Mare et litora

Essays Presented to

Sergei Karpov

for his 60th Birthday

Edited by

Rustam Shukurov

Moscow «INDRIK» 2009

Море и берега

К 60-летию

Сергея Павловича Карпова

от коллег и учеников

Ответственный редактор

Р. М. Шукуров

Москва «ИНДРИК» 2009

УДК 94
М 79

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 08-01-16051д)

Море и берега. К 60-летию Сергея Павловича Карпова от коллег и учеников / Ответственный редактор Р. М. Шукуров. — М.: «Индрик», 2009. — 776 с., илл.

ISBN 978-5-91674-028-8

Сборник состоит из более чем 30 научных статей ведущих российских и зарубежных ученых из девяти стран. Научные статьи, вошедшие в сборник, тематически охватывают широкий круг проблем истории Средиземноморья и Причерноморья в эпоху средневековья. В сборнике представлены издания уникальных рукописных материалов из западноевропейских, российских и греческих архивов, публикации недавно открытых археологических объектов и памятников архитектуры, аналитические статьи по социальной, дипломатической и культурной истории обширного региона, включающего Италию, Византию, Южное и Северное Причерноморье. Книга предназначена специалистам по истории Византии, Руси, западного средневековья, аспирантам и студентам.

ISBN **978-5-91674-028-8**

© Коллектив авторов, текст, 2009
© Издательство «Индрик», 2009

Содержание

И.П. Медведев, Н.М. Богданова, Р.М. Шукуров
К 60-летию Сергея Павловича Карпова 11

От редактора 17
Список сокращений 21
Список трудов Сергея Павловича Карпова 23

Часть I.
Итальянские берега

Laura Balletto
Due notai lunigianesi fra Genova ed il Vicino Oriente
nel secolo XIV: Antonio di Ponzò e Bernabò di Carpena 51

М.Н. Бахматова
Рукопись «Истории» Дж. Джакомо Карольдо в Вероне 85

С.В. Близнюк
Первый гуманитарный фонд Пьетро ди Кафрано
на Кипре (1393–1570) 107

Л.М. Брагина
Проблемы познания в философии Иоанна Аргиропула 139

Salvatore Cosentino
Credito e finanza a Napoli in una lettera di papa
Gregorio Magno 149

К.И. Лобовикова
Письмо Римского папы Пия II Мехмеду II Завоевателю
и его прототип 157

Chryssa Maltezou
Greci di Venezia al servizio della Russia nel Settecento 167

Sandra Origone
Duae cruces de cristallo et ligno Domini:
culto e pirateria nel Mediterraneo 175

Gherardo Ortalli
The Other Possible Venice: Comacchio and Control
of the Upper Adriatic (AD 715–932). 191

Pierre Racine
Une capitale terrestre en quête de son débouche maritime:
Milan du XIIe au XVe siècle 201

А.А. Талызина
Многоликий Сенат: дискуссии в политической культуре
Венецианской республики XIV–XV вв. 217

Часть II.
Византийская гавань

Н.Д. Барабанов
Культ иконы Одигитрии в Константинополе
в аспекте византийского народного благочестия 241

М.В. Бибиков
Славяно-русские заимствования в языке византийских текстов. . 259

М.А. Бойцов
Священный венец и священная узда императора Гонория. . 267

Antonio Carile
Anomalie nelle fonti bizantine e latine della IV crociata 339

David Jacoby
Caviar Trading in Byzantium 349

Haris Kalligas
The Miniatures in the *Chrysobulls* of Andronikos II for Monemvasia 365

Г.Г. Литаврин
Мало оцененное свидетельство о необычном случае парикии 379

Andrea Nanetti
Theseus and the Fourth Crusade: Outlining a Historical Investigation of a Cultural Problem 385

М.А. Поляковская
Место императорской стражи в византийском церемониале XIV в. 437

И.Н. Попов
Константин Арианин: церковная политика 325–337 гг. глазами византийских историков и хронистов 445

А.А. Чекалова
IV — первая половина VII в. — протовизантийский или ранневизантийский период истории империи? 459

Игорь Шевченко
Четыре мира и две загадки Максима Грека 477

Часть III. *Черноморье*

Michel Balard
C'est la fête à Caffa (XIIIe–XVe s.) 493

Enrico Basso
Gli atti di Giovanni de Labaino (1410–1412): Note su una fonte inedita per la storia di Caffa e del Mar Nero 501

Anthony Bryer
Last Judgements in the Empire of Trebizond:
Painted Churches in Inner Chaldia 519

Thierry Ganchou
A propos d'un cheval de race: un dynaste de Trébizonde
en exil à Constantinople au début du XVe siècle 553

М.Г. Крамаровский, В.Д. Гукин
Венецианские винные кубки
конца XIII — 1-й трети XIV в. из Восточного Крыма
(археологический контекст и атрибуция) 575

A.L. Ponomarev
Monetary Markets of Byzantium and the Golden Horde:
State of Affairs According to the Account Books
of the Genoese Treasurers of Caffa, 1374–1381 595

Peter Schreiner
Bemerkungen zur Handschrift der trapezuntinischen Chronik
des Michael Panaretos in der Bibliotheca Marciana
(Marc.gr.608/coll. 306) 613

Р.М. Шукуров
Латиняне в сельской Мацуке (XIII–XV вв.). 627

Часть IV.
Другие берега

V.A. Arutyunova-Fidanyan
Byzantine Armenia. The Armenian Impact
on Byzantine Life in the 10th and 11th Centuries 645

Gérard Dédéyan
La collaboration arméno-flamande pendant
la quatrième croisade 659

Иван Йорданов

Печат на Константин митрополит на Русия (XII в.), намерен в България 679

И.Г. Коновалова

Этнополитическая карта Восточной Европы во второй половине XIII в. (по данным арабского географа Ибн Саʿида). . 689

Dimitri Korobeinikov

A Greek Orthodox Armenian in the Seljukid Service: the Colophon of Basil of Melitina 709

А.Х. Матиева

Материалы из рукописного наследия М.М. Ковалевского по средневековой истории Италии 725

И.П. Медведев

Письмо А.Н. Оленина к парижскому ориенталисту Лангле с запросом о судьбе первого издания «Истории» Льва Диакона . . 743

И.К. Фоменко

Отчетная карта Константинополя и Босфора как итог дипломатической миссии М.И. Кутузова 1793–1794 гг. 749

М.А. Бойцов

Священный венец и священная узда императора Гонория

Прощание с государем

В воскресенье 25 февраля 395 г. Амвросий, епископ Медиолана, произнес прощальную речь над гробом императора Феодосия I, неожиданно скончавшегося ровно за сорок дней перед тем в возрасте без малого пятидесяти лет[1]. Траурному «Слову на смерть Феодосия Великого» внимали младший наследник Феодосия Гонорий[2], которому тогда не было еще и 11 лет, его родствен-

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ (проект № 06-01-00486а). Только благодаря гостеприимству Института истории Общества им. Макса Планка в Гёттингене (август 2006 г.) и Нидерландского института углубленных исследований (NIAS) в Вассенааре (февраль 2007 г.) автору удалось получить доступ к первоклассным библиотечным собраниям, без использования которых вряд ли имело бы смысл даже приниматься за это исследование.

1 Об этой речи см., в частности, из новых работ: *Bonamente G.* Potere politico e autorità religiosa nel «De obitu Theodosii» di Ambrogio // Chiesa e Società dal secolo IV ai nostri giorni: Studi storici in onore del P. Ilarino da Milano. Roma, 1979. Vol. 1. (Italia Sacra, 30). P. 83–133; *Consolino F.E.* Teodosio e il ruolo del principe cristiano dal *De obitu* di Ambrogio alle storie ecclesiastiche // Cristianesimo nella storia. 1994. Vol. 15. P. 257–278 (сопоставление образов Феодосия в «Слове» и сочинениях историков V в.); *Corsaro F.* Il trono e l'altare. Da Costantino a Teodosio: De obitu Theodosii di Ambrogio // Vescovi e pastori in epoca teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396–1996. XXV Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana. Roma, 1997. Vol. 2. P. 601–611; *Sordi M.* La morte di Teodosio e il «De obitu Theodosii» di Ambrogio // Acta classica Debreceniensia. 2000. Vol. 36. P. 131–136.

2 «...et nunc quadragesimam celebramus, adsistente sacris altaribus Honorio principe…» — *Ambrosius*. De obitu Theodosii, 3 (далее ссылки на это произведение специально не оговариваются); «Fles, Honori, germen augustum, et lacrimis pium testificaris adfectum…» — 54; «Fles, etiam, imperator auguste…» — 55. Все цитаты из речи приводятся по изданию: *Sanctus Ambrosius*. Opera. Pars septima / rec. Otto Faller. Wien, 1955 (CSEL, 73), здесь P. 372, 400. (Ср. издание: *Mannix M.D.* Sancti Ambrosii oratio de obitu Theodosii. Text, Translation, Introduction and Commentary. Diss. Washington D.C., 1925). Ошибочное мнение о том, что речь Амвросия слушал и старший сын Феодосия — Аркадий высказано в: *Baert B.* A Heritage of Holy Wood. The Legend of

ник, опекун, а теперь и фактический правитель западной части империи, командующий армией тридцатилетний Стилихон[3], придворные, медиоланские клирики и горожане, но, главное, императорское войско. Всего четыре месяца назад его солдаты прошли через кровавую битву на речке Фригиде[4], где полегли многие тысячи и среди них лучшие воины западной части империи — потеря, от которой римская держава уже не сможет оправиться. Сейчас они стоят рядом, но тогда, четырьмя месяцами ранее, эти люди сражались друг против друга: войско, внимающее Амвросию, состоит из победителей, перебежчиков и побежденных.

Победителей привел с востока в Италию Феодосий, чтобы ниспровергнуть «узурпатора» Евгения, подчинившего себе почти весь Запад[5]. Часть войска узурпатора в самый разгар сражения перешла на сторону восточного императора и тем решила исход сражения. Побежденные — это выжившие воины Евгения, которым милостиво разрешили продолжить службу — теперь уже Феодосию. Некоторые пассажи из речи Амвросия явно обращены именно к ним.

Епископа слушает армия, значительную часть которой составляют варвары. С Евгением были франки, с Феодосием на поле битвы явилось много готов. Всего семнадцать лет назад готы наголову разгромили императора Валента при

---

the True Cross in Text and Image. Leiden; Boston, 2004 (Cultures, Beliefs and Traditions Medieval and Early Modern Peoples, 22). P. 28. Note 71.

3 В тексте речи не говорится прямо, что она произносится в присутствии Стилихона. Однако косвенные указания на то, что он тоже слушал Амвросия, собраны уже давно: *Palanque J.-R.* Saint Ambroise et l'empire romain. P., 1933. P. 304. К тому же в самом «Слове» обнаруживается, кажется, намек на Стилихона: Феодосий не скрывал от сыновей ничего из своего наследия (иными словами, не предполагал оставлять что-либо из своего имущества или прерогатив кому бы то ни было, кроме них), «которым он отдал все», чем владел. Единственно, он скрыл, что «доверяет их нынешнему отцу»: «...de filiis enim nihil habebat novum, quod conderet, quibus totum dederat, nisi ut eos praesenti commendaret parenti» — 5. Согласно весьма вероятной, хотя и очень сложной, реконструкции Э. Кэмерона, о регентстве Стилихона на Западе Феодосий объявил еще в октябре, собираясь вернуться в Константинополь, но после кончины императора Стилихон вдруг заявил, что Феодосий на смертном одре завещал ему руководить и восемнадцатилетним августом Аркадием в Константинополе. Слова Амвросия ясно свидетельствуют, что нечто в претензии Стилихона оказалось сюрпризом для медиоланского двора. Э. Кэмерон безусловно прав, считая формулировку, найденную здесь Амвросием, неопределенно-осторожной, но непонятно сомнение британского историка в том, что в этой полуфразе Амвросий имел в виду именно регентство — если и не как признаваемый самим оратором правовой факт, то по крайней мере как цель собственных стремлений Стилихона. См.: *Cameron A.D.E.* Theodosius the Great and the Regency of Stilicho // Harvard Studies in Classical Philology. 1969. Vol. 73. P. 247–280, особенно P. 274–275, 278–279.

4 Теперь р. Випава. Битва состоялась возле нынешнего городка Айдовщина в Словении. Об этом сражении см., в частности: *Парфенова Н. В.* Геркулес и Юпитер против Христа: битва при Фригиде (394 г.) // Военно-исторические исследования в Поволжье. Вып. 6. Саратов, 2005. С. 3–8.

5 Подробнее см.: *Szidat J.* Die Usurpation des Eugenius // Historia. 1979. Bd. 28. S. 487–508; *Казаков М.М.* Узурпатор Евгений и последнее языческое возрождение в Риме // Политика и идеология в древнем мире. М., 1993. С. 103–125.

Адрианополе, но политика Феодосия по их умиротворению принесла плоды — вклад готов в торжество над Евгением трудно переоценить, как и жертвы, которые им пришлось принести ради этой победы[6]. Как раз в ходе кампании против Евгения вождю готов Алариху стали известны горные проходы, которыми можно попасть из Иллирика в Италию, — эти сведения он использует спустя без малого семь лет, чтобы самовольно вернуться на Аппенины во главе своих воинственных соплеменников.

В новом смешанном войске Феодосия, вероятно, еще немало язычников (в основном, среди побежденных), хотя большинство уже составляют христиане. Но и христиане придерживаются весьма несходных взглядов — одни признают каноны Никейского собора 325 г., другие их решительно отвергают. Сторонники каждой партии считают своих противников еретиками — «арианами» или же, соответственно, «афанасианами».

Амвросий Медиоланский — один из опытнейших политиков своего времени и к тому же искусный оратор. Траурные речи он произносил не раз — помимо «Слова» о Феодосии, до нас дошли еще три: две на смерть родного брата и одна по случаю кончины императора Валентиниана II. В соответствии с требованиями жанра речь 395 г. изобилует восхвалениями покойного, но ее замысел подчинен идее, обращенной не в прошлое, а в будущее, — идее сохранения династии[7]. Основную мысль Амвросия можно свести к двум положениям[8]. Во-первых, Феодосий был прекрасным императором и заслужил небесное блаженство. Однако, во-вторых, «поистине… император ушел от нас, но не весь ушел: ибо он оставил нам сыновей своих, в которых должны мы узнавать его самого и в которых мы и зрим его, и храним. Да не смущает нас возраст! Совершеннолетие императора состоит в верности[9] его воинов; ведь возраст совершенен там, где совершенна доб-

6 Подробнее по данной теме см.: *Straub J.* Die Wirkung der Niederlage bei Adrianopel auf die Diskussion über das Germanenproblem in der spätrömischen Literatur // Philologus. 1943. Bd. 95. S. 255–286; *Pavan M.* La politica Gotica di Teodosio nella publicistica del suo tempo. Roma, 1964; *Demouget E.* Modalités d'établissement des fédéres barbares de Gratien et de Theodose // Mélanges d'histoire ancienne offerts à W. Seston. P., 1974. P. 143–160; *Gluschanin E.P.* Die Politik Theodosius' I. und die Hintergründe des sogenannten Antigermanismus im oströmischen Reich // Historia. 1989. Bd. 38. S. 224–249; *Errington R.M.* Theodosius and the Goths // Chiron. 1996. Vol. 26. P. 1–27.

7 См., например: *Palanque J.-R.* Op. cit. P. 293–294: «Cette idée de la perpétuité de la dynastie nous apparait précisément dominante dans le discours que l'évêque de Milan prononce aux obsèques de Théodose… ». Ср. также P. 301–302; *Klein R.* Die Kaiserbriefe des Ambrosius. Zur Problematik ihrer Veröffentlichung // Athenaeum. N.S. 1970. Bd. 48. S. 335–371, здесь S. 363; *Mannix M.D.* Op. cit. P. 3–4 и др.

8 См. например: *Faller O.* Op. cit. P. 116*.

9 Трудно согласиться с мнением Ф.Э. Консолино, что слово «fides» здесь следует понимать в качестве «rapporto di mutua lealtà fra imperator e soldati»: *Consolino F.E.* Teodosio e il ruolo... P. 260. Как раз в данном случае Амвросий требует вполне «однонаправленной» верности воинов своему государю.

родетель. Но справедливо и обратное, поскольку [именно] преданностью императору и определяется добродетель войска»[10]. Мысль о нерушимой верности армии юному государю Амвросий повторяет многократно, прямо обращаясь к военным, буквально гипнотизируя слушателей и тем самым ненароком выдавая собственные опасения, что преданность десятилетнему мальчику бывалых воинов, совсем недавно прошедших через кровавую баню на берегах Фригида, может оказаться непрочной. «Уплатите его детям то, что задолжали отцу. Больше обязаны вы умершему, нежели когда он был жив. Ибо если беззаконно нарушать права детей частных лиц, то насколько более [беззаконно поступать так же] по отношению к детям императора»[11]. Амвросий использует и другую параллель из гражданского права: «Если последняя воля частных лиц имеет вечную силу, даже при отсутствии завещания, как может быть не исполнено завещание такого государя?[12]» Амвросий даже бросает фразу, которая может показаться предостережением, адресованным некоему конкретному лицу: «Но сыновья не откажутся от того, чем одарил их отец, не откажутся, даже если кто-то и попытается затеять смуту...»[13].

Странности композиции

В прощальном «Слове» Амвросия исследователи обычно выделяют три основные части. Главная тема первой — это утверждение, что никому, кроме сыновей Феодосия, нельзя унаследовать его власть, второй — прославление покойного государя[14]. Обе они при данных обстоятельствах вполне естественны. Зато основной сюжет третьей части оказывается неожиданным —

10 «Ergo tantus imperator recessit a nobis, sed non totus recessit, reliquit enim nobis liberos suos, in quibus eum debemus agnoscere, et in quibus eum et cernimus et tenemus. Nec moveat aetas! Fides militum imperatoris perfecta aetas est; est enim perfecta aetas, ubi perfectus est virtus. Reciproca haec, quia et fides imperatoris militum virtus est» — 6. Ср. также 36.

11 «Solvite filiis eius, quod debetis patri. Plus debetis defuncti quam debuistis viventi. Etenim si in liberis privatorum non sine gravi scelere minorum iura temerantur, quanto magis in filiis imperatoris» — 11.

12 «…si enim privatorum ultimae voluntates et deficientum testamenta habent perpetem firmitatem, quomodo potest tanti principis esse inritum testamentum?» — 5.

13 «Sed non negabunt filii, quod donavit pater, non negabunt, etiamsi quidam interturbare conatus sit; necque enim poterunt negare, quod in commune donavit, qui solvent, quod singulis dedit» — 4.

14 Эта часть построена во многом как вариация на тему 114 (в русской Библии 116) псалма. Поскольку он обычно исполнялся при погребальной службе, Амвросий, возможно, обыгрывает здесь слова, которые присутствующие только что слышали во время литургии — *Duval Y.-M.* Formes profanes et formes bibliques dans les oraisons funèbres de Saint Ambroise // Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident / Éd. par Alan Cameron et al. 1977 (Entretiens sur l'antiquité classique, 23). P. 235–301, здесь P. 278.

это история обретения августой Еленой реликвий св. Креста[15]. Именно странной третьей части и будут посвящены все дальнейшие наблюдения.

Описывая небесное блаженство, полной мерой вкушаемое теперь Феодосием, оратор говорит, что тот уже обнимает императора Грациана[16], двух рано умерших детей и жену, наслаждается присутствием отца и беседует с императором Константином. Существенно, что Амвросий здесь не пользуется возможностью возвеличить строителя Нового Рима — напротив, характеристика этого государя у него получается беглой и прохладной[17].

Однако весь пассаж о радостных свиданиях на небесах используется автором по сути дела для того, чтобы плавно перевести внимание слушателей с самого Феодосия через сугубо промежуточную фигуру Константина на благочестивую мать последнего — святую Елену, с чего и начинается продолжительное повествование об обретении на Голгофе реликвий страстей Христовых. Столь резкая и немотивированная смена темы давно уже вызывала недоумение исследователей творчества медиоланского епископа: блестящий ритор вдруг надолго забывает о герое своего панегирика, отвлекается на прославление совсем другого человека, вступая тем самым в грубое противоречие с законами жанра[18]. Непропорционально большая «вставная новелла» о Елене кажется инородным телом — отчего у ряда

15 См. такое деление, например в: *Bonamente G.* Op. cit. P. 86, 107, 117. Ср. характеристику рассказа о Елене: «At this point Ambrose produces one of the most dazzling passages he ever wrote». — *Moorhead J.* Ambrose. Church and Society in the Late Roman World. L.; N.Y., 1999. P. 204.

16 Грациан сначала приблизил полководца Феодосия, а затем и облек его пурпуром, хотя впоследствии их отношения отнюдь не были такими идиллическими, как хочет их представить Амвросий. Но согласно его концепции — это два «хороших» государя, отличившихся прежде всего верностью христианской вере.

17 Амвросий в этом вовсе не оригинален — он отражает определенную тенденцию среди христиан никейского толка рубежа IV и V вв. Вспомним, к примеру, о двойственном отношении к Константину (из-за того, что император оказывал покровительство арианам) младшего современника Амвросия Сульпиция Севера. Зато св. Елену Сульпиций всячески восхваляет. См.: *Тюленев В.М.* Руфин и Сульпиций: два взгляда на церковную историю IV в. // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени / Под ред. Г.Е. Лебедевой. СПб., 2005. Вып. 6. С. 15–32, здесь с. 17–19.

18 О стилистических приемах Амвросия, в частности в его речах, см. в первую очередь: *Rozynski F.* Die Leichenreden des heiligen Ambrosius, insbesondere auf ihr Verhältnis zu der antiken Rhetorik und den antiken Trostschriften untersucht. Diss. Breslau, 1910 (основное внимание уделено античным традициям); *Favez Ch.* L'Inspiration chrétienne dans les *Consolations* de Saint Ambroise // Revue des études latines. 1930. Vol. 8. P 82–91 (в центре внимания, напротив, христианские новации, однако «Слово» на смерть Феодосия почти не рассматривается); *Carpaneto M.* Le opere oratorie di S. Ambrogio // Didaskaleion. N.S. 9. 1930. P. 35–156; *Mannix M.D.* Introduction // Mannix M.D. Op. cit. P. 1–45; *Duval Y.-M.* Op. cit.; *Biermann M.* Die Leichenreden des Ambrosius von Mailand. Rhetorik, Predigt, Politik. Stuttgart, 1995 (Hermes. Einzelschriften, 70); *Gerbenne B.* Modèles bibliques pour un empereur. Le De obitu Theodosii d'Ambroise de Milan // Rois et reines de la Bible au miroir des Pères. Strasbourg, 1999 (Cahiers de Biblia patristica, 6). P. 161–176.

специалистов сложилось мнение, что Амвросий ее не произносил, а включил в «Слово» позже — только когда приступил к его изданию[19].

Здесь следует заметить, что надгробная речь была опубликована в собрании писем Амвросия, которое он же сам и составлял и которое, возможно, успел увидеть изданным. Изначальные концепция и структура этой коллекции нам неизвестны. Но если согласиться с реконструкцией, предложенной в свое время О. Фаллером и поддержанной М. Цельцер[20], то прощальное «Слово» о Феодосии должно было послужить приложением к заключительной десятой («политической») книге писем. Для специалистов вопрос о том, является ли рассказ о св. Елене позднейшей

19 *Laurand L.* L'oration funèbre de Théodose par saint Ambroise. Discours prononcé et discours écrit // Revue d'histoire ecclésiastique. 1921. Vol. 17. P. 349–350; *Favez Ch.* L'episode de l'invention de la Croix dans l'oration funèbre de Théodose par St. Ambroise // Revue des études latines. 1932. Vol. 10. P. 423–429, особенно P. 424. Эти два автора расходятся между собой в определении места, на котором закончилась «произнесенная» речь Амвросия и началась «вставка», и по вопросу о том, являлся ли пассаж о Елене изначально частью какого-то иного произведения (Л. Лоран) или же был написан специально для речи перед ее публикацией (Ш. Фавез).

20 При подготовке первого академического издания писем О. Фаллер разработал концепцию, согласно которой Амвросий в последние годы жизни опубликовал сочинение из десяти книг, построенное по образцу «Писем» Плиния Младшего. Как и у Плиния, письма, посвященные политическим вопросам, были объединены в заключительную книгу, а предшествующие девять предлагали читателю образ Амвросия — частного человека (и церковного пастыря). После смерти О. Фаллера его работу на основе тех же идей продолжила М. Цельцер, в результате чего появилось стандартное на сегодняшний день издание: Sancti Ambrosii Opera. Pars X. Epistulae et acta / rec. Otto Faller et Michaela Zelzer. Wien, 1968–1996 (CSEL, 82). T. 1–4. Обоснование и развитие концепции издания см. во вводных статьях М. Цельцер к томам 2 и 3, а также в ряде ее статей: *Zelzer M.* Die Briefbücher des hl. Ambrosius und die Briefe extra collectionem // AAWW. 1975. Bd. 112. S. 7–23; *Eadem.* Zu Aufbau und Absicht des zehnten Buches des Ambrosius' // Latinität und Alte Kirche. Festschrift R. Hanslik 1977 (WS. Beiheft 8). S. 351–362; *Eadem.* Probleme der Texterstellung im zehnten Briefbuch des heiligen Ambrosius und in den Briefen extra collectionem // AAWW. 1978. Bd. 115. S. 415–439; *Eadem.* Linien der Traditions- und Editionsgeschichte der ambrosianischen Briefe am Beispiel des zehnten Briefbuches und der Epistulae extra collectionem // AAWW. 1980. Bd. 117. S. 207–230; *Eadem.* Mittelalterliche «Editionen» der Korrespondenz des Ambrosius als Schlüssel zur Überlieferung der Briefbücher // WS. 1983. Bd. 96 (N.F. 17). S. 160–180; *Eadem.* Ambrosius von Mailand und das Erbe der klassischen Tradition // WS. 1987. Bd. 100. S. 201–226, особенно S. 215–226. С концепцией О. Фаллера и М. Цельцер согласился и Р. Кляйн, сочтя поводом для публикации либо всего собрания писем Амвросия, либо, во всяком случае, его десятой книги, кончину императора Феодосия: *Klein R.* Die Kaiserbriefe des Ambrosius. Zur Problematik ihrer Veröffentlichung // Athenaeum. N.S. 1970. Bd. 48. S. 335–371, здесь S. 364–365. Однако была предложена и совершенно иная реконструкция исходной структуры эпистолярного собрания Амвросия: *Mazières J.P.* Une principe d'organisation pour le recueil des Lettres d'Ambroise de Milan // Ambroise de Milan. XVIe Centenaire de son élection épiscopale. Études augustinnienes. 1974. P. 199–218; *Idem.* Les Lettres d'Ambroise de Milan à Irenaeus // Pallas. 1979. Vol. 26. P. 103–114. Серьезные возражения против того, что Плиний мог послужить образцом для Амвросия, высказаны также: *Savon H.* Saint Ambroise a-t-il imité le recueil de lettres de Pline le Jeune? // Revue des Études Augustiniennes. 1995. Vol. 41. P. 3–17. Из них же вытекают сомнения автора в том, что Амвросий успел придать своему собранию задуманную форму и издать его, а соответственно и в том, что он серьезно редактировал включенные в него тексты.

вставкой или нет, имеет существенное значение — в зависимости от ответа на него авторская манера Амвросия предстает либо в одном свете, либо совершенно в другом. Если епископ позволил себе здесь задним числом вставить пассаж объемом едва ли не в одну пятую всего сочинения, то, очевидно, и все прочие работы, вошедшие в собрание, он мог перед публикацией радикально переработать, а то и вообще сочинить с чистого листа — например, написать вымышленные послания несуществующим корреспондентам.

Однако тем же исследователям оказывается совсем непросто объяснить, ради чего, собственно, Амвросию так понадобился вставной эпизод о матери Константина. Подготовка автором своего текста к изданию предполагает улучшение его риторического качества, устранение стилистических и любых иных недостатков, а отнюдь не добавление новых. Исходя из трактовки этого места как дидактического, историки полагают, что данный пассаж был нужен, чтобы в образе славной царицы дать наставление и пример для подражания юному Гонорию[21]. Однако какой столь насущный образец должна была являть собой Елена для Гонория, чтобы ради него опытный стилист Амвросий так далеко отступил от канонов составления посмертных речей и начисто испортил композицию собственного произведения? Очень странную теорию тут предложил Ф. Розински: епископ на свой лад продолжал древнюю римскую традицию перечислять славных предков усопшего[22]. Слишком общо звучит и суждение Ш. Фавеза: Амвросий хотел напомнить слушателям о Кресте искупления и опасности самовластья, чтобы призвать государей идти дорогой веры[23]. Указать на христианский характер императорской власти и долг Гонория всемерно поддерживать новую веру можно было бы, пожалуй, и на более подходящих к случаю примерах — хотя бы из жизни покойного Феодосия.

Однако не намного лучше оказываются объяснения и у исследователей, высказывавшихся в пользу аутентичности раздела о Елене. Так, В. Штайдле убедительнее всего обосновывал органичность этого пассажа аргументами формального свойства (подсчетом соотношения числа строк в каждой из частей «Слова»). Общие же его рассуждения о внутренней смысловой связи истории об обретении св. Креста с остальными частями «Слова» сами по себе, возможно, справедливы, но также не отвечают на вопрос, почему идею передачи христианской веры по наследству от государя к государю — hereditas fidei — и утверждения тем самым христианской империи[24] оказалось необходимо передавать с помощью далекого, но весьма под-

21 См., например: *Faller O.* Prolegomena // Sancti Ambrosii Opera. Pars septima... P. 116*–117*.

22 *Rozynski F.* Op. cit. P. 106–107.

23 *Favez Ch.* L'episode… P. 425–428.

24 *Steidle W.* Die Leichenrede des Ambrosius für Kaiser Theodosius und die Helena-Legende // Vigi-

робно излагаемого сюжета. Столь же искусственным выглядит и близкое по смыслу предложение Дж. Бонаменте увидеть во фрагменте, посвященном Елене, «аллегорию коронованного христианского государя — princeps christianus»[25]. Были ли слушатели-воины в состоянии понять такие аллегории, если оратор их им (а заодно и нам) внятно не растолкует? Оценили ли бы они стремление Амвросия дать наследнику престола «дополнительную легитимацию, основывающуюся на его верности католической ортодоксии», как пишет Ф.Э. Консолино[26]? Поняли ли бы они, что речь идет об «искуплении империи и императоров», как полагает М. Сорди[27]? Насколько актуальной была для Амвросия задача «поставить юного государя перед необходимостью соблюдать те же правила, которых придерживался его августейший родитель», — версия, предлагаемая Ф. Корсаро?[28] И был ли момент подходящим, чтобы Амвросий предпринимал «попытку начертать наследникам Феодосия образ правления, характерный для христианского императора и почти идеальный в глазах епископа», как мимоходом замечает М.М. Казаков?[29] Интереснее выглядит объяснение М. Бирмана: он, хотя и удивляется длине пассажа, посвященного Елене, согласен счесть его аутентичным, усматривая в нем пространное толкование одного стиха из книги пророка Захарии, приводимого оратором в начале этой части[30]. Но тогда тотчас возникает вопрос, в чем состояла насущная необходимость столь подробно растолковывать этот стих? Или почему нельзя было обойтись вообще без него, раз уж единственная строка пророка требовала разъяснений на несколько страниц, уводящих далеко от основной темы «Слова»?

Высказывалось мнение, что прославление Елены и даже сопоставление ее с Марией должно было польстить каким-то высокопоставленным придворным

liae Christianae. 1978. Vol. 32. P. 94–112. Согласие с В. Штайдле выражается и в: *Drijvers J.W.* Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross. Leiden; N.Y.; København; Köln, 1992 (Brill's Studies in Intellectual History, 27). P. 111.

25 *Bonamente G.* Op. cit. P. 87. Идея hereditas fidei здесь также всячески подчеркивается.

26 *Consolino F.E.* L'optimus princeps secondo S. Ambrogio: Virtù imperatorie e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio // Rivista storica italiana. 1984. Vol. 96. P. 1025–1045, здесь P. 1040. Подробно автор излагает эту концепцию в статье, оставшейся мне недоступной: *Eadem*. Il significato dell'inventio crucis nel De obitu Theodosii // Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena. 1984. Vol. 5. P. 161–180.

27 *Sordi M.* Dall'elmo di Costantino alla corona ferrea // Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo / A cura di Giorgio Bonamente e Franca Fusco. T. 2. Macerata, 1993. P. 883 – 892, здесь P. 887.

28 *Corsaro F.* Op. cit. P. 611. Не более убедительно звучит и следующее объяснение: «The deceased is invested with the praiseworthy characteristics of figures from the Bible or from historical tales and the mourners are comforted with similar exemplary reflections. This must also have been the purpose of the Helena passage». — *Baert B.* Op. cit. P. 25.

29 *Казаков М.М.* Епископ и империя: Амвросий Медиоланский и Римская империя в IV в. Смоленск, 1995. С. 272.

30 *Biermann M.* Op. cit. S. 188.

дамам[31]. Но каким именно? Предположение, что на похоронах могла присутствовать мать Феодосия[32], маловероятно, — о ней (и тем более о ее влиянии при дворе) ровным счетом ничего не известно — скорее всего, она была казнена вместе с мужем еще в 375 или начале 376 г.[33]. Первая супруга Феодосия августа Элия Флацилла умерла в 386 г.[34], вторая — Галла скончалась при родах совсем недавно, в мае 394 г., дочери Феодосия Галле Плацидии пока что всего около пяти лет, остается только его племянница Серена — жена Стилихона. Сравнение с Еленой ей, наверное, понравилось бы, но сопоставлять Серену именно с августой было бы крайне бестактно, если не сказать больше — ведь в таком сравнении легко прочитывался намек на планы Стилихона сделать императором собственного сына. Именно такое подозрение и будет стоить жизни всем троим — Стилихону, Серене и их сыну Евхерию — тринадцатью годами позже.

Спорный эпизод представляется мне, в отличие от многих других исследователей, одним из центральных во всей речи. То, что Амвросий приберег его напоследок — совершенно закономерно, и поэтому здесь уместно говорить не о риторическом огрехе, почему-то вдруг допущенном искусным проповедником, а, напротив, об очередном проявлении его незаурядного ораторского мастерства. Но чтобы оценить его, необходимо отказаться как от сугубо филологического подхода, так и от спекулятивно-философского, и рассматривать речь Амвросия прежде всего в качестве публицистического текста, в котором риторическое изящество и богословское наполнение не самоценны, а служат передаче актуального политического содержания.

Вчитавшись в эту часть «Слова», легко заметить, что об обретении царицей Честного Древа как такового автор говорит с понятным почтением, но без всяких подробностей и, тем более, политических комментариев, — однако его тон меняется при переходе к другой находке Елены — а именно к гвоздям, которыми Спасителя к этому Древу прибивали.

«Искала гвоздей, которыми Господь был распят, и нашла. Из одного она велела сделать узду (frenum), другим покрыла (intexuit) диадему: один обратила для украшения, другой — для почитания. Благословенна была Мария тем, что

31 *Drijvers J.W.* Op. cit. P. 123–124.

32 *Baert B.* Op. cit. P. 29.

33 Подробнее: *Demandt A.* Der Tod des älteren Theodosius // Historia. 1969. Bd. 18. S. 599–626.

34 Параллели между августой Еленой и августой Элией сегодняшние историки, кажется, проводят чаще, чем современники Феодосия. Во всяком случае, в речи Иоанна Златоуста на смерть Элии Флациллы явных намеков на ее сходство с матерью Константина, кажется, не содержится. Почему они должны были бы появиться в речи Амвросия — совершенно непонятно. О женах Феодосия см.: *Holum K.G.* Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity. Berkeley; Los Angeles; L., 1982. P. 21–47.

[благодаря ней] избавилась [от гибели] Ева: благословенна Елена, тем, что [благодаря ней] императоры могут себя искупить. Итак, она послала сыну своему Константину диадему, украшенную драгоценностями (gemmis), но ценнее, чем они, была драгоценность божественного искупления, содержащаяся в железе Креста (ferro innexa crucis); послала и узду. Константин использовал и то, и другое, и передал веру последующим царям. Итак, исток, [приведший к] появлению верующих [во Христа] императоров — в святыне. От нее вера, которая привела к прекращению гонения и наступлению благочестия»[35].

В следующем абзаце Амвросий продолжает развивать ту же тему: «Мудро [поступила] Елена, поместив крест на голове царей, чтобы кресту Христову поклонялись в царях[36]. Этот [поступок] должно приписать не дерзновению, но благочестию: ибо совершен он ради святого искупления. Так что славен этот гвоздь Римской империи, правящий всем миром и украшающий чело государей, чтобы были проповедниками [христианства] те, кто имел обыкновение быть [его] гонителями. Справедливо на голову положен гвоздь, ибо там, где сознание (sensus) — там же и защита (praesidium). На голове — корона, в руках же — узда. Корона из креста, чтобы воссияла вера, узда также из креста, чтобы власть правила справедливой умеренностью, а не неправедным своеволием. Да обретут тем самым князья Христовы по щедрости [Господней], чтобы [и] о римском императоре можно было бы сказать в подражание Господу: „ты возложил на голову его венец из чистого золота“ [Пс 20: 4]»[37].

---

35 «…quaesivit clavos, quibus crucifixus est dominus, et invenit. De uno clavo frenum fieri praecepit, de altero diadema intexuit; unum ad decorum, alterum ad devotionem vertit. Visitata est Maria, ut Evam liberaret, visitata est Helena, ut redimentur imperatores. Misit itaque filio suo Constantino diadema gemmis insignitum, quas pretiosior ferro innexa crucis redemptionis divinae gemma conecteret, misit et frenum. Utroque usus est Constantinus et fidem transmisit ad posteros reges. Principium itaque credentium imperatorum sanctum est, quod super frenum: ex illo fides, ut persecutio cessaret, devotio succederet». P. 47. Использование предлога «de» вместо «ex» применительно к материалу, из которого что-либо изготавливается, допустимо, хотя и не вполне правильно — см. лингвистический комментарий в: *Mannix M.D.* Op cit. P. 137.

36 То есть, при всяком поклонении императору почитание «автоматически» оказывается и св. Кресту.

37 «Sapienter Helena, quae crucem in capite regum locavit, ut Christi crux in regibus adoretur. Non insolentia ista, sed pietas est, cum defertur sacrae redemptioni. Bonus itaque Romani clavus imperii, qui totum regit orbem ac vestit principum frontem, ut sint praedicatores, qui persecutores esse consueverant. Recte in capite clavus, ut ubi sensus est, ibi praesidium. In vertice corona, in manibus habena: corona de cruce, ut fides luceat, habena quoque de cruce, ut potestas regat sitque iusta moderatio, non iniusta praeceptio. Habeant hoc etiam principes Christi sibi liberalitate concessum, ut ad imitationem domini dicatur de imperatore Romano: *Posuisti in capite eius coronam de lapide pretioso*». P. 48. Понятно, насколько беглым и неточным в деталях является следующий пересказ: «Далее следует показательный экскурс о том, как Елена, мать Константина, нашла останки креста Господня, и о том, как Константин вставил гвоздь от этого креста в свою диадему, символизируя тем самым связь императорской власти с христианской верой». — *Казаков М.М.* Епископ и империя. С. 272.

Царица Елена и реликвии св. Креста

Здесь необходимы пояснения о происхождении сюжета с обретением крестных реликвий — благо этот вопрос, давно занимавший исследователей, к настоящему времени хорошо разработан. Путешествие уже весьма пожилой[38] царицы в Палестину весной 325[39], летом 325[40], осенью 326 или же весной 327 г.[41] упоминается единственным современником — Евсевием Памфилом[42]. Он представляет это странствие августы исключительно как паломничество к святым местам, хотя есть основания полагать, что причины поездки Елены на Восток были прежде всего политическими[43]. Об обретении Еленой страстных реликвий Евсевий не говорит ни слова. Более того, епископ Кесарии вообще не заметил, чтобы кто бы то ни было нашел св. Крест — он для него попросту не существует. Это странно уже хотя бы потому, что писавший всего через десять лет после Евсевия епископ Иерусалимский Кирилл[44] свидетельствовал в своих «Поучениях», произносившихся в 348–350 гг. в храме Гроба Господня, что Крестное Древо хранится именно там, а частицы его уже успели разойтись по всему свету[45]. В эпистоле 351–353 гг. он же говорит (если, конечно, это не поздняя вставка[46]), что реликвия найдена при императоре Константине. Правда, о роли Елены в обретении св. Креста епископ Кирилл не упоминает — молчание красноречивое, если учесть, что его послание предназначалось императору Констанцию II — внуку св. Елены[47]. Паломница

38 Она скончалась в возрасте около восьмидесяти лет, вероятнее всего в конце 328 или же начале 329 г.

39 *Borgehammar St.* How the Holy Cross was Found. From Event to Medieval Legend. Stockholm, 1991 (Bibliotheca theologiae practicae. Kyrkovetenskapliga studier, 47). P. 140.

40 *Hesemann M.* Die Jesus-Tafel: die Entdeckung der Kreuz-Inschrift. Freiburg im Breisgau, 1999. S. 202.

41 *Hunt E.D.* Holy Land Piligrimage in the Later Roman Empire. Oxford, 1984. P. 35; *Drijvers J.W.* Op. cit. P. 59; *Laurence P.* Helena, mère de Constantin. Metamorphoses d'une image // Augustinianum. 2002. Vol. 42. P. 75–96, здесь P. 83.

42 *Eusebius.* Vita Constantini. III. 42–47.

43 *Heid S.* Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb Jerusalems // JbAC. Jg. 32. 1989. S. 41–71, здесь S. 54–55; *Drijvers J.W.* Op. cit. P. 63–72 и очень сходно: *Laurence P.* Op. cit. P. 84–86.

44 См. о нем новую работу: *Drijvers J.W.* Cyril of Jerusalem: Bishop and City. Leiden, 2004.

45 *Cyrillus Hierosolymitanus.* Catecheses IV, 10; X, 19; XIII, 14. Текст см. в новом издании: *Cyrille de Jérusalem.* Catéchèses mystagogiques / éd. par Auguste Piédagnel. P., 1988 (Sources chrétiennes, 126 bis). Судя по рассказу аквитанской паломницы Эгерии, к 80-м гг. IV в. в Иерусалиме оставался лишь сравнительно небольшой кусок Креста: епископ мог взять его за оба конца руками. См.: Peregrinatio Aetheriae, 37. Текст см. в издании: Itinera Hierosolymitana saeculi IIII–VIII / rec. et comm. Paulus Geyer. Wien, 1898 (CSEL, 39). P. 87–88.

46 Обзор мнений по данному вопросу с выводом в пользу аутентичности текста см. в: *Heid S.* Op. cit. S. 56.

47 Критическое издание см.: *Bihain E.* L'épître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la vision de la vraie croix: Tradition manuscrite et édition critique // Byzantion. 1973. Vol. 53. P. 264–296.

Эгерия[48] между 381 и 384 гг. посещает Иерусалим и подробно рассказывает о литургии, в ходе которой верующим показывали реликвию Креста, но ни словом не упоминает о заслуге Елены. Иоанн Златоуст в одной гомилии 390 г. вспоминает об обнаружении трех крестов и определении креста Иисуса по тому, что он лежал в середине, и только на нем была дощечка с надписью — «титул» («написание»). Но о том, кто именно нашел св. Крест, Иоанн тоже умалчивает[49].

Из сопоставления текстов Евсевия, Кирилла и некоторых других указаний (прежде всего в ранних рассказах о паломничествах в Иерусалим) историками делаются два взаимоисключающих предположения: согласно первому, культ св. Креста возникает в Иерусалиме только между 333 г. (записки т.н. «Бордосского путника», не упомянувшего реликвии Креста в храме Гроба Господня) и 348 г. («Поучения» Кирилла)[50], в соответствии же со вторым, в последнее время активно обсуждаемым, голгофский Крест был обнаружен еще в 20-е гг. IV в., причем именно эта находка (а вовсе не открытие св. Гроба) стала главным поводом для возведения Константином иерусалимской базилики[51]. В последнем случае выходит, что Евсевий по причинам то ли церковно-политического[52], то ли богословского[53] свойства сознательно замалчивал обнаружение св. Креста — главного памятника и символа страстей Христовых, — направляя все внимание читателя к другой реликвии — Гробу Господню — главному символу воскресения[54].

Из молчания Евсевия одни историки делают вывод, что Крест был обнаружен за некоторое время до прибытия Елены[55], но другие очень стараются подтвердить древ-

48 См. о ней прежде всего: *Wilkinson J.* Egeria's Travels to the Holy Land: Newly Translated with Supporting Documents and Notes. Jerusalem, 1981.

49 PG. Vol. 59. P., 1862. Col. 461.

50 *Heid S.* Op. cit. S. 41 и далее. Другие выводы из той же посылки делаются в: *Sordi M.* La tradizione dell'*inventio crucis* in Ambrogio e in Rufino // Rivista di storia della Chiesa in Italia. 1990. Vol. 44. P. 1–9, здесь P. 7. Ср. также: *Eadem.* Dall'elmo di Costantino. P. 886. Исследовательница датирует возникновение легенды о нахождении крестных реликвий временем с 351 по 395 г., считая, что она неотделима от династии Константина и должна была возникнуть при дворе Констанция II. Ее допущения представляются сомнительными уже потому, что костяк легенды в любом случае должен был родиться в Иерусалиме. Двор же самое большее мог способствовать распространению уже сложившегося сюжета.

51 Это направление было открыто работой: *Hunt E.D.* Op. cit.

52 *Rubin Z.* The Church of Holy Sepulchre and the Conflict between the Sees of Caesarea and Jerusalem // Jerusalem Cathedra / Ed. by Lee I. Levine. Jerusalem; Detroit, 1982. Vol. 2. P. 79–105, здесь P. 87–93.

53 *Walker P.W.L.* Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century. Oxford, 1990. P. 126–130, 275–281; *Borgehammar St.* Op. cit. P. 116–119.

54 Подробную аргументацию см. в: *Rubin Z.* Op. cit.; *Drake H.A.* Eusebius on the True Cross // Journal of Ecclesiastical History. 1985. Vol. 36. P. 1–22 и на основе обоих этих исследований: *Drijvers J.W.* Op. cit. P. 83–88. Мнение об открытии Креста в 20-е гг. разделяется и в: *Laurence P.* Op. cit. P. 92, где, впрочем, вообще трудно найти сколько-нибудь существенные отличия от позиции Й. Дрейверса.

55 *Drijvers J.W.* Op. cit. P. 89, 93, 183.

нюю легенду и доказать, что его нашла именно августа[56]. Углубляться в обсуждение тонкостей этой специальной дискуссии здесь нет необходимости — в данном случае куда больше, чем подлинные исторические события, интереса заслуживает легенда.

Согласно почти единодушному мнению тех из современных исследователей, кто не верит в обретение крестных реликвий исторической Еленой (а их пока еще большинство) сказание о ее участии в разысканиях Креста складывается тоже в Иерусалиме, но лишь во второй половине IV в.[57]. Самым ранним автором, записавшим легенду, был Геласий Кесарийский. Его «Церковная история» (составленная, вероятно, около 390 г.) не сохранилась, однако ею так активно пользовались историки V в., что значительная часть ее текста поддается более или менее достоверной реконструкции[58]. Говоря об истории с находкой Креста, Геласий излагает разработанный, сложившийся сюжет, который должен был уже какое-то время существовать в устной традиции, прежде чем принять столь законченный вид[59]. Рассказ Геласия повлиял прямо или опосредованно практически на всех авторов «Церковных историй» V в.[60]: Руфина[61] (писавшего

56 *Rubin Z.* Op. cit.; *Borgehammar St.* Op. cit. P. 126–142. Помимо прочих аргументов, автор продолжает делать выводы из молчания Евсевия. Епископ Кесарийский, в частности, не сообщает о посещении Еленой Голгофы, хотя описывает ее визиты в Вифлеем и на Масличную гору. Следовательно, — умозаключает автор, — Евсевию не понравилось, чем именно Елена на Голгофе занималась — а заниматься она там могла лишь поисками св. Креста. (S. 125–126, 129). Именно на исследование Ст. Боргехаммара опирается, вероятно, следующая оценка: предание об обретении креста св. Еленой, «как свидетельствует анализ источников», вполне претендует «на историческую достоверность» — *Шалина И.А.* Реликвии в восточнохристианской иконографии. М., 2005. С. 135.

57 *Drijvers J.W.* Op. cit. P. 142; к тому же выводу независимо пришел: *Heid S.* Op. cit. S. 44–45 и далее. Там же см. подробное представление существующих точек зрения по разным вопросам, связанным с легендой, и обширные библиографические указания. Исключение составляет, естественно, Ст. Боргехаммар в той мере, в какой он полагает ядро легенды о Елене исторически достоверным.

58 Значение сочинения Геласия было показано в: *Winkelmann F.* Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia. B., 1963 (Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Jg. 65. N. 3); *Idem.* Charakter und Bedeutung der Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia // Byzantinische Forschungen. 1966. Bd. 1. S. 346–385.

59 *Drijvers J.W.* Op. cit. P. 99. *Heid S.* Op. cit. S. 63. Реконструкцию этого места у Геласия см. в: *Borgehammar St.* Op. cit. P. 53–55. Мои замечания по ней излагаются ниже.

60 *Drijvers J.W.* Op. cit. P. 99. Общие сведения о цитируемых и упоминаемых здесь историках IV–V вв. см., например, в следующих работах: *Лебедев А.П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV по XX в. М., 1898. С. 102–221 (Сократ, Созомен, Феодорит); *Кривушин И.В.* Ранневизантийская церковная историография: Евсевий Кесарийский. СПб., 1998; *Chesnut G.F.* The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius. P., 1977 (Théologie historique, 46); *Deun P. van.* The Church Historians after Eusebius // Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D. / Ed. by Gabriele Marasco. Leiden; Boston, 2003. P. 151–176; *Leppin H.* The Church Historians (I): Socrates, Sozomenus, and Theodoretus // Ibidem. P. 219–255.

61 *Rufinus.* Historia ecclesiastica I (X), 7–8. Здесь и далее цитаты приводятся по изданию: PL. P., 1878. Vol. 21. Данное место см.: col. 475–477. Более ранняя точка зрения, согласно которой не Руфин шел за Геласием, а наоборот, Геласий за Руфином, в настоящее время отвергнута.

в 402 или 403 гг.), Созомена[62] (между 439 и 450 гг.), Сократа Схоластика[63] (438–443 гг.), Феодорита[64] (вскоре после 444 г.), Геласия Кизикского[65] (вскоре после 475 г.). Но только не на Амвросия Медиоланского.

На латинском Западе легенду о посещении Еленой Иерусалима раньше кого бы то ни было излагает именно Амвросий — и более того, его версия оказывается вообще самой ранней из дошедших, ведь труд Геласия, как уже говорилось, утрачен[66]. Вскоре после Амвросия (но совершенно независимо от него, а следуя за Геласием) в 402 или 403 г. на латыни легенду о Елене пересказывает Руфин (проживший, заметим, почти 20 лет в Иерусалиме), а в 403 г. то же делают сразу два автора: Павлин Ноланский в послании Сульпицию Северу[67], а затем и сам Сульпиций в своей «Хронике» (II, 33–34). При всем разнообразии отдельных мотивов в этих текстах узнается одна та же исходная разработка заданного сюжета — та же, что и у греческих авторов «Церковных историй». Поэтому перечисленных авторов, писавших как по-гречески, так и на латыни, как пользовавшихся трудом Геласия, так и независимых от него, можно считать представителями единой общей традиции, очевидно, возникшей и поддерживавшейся в Иерусалиме[68]. Появление этой традиции несомненно было тесно связано с быстрым развитием паломничеств к святым местам — весьма вероятно, что легенда сложилась из пояснений, дававшихся пилигримам

62 *Sozomenos.* Historia ecclesiastica II, 1. Здесь и далее цитаты приводятся по изданию: *Sozomenos.* Historia ecclesiastica — Kirchengeschichte / hrsg. von Günther Christian Hansen. Turnhout, 2004. Teilbd. 1. (Fontes Christiani, 73, 1). Здесь S. 194–201.

63 *Socrates.* Historia ecclesiastica I, 17. Текст см. по изданию: PG. P., 1864. Vol. 67. Col. 29–842. Здесь col. 117–121.

64 *Theodoret.* Historia ecclesiastica. I, 18. Текст см. по изданию: *Theodoret.* Kirchengeschichte / hrsg. von Léon Parmentier und Felix Scheidweiler. B., 1954. Об авторе см.: *Глубоковский Н.Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 1–2, а также новую работу: *Pásztori Kupán I.* Theodoret of Cyprus. L., 2006.

65 *Gelasius Cyzicenus.* Historia ecclesiastica / hrsg. von Gerhard Loeschke und Margret Heinemann. Leipzig, 1918 (GCS, 28). P. 146. Труд Геласия Кизикского далее учитываться не будет, потому что, рассказывая об обретении Еленой гвоздей, он практически дословно следует за Феодоритом.

66 Благодаря Амвросию высказывались даже предположения о западном происхождении легенды: *Pardyová-Vodová M.* L'impératrice Hélène et l'invention de la Sainte Croix // Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity. Řada archeologicko-klasická. 1980. Roč. 44. Č. 25. S. 235–240.

67 PL. P., 1847. Vol. 61. Col. 328. См. также: *Curti C.* L'«inventio crucis» nell'epistola 31 di Paolino di Nola // Orpheus. 1996. Vol. 17. P. 337–347.

68 *Drijvers J.W.* Op. cit. На этот вывод не влияет, прав ли Й. Дрейверс или нет, когда предполагает, что Павлин узнал легенду от Мелании, привезшей из Иерусалима частицу Крестного Древа и, надо полагать, поведавшей ему все, что с ним связано. Сульпиций же всего лишь кратко пересказывает сообщение Павлина — *Drijvers J.W.* Op. cit. P. 122.

возле святыни Честного Древа в храме Гроба Господня[69]. В качестве носителей именно этой, собственно иерусалимской, традиции все перечисленные выше авторы могут быть противопоставлены одному Амвросию Медиоланскому, представлявшему, на мой взгляд, совершенно особую линию в трактовке сюжета о св. Елене[70].

Прежде всего, «иерусалимская традиция» предполагает, что в рассказе об обретении Креста главное внимание уделяется Древу Креста, гвоздям же она отводит второстепенную роль. Что может быть естественнее, если именно Древо было основной страстной реликвией, почитавшейся в Иерусалиме? Павлин Ноланский вообще забывает упомянуть о гвоздях по вполне понятной причине: к его письму прилагалась частица крестного Древа — его щедрый дар корреспонденту, до той поры ничего не слышавшему о существовании такой бесценной реликвии. Соответственно, и Сульпиций, опираясь на сведения, сообщенные ему Павлином, в своем произведении не станет ничего говорить о гвоздях. В «Слове» Амвросия все совершенно наоборот — самыми важными оказываются именно гвозди. На них без преувеличения держится вся христианская империя[71]. Говоря об отправке Еленой новообретенных реликвий царственному сыну, он даже забывает о детали, важнейшей для всех «иерусалимских» авторов: гвоздями августа не ограничилась, она отослала Константину и большой кусок от Древа — но Амвросия это совершенно не занимает.

«Иерусалимская традиция» единодушна в том, что один из гвоздей пошел на украшение *шлема* Константина, и только Амвросий говорит здесь не о шлеме, а о *диадеме*. Вся «иерусалимская традиция» подчеркивает активную роль Константина: он получил от Елены гвозди, но что из них изготавливать и как — решал сам. Амвросий же лишает Константина всяких «авторских прав»: император лишь пассивно принимает дары своей благочестивой матери, служа, по сути дела, не более чем передаточным звеном между нею и его преемниками — христианскими государями. «Иерусалимская традиция» видит в гвоздях обычные (хотя, очевидно, исключительно надежные) филактерии — амулеты, призванные защитить императора в бою. Эта трактовка

69 *Borgehammar St.* Op. cit. P. 79–80.

70 Большинство историков недооценивают этого различия, когда они, как, например, М. Сорди, относят Амвросия, Руфина и Павлина к «una tradizione comune», считая лишь, что Руфин пересказывает самый ранний вариант легенды («…e di cui Rufino ci conserva forse la versione originaria»), сложившийся между 351 и 395 гг. — *Sordi M.* La tradizione... P. 4, 6, притом что Амвросий знал уже куда более развернутую ее версию: *Eadem.* Dall'elmo di Costantino. P. 884, 886–887.

71 Й. Дрейверс считает, что столь большое внимание гвоздям Амвросий уделяет из-за пророчества Захарии, о котором ниже. — *Drijvers J.W.* Op. cit. P. 112.

Амвросию хорошо известна[72], но недостаточна. Он придает голгофским гвоздям такое историко-политическое значение, которого нет ни в одной из «иерусалимских» версий, — по нему получается, что само обращение Константина и христианизация империи оказываются прямым следствием обретения этих реликвий и непосредственным результатом их воздействия. Более того, с одним из гвоздей он связывает осуществление важного эсхатологического пророчества[73].

Пророчество Захарии

Еще рассказывая о встрече Феодосия на небесах с Константином (40), Амвросий говорит, что во времена этого последнего исполнилось пророчество Захарии: «в то время даже на конских уборах будет начертано: „святыня Господу"». (Зах 14: 20)[74]. Так этот стих звучит в русском Синодальном переводе. Тексты Септуагинты, Вульгаты и того латинского переложения Библии, которым здесь пользовался Амвросий[75], допускают несколько иное понимание: «В то время будет, что святыня, [посвященная] всемогущему Богу, [будет] над уздой коня». Характер «того времени»,

72 «…quo inter proelia quoque tutus adsisteret et periculum non timeret». — 41.

73 Есть и другие, менее существенные здесь для нас отличия. Так, всем представителям «иерусалимской традиции», начиная с Геласия, понадобилось чудо исцеления или даже воскрешения, чтобы отличить Истинный Крест от крестов разбойников. Амвросий же говорит очень трезво, что Елена определила нужный крест по прибитой к ней табличке с надписью, составленной Понтием Пилатом. Характерно, что точно такой же «трезвой» версии придерживался и сириец Иоанн Златоуст в проповеди, прочитанной около 389 г. По его словам, в том, что Пилат велел прибить эту табличку, был промысел: благодаря ей удалось определить истинный крест (о Елене Иоанн при этом не упоминает) — PG. Vol. 59. Col. 461. Сказав «Что я написал, то написал», Пилат, по мнению Амвросия, имел в виду: «Пусть у Елены будет что прочесть, по чему она сможет опознать крест Господа». — «Hoc est, quod petentibus Iudaeis *respondit Pilatus: Quod scripsi, scripsi,* id est: non ea scripsi, quae vobis placerent, sed quae aetas futura cognosceret, non vobis scripsi, sed posteritati; propemodum dicens: Habeat Helena, quod legat, unde crucem domini recognoscat». — 45. Не сирийского ли происхождения вариант легенды, легший в основу рассказа Амвросия?

74 «Cui licet baptismatis gratia in ultimis constituto omnia peccata dimiserit, tamen quod primus imperatorum credidit et post se heredidatem fidei principibus dereliquit, magni meriti locum repperit. Cuius temporibus conpletum est propheticum illud: *In illo die erit, quod super frenum equi, sanctum domino onnipotenti*». — 40.

75 Амвросий работал не только с латинскими переводами и с Септуагинтой, но и еще с тремя различными вариантами переложения Писания на греческий. — *Moorhead J.* Op. cit. P. 78–79. Однако в данном случае он явно пошел за версией, пришедшей в латинский текст именно из Септуагинты, альтернативные греческие переводы предлагали другие трактовки, что отметит позже Иероним в своем комментарии на книгу Захарии.

о котором говорит Амвросий словами Захарии, понятен из контекста: «И все котлы в Иерусалиме и Иудее будут святынею Господа Саваофа, и будут приходить все приносящие жертву и брать их и варить в них, и не будет более ни одного Хананея в доме господа Саваофа в тот день». Речь здесь идет безусловно не о чем ином, как о полном торжестве истинной веры — и именно эту победу имеет в виду Амвросий. Правда, предшествующие стихи откровения рисуют картину конца времен и вселенской катастрофы не хуже Апокалипсиса — так что победа христианства должна рассматриваться в эсхатологическом контексте.

С исполнением этого пророчества Амвросий и связывает несколько странное решение Елены превратить один из гвоздей Распятия в конскую узду — и в своей трактовке Амвросий оказывается не одинок. Созомен, один из авторов, шедших до этого места последовательно в русле «иерусалимской традиции», здесь от нее резко отходит. Он пишет: «Из них [т.е. гвоздей], как рассказывают, император приказал изготовить себе шлем, а также узду, в соответствии с пророчеством Захарии...»[76]. Подобную же интерпретацию предлагает и Феодорит Кирский[77], хотя и в смягченной форме. Обычно он вполне совпадает с Созоменом в тех случаях, когда оба эти автора следуют за каким-то неизвестным нам пропавшим сочинением (в данном случае вряд ли за Геласием). Но здесь он, надо полагать, заколебался и дополнил строго «эсхатологическую» версию (исполнение пророчества Захарии) Созомена «прагматической» (крестная реликвия в узде нужна для безопасности Константина), которой придерживались «иерусалимские» авторы в той мере, в какой они касались данного обстоятельства.

Й. Дрейверс предположил, что Созомен мог взять пассаж о пророке Захарии из речи Амвросия[78]. Но материал, который исследователь сам же использует, склоняет, думается, скорее к совсем другой гипотезе, ранее никем не выдвигавшейся. Помимо текстов «иерусалимской традиции», существует совершенно особый вариант легенды об обретении св. Креста, в котором главную роль играет не столько Елена, сколько ученый еврей Иуда, принявший после крещения имя Кириака и ставший со временем епископом Иерусалимским, а

76 «…ἐκ τούτων δὲ ἱστοροῦσι τὸν βασιλέα περικεφαλαίαν κατασκευάσαι καὶ χαλινὸν ἵππειον κατὰ τὴν Ζαχαρίου προφητείαν...» (II, 9).

77 «Οὕτω δὴ τοῦ βασιλέως ἡ μήτηρ μαθοῦσα τὸ ποθούμενον, τῶν μὲν ἥλων τὰ μὲν εἰς τὸ βασιλικὸν ἐνέβαλε κράνος, τῆς τοῦ παιδὸς κεφαλῆς προμηθουμένη, ἵνα τὰ τῶν πολεμίων ἀποκρούηται βέλη· τὰ δὲ τῷ τοῦ ἵππου ἀνέμιξε χαλινῷ, καὶ ἀσφάλειαν μηχανωμένη τῷ βασιλεῖ καὶ παλαιᾷ προφητείᾳ πέρας ἐπιτιθεῖσα. πόρρωθεν γὰρ Ζαχαρίας προφήτης ἐβόα· «καὶ ἔσται τὸ ἐπὶ τοῦ χαλινοῦ ἅγιον τῷ κυρίῳ παντοκράτορι»». — *Theodoret*. I, 18.

78 *Drijvers J.W.* Op. cit. P. 105.

после мученической смерти еще и святым[79]. На протяжении Средневековья история Иуды Кириака получила широчайшее распространение по всей Европе (вероятно, из-за своей антииудейской направленности), вытеснив остальные версии, и вошла в самые популярные житийные сборники — такие, например, как «Золотая легенда» Якова Ворагинского[80].

История об Иуде Кириаке давно является объектом ученых дискуссий, в которых выдвигаются разные гипотезы относительно языка, на котором она была первоначально записана (греческий, сирийский или латынь), места и времени этой записи[81]. Легенда рассказывает, помимо прочего, о том, как по молению бывшего раввина Иуды, а ныне епископа Кириака, из земли появились гвозди, сияющие, словно золото. Когда их принесли Елене, она после некоторого размышления решила сделать из них узду (о шлеме здесь ни слова!) в качестве «славного свидетельства для будущих поколений». Заказывая

79 Анализ текста проведен еще в: *Straubinger J.* Die Kreuzauffindungslegende. Untersuchungen über ihre altchristlichen Fassungen mit besonderer Berücksichtigung der syrischen Texte. Paderborn, 1912. Издание старейшей сирийской рукописи (С.-Петербург, Российская национальная библиотека): The Finding of the True Cross: the Judas Kyriakos Legend in Syriac / Introduction, Text and Translation by Han J. W. Drijvers and J. W. Drijvers. Louvain, 1997 (Corpus scriptorum Christianorum orientalium, 565; Subsidia, 93). Иконография миниатюр сирийских рукописей рассмотрена в: *Balicka-Witakowska E.* The Story of the Invention of the Holy Cross Illustrated in two Syriac Manuscripts // Iconographica. Mélanges offertes à Piotr Skubiszewski. Poiters, 1999. P. 1–14. В литературе была предпринята попытка представить всю легенду об обретении св. Креста в совершенно новом свете на основе предположения, что сама Елена была еврейкой. — *Vogt J.* Helena Augusta, das Kreuz und die Juden. Fragen um die Mutter Constantins des Großen // Saeculum. 1976. Bd. 27. S. 211–222. Однако единственным основанием для этого послужили восточные черты «женщины с кантаром» с восстановленной фрески из раскопок Константинова дворца в Трире, которую некоторые историки (но далеко не все) идентифицируют со св. Еленой. Помимо собственно «иерусалимской» истории о Елене и истории о Иуде Кириаке, существует третий вариант легенды, в котором главная роль в обнаружении Креста отводится вымышленной царице Протонике. Далее он не будет приниматься во внимание, поскольку никаких существенных связей с текстом Амвросия в нем не прослеживается.

80 Эта же версия (притом в нескольких вариантах) наряду с другими, получила распространение и в Эфиопии. — *Witakowski W.* Ethiopic and Hebrew Versions of the Legend of *The Finding of the Holy Cross* // Studia Patristica. 2001. Vol. 35. P. 527–535.

81 Обзор истории изучения и спорных проблем см. в: The Finding of the True Cross… P. 16–29. Еще недавно считалось, что легенда сирийского происхождения и, вероятнее всего, возникла в Эдессе в первой половине V в. — *Drijvers J.W.* Op. cit. P. 174–175, P. 165. Однако Ст. Боргехаммар убедительно развил гипотезу, что первоначальный вариант возник в Иерусалиме и был написан на греческом: *Borgehammar St.* Op. cit. P. 146–149, 204 и др. Согласие с Ст. Боргехаммаром выразил и Й. Дрейверс, подчеркнув однако, что в любом случае легенда стала очень рано известна в Сирии (самое позднее в первой половине V в.) и была приспособлена к местным обстоятельствам: The Finding of the True Cross… P. 25. Возникновение легенды Ст. Боргехаммар относит ко времени после 415 г., Й. Дрейверс же полагает, что ее ядро сложилось ранее этой даты.

эту работу умелому ремесленнику, она сказала, что такая узда для царского коня станет неодолимым оружием против любого врага, ибо победа отныне будет всегда принадлежать царю, и настанет теперь мир вместо войны. Так исполнилось слово пророка Захарии, сказавшего: «в то время даже на конских уборах будет начертано: „святыня Господу"»[82].

Со «Словом» Амвросия историю об Иуде Кириаке роднят как минимум четыре важных обстоятельства, причем они же (наряду со многим иным) отличают оба этих текста от «иерусалимской традиции». Во-первых, упоминание пророчества Захарии[83], во-вторых, приписывание идеи использования гвоздей не Константину, а Елене, в-третьих, беседы с Сатаной (у Амвросия Елена обращается к нему с длинным монологом, а вытеснивший ее позже с роли главного героя Иуда сам должен будет выслушивать злобное пророчество врага рода человеческого). Наконец, в-четвертых, у Амвросия речь идет о посрамлении иудеев, после обретения Креста признавших, что их дело погибло (49), а это едва ли не основная линия легенды об Иуде Кириаке[84]. Крайне маловероятно, чтобы сочинители легенды о раввине, перешедшем в христианство (не важно, были ли они греками или сирийцами), пользовались речью Амвросия — уж слишком велика разделявшая их социальная и языковая дистанция. (А если бы, несмотря на нее, они все же прочитали «Слово», то должны были бы сказать хоть немного о диадеме, столь важной для Амвросия). Зато предположить, что епископ Медиоланский вдохновлялся более ранним вариантом того же самого сказания, вполне естественно.

Решающим моментом, роднящим версию Амвросия с историей об Иуде Кириаке, является именно пророчество Захарии. Этот мотив чужд «иерусалимской традиции» и никак из нее не может быть объяснен. Напротив, его следует использовать в качестве маркера для выявления текстов, в той или иной мере привязанных к какой-то альтернативной сюжетной линии. К числу таких текстов следует отнести и произведение неизвестного автора, ставшего источником сведений как для Созомена, так и для Феодорита, тем более что одна параллель с легендой об Иуде Кириаке исследователями уже была отмечена[85]: Созомен (II, 1,4) пересказывает, хотя и со скепсисом, версию, что место, где скрывались кресты Голгофы, якобы указал один еврей, разбиравшийся в тайных писаниях.

82 The Finding of the True Cross… P. 52–53; 70–71.

83 Об этом пророчестве у Созомена и Феодорита см. чуть ниже.

84 The Finding of the True Cross… P. 28.

85 *Straubinger J.* Op. cit. S. 76; The Finding of the True Cross… P. 20.

Первый культ гвоздей Распятия

Когда Ст. Боргехаммар предложил свою реконструкцию исходной версии Геласия, он включил в нее без всякой аргументации и пророчество Захарии, несмотря на то, что Руфин — автор, ближе всех стоявший к Геласию[86], — о словах пророка, очевидно, ничего не знал. Однако в исходной версии легенды отсутствовало не только пророчество. К этому выводу приводит одно обстоятельство, на которое никто еще до сих пор не обращал внимания. Рассказ об обнаружении гвоздей оказывается уже у Руфина (а значит, скорее всего, и у Геласия) вне основного сюжета — он словно «подклеен» к рассказу о нахождении св. Древа: 1. Елена находит Крест — 2. Елена строит на месте находки церковь — 3. Елена находит гвозди. У (Геласия-)Руфина эта композиционная нестыковка стилистически замаскирована, но в легенде об Иуде Кириаке она получит полное сюжетное развитие: там поиски Еленой гвоздей превратятся в совершенно самостоятельное предприятие, проведенное спустя некоторое время после обнаружения Древа.

В том, что рассказ о находке гвоздей не входил в исходное ядро легенды, нет ничего удивительного: в нем просто не было нужды, поскольку в Иерусалиме хранилась реликвия Древа, но не было реликвий гвоздей. Необходимость дополнить изначальную историю появилась тогда, когда в поле зрения паломников, посещавших Иерусалим, оказались новые реликвии — они их сами видели или же слышали о них.

В любых сказаниях о реликвиях присутствует, как правило, прагматический смысл — они должны привлекать внимание верующих не к метафорам, но ко вполне реальным, действительно существующим в данном городе, монастыре или храме предметам, придавая этим артефактам высокий религиозно-ценностный смысл. Разве не естественно, что «иерусалимская» история о Елене построена вокруг реликвии, хранящейся в Иерусалиме? Иными словами, история об обнаружении гвоздей вошла в качестве дополнения в основную и уже вполне сложившуюся иерусалимскую легенду вслед за появлением культа гвоздей Креста, возникшего где-то в другом месте уже после укоренения в Иерусалиме культа Древа. Поскольку новый культ был связан с памятью о Константине, умершем в 337 г. (гвозди вмонтированы в его шлем и узду), понятно, что зародился он вряд ли ранее 40-х или даже 50-х годов. Сведения о культе гвоздей не могли попасть в изначальную устную легенду, иначе это дополнение вошло бы в сюжет органично: Елена находит Крест *вместе* с гвоздями от него и ставит на месте находки церковь.

86 Справедливым представляется мнение, что рассказ Руфина в этом месте является просто переводом Геласия, так что необходимость в реконструкции текста последнего вообще отпадает — *Heid S.* Op. cit. S. 63; The Finding of the True Cross… P. 13.

«Нелогичность» композиции говорит о том, что и *до* Геласия легенда существовала уже какое-то время не только в устной форме, но была зафиксирована: к изначальному «иерусалимскому» ядру *приписали* дополнение о находке гвоздей. Тогда выходит, что и отредактированная версия не столько *создавалась* пилигримами, сколько *передавалась* им — очевидно, в ходе «официальных» пояснений, дававшихся клириками храма Гроба Господня. Утвержденный церковными властями текст мог постепенно меняться — так, в какой-то момент, похоже, была введена фигура епископа Макария как главного помощника Елены в ее поисках. Но сюжет о гвоздях еще более поздний и лег «поверх» уже вполне сложившегося рассказа.

Авторство этого дополнения никак нельзя приписывать Геласию — структура повествования Амвросия, как и легенды об Иуде Кириаке, в данном пункте точно такая же, хотя обе эти версии от труда Геласия никак не зависят. Других свидетельств о культе гвоздей в IV в., насколько мне известно, не сохранилось, так что по поводу места, где он практиковался в период между 337 и 395 гг., можно лишь строить предположения. Маловероятно, чтобы почитание гвоздей возникло где-либо в Палестине, поскольку паломники, вернувшиеся из Святой Земли, о нем ничего не говорят. (Впрочем, их молчание не всегда показательно — так, они не сообщают и о большом — длиной в локоть — куске крестного Древа, почитавшемся еще в VI в., как сообщают Прокопий Кесарийский и Евагрий Схоластик, в сирийском городе Апамее[87].)

Первым кандидатом на место хранения гвоздей является, разумеется, Константинополь. Во-первых, в глазах рассказчиков легенды было бы естественно, что именно туда Елене следовало отсылать святыни, предназначенные ее сыну. Во-вторых, в Константинополе действительно почитали гвозди Распятия уже в VI в. Тем не менее, похоже, что это не изначальный культ, а новый, только возникший в том же самом столетии. Во всяком случае, судя по словам Сократа Схоластика, жители Константинополя еще в середине V в. были уверены, что Константин привез в Новый Рим кусок *Древа*, заключив его в свою статую на вершине порфировой колонны посреди форума, возведенной между 328 и 330 гг.[88]. Автор подтверждает, что из гвоздей Константин приказал сделать

87 *Frolow A.* La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'en culte. P., 1961. (Archives de l'Orient chrétien, 7). P. 184–185 (N. 42).

88 «...ὃς ἐν τῇ κατὰ Κωνσταντίνου πόλιν, ἐν τῇ ἐπιλεγομένῃ ἀγορᾷ Κωνσταντίνου, ἐπὶ τοῦ πορφυροῦ καὶ μεγάλου κίονος ἵδρυται». — *Socrates.* Op. cit. I, 47 (PG. Vol. 67. Col. 120). Ср.: *Janin R.* Constantinople Byzantine. Développement urbain et répertoire topographique. P., 1950 (Archives de l'Orient chrétien, 4). P. 83 — со ссылкой на это же место у Сократа. О колонне и созданной у ее подножия часовне см.: *Mango C.* Constantin's Porphyry Column and the Chapel of St. Constantine // *Mango C.* Studies on Constantinople. Aldershot, 1993. Vol. 4. P. 103–110. Новую гипотезу о происхождении статуи на вершине колонны см.: *Fowden G.* Constantine's Porphyry Column: The Earliest Literary Allusion // The Journal of Roman Studies. 1991. Vol. 81. P. 119–131.

узду и шлем, но не связывает эти реликвии ни со статуей, ни с каким бы то ни было иным местом в Константинополе[89]. Лишь в VI в. Григорий Турский в своих «Чудесах» сообщит, что один из гвоздей Елена вмонтировала в статую Константина[90]. Венец из семи лучей вокруг головы статуи начнет, похоже, восприниматься как заместитель «шлема Константина», о котором говорилось в раннем варианте легенды. Без сомнения здесь произошло переосмысление исходного сюжета, при котором кусок крестного Древа превратился в крестный гвоздь (или гвозди). С X в. уже общим народным мнением станет, что лучи статуи выкованы из гвоздей Распятия[91].

Только что приведенное место у Сократа Схоластика является хорошим примером того, насколько пластичны истории о реликвиях: оказавшись в чужих краях, они легко трансформируются под воздействием местных обстоятельств. На традиционный «иерусалимский сюжет» наложилось чисто «константинопольское» дополнение, привязанное к высокозначимому местному объекту — колонне Константина. Теперь сначала Древо Креста, а потом и гвозди окажутся в статуе Аполлона–Гелиоса–Непобедимого Солнца–Константина, чтобы тем самым сделать город неодолимым никакими врагами, как писал еще Сократ. Кстати, по его собственным словам, хотя он и взял сведения о заключении Константином Древа в его статую из некоего письменного свидетельства, главное в том, что «все жители Константинополя подтверждают, что это правда»[92].

В литературе редко разъясняется, что сообщение Сократа о наличии гвоздей от Распятия внутри статуи на форуме следует рассматривать как источник сведений о византийских народных верованиях V в., но отнюдь не о религиозной политике исторического Константина. Более того, оно, похоже, свидетельствует, что в Константинополе V в. еще не было ни культа св. Древа, ни даже самого Древа, иначе у горожан не возникало бы фантазий, связанных со статуей. Обоснование того, что первые крупные части св. Креста доставил в столицу только Юстин II (565 – 578) см. в: *Klein H.* Constantine, Helena, and the Cult of the True Cross in Constantinople // Byzance et les reliques du Christ / Ed. par Jannic Durand et Bernard Flusin. P., 2004 (Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies, 17). P. 31–59.

89 «Καὶ τοὺς ἥλους δὲ... ὁ Κωνσταντῖνος λαβὼν... χαλινούς τε καὶ περικεφαλαίαν ποιήσας...» — *Socrates.* Op. cit. I, 17 (PG. Vol. 67. Col. 120).

90 « Duo sunt, quae supra diximus, aptati in freno, tertius proiectus in fretum, quartum adserunt esse defixum in capite statuae Constantini, quae civitati, ut aiunt, totae excelsior esse suspicetur, scilicet ut tota cui eminet munitionem salutis quodadmodo galea coronata est». — Gregorii Turonensis Opera. Pars 2: Miracula et opera omnia / rec. B. Krusch. Hannover, 1885 (MGH SSrM, 1/2). P. 491. Григорий Турский подробно обосновывает здесь же, что всего гвоздей было четыре. Один Елена, «как утверждают», вмонтировала в статую Константина, второй — бросила в Адриатическое море, а еще из двух сделала узду. Тема гвоздей, якобы заключенных в статуе Константина, только обозначается, но не разрабатывается в: *Dagron G.* Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des *Patria*. P., 1984 (Bibliothèque Byzantine. Études, 8). P. 329.

91 Библиографические указания см. в: *Frolow A.* Op. cit. P. 168.

92 «Τοῦτο μὲν ἀκοῇ γράψας ἔχω. Πάντες δὲ σχεδὸν οἱ τὴν Κωνσταντίνου πόλιν οἰκοῦντες, ἀληθὲς εἶναί φασι». — *Socrates.* Op. cit. I, 17 (PG. Vol. 67. Col. 120).

Должно быть, нечто подобное произошло с иерусалимским сюжетом об обнаружении св. Креста в каком-то другом городе еще в IV в. Там он изменился под воздействием местных реликвий гвоздей (возможно, предварительно вдохновив местный клир на их обретение). В соответствии с законами жанра трансформированному варианту легенды о Елене с неожиданным выдвижением на передний план некоей «узды Константина» и приданием ей эсхатологического смысла следовало быть столь же предметным, как и его иерусалимскому прототипу[93], и отсылать к хорошо известному верующим артефакту. Несколько позже, с укреплением местного культа гвоздей от Креста и ростом его известности у паломников сюжет вернулся в Иерусалим и заставил клириков храма Гроба Господня сделать дополнения к тексту «утвержденных» разъяснений для пилигримов.

Помимо Константинополя, важным центром паломничеств, в котором в IV в., надо полагать, демонстрировались реликвии жизни Иисуса, была Антиохия. Появление в Антиохии наряду с прочими реликвиями «узды Константина» и его же шлема было бы естественно в свете того, что этот город являлся излюбленной резиденцией сына Елены, и память о нем была в нем, естественно, укоренена. Самым подходящим моментом для выставления реликвий стал 357 г., когда в городской христианской общине верх взяла антиникейская партия, нуждавшаяся в наглядном подтверждении правоты своего учения. По косвенным признакам можно допустить, что среди реликвий, хранившихся в городском соборе — по-видимому, идентичном с Золотым Октогоном, полусветским-полукультовым зданием, выстроенном Константином рядом со своим дворцом, — имелись чаша тайной вечери, предметы, связанные с воскрешением Лазаря, а может быть и наконечник копья, которым был пронзен бок Иисуса .

Если последнее справедливо, то св. Копье должно было найтись после гвоздей, поскольку гвозди, являясь частью св. Креста, — безусловно, более высокая по рангу реликвия, уступающая лишь Древу, а в последовательности обретения реликвий есть своя логика: самые ценные обнаруживаются обычно раньше прочих. Отсюда приходится предположить, что первый культ гвоздей мог получить известность еще ранее 357 г. и тогда он вряд ли антиохийского происхождения. То, что следы культа (или «протокульта») «узды Константина» историкам неизвестны, свидетельствует, скорее всего, о быстрой пропаже этого предмета из места, где он хранился (но не из легенды, в которой продолжали

93 У. Кёнен также полагает, что рождение легенды о гвоздях было вызвано появлением соответствующих реликвий — точно так же, как история о нахождении св. Креста последовала за распространением частиц Креста — *Koenen U.* Symbol und Zierde auf Diadem und Kronreif spätantiker und byzantinischer Herrscher und die Kreuzauffindungslegende bei Ambrosius // JbAC. Jg. 39. 1996. S. 170–199, здесь S. 174. Anm. 29. О связи истории о Елене с наличием креста в иерусалимском храме Гроба Господня и распространением частиц этой реликвии см.: *Heid S.* Op. cit. S. 61–62 и далее.

его упоминать). Шлем Константина исчез, вероятно, еще раньше – судя по тому, что легенда об Иуде Кириаке упоминает об узде, но не сохраняет уже никаких воспоминаний о шлеме.

Где бы ни хранились преобразованные в шлем и узду гвозди Распятия, к числу деталей их культа относилось пророчество Захарии, привязанное к уже имевшемуся артефакту — «узде Константина». Оно являлось, надо полагать, частью локальной традиции объяснения высокого смысла «узды» — в Иерусалиме такое толкование было либо неизвестно вовсе, либо не представляло никакого интереса. Между тем на месте самого культа должна была испытываться потребность в достойном христианском объяснении не вполне обычного предмета, представлявшего теперь и крестную реликвию, и память о Константине. Существенно, что в основу предложенного толкования Захарии был положен не арамейский текст Ветхого завета, а Септуагинта[94] — что может косвенно свидетельствовать об этническом составе общины, где почитали гвозди.

В Медиолан занести «неиерусалимский» вариант сюжета о Елене и св. Кресте могли, скорее всего, спутники победоносного Феодосия, как предположил Н. МакЛинн[95]. Но он мог уже и раньше иметь хождение при западном императорском дворе, в частности, потому, что через Медиолан возвращалось на родину немало пилигримов, побывавших на Востоке, как подчеркивает Й. Дрейверс[96].

Итак, есть серьезные основания полагать, что Амвросий воспользовался вариантом легенды о нахождении крестных реликвий, существенно отклонившимся от исходного иерусалимского корня и относившимся уже к какой-то иной локальной традиции. Это суждение принципиально отлично от позиции, принятой пока что всеми знатоками вопроса. М. Сорди высказывает по сути дела общепринятое мнение, относя Амвросия, Руфина и Павлина к одной и той же группе авторов — «una tradizione comune» — и полагая, что Руфин в ней представлял самый ранний вариант легенды, сложившийся между 351 и 395 гг., а остальные двое — просто более поздние ее трактовки[97]. Мое предположение о родстве «легенды Амвросия» с историей об Иуде Кириаке представляет весь комплекс проблем, связанных с *обоими* этими памятниками, в совершенно новом свете.

---

94 «...ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται τὸ ἐπὶ τὸν χαλινὸν τοῦ ἵππου ἅγιον τῷ κυρίῳ παντοκράτορι... ».

95 *McLynn N.B.* Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital. Berkeley; Los Angeles; L., 1994 (The Transformation of the Classical Heritage, 22). P. 359.

96 *Drijvers J.W.* Op. cit. P. 123.

97 *Sordi M.* La tradizione... P. 4, 6. Кроме того, М. Сорди вовсе не учитывает сочинения Геласия Кесарийского. *Borgehammar St.* Op. cit. P. 63–66; The Finding of the True Cross… P. 13, 26–27. Сходную, хотя и несколько противоречиво сформулированную позицию см. в: *Baert B.* Op. cit. S. 34–35: «Ambrose, Rufinus (via Gelasius) and Paulinus of Nola all share a common core… Thus Ambrose deviates from a core shared by the other sources».

«Узда Константина»

Если, говоря об «узде», Амвросий имел в виду не метафору, а материальный объект (что естественно вытекает из всего вышесказанного), стоит попытаться понять, как он мог выглядеть — задача, вызывавшая трудности на протяжении без всякого преувеличения многих веков. Как греческое слово χαλινός[98], так и латинское fraenum в разных его вариантах[99], а также сирийское paguda из ранних записей легенды про Иуду Кириака[100] могут означать либо всю конскую сбрую, либо только узду, либо же одни лишь поводья[101]. Дело осложняется и тем, что Амвросий использует в качестве синонимичного слова «habena» с более определенным значением «поводья». Когда он говорит «in manibus habena» (48) — все вроде бы понятно: всадник держит в руках не сбрую вообще, не удила, а именно поводья. Но когда он продолжает «habena quoque de cruce», то дело снова затемняется, потому что неясно, каким образом «поводья» могут быть сделаны «из креста» (т.е. из гвоздя от голгофского Распятия).

1. Серебряный медальон Константина из Тицина (Вероны) (фрагмент). 315 г.

Источник: *Delbrueck R.* Spätantike Kaiserporträts von Constantinus Magnus bis zum Ende des Westreiches. B.; Leipzig, 1933 (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte, 8). Tafel 1. N. 11.

Поводья, как и большая часть сбруи вообще, изготавливаются из кожи, а из металла выковывается так называемая мундштучная часть узды, включающая в себя удила и псалии (трензеля). Однако из металла могут делаться и некоторые детали уздечки — такие, как соединения ее ремней, что видно, например, на хорошо известном медальоне Константина

98 Об образах, связанных с этим словом у Эсхила и Софокла, см.: *Villari E.* Il «chalinos» come «sphragis» del tiranno // Civiltà classica e Cristiana. Anno 9. 1988. P. 111–121. Она же (P. 112, note 3) приводит место из трактата Ксенофонта «О верховой езде» (VI, 9), в котором автор различает между στόμιον как удилами и χαλινός как уздечкой. Тем не менее это техническое различие в греческой литературе учитывалось мало.

99 В своей речи Амвросий использует это слово один раз в форме винительного падежа мужского рода множественного числа — frenos, дважды в именительном падеже множественного числа среднего рода — fraena, трижды в именительном падеже единственного числа среднего рода — fraenum и один раз в аблятиве единственного числа среднего рода fraeno. При этом форма единственного числа считается более редкой — *Mannix* Op. cit. P. 137.

100 Пользуясь случаем, выражаю глубокую признательность Питеру ван дер Хорсту (Утрехт) за консультацию о значении соответствующего места в сирийском тексте легенды.

101 Oxford Latin Dictionary. Oxford, 1968. P. 733.

315 г.[102] **(Илл. 1)**. За пределами профессионального словоупотребления не только в латыни, греческом и сирийском, но и в современных языках нередко возникает неясность относительно того, что именно подразумевается под «уздой» в каждом конкретном случае — то ли кожаная уздечка, то ли металлические удила, то ли поводья, то ли все вместе. Неясность исходного латинского слова frenum заставляла и заставляет переводчиков историй об обнаружении крестных реликвий всякий раз предлагать собственную его интерпретацию — временами с далеко идущими следствиями. Так, французы знают, что один из крестов Голгофы был переделан в mors[103], а итальянцы, соответственно, что в morso (а не более неопределенное freno briglie). Оба этих слова тоже допускают различные понимания, но все же скорее указывают не на всю узду целиком, а на основную ее металлическую часть — удила[104]. Англичане высказываются еще определеннее, употребляя в данном случае не туманное «bridle», а однозначное «bit», как, впрочем, и немцы, когда они предпочитают неопределенному «Zaumzeug» вполне конкретное «Pferdebiß»[105]. Кузнец легко принял бы такой перевод: на что еще в узде можно пустить большой гвоздь, если не на удила? Но вне сугубо ремесленного взгляда на вещи та же логика вызывает недоумение: неужели благочестивая Елена не могла подобрать более достойного места для хранения реликвии страстей Господних, нежели конский рот? Конечно, археологи находят в Испании удила рубежа IV и V вв., бронзовые трензеля которых украшены крестами и христограммами[106], но само их количество показывает, что сделаны они из обычного железа, а не священного.

Для решения вообще-то простой, но за ряд прошедших столетий уже безнадежно запутанной проблемы «гвоздя в узде» нужно вспомнить, что обоим гвоздям Еленой (или Константином) из легенды было предназначено выполнять еще вполне дохристианскую функцию амулетов-филактериев. Благодаря ряду исследований, в частности Ф.Й. Дёльгера, хорошо известно, что христиане IV–V вв. широко использовали в качестве филактериев кресты, частицы св. Креста и другие реликвии. Прямым продолжением этой практики является принятое у верующих и в наши дни ношение нательных крестиков. Зато распространенное в те же вре-

---

102 См. о нем прежде всего: *Kraft K.* Das Silbermedaillon Constantin des Großen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm // Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte. Bd. 5/6. 1954/55. S. 151–178.

103 Именно таким словом пользуется применительно к «узде Константина», например, Ж. Кальвин в своем знаменитом «Трактате о реликвиях»: *Calvin J.* Traité des reliques suivi de l'Excuse à Messieures les Nicodémites. P., 1921. P. 116–117.

104 Именно об удилах (morso per le briglie) недвусмысленно говорится, например, в: *Sordi M.* Dall'elmo di Costantino. P. 885, 886, 889, 890.

105 Как, например, в: *Dassmann E.* Ambrosius von Mailand: Leben und Werk. Stuttgart, 2004. S. 249.

106 Konstantin der Große — Imperator Caesar Flavius. Ausstellungskatalog / Hrsg. von Alexander Demandt und Josef Engemann. Mainz, 2007. S. 296. Nr. II.1.118.

мена обыкновение использовать христианские символы в качестве оберегов для животных, — например, подвешивать кресты заболевшей скотине (по свидетельству Иоанна Златоуста) или же клеймить коней тавром в виде христограммы — выглядело бы сейчас, пожалуй, диковато.

Ф.Й. Дёльгер обнаружил вполне подходящий к нашему случаю пример: в «Буколической песне о благодетельности знака креста» автора конца IV в. Севера Энделехия рассказывается, как пастух Эгон тем спас свою скотину от мора, погубившего стадо пастуха Букола, что украсил лбы коров «по центру» знаком креста[107]. Нарисовал ли он эти кресты или же повесил крестики из металла либо керамики — не важно. Главное, Эгон подсказывает нам, что христианские филактерии для животных в IV в. было принято помещать им на лбы[108].

В пользу предположения о том, что голгофский гвоздь должен был оказаться именно на лбу Константинова коня (а не у него во рту), можно привести и два дополнительных соображения. Во-первых, «узда» в качестве амулета должна была составлять пару «шлему» — судя по истории их изготовления. В соответствии с принципом смысловой симметрии первой реликвии следовало защищать голову коня так же, как второй — оберегать голову всадника. Во-вторых, чтобы к реликвии оказалось применимо пророчество Захарии, ей следовало помещаться довольно высоко — «над» уздой (или удилами, или поводьями) — «super frenum». Все это можно толковать лишь в том смысле, что реликвия, сделанная из голгофского гвоздя и ставшая частью конской узды, должна была прочно закрепляться на голове коня — вероятнее всего, на налобнике. Как это могло выглядеть, показывает широко известное изображение императора-всадника с диптиха Барберини в Лувре (1 половина VI в.)[109] **(Илл. 2)** или же конная статуя Марка Аврелия на римском Капитолии (конец II в.).

---

107 «Signum quod perhibent esse Crucis Dei: / Magnis qui colitur solus in urbibus / Christus, perpetui gloria Numinis, / Cujus filius unicus. / Hoc signum mediis frontibus additum, / Cunctarum pecudum certa salus fuit. / Sic vero Deus hoc nomine praepotens / Salvator vocitatus est». — *Severus Endelechius*. Carmen bucolicum de virtute signi crucis // PL. P., 1846. Vol. 19. P. 800. Vv. 105–112. В настоящее время готовится новое издание этого произведения в серии CCSL.

108 Ф.Й. Дёльгер приводит здесь в качестве параллели наблюдения этнографов над крестьянами из Бельгии и Италии, помещавшими еще и в его время обереги именно на лбы коням и мулам. — *Dölger F.J.* Profane und religöse Brandmarkung der Tiere in der heidnischen und christlichen Antike // Dölger F.J. Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Münster i. W., 1932. Bd. 3. S. 25–61, здесь S. 55–56.

109 См. о нем прежде всего: *Volbach W.F.* Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters. Mainz, 1976 (Römisch-Germanisches Zentralmuseum zu Mainz. Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte. Kataloge vor- und frühgeschichtlicher Altertümer, 7). S. 47–48 (N. 48). Большинство исследователей считают, что здесь изображен Юстиниан I, однако высказывались соображения в пользу Константина I, Констанция II и Анастасия I (491–518). Допущение, что рельеф может относиться и «к более ранней эпохе», чем VI в., см. в: *Грабар А.* Император в византийском искусстве. М., 2000. С. 67.

Какую именно форму придали филактерию для Константинова скакуна, сказать трудно. Было бы логично, если бы она воспроизводила крест или же христограмму. Но филактерий вполне можно было бы сделать таким же круглым, как фалеры на диптихе Барберини или на коне Марка Аврелия, лишь начертив на нем один из этих двух христианских символов. Во что верится плохо — так это в то, что гвоздь могли подвесить на лоб коню в его изначальном виде — без всякой перековки.

2. Диптих Барберини (фрагмент). VI в. Париж. Лувр.

Источник: *Volbach W.F.* Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters. Mainz, 1976 (Römisch-Germanisches Zentralmuseum zu Mainz. Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte. Kataloge vor- und frühgeschichtlicher Altertümer, 7). Tafel 26. N. 48.

Епископ Амвросий, вероятно, ощущал некоторое неудобство от того, что крестная реликвия оказалась на голове животного, и потому он провел различие между гвоздем, пошедшим на узду, и тем, которому было суждено стать частью диадемы, по их нынешней функции: первый служит для *украшения* (т.е. простого украшения коня), второй же — для *почитания* (unum ad decorum, alterum ad devotionem). Но почему гвоздь, пошедший на конскую сбрую, заслуживает меньшего почитания христианина, чем превратившийся в диадему? Разве соприкосновение с головой животного само по себе может лишить такую реликвию ее качеств? Здесь у Амвросия возникает неясность, поскольку языческое применение реликвии как талисмана для коня не может его до конца устроить, но и новое христианское обоснование ему в данном случае найти не удается. К тому же сложности возникли и со стихом из книги пророка.

В переводах книги Захарии на современные языки нет ни «узды», ни «святыни» над ней. Так, в немецком и английском текстах вместо «узды» говорится о «бубенцах» («конском уборе» синодальной Библии), а вместо «святыни» — о надписи на этих самых бубенцах: «Святыня Господу». Причина тому — авторитетное суждение блаженного Иеронима. В комментарии на книгу Захарии он признается, что готов был пойти здесь за Септуагинтой, передающей древнееврейское mesuloth как χάλινον — «узду» (id est frenum — разъясняет читателю Иероним). Однако когда Иероним осведомился о точном значении этого слова

у ученого еврея, тот разъяснил, что читать здесь нужно не mesuloth, а mesaloth, что означает конские фалеры и боевые украшения коней (вот он — «конский убор» Синодального перевода). «Узда» же на древнееврейском должна быть resen, а отнюдь не mesuloth, как перевели Семьдесят толковников[110]. И немного погодя Иероним делает решающее замечание: «Слышал я и вещь, хоть и сказанную из благочестия, но странную, [будто] гвозди креста Господа, из которых Константин Август сделал узду для своего коня, называют „Святыней Господа". Можно ли принять это, предоставляю решать мудрости читателя»[111].

Вряд ли сарказм Иеронима направлен против Амвросия: во-первых, инициатива изготовления узды в не понравившемся стридонскому отцу суждении приписывается не Елене, но самому Константину, а во-вторых, узда делается не из «гвоздя», а «гвоздей», что напоминает в данном пункте рассказ Руфина (ничего, впрочем, не сообщающего о «Святыне Господа»). Отсюда следует, что в 406 г., когда Иероним писал свой комментарий, наряду с «версией Амвросия» ходила и другая — достаточно распространенная, чтобы Иероним обратил на нее свое критическое внимание. После его замечания «мудрость читателя» перестала воспринимать интерпретацию предпоследнего стиха из книги Захарии в духе Амвросия и его неизвестных нам предшественников[112] — в противном случае набор инсигний христианских государей стал бы, возможно, одним предметом богаче...

Место действия

Рассуждения Амвросия, предстающие на первый взгляд весьма туманными, начинают проясняться при одном простом допущении. Оба сим-

110 «Soli Septuaginta χάλινον, id est frenum, transtulerunt, quos et nos in hoc loco secuti sumus, ne nouum aliquid in quaestione uulgata uideremur afferre. Quod cum ab Hebraeo quaererem quid significaret, ait mihi, non debere nos legere mesuloth, sed mesaloth, quod significat phaleras equorum et ornatum bellicum, et excepto hoc loco, in nullo penitus sanctarum scripturarum uolumine hoc uerbum reperiri. Frenum autem lingua Hebraica resen appellari, et non mesuloth, quod LXX transtulerunt». — *Hieronymus*. In Zachariam // S. Hieronymi presbyteri opera. Pars 1. Vol. 6: Commentarii in prophetas minores / Ed. M. Adriaen. Turnhout, 1970 (CCSL, 76A). P. 897.

111 «Audiui a quodam rem, pio quidem sensu dictam, sed ridiculam, clauos dominicae crucis, e quibus Constantinus Augustus frenos suo equo fecerit, sanctum Domini appellari. Hoc utrum ita accipiendum sit, lectoris prudentiae derelinquo». — Ibidem. P. 898.

112 Тем не менее, в VI в. Роман Сладкопевец повторил доиеронимово толкование — *Moorhead J.* Op. cit. P. 204. Note 32. Несмотря на усилия Иеронима, это место из Ветхого завета и сегодня остается предметом филологических дискуссий. См., например: *Wolters A.* Targumic khrvbt (Zechariah 14:20) = Greek κορυφαία? // Journal of Biblical Literature. 1996. Vol. 115. P. 710–713. По поводу богословского содержания данной главы также было много споров. Мартин Лютер отказался ее комментировать, сказав, что не вполне понимает смысл слов пророка.

вола, о которых ведет речь епископ, — диадема и конская узда — не абстрактные образы, не метафоры (как молчаливо подразумевается во многих исследованиях творчества св. Амвросия), а вполне осязаемые предметы, доступные взорам людей, внимающих оратору[113]. Амвросий не просто *повествует* о двух святынях — он *указывает* на них собравшимся. Понятно, что владельцем таких предметов может быть только император. Какой же в нашем случае — ведь их два: один мертвый и один живой? Конечно, можно представить себе диадему с реликвией на голове покойного Феодосия, но это лишает смысла едва ли не большинство рассуждений Амвросия. К тому же не вполне понятно, как с телом Феодосия можно связать конскую узду — разве что слуги держат прямо возле императорского гроба любимого скакуна покойного в парадной сбруе. Разумную интерпретацию дать намного легче, если допустить, что обе реликвии теперь находятся во владении живого императора Гонория. Венец украшает чело юного государя, а узда надета, естественно, на его коня.

Раз Амвросий «указывает» своим слушателям на узду столь же часто, как и на венец, императорский конь тоже должен быть у всех на виду. Конечно, коней иногда заводили в храмы — во всяком случае, в Средние века, — но, насколько можно судить, только когда дарили их церкви. В нашем же случае все-таки проще представить себе, что все действие происходит не *внутри* храма, а *перед* ним, и алтарь, мельком упомянутый епископом, возможно, стоит тут же, под открытым небом. Такой реконструкции обстоятельств произнесения Амвросием его прощального слова никто из исследователей до сих пор, кажется, еще не предлагал, хотя она, помимо прочего, хорошо согласуется с общепринятым мнением, что «Слово» было обращено прежде всего к войску — то есть весьма многочисленной аудитории[114].

В Медиолане конца IV в. известно три репрезентативных храма, где уместно было бы провести торжественное прощание с императором. Первый — это новый городской собор, возведенный, вероятно, Констанцием II примерно в 345–350 гг. Современники называли его Новой или Большой базиликой, а позже — уже в Средние века — он будет известен как церковь св. Феклы.

113 Исследователи творчества Амвросия Медиоланского обычно вовсе не замечают «предметности» этого его высказывания — в отличие от историков, стремящихся связать диадему, о которой он говорил, с короной, хранящейся в соборе Монцы. Однако подход этих последних нацелен на прослеживание «родственных связей» между реликвиями, а не на прояснение содержания речи Амвросия. В качестве самого авторитетного примера см.: *Sordi M.* La tradizione...; *Eadem.* Dall'elmo di Costantino. P. 891. Впрочем, и в русле изучения истории артефактов высказывался подход, прямо противоположный предлагаемому мной: «Es wäre dann weniger wahrscheinlich, dass sich die Aussage des Ambrosius auf bereits existierende Realien bezieht, sondern vielmehr anzunehmen, dass erst aufgrund der Aussage des Ambrosius entsprechende Formen auf dem kaiserlichen Diadem auftreten». — *Koenen U.* Op. cit. S. 177.

114 См., например: «Audistis certe, milites, qui circumfusi estis, quia ubi perfidia, ibi caecitas est». — 10.

Храм начали разбирать в 1389 г. и окончательно снесли в 1548 г., но фундаменты его были обнаружены в 1943 г. и подробно обследованы в 1960—1962 гг. В этом действительно большом пятинефном соборе могло вместиться почти три тысячи человек[115], что неплохо подходит для городской общины, но не для войска[116]. Трудно представить, чтобы оно, внимая Амвросию, смогло разместиться и на узких улицах перед собором — для этого, несомненно, намного лучше подошли бы храмы, выстроенные за стенами города.

Вне городской черты и, судя по всему, неподалеку от императорского дворца (точное местоположение которого никак не удается определить) стоял второй импозантный храм Медиолана, также выстроенный по императорскому заказу и известный сегодня под именем церкви Сан-Лоренцо[117]. О времени возведения этого весьма незаурядного здания, поводе для строительства и личности заказчика давно уже ведутся споры. Р. Краутхаймер полагает, что Сан-Лоренцо появился в 375–378 гг. как собор приверженцев антиникейского толка, составлявших сильную партию в ближайшем окружении императора Валентиниана II[118]. Так это или нет, Сан-Лоренцо несомненно служил целям императорской репрезентации. В эпитоме «Хроники» испанского епископа Идация (ок. 400 — ок. 469) говорится даже, будто забальзамированное тело Феодосия было погребено в Сан-Лоренцо —

115 *Krautheimer R.* Three Christian Capitals: Topography and Politics. Berkeley; Los Angeles, 1983. P. 75–77. См. также: *Idem.* Early Christian and Byzantine Architecture. P. 84–85.

116 Совсем из другой логики исходит М. Бирман. Он априорно утверждает, что служба должна была проходить в соборе, а следовательно, принимая во внимание его вместимость, на ней могло присутствовать около 3000 человек. — *Biermann M.* Op. cit. S. 13, 180.

117 Является ли патрициний св. Лаврентия изначальным, неизвестно. Неоднократно высказывалось предположение, что этот храм и есть «базилика Порциана», из-за которой Амвросий вел спор с антиникейцами, приведший к серьезному политическому кризису. Но если Порциана — это Сан-Лоренцо, построенный на средства казны и при дворе, то почему императору пришлось ее захватывать, отнимая у епископа? До кризиса Порциана явно находилась в подчинении у Амвросия. О конфликте вокруг базилики (или даже двух) см. из новых работ: *Lenox-Conyngham A.* The Topography of the Basilica Conflict of A.D. 385/6 in Milan // Historia. 1982. Vol. 31. P. 353–363; *Idem.* Juristic and Religious Aspects of the Basilica Conflict of A.D. 386 // Studia Patristica. 1985. Vol. 18. P. 55–58. *Gottlieb G.* Der Mailänder Kirchenstreit von 385/386. Datierung, Verlauf, Deutung // Museum Helveticum. 1985. Bd. 42. S. 37–55; *Barnes T.* Ambrose and the Basilicas of Milan in 385 and 386. The Primary Documents and their Implications // ZAC. 2000. Bd. 4. S. 282–299 (с новой датировкой и трактовкой политического смысла событий); *Colish M.L.* Why the Portiana? Reflections on the Milanese Basilica Crisis of 386 // Journal of Early Christian Studies. 2002. Vol. 10. P. 361–372). В качестве введения в историко-архитектурную проблематику Сан-Лоренцо см. дискуссию: *Kinney D.* The Evidence for the Dating of S. Lorenzo in Milan // The Journal of the Society of Architectural Historians. 1972. Vol. 31. P. 92–107; *Lewis S.* San Lorenzo Revisited: A Theodosian Palace Church at Milan // Ibidem. 1973. Vol. 32. P. 197–222. Предшествующий этап изучения храма отражен в работе: *Calderini A., Chierici G., Cecchelli C.* La Basilica di S. Lorenzo Maggiore in Milano. Milano, [1952].

118 *Krautheimer R.* Three Christian Capitals. P. 89–92; *Idem.* Early Christian and Byzantine Architecture. P. 79–81.

свидетельство, конечно же, ложное, но, возможно, ставшее отзвуком того, что тело императора выставляли в этом храме или же прощальная траурная служба проходила именно там[119]. Сохранившиеся и сегодня торжественные пропилеи из колонн коринфского ордера при входе в просторный атрий (где Амвросий и мог произносить свою речь над гробом Феодосия), могли бы стать весьма эффектным фоном для траурного торжества 395 г.

Однако нельзя забывать и о третьей важной медиоланской церкви — построенном епископом Амвросием храме святых Апостолов (позже ставшем церковью св. Назария). По уровню символических притязаний эта церковь превосходила все базилики, возведенные вокруг города на средства епископа, — даже Амброзиану. Своим характерным планом в виде креста, не менее характерным патроцинием и реликвиями апостолов Иоанна, Андрея и Фомы, вероятнее всего подаренными не кем иным как Феодосием, медиоланская церковь Св. Апостолов «перекликалась» с константинопольским Апостолейоном — храмом, где со времен Константина погребали императоров[120]. Вряд ли Амвросий строил храм Св. Апостолов в расчете устроить в нем усыпальницу для членов императорской семьи[121]. Однако за то, что этой церкви отводилась некая роль в императорском церемониале, говорит не только ее патроциний, но и место, для нее выбранное. Медиоланский Апостолейон стоял на via porticata, представлявшей собой торжественный въезд в город: на протяжении целой мили перед городскими воротами Римская дорога была украшена с обеих сторон портиками. Таким образом, император, вступавший в Медиолан, сначала проезжал под триумфальной аркой[122], а затем ехал вдоль двух колоннад, протянувшихся справа и слева, пока не оказывался перед Porta Romana. Точно на середине этой торжественной мили, справа по ходу движения процессии и располагался храм Св. Апостолов[123].

Впрочем, в нашем случае важнее направление движения не к центру Медиолана, а, напротив, из города. Забальзамированное тело Феодосия будет отправлено на берега Босфора — для упокоения в константинопольском храме

119 The *Chronicle* of Hydatius and the *Consularia Constantinopolitana*. Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire / Ed. with an English translation by R.W. Burgess. Oxford, 1993. P. 154: «Theodosius ualetudine metropis Mediolano defunctus est. Ann. regni sui septemo decimo aromatus sancti ecclesiae Laurencii sepultus est». Ср.: *Johnson M.J.* On the Burial Places of the Theodosian Dynasty // Byzantion. 1991. T. 61. P. 330–339, здесь P. 331.

120 *Krautheimer R.* Three Christian Capitals. P. 80.

121 Одна принцесса из рода Феодосия там, кажется, все же была погребена. — *Idem*. Early Christian and Byzantine Architecture. P. 82.

122 *Krautheimer R.* Three Christian Capitals. P. 69.

123 См. реконструкцию в: *McLynn N.B.* Op. cit. P. 232.

Апостолов (куда его доставят только 8 ноября)[124]. Если его будут везти морем, то именно с Via Romana начинается путь в гавани восточного побережья — Равенну или любой иной порт. Если же войска, как раз отсылаемые Стилихоном назад на восток, понесут гроб с собой по суше, то они будут возвращаться через Аквилею (отсюда Феодосий входил в Италию), а дорога на Аквилею тоже шла от Porta Romana.

Мертвый император отправится в свое последнее странствие сразу после того, как Амвросий закончит речь — епископ сам ясно об этом говорит[125]. Понятно, почему рядом с Гонорием его конь — сейчас юный государь вместе с приближенными и частью войск двинется провожать тело своего отца. («Ты плачешь, Гонорий, августейший отпрыск,… потому что без почестей [погребения] повезешь тело своего отца на большое расстояние к его почетной гробнице»[126]). Но до само́й «почетной гробницы» в столичном Апостолейоне Гонорий сопровождать отца не станет: он повернет назад либо из порта, либо из Аквилеи, либо же еще раньше, может быть, отъехав всего несколько миль (или несколько десятков миль) от Медиолана: «Но плачешь ты, император август, и потому, что не сможешь сам сопровождать почтенные сии останки до Константинополя»[127].

Гвоздь второй

Итак, первый гвоздь был перекован для конского филактерия. Прежде чем перейти к разбору судьбы второго гвоздя, стоит выяснить, сколько их вообще могло быть. Сообщения евангелистов здесь противоречивы: по описанию Луки выходит, что у Иисуса были пробиты гвоздями и руки, и ноги (24: 39–40), но Иоанна приходится понимать скорее в том смысле, что раны от гвоздей имелись только на руках (20: 25, 27). Судя по уверенности, с какой ранние авторы, включая Амвросия, говорили о преобразовании Еленой именно *двух* гвоздей, они исходили из презумпции, что Христос был прибит только за руки[128]. Так же

124 *Seeck O.* Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Stuttgart, 1919. S. 287.

125 «Sed iam venimus ad augusti corporis transmissionem». — 54.

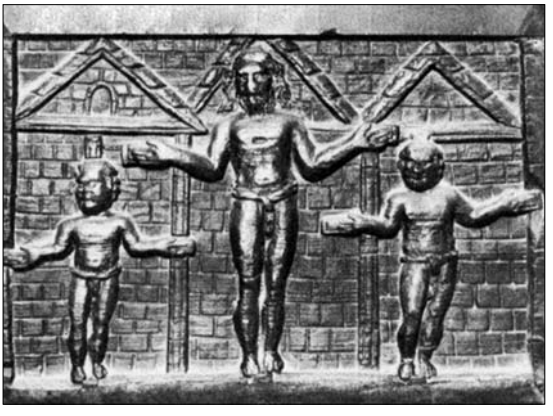
126 «Fles, Honori, germen augustum… quod inhonorum adhuc honore tumuli patris corpus per spatia multa transmittis» — 54.

127 «Fles etiam, imperator auguste, quod non usque Constantinopolim reverendas reliquias ipse prosequeris». — 55.

128 Однако по мнению, распространившемуся в Средние века, историки IV–V вв. якобы исходили из того, что третий гвоздь Елена оставила себе. В популярных легендах, начиная по крайней мере с VI в., недостаток одного или двух гвоздей объясняли тем, что Елена бросила его (их) в Адриатическое море, чтобы прекратить опасную бурю.

3. Сцена распятия. Резьба по слоновой кости. Ок. 420–430 гг. Лондон. Британский музей.

Источник: *Volbach W.F.* Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters. Mainz, 1976 (Römisch-Germanisches Zentralmuseum zu Mainz. Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte. Kataloge vor- und frühgeschichtlicher Altertümer, 7). Tafel 61. N. 116.



4. Сцена распятия. Резьба по дереву. V в. Рим. Санта-Сабина.

Источник: *Jeremias G.* Die Holztür der Basilika S.Sabina in Rom. Tübingen, 1987 (Bilderhefte des Deutschen Archäologischen Instituts Rom, 7). Tafel 52.

представляют дело едва ли не самые ранние из сохранившихся изображений голгофского Распятия — на табличке из слоновой кости, вырезанной в Северной Италии в 420–430 гг.[129] **(Илл. 3)** и на деревянных резных дверях храма Санта-Сабина в Риме (431–433 гг.)[130] **(Илл. 4)**. Аналогичная иконография будет часто встречаться и позже — например, на переплете «Золотого кодекса» из Эхтернаха (IX в.) или же на вратах храма св. Дзено в Вероне (ок. 1138 г.).

Для Сократа Схоластика ответ на вопрос, сколькими гвоздями прибивали Иисуса, возможно, уже не был самоочевидным. Во всяком случае, он счел нужным уточнить, что в истории о шлеме и узде Константина речь идет о гвоздях, «которыми прибивали руки Иисуса»[131], ничуть, впрочем, не разъяснив, как обстояло дело с гвоздем или гвоздями для ног, если

129 *Volbach W.F.* Op. cit. S. 82–83. N. 116. Taf. 61. Ср. *Engemann J.* Das Kreuz... S. 148.

130 См. новое исследование: *Jeremias G.* Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom. Tübingen, 1980 (Bilderhefte des Deutschen Archäologischen Instituts Rom, 7).

131 «Καὶ τοὺς ἥλους δὲ, οἳ ταῖς χερσὶ τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸν σταυρὸν ἐνεπάγησαν...» — *Socrates.* Op. cit. I, 17 (PG. Vol. 67. Col. 120). Иоанн Златоуст тоже ясно говорит о «пробитых гвоздями дланях», но не упоминает о ступнях, вероятно исходя из того, что гвоздей было два (О честном кресте, 1).

таковые, конечно, имелись. Руфин и Феодорит, кажется, исходили из наличия четырех гвоздей, ведь, по словам первого, Константин сделал «из одних гвоздей» узду, а из «других» — шлем[132], по сообщению же второго, Елена «часть гвоздей» вмонтировала в шлем, а другую их «часть» приспособила к узде[133]. Концепция «четырех гвоздей» тоже будет широко представлена в иконографии Распятия начиная с VI в.; для нас особенно интересна каролингская миниатюра, изображающая три найденных на Голгофе креста, рядом с каждым из которых аккуратно выставлено по четыре гвоздя **(Илл. 5)** . Но вот, скажем, Иоанн Малала был уверен, что гвоздей Распятия Елена нашла пять[134]. В древнейшем из дошедших текстов легенды об Иуде Кириаке — сирийском из Санкт-Петербурга — Елена хочет получить гвозди, которые были вбиты «в руки» Иисуса[135], хотя в других рукописях стоит — «в руки и ноги»[136]. Вопрос о том, сколькими гвоздями прибивали Иисуса, станет предметом богословских споров на протяжении всего Средневековья и даже Нового времени[137]. Столь при-

5. Находка крестов на Голгофе.
Миниатюра из Желонского сакраментария (фрагмент). 750–790 гг. Париж.
Национальная библиотека. Ms. Lat. 12048. Fol. 76v.

Источник: *Baert B.* A Heritage of Holy Wood. The Legend of the True Cross in Text and Image. Leiden; Boston, 2004 (Cultures, Beliefs and Traditions Medieval and Early Modern Peoples, 22). P. 55.

132 «Clavos quoque, quibus corpus Dominicum fuerat affixum, portat ad filium. Ex quibus ille frenos composuit, quibus uteretur ad bellum: et ex aliis galeam nihilominus belli usibus aptam fertur armasse». — *Rufinus.* I (X), 8. (PL. Vol. 21. P., 1841. Col. 477).

133 См. выше, прим. 77.

134 «...τὸν αὐτὸν τίμιον σταυρὸν μετὰ τῶν πέντε ἥλων» — Ioannis Malalae Chronographia / rec. Ioannes Thurn. B.; N. Y., 2000 (Corpus fontium historiae Byzantinae, Series Berolinensis, 35). P. 245. (XIII, 5).

135 The Finding of the True Cross… P. 50, 68.

136 *Straubinger J.* Op. cit. S. 43. The Finding of the True Cross… P. 49, 69.

137 Предметы, почитаемые верующими в качестве гвоздей от голгофского креста, менее всего могут внести ясность в вопрос о возможном исходном их количестве. Таких реликвий сейчас известно около тридцати (в Риме, Париже, Вене, Праге, Трире, Флоренции, Венеции, Милане, Монце, Ахене, Нюрнберге, Бамберге, Эскориале, Москве и др.). В определенном смысле все они могут считаться «подлинниками», поскольку в Средневековье действовала весьма эффективная технология клонирования реликвий. Достаточно было вковать небольшую частицу металла «подлинного» гвоздя в совершенно новый гвоздь, чтобы последний обрел все качества исходной реликвии. Переход этих

вычная сегодня «западная» иконографическая схема распятия с тремя гвоздями появляется только в XII в., но уже в течение XIII в. по причинам богословского свойства вытесняет в латинской Европе все ей предшествовавшие[138].

Как бы то ни было, второй гвоздь, предназначенный для «почитания», а не «украшения», оказался, согласно Амвросию, не в боевом шлеме, а в парадном венце. Такая замена резонна уже хотя бы потому, что реликвии следовало быть на голове десятилетнего мальчика, в сражениях не участвовавшего. У Амвросия, впрочем, сохранилась вся мотивировка исходной версии легенды, в которой речь шла (наряду с уздой) еще не о диадеме, а о боевом шлеме: «Благословен был Константин такой родительницей, которая правящему сыну снискала помощь божественного дара, чтобы благодаря ей *он мог бы быть неуязвим в сражениях и не боялся бы опасности*»[139]. Но теперь, у Амвросия, «неуязвимость в сражениях» оказывается свойством, даруемым одной лишь уздой — причем не только коню (как изначально подразумевалось), но и всаднику. Такой след редакторской работы очень важен, поскольку свидетельствует в пользу того, что это сам Амвросий решительно заменил «шлем» на «диадему», а не воспроизвел какую-то оставшуюся нам неизвестной сюжетную линию. Соответственно, скорее всего он же первым и «обрел» диадему с крестным гвоздем[140].

свойств был возможен и результате тесного соприкосновения «оригинала» и «копии». Классическим примером такого клонирования является краковская копия «Священного копья» с вмонтированным в него голгофским гвоздем. Она была изготовлена по воле Оттона III для польского государя Болеслава Храброго с оригинала, находящегося сейчас в Вене. В распоряжении археологов есть только одно подходящее для сопоставления захоронение человека, казненного на кресте — оно было найдено на северо-востоке Иерусалима и датируется первой половиной — серединой I в. (возможно, 52–60 гг.). Обе ноги казненного были пробиты *одним* гвоздем, прошедшим сначала через правую, а затем левую ступню. Гвоздь сохранился, его изначальная длина составляла всего 11,5 см — похоже, его так и не смогли забить в твердую древесину креста: *Kuhn H.-W.* Der Gekreuzte von Givʿat ha-Mivtar. Bilanz einer Entdeckung // Theologia crucis — signum crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag / hrsg. von Carl Andresen und Günter Klein. Tübingen, 1979. S. 303–334, особенно S. 308–310, 315, 322–323. Письменные и иконографические источники практически не дают данных о том, прибивали ли вообще ноги распятых, а если прибивали, то как именно: *Hewitt J.H.* The Use of Nails in the Crucifixion // The Harvard Theological Review. 1932. Vol. 25. P. 29–45.

138 Подробнее см.: *Wirth K.-A.* Dreinagelkruzifixus // Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Stuttgart, 1958. Bd. 4. Sp. 534–535; *Cames G.* Recherches sur les origins du crucifix à trois clous // Cahiers Archeologiques. 1966. N. 16. P. 185–202.

139 «Beatus Constantinus tali parente, quae imperanti filio divini muneris quaesivit auxilium, quo inter proelia quoque tutus adsisteret et periculum non timeret». — 41. На то, что в этой фразе сохранился отзвук исходного рассказа о шлеме, обращено внимание и в: *Sordi M.* Dall'elmo di Costantino. P. 885.

140 Противоположный вывод сделан в: Ibid. P. 888: «… è a mio avviso estremamente improbabile che essa sia una sua invenzione». Амвросий якобы опирался на уже сложившуюся при медиоланском дворе традицию. Диадема с гвоздем от распятия была сделана для легитимации новой императорской династии, сменившей династию Константина, и в связи с перенесением резиденции в Медиолан, т.е., скорее всего при Валентиниане I. Превращение шлема в диадему означало тем самым переход от христианской династии Константина к христианской империи как политическому институту. — Ibid. P. 891–892.

Помещая реликвию не в шлем, а в диадему, Амвросий лишает ее вполне понятной его слушателям-воинам функции оберега в бою и уже хотя бы поэтому должен найти ей новое обоснование. С этого места он вступает на рискованный путь политико-символического экспериментирования. Для начала ему приходится едва ли не оправдывать Елену в глазах слушателей-христиан — по-видимому, он не уверен, что они сочтут способ Елены распорядиться страстными реликвиями наилучшим. Поместив крест на голову царям, Елена поступила отнюдь не из дерзновения (insolentia), но из благочестия (pietas). Более того: Елена поступила мудро, ибо теперь при поклонении царям будет совершаться и поклонение кресту Иисуса. Такой неожиданный и изощренный аргумент должен снять всякие сомнения. Но в этой фразе есть еще один, очень важный, хотя и скрытый ход: Амвросий незаметно ставит знак равенства между Древом и гвоздем, в него вбитым — и то и другое *в одинаковой мере* являет собой Крест[141].

Тождество спасительных свойств металла и дерева могло быть отнюдь не очевидным слушателям Амвросия — или, во всяком случае, вызывать вопросы, — потому оратор тут его и постулирует, риторически подготовив этот ход двумя фразами ранее, когда он назвал гвоздь «железом Креста» (ferrum crucis) по очевидной аналогии с «древом Креста» (lignum crucis). Но все же почему гвоздь (а тем самым Крест) понадобилось положить именно на голову «царям», ведь ему можно поклоняться и если он будет висеть на груди, как амулеты у многих слушателей Амвросия[142]? Епископ объясняет: «Справедливо на голову положен гвоздь, ибо там, где сознание (sensus) — там же и защита (praesidium)»[143]. Выходит, эта часть креста продолжает быть филактерием, как если бы она оставалась в шлеме, но оберегом несколько иного рода: он защищает обладателя не от оружия, а от посягательств на его сознание (переведем так многозначное слово sensus) — т.е. от столь страшного для античного человека «дурного глаза»[144] и иных колдовских темных сил, хоть под языческими, хоть под христианскими их обозначениями.

---

141 Й. Энгеманн допускает, что может иметься в виду внешняя (крестообразная) форма реликвии, но не исключает и трактовки, предлагаемой здесь — *Engemann J.* Das Kreuz... S. 144.

142 Нагрудные кресты с заключенными в них реликвиями появляются только в V в. Однако энколпионы другой формы носились с глубокой древности. В IV в. у многих христиан на шее уже висели кресты, хотя и без реликвий. Если у человека оказывались реликвии, он носил их на шее в капсуле-булле округлой формы. См.: *Nussbaum O.* Das Brustkreuz des Bischofs. Zur Geschichte seiner Entstehung und Gestaltung. Mainz, 1964. S. 12–13, 19.

143 Амвросий использует слово «praesidium» и в двух других местах речи. В ее начале (2) он говорит о несчастных, лишившихся *зашиты* Феодосия с его смертью, а позже (15) — о том, что именно Феодосий может предоставить своим сыновьям лучшее *заступничество* перед Богом.

144 О позднеантичном «сглазе» и средствах защиты от него подробно см.: *Engemann J.* Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike // JbAC. 1985. Jg. 18. S. 22–48.

Однако предшествующая фраза поднимает диадему с реликвией высоко над уровнем обычного филактерия и придает ей едва ли не вселенское значение. «Славен этот гвоздь Римской империи, правящий всем миром и украшающий чело государей, чтобы были проповедниками [христианства] те, кто имел обыкновение быть [его] гонителями». О «гвозде Римской империи, правящем миром» не было ничего известно ни до Амвросия, ни после него — он первым попытался создать *христианскую государственную реликвию* и придать ей институциональный статус. Эту революционную новацию Амвросия историки не только не оценили должным образом, но даже не заметили — очевидно потому, что инициатива медиоланского епископа не получила в последующие годы ни продолжения, ни развития. Тем не менее, смелость и изобретательность епископа вызывают почтение. «Гвоздь империи» — драгоценная реликвия, создавшая христианскую державу и «правящая всем миром» — это артефакт, обладающий необычайной политической силой. Амвросий по сути дела переводит внимание слушателей с мальчика-императора на священный предмет, лежащий у того на голове. «Качество личности» императора не должно внушать сомнений относительно будущего империи, ведь опорой державы является не только этот ребенок, но и «гвоздь империи», обеспечивающий должное качество правления даже при малолетнем государе.

Если содержательный мотив изобретения Амвросия здесь угадан правильно, он многое говорит о восприятии власти подданными на рубеже IV и V вв. Они мыслят ее не институционально, а персонифицированно, т.е. не как совокупность учреждений, а как проявление определенной личности. Состояние же государственных установлений, очевидно, столь плачевно (во всяком случае, в общем мнении), что оратор, желающий деперсонифицировать образ власти в глазах своих слушателей, не может апеллировать к институциям. Однако если опасные несовершенства личности правителя нельзя уравновесить успокаивающими ссылками на надежность работы государственного аппарата — центральной бюрократии, местных органов и судов, — это можно сделать, мистифицируя характер его власти, устанавливая с помощью святейшей из реликвий прямую связь между правителем и Единым Богом.

Свои новаторские политико-религиозные конструкции Амвросию приходится возводить на фоне полного незнания если не всеми присутствующими, то, по крайней мере, весьма значительной их частью, того, что страстные реликвии вообще были найдены — для Сульпиция Севера это будет новостью еще в 430 г. Соответственно, Амвросию оказывается необходимо во избежание неверного понимания начать с самого начала и разъяснять даже смысл почитания Креста: Елена поклонилась «царю, а не дереву, что

было бы заблуждением язычников и суетностью нечестивых, [поклонилась] тому, кто висел на древе...»[145].

Выходит, оратор приберег на конец своей речи сенсационное известие об открытии реликвий св. Креста, о том, что именно они привели к принятию Константином и его преемниками христианства, а значит, к созданию христианской империи. Эти реликвии «правят миром», а обладает ими теперь царственный ребенок. Прервать цепочку передачи реликвии от одного государя к другому — значит поставить под вопрос существование христианской империи. Здесь Амвросий вовсе не призывает Гонория сохранять верность христианству, как неоднократно утверждалось исследователями (после победы над Евгением, заклейменным «восточной» пропагандой в качестве потворщика язычества, переход Гонория к «вере отцов» был бы совершенно невозможен), он запугивает воинов-христиан (причем как никейского толка, так в равной мере и всех остальных) возможностью возвращения язычества, если они не поддержат юного государя, осененного крестными реликвиями.

Вопреки устоявшемуся в литературе мнению, вряд ли следует считать дидактическими и следующие пассажи Амвросия: «Но я спрашиваю, зачем „святыня над уздой", если не для того, чтобы обуздывать надменность императоров, сдерживать своеволие тиранов, которые, словно лошади, рвутся к наслаждениям, чтобы им было позволено безнаказанно творить разврат[146]? О каких только гнусностях Нерона, Калигулы и других мы не наслышаны, у которых не было „святыни над уздой"! Так разве благое дело, совершенное Еленой, когда она направила узду [Константину], означало не то же самое, как если бы [она сказала] всем императорам словами Святого духа: „Не будьте как конь, как лошак, челюсти которых нужно обуздывать уздою и удилами" (Пс. 32: 9), тем, которые не понимают, что они цари, чтобы править [прежде всего] собой, как подданными?[147]».

Какой политический смысл был в том, чтобы публично давать столь отвлеченные наставления десятилетнему Гонорию? Оратор обращается вовсе не к нему с назиданием, а к войску с посулами: новый император, получивший священные реликвии, наверняка не станет ни Нероном, ни Калигулой, не превратится в тирана,

---

145 «...regem adoravit, non lignum utique, quia hic gentilis est error et vanitas impiorum, sed adoravit illum, qui pependit in ligno... » — 46.

146 О метафоре «узды для тиранов» см.: *Villari E.* Op. cit.

147 «Sedi quaero: Quare *sanctum super frenum,* nisi ut imperatorum insolentiam refrenaret, conprimeret licentiam tyrannorum, qui quasi equi in libidines adhinnirent, quod liceret illis adulteria inpune committere? Quae Neronum, quae Caligularum ceterorumque probra conperimus, quibus non fuit *sanctum super frenum*! Quid ergo aliud egit Helenae operatio, ut frena dirigeret, nisi ut omnibus imperatoribus sancto dicere spiritu videretur: *Nolite fieri sicut equus et mulus,* sed *in freno et camo maxillas eorum* constringeret, qui se non agnoscerent reges, ut regerent sibi subditos?» — 50–51.

не будет проявлять дурного самовластия — чего нельзя гарантировать, окажись на троне Феодосия кто-то другой, не владеющий гвоздями от Креста Господня.

Здесь всё на своих местах и всё работает на главную цель — поддержку армией Гонория как преемника Феодосия. Епископ начал в первой части своей речи с аргументов из области гражданского права, а в завершающей при помощи страстных реликвий поднялся до аргументов веры и чуда. Амвросий давно уже считал своим образцом ветхозаветного пророка Нафана. Но последнее, что сделал Нафан — обеспечил передачу царства от умиравшего Давида юному Соломону, несмотря на то, что Адония уже готовился забрать власть[148]. Вся длинная история об обретении Еленой св. Креста была необходима для объяснения малосведущим слушателям, откуда могли взяться предъявляемые Амвросием публике реликвии, а реликвии понадобились для того, чтобы сделать неоспоримым право их обладателя на власть.

Ни о какой позднейшей «вставной новелле» в случае с легендой о Елене не может быть и речи. Однако отсюда еще не следует, что Амвросий вообще не редактировал свой текст. По крайней мере на один след от правки указать можно. Впрочем, свидетельствует он скорее всего о том, что ее вносили деликатно, — а значит, можно надеяться, что Амвросий в целом бережно относился к исходному тексту и не сильно переиначивал его для публикации. Исправление состоит, на мой взгляд, в добавлении двух последних фраз в пассаж о евреях, донельзя расстроенных обнаружением Креста[149]. После всех их сокрушений, кончающихся словами «Как мы будем противостоять царям? Цари склонились под железом его стоп», вдруг следуют два заявления, выдержанные совсем в другом стиле: «Цари поклоняются ему, а фотиниане отрицают Его божественность! Императоры выставляют гвоздь Его креста на своей диадеме, а ариане принижают его могущество!»[150]. Евреи здесь не только проявляют удивительную осведомленность относительно соперничающих течений в христианстве, они еще и иронизируют над теми из них, что отклонились от никейских догматов. Нелогичность пассажа с современной точки зрения вовсе не свидетельствует об отсутствии у Амвросия собственной логики — она здесь угадывается легко: открытие реликвий Креста означает

148 1 Цар 1: 5–53.

149 Антииудейский мотив вошел в сюжет легенды о св. Елене, вероятно, вскоре после правления Юлиана Отступника (361–363) проводившего дружественную евреям политику и даже предпринявшего шаги к восстановлению иерусалимского храма — *Heid S.* Op. cit. S. 69.

150 «Quomodo regibus resistemus? Ferro pedum eius reges inclinantur. Reges adorant, et Photiniani divinitatem eius negant! Clavum crucis eius diademate suo praeferunt imperatores, et Arriani potestatem eius inminuunt!» — 49. О. Фаллер, издавая текст речи, пытался преодолеть нелогичность этого места при помощи пунктуации: он закрыл кавычки, выделявшие речь евреев, после фразы о царях, склоняющихся под железными стопами Христа.

посрамление противников истинной веры, к числу которых относятся как евреи, так и всевозможные еретики.

Амвросий не мог, стоя над гробом Феодосия, произнести две короткие фразы, осуждающие еретиков устами евреев — хотя бы потому, что среди его слушателей было весьма много как раз тех, кого он называл арианами. К их числу относился, кстати, и Стилихон, а портить с ним отношения вовсе не отвечало интересам епископа. Амвросия все прекрасно знали в качестве решительного противника любых богословских трактовок, отличавшихся от никейских. Но в сложной ситуации передачи власти от Феодосия к Гонорию и Аркадию, когда Амвросию внимали медиоланские священнослужители и горожане (в большинстве своем сторонники никейского символа), с одной стороны, и воины (в значительной части последователи Ария), с другой, возбуждать межконфессиональный спор, да к тому же в агрессивной манере, было бы совершенно некстати. Как раз напротив, использование крестных реликвий, ценившихся всеми направлениями в христианстве, независимо от трактовок второго лица Троицы, должно было сплотить слушателей вокруг наследника Феодосия. Когда же проблема передачи была благополучно разрешена, Амвросий мог позволить себе задним числом внести в текст своей речи антиарианский штрих.

Диадема Елены

Радикальность совершенного Амвросием символического переворота можно оценить должным образом только если учесть, что ни римские государи, ни вожди варварских племен, насколько пока известно, не украшали себя никакими «особыми» венцами, содержавшими бы в себе реликвии или талисманы — будь то языческие, будь то христианские[151]. Здесь нет возможности подробно разбирать позднеримскую практику использования как любых венцов вообще, так и диадем, венков или «коронованных» шлемов, в частности — тем более, что она была весьма разнообразной. Так, венки постоянно применялись как в свадебных, так и в похоронных обрядах, а также при поминовениях усопших, но в то же самое время венок служил символом победы[152]. Именно в этом последнем

151 См. уже старую работу: *Eichmann E.* Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Würzburg, 1942. Bd. 2. S. 57–82, а также новые обзоры: *Castritius H.* Krönung // Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. 2001. Bd. 17. S. 381–384; *Hardt M.* Krone // Ibidem. S. 389–392; *Idem*. Herrschaftszeichen // Ibidem. 1999. Bd. 14. S. 457–466.

152 *Baus K.* Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians. Diss. Bonn, 1940.

качестве он войдет в христианскую риторику и иконографию и со временем окажет заметное влияние на символику средневековых корон. О королевском венце как выражении идеи торжества над врагами будет говориться и у Хинкмара Реймсского[153], и в коронационных чинах каролингского и посткаролингского времени. Однако при всей многозначности и важности смыслов, усматривавшихся или угадывавшихся современниками Цезаря, Константина или Феодосия в диадемах, венцах и венках разного рода, «индивидуальные» особенности этих предметов никакой символической ценности не имели.

Равнодушие римлян IV в. к «индивидуальностям» царских венцов лучше всего передает известный рассказ Аммиана Марцеллина о провозглашении войсками императором Юлиана в 360 г. Солдаты подняли своего полководца на щит и аккламировали ему как августу. «Требовали диадему и на его заявление, что такой он никогда не имел, — какого-нибудь шейного или головного украшения его супруги. На его замечание, что женское украшение было бы неподходящей приметой для первого момента власти, стали искать конской фалеры, чтобы корона на его голове могла представить хоть отдаленный намек на верховную власть. Но когда он отверг и это как неподобающее, то некто по имени Мавр сорвал с себя торквес (золотую шейную гривну — *М.Б.*), которую носил как знаменосец, и решительно возложил ее на голову Юлиана»[154].

Как видим, не только первые попавшиеся женские украшения, но даже конские фалеры могли легко превращаться в императорские венцы — и вряд ли только потому, что войска Юлиана состояли по большей части из германцев. Даже если легионеры и не были искушены в имперской символике, то импровизация знаменосца Марка оказалась ей настолько созвучной, что коронование нового императора торквесом отныне прочно войдет в римско-византийскую традицию.

Изучение монет также не позволяет выявить каких-либо венцов, представлявших бы какую-нибудь особенную символическую ценность для их обладателей, — одного и того же государя изображали в разных венцах — как реально существовавших, так и выдуманных, причем никакой системы в предпочтении того или иного из них заметить обычно не удается. Что касается золотой диадемы, украшенной драгоценными камнями, то постоянным официальным атри-

153 *Eichmann E.* Op. cit. S. 58.

154 «…iubebatur diadema proferre, negansque umquam habuisse, uxoris colli vel capitis poscebatur. Eoque adfirmante primis auspiciis non congruere aptari muliebri mundo, equi phalerae quaerebantur, uti coronatus speciem saltem obscuram superioris praetenderet potestatis sed cum id quoque turpe esse adseveraret, Maurus nomine quidam … abstractum sibi torquem, quo ut draconarius utebatur, capiti Iuliani inposuit confidenter». — *Ammianus Marcellinus.* Res Gestae a fine Corneli Taciti. XX, 4, 17–18.

бутом императорской власти она стала только при Константине. Да и он, судя по монетам, со временем предпочел вернуться от царской по своему происхождению и смыслу диадемы к золотому венку — атрибуту не царя, а триумфатора[155]. Тем не менее, его преемники охотно пользовались диадемами разных видов, к одному из которых и должна была принадлежать та diadema gemmis insignitum, о которой говорил в своем «Слове» Амвросий.

Как могла выглядеть первая в европейской истории «священная корона» — найденная, созданная или же переосмысленная Амвросием Медиоланским «диадема Елены»? Может быть, из голгофского гвоздя (или двух гвоздей), добавив при необходимости обычного металла, выковали тонкий обод и вмонтировали прямо в него драгоценные камни? Или же, как предположила М. Сорди, сама диадема

6. Примеры изображения диадем на монетах: а. Константина, б. Феодосия, в. Гонория.
Источник: *Delbrueck R.* Spätantike Kaiserporträts von Constantinus Magnus bis zum Ende des Westreiches. B.; Leipzig, 1933 (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte, 8). Tafel 4, N. 43; Tafel 15, N. 6; Tafel 19, N. 3.

была выполнена, как обычно, из золота, но изнутри ее скреплял железный обруч, переделанный из орудия страстей Христовых[156]? Оба этих допущения сомнительны уже хотя бы потому, что противоречат обычной в то время конструкции императорской диадемы, как она просматривается по монетам Константина, Феодосия, Гонория или других государей IV в. **(Илл. 6)**. На протяжении всего этого столетия диадемы все еще повязывались на голову: металлические «сегменты» не соединялись вместе намертво, а сохраняли подвижность, поскольку либо крепились на ленту, скреплявшуюся узлом на затылке, либо же соединялись

155 Об истории диадемы см. прежде всего: *Gussone N., Steuer H., Beck H.* Diadem // Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. 1984. Bd. 5. S. 351–376 с подробными библиографическими указаниями. К рассматриваемой здесь теме отношение имеет прежде всего раздел о диадемах Константина Великого и его преемников — S. 359–363.

156 *Sordi M.* La tradizione... P. 8: «...con cerchio de ferro all'interno».

шарнирами. Диадемы, представлявшие собой сплошной металлический обруч, еще только появлялись, представляя собой очевидное новшество, и потому выдавать одну из них за венец, сделанный Еленой, было бы малоубедительно[157].

Кроме того, препятствием для принятия любой из предложенных выше идей о возможном устройстве «диадемы Елены» является и словоупотребление Амвросия: Елена «diadema intexuit». Глагол «intego» означает «покрывать», «класть сверху», «накладывать поверх чего-либо», и существенных отклонений от этого смысла в словарях не отмечается. Поэтому резонно предположить, что Елена (разумеется, не историческая августа, а та, которую представлял себе епископ Медиоланский) «наложила» гвоздь на некую основу — будь то ткань или все же, скорее, золото, но не превращала сам гвоздь в обод, охватывающий голову то ли снаружи венца, то ли в качестве его внутреннего каркаса.

Однако каким образом гвоздь Распятия мог быть «наложен сверху» на диадему? Боннский историк Йозеф Энгеманн предположил, что голгофскому гвоздю могли придать форму креста либо же заключить его внутрь крестовидного металлического футляра и «поставить» над центральным звеном диадемы[158]. Согласно другому его предположению, голгофский крест мог послужить причиной характерной трансформации т.н. трифолия[159]. Трифолием (трилистником) в нумизматике называют украшение верхнего края центрального звена императорского венца в виде трех небольших выступов вверх, обычно трактуемых как «узкие листья» или же «продолговатые жемчужины»[160]. Трифолии принимали разный вид, но при всех их отличиях они всегда легко узнаваемы[161]. Появляется трифолий еще на диадемах Константина, чтобы

157 Подробнее: *Wessel K., Piltz E., Nicolescu C.* Insignien // RBK. Stuttgart, 1978. Bd. 3. Sp. 369–498, здесь Sp. 373–379. В качестве первых примеров использования диадемы в виде обруча здесь приводятся скульптуры Валентиниана II (375–392) и его преемника — узурпатора Евгения (392–394): *Delbrueck R.* Spätantike Kaiserporträts von Constantinus Magnus bis zum Ende des Westreiches. B.; Leipzig, 1933 (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte, 8). Tafel 92–93, 112–115.

158 *Engemann J.* Das Kreuz auf spätantiken Kopfbedeckungen (cuculla–Diadem–Maphorion) // Theologia crucis — signum crucis. Festschrift für E. Dinkler. Tübingen, 1979. S. 137–153, здесь S. 144.

159 Ibidem. S. 145; *Engemann J.* Der “corna”- Gestus — ein antiker und frühchristlicher Abwehr- und Spottgestus? // Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting / hrsg. von Ernst Dassmann und K. Suso Frank. Münster, 1980 (JbAC. Ergänzungsband 8). S. 483–498, здесь S. 486.

160 *Delbrueck R.* Op. cit. S. 59; *Deér. J.* Der Ursprung der Kaiserkrone // Deér J. Byzanz und das abendländische Herrschertum. Ausgewählte Aufsätze / hrsg. von Peter Classen. Sigmaringen, 1977 (Vorträge und Forschungen, 21). S. 11–41, здесь S. 15, 38; *Lederer Ph.* Beiträge zur römischen Münzkunde V.: Kaiserbildnisse mit Kreuzdiadem // Deutsche Münzblätter. 1934. Jg. 54. N. 384. S. 213–220, 242–245, 267–270, здесь S. 220. Выражаю глубокую признательность Франку Рексроту и Ларсу Франке (Гёттинген) за любезную присылку мне копии этой редкой публикации.

161 Количество таких выступов могло варьировать от одного до пяти, но *трех*листники безусловно преобладали. — *Engemann J.* Das Kreuz... S. 146.

потом не исчезать на протяжении многих веков — едва ли не до самого конца Средневековья[162].

Подтвердить гипотезы Й. Энгеманна попыталась Ульрике Кёнен, собрав обширный иконографический материал. Как и ее учитель, она, вероятно, права в подозрениях, что удивительно устойчивый мотив трифолия был не только декоративным элементом — у него должен был иметься некий смысл. Однако в поисках «истинного значения» трилистника оба исследователя увлеклись, как думается, рискованной идеей. Они усмотрели в форме, которую, начиная с середины V в. стали нередко приобретать «листы» трифолия, внешнее сходство с гвоздями и построили на этом визуальном подобии смелую теорию. Трилистник якобы стали с указанного времени понимать как напоминание о гвозде с Голгофы, заключенном в императорский венец матерью Константина — причем такое переосмысление уже довольно давнего украшения произошло под непосредственным воздействием речи Амвросия Медиоланского[163]. Трифолий специфической формы, напоминавшей три гвоздя, изображали не всегда, а только в тех случаях, когда хотели представить императора в качестве военачальника — так что голгофский гвоздь (или, точнее, его утроенное символическое изображение) должен был продолжать служить оберегом в бою.

Хотя вышеизложенная гипотеза представляется весьма сомнительной, критиковать ее здесь нет необходимости, поскольку в любом случае она может относиться только к «воспоминаниям» V в. о «диадеме Елены», но не к ней самой: Й. Энгеманн и У. Кёнен не предполагают, что «утроенный» голгофский гвоздь был представлен уже на венце Гонория.

Независимо от того, украшал ли «диадему Елены» на голове юного императора какой-нибудь (обычный, а не «гвоздевидный») трифолий или нет, «гвоздь Римской империи» вряд ли был скрыт от взоров публики — ведь оказавшись на лбу императоров, он, по словам Амвросия, превратил их в проповедников новой веры. «Проповедование» должно было, наверное, состоять как раз в том, что все

---

162 Историку западноевропейского Средневековья трифолий может быть интересен как гипотетический исток «лилиевидной» короны, а также, возможно, и самой геральдической лилии. См., в частности: *L'Orange H.P.* L'originaria decorazione del Tempietto Cividalese // L'Orange H.P. Likeness and Icon. Selected Studies in Classical and Early Medieval Art. Odense, 1973. P. 218–242, здесь P. 235–238. Впрочем, наличие морфологической связи между всеми этими фигурами пока еще, кажется, никем всерьез не обосновывалось. Предположение, что трифолий символизировал пучок лучей солнечного бога Sol invictus, любимого Константином, см. в: *Restle M.* Kunst und byzantinische Münzprägung von Justinian I. bis zum Bilderstreit. Athen, 1964 (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie, 47). S. 136–137. Решительные возражения высказываются в работе: *Wessel K., Piltz E., Nicolescu C.* Op. cit. Sp. 380 и, разумеется, в: *Engemann J.* Das Kreuz... S. 147.

163 *Engemann J.* Das Kreuz... S. 146; *Koenen U.* Op. cit. Passim.

могли видеть реликвию, понимая ее значение и испытывая на себе ее воздействие. При этом трудно представить, чтобы старый гвоздь был попросту воткнут вертикально в центральное звено венца и торчал вверх над головой государя. Куда более естественным решением было придать гвоздю, «наложенному» на диадему, новую форму[164] (как ее, скорее всего, придали и первому гвоздю — пошедшему на узду «для украшения»). Иными словами, гвоздь диадемы тоже должны были перековать. Символическая ценность голгофских гвоздей состоит не в их функциональной сущности, внешне выражаемой их формой, а в том, что они являются реликвиями св. Креста — ведь не случайно именно в этом смысле Амвросий подчеркивал идентичность «Древа» и «Железа». Соответственно, обоим гвоздям естественно было придать форму креста.

Однако не менее естественным было бы и другое решение, на которое как раз, кажется, содержится намек в «Слове» Амвросия. У него «драгоценный камень» голгофского гвоздя сопоставляется с прочими камнями диадемы, причем оказывается, что он-то и есть самый драгоценный из всех[165]. Если увидеть в этом сравнении нечто большее, чем метафору, естественно возникнет предположение, что гвоздь превратили в железный «камень», придав ему тем самым форму, удобную для «наложения» на венец. В какое именно звено диадемы должны были включить гвоздь-камень, сомнений не вызывает — его место могло быть лишь там, куда со времен Диоклетиана[166] вставляли главную, самую крупную и красивую, драгоценность венца, — над челом государя. Амвросий так и говорит: гвоздь «vestit principum frontem».

Итальянская исследовательница В. Масперо, пытаясь реконструировать внешний вид и историю диадемы, которую Амвросий «видел собственными глазами на похоронах Феодосия», делает множество крайне сомнительных допущений, но в одном пункте с ней трудно спорить: она тоже помещает реликвию в центральное звено диадемы. Правда, В. Масперо почему-то полагает, что Елена в него вставила большой и ценный камень голубого цвета, внутри которого помещалась «частица крестного древа, как писал [??] св. Амвросий»[167]. Из гвоздей же,

164 Однако У. Кёнен исходит именно из презумпции, что гвоздь в императорской диадеме должен был сохранить свой исходный вид — *Koenen U.* Op. cit. S. 182. Здесь она следует за Й. Энгеманном, указавшим на особую эффективность острых предметов в качестве апотропеических символов — *Engemann J.* Zur Verbreitung magischer Übelabwehr…; *Idem*. Das Kreuz… S. 143.

165 «…diadema gemmis insignatum, quas pretiosior ferro innexa crucis redemptionis divinae gemma conecteret…» P. 47.

166 *Koenen U.* Op. cit. S. 178.

167 «Esso [диадема] era dotato da una piastra centrale che probabilmente portava una gemma più preziosa di tutte perché contenente un frammento del legno della croce, come aveva scritto sant'Ambrogio, che l'aveva visto con i suoi occhi al funerale di Teodosio». — *Maspero V.* Alla ricerca del

по ее мнению, были выкованы две дуги, поднимавшиеся над диадемой, благодаря которым ее можно было закрепить поверх боевого шлема. Однако намного проще допустить, что «самый большой и ценный камень» и был гвоздем, которому, перековав, придали форму, не только технически удобную для монтирования в диадему, но и символически значимую — визуально выражающую идею, что страстная реликвия является важнейшей драгоценностью.

Лучше представить себе новацию Амвросия, безусловно, помогли бы иконографические параллели, однако дело с ними обстоит не лучшим образом. Именно правление Гонория С. МакКормак считает низшей точкой кризиса позднеримской императорской иконографии, когда языческая символика уже полностью устарела, а христианская — еще не развилась[168]. Такое противопоставление «языческой» символики «христианской» представляется несколько спорным: скорее первая довольно плавно перетекла во вторую (что видно и по «христианизации» императорского венца Амвросием). Пожалуй, американская исследовательница права в том, что изображение Гонория на диптихе консула Проба[169] (406 г.), действительно, дает для изучения знаков власти меньше, чем хотелось бы. Диадема на диптихе видна хорошо, и в частности, в середине ее большой камень в форме ромба (над которым, кстати, возвышается трифолий)[170] **(Илл. 7)**. Однако худож-

7. Император Гонорий.
Диптих консула Проба, задняя сторона.
406 г. Аоста. Собор.

Источник: *Delbrueck R.* Spätantike Kaiserporträts von Constantinus Magnus bis zum Ende des Westreiches. B.; Leipzig, 1933 (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte, 8). Tafel 106.

Sacro Chiodo: la ricostruzione dell'elmo diademato di Costantino // Arte Cristiana. Vol. 92. 2004. N. 823. P. 299–310, здесь P. 308. Ср.: *Eadem.* La corona ferrea. La storia del più antico e celebre simbolo del potere in Europa. Monza, 2003. P. 18.

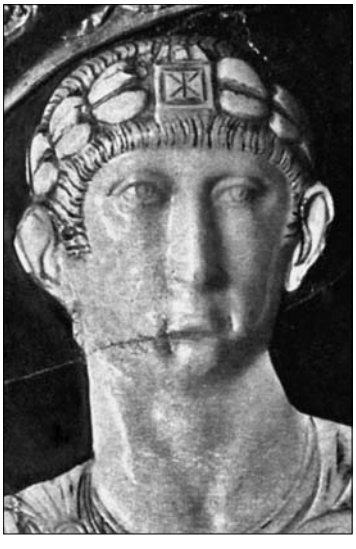
168 *MacCormack S. G.* Art and Ceremony in Late Antiquity. Berkeley; Los Angeles; L., 1981 (The Transformation of Classical Heritage, 1). P. 257, 259 и др.

169 В настоящее время в ризнице собора Аосты. Считается первым из дошедших до нас консульских диптихов.

170 Совершенно необоснованным представляется мнение, будто здесь изображена уже «твердая» корона, а не «гибкая диадема»: *Deér J.* Op. cit. S. 30. Мнение, что трифолий на диптихе Проба вообще самый первый известный нам, см: *Wessel K., Piltz E., Nicolescu C.* Op. cit. Sp. 380–381.

ник не оставил нам оснований предполагать, что этот «камень» мог быть сделан из голгофского гвоздя.

Никаких следов реликвии страстей не обнаруживается и на монетах Гонория. Там император представлен обычно в диадеме из двух нитей крупных жемчужин с большим камнем над лбом. Единственная иконографическая особенность, отмеченная еще Р. Дельбрюком[171], состояла в том, что государи западной части империи обычно носили диадемы в виде венков, а убор Гонория почему-то последовал не западным, а восточным образцам.



8. Камея Ротшильда (фрагмент). IV в. Париж. Частное собрание.

Источник: *Delbrueck R.* Spätantike Kaiserporträts von Constantinus Magnus bis zum Ende des Westreiches. B.; Leipzig, 1933 (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte, 8). Tafel 105.

Тем не менее сохранилось одно изображение — столь же известное, сколь и загадочное, — имеющее, пожалуй, отношение к обсуждаемому сюжету. Это камея, возможно хранившаяся некогда в константинопольской церкви Сергия и Вакха[172] и попавшая в 1889 г. в коллекцию семьи Ротшильдов, на которой изображена молодая пара: император с супругой. То, что эту камею вырезали по случаю свадебных торжеств, никогда не оспаривалось (хотя возможно, и напрасно). Зато с атрибуцией персонажей были и, кажется, до сих пор остаются серьезные сложности. Сначала в царственной паре увидели Юстиниана и Феодору[173], затем Феодосия и Элию Флациллу, но после публикации в 1926 г. работы известного знатока античных памятников С. Рейнаха (сравнившего лица императоров на камее Ротшильда и диптихе Проба) стало общепризнано, что это изображение Гонория и его молодой жены Марии, дочери Стилихона, выполненное при их бракосочетании в 398 г. — т.е. всего через три года после произнесения Амвросием его «Слова». Эту атрибуцию разделяли такие знатоки позднеримской иконографии, как Р. Дельбрюк[174]

171 *Delbrueck R.* Op. cit. S. 64.

172 Предположение делается на основании средневековых надписей на камее, «идентифицирующих» изображенных на ней лиц как свв. Сергия и Вакха — *Babelon E.* Les camées antiques de la Bibliotèque Nationale (quatrième et dernier article) // Gazette des beaux-arts. 1899. N. 1. P. 101–116, здесь P. 113.

173 «Il représente, en demi ronde-bosse, les bustes de Justinien et de Théodora…» — Ibidem.

174 *Delbrueck R.* Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler. B.; Leipzig, 1929 (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte, 2). Teil. 2. N. 66; *Idem*. Spätantike Kaiserporträts… S. 206–207. Tafel 105.

и Х.П. Лоранж[175]. Однако в 1957 г. появилась альтернативная точка зрения: на камее представлен Констанций II со своей первой супругой (имя которой до нас не дошло)[176], а потому рельеф следует датировать 335 г. Аргументы, приводимые автором этой гипотезы, серьезны, но несколько субъективны и уж во всяком случае не кажутся решающими. Вероятно, поэтому старое мнение, что на камее Ротшильда изображены именно Гонорий и Мария, продолжает не только существовать, но, пожалуй, доминировать в специальной литературе. Разумеется, любое изображение Гонория может быть полезно для реконструкции облика «диадемы Елены» — но значение камеи Ротшильда совершенно исключительно — разумеется, при условии, что на ней представлен именно сын Феодосия, а не какой-нибудь другой император.

Голову «Гонория» на камее украшает венец необычной формы, который Р. Дельбрюк склонен был считать свадебным венком[177] **(Илл. 8)**. Его предположение представляется маловероятным, поскольку, во-первых, странно, что свадебного венка нет на голове невесты, а во-вторых, такие венки сплетались обычно из цветов и трав, но не из ветвей лавра — а именно они угадываются в рисунке звеньев венца на камее. В облике самого венца уместнее видеть императорскую диадему «западного образца» (что, кстати, можно считать дополнительным аргументом в пользу идентификации изображенного здесь государя с Гонорием, а не Констанцием II). Конечно, нельзя исключить, что художник руководствовался больше собственной фантазией, нежели видом конкретного предмета, но звенья-листья венца выглядят весьма технологично, причем им можно найти довольно точные соответствия на других императорских изображениях — в частности, на монетах Константина **(Илл. 6а)**.

Больше всего внимания в диадеме на камее привлекает ее центральное звено, украшенное сверху маленьким трифолием необычной формы. Оно выглядит как большой квадратный «камень» в оправе, всю поверхность которого

175 *L'Orange H.P.* Studien zur Geschichte des spätantiken Porträts. Oslo, 1933. S. 77.

176 *Coche de La Ferté E.* Le Camée Rothschild, un chef d'œuvre du IVe siècle après Jésus–Christ. P., 1957. У. Кёнен, судя по ее аппарату, не знает этой работы, а от сколько-нибудь подробного обсуждения камеи отказывается (хотя для ее концепции этот предмет имеет существенное значение), отделываясь фразой, что христограмму на диадеме не обязательно выгравировали в то же самое время, когда была создана сама камея: *Koenen U.* Op. cit. S. 177–178. Э. Кош де ла Фертэ, исследовавший саму камею Ротшильда, а не ее репродукции, не только не заметил отличий в технике гравировки христограммы, но даже построил значительную часть обоснования своей датировки именно на ее начертании.

177 «Für bestimmte Gelegenheiten wurden anscheinend eigene Diademformen mit einer Sonderbedeutung geschaffen. So trägt Honorius auf dem Cameo Rothschild einen Kranz von großen, paarig angeordneten Blättern mit quadratischem Stirnjuwel, der wohl sein Hochzeitskranz ist; mit dem Lorbeerkranz hat er jedenfalls wenig Ähnlichkeit». — *Delbrueck R.* Spätantike Kaiserporträts… S. 66, ср. S. 206.

занимает христограмма. Знаки такого типа считаются в литературе не более чем свидетельством личного благочестия либо же публичным выражением приверженности христианству. Так, согласно П.Э. Шрамму, крест на диадеме означает не более того, что ее владелец — христианин[178]. Ф. Ледерер полагает, что украшение в виде креста или христограммы на шлемах и диадемах правителей после Константина могло служить указанием на их приверженность не христианству вообще, а специально его антиникейскому направлению[179]. Если бы это правило, действительно, соблюдалось, христограмма стала бы аргументом в пользу того, что на камее Ротшильда представлен скорее Констанций II, нежели Гонорий. Однако доказательная база гипотезы Ф. Ледерера пока слишком узка, чтобы строить на ней какую бы то ни было атрибуцию. Во всяком случае, у данной христограммы можно заподозрить совсем иное значение, чем предлагали П.Э. Шрамм и Ф. Ледерер.

До сих пор исследователи никак не связывали рисунки креста или христограммы с особым качеством того предмета, на который они наносились — т. е. с наличием в этом предмете реликвий св. Креста. Разумеется, далеко не каждый крест и не каждая христограмма должны отныне рассматриваться как указание на присутствие неподалеку частей св. Креста, иначе все Средиземноморье и ряд соседних регионов придется счесть буквально усыпанными его фрагментами. Однако можно осмелиться предложить другую закономерность: при наличии реликвий св. Креста место их хранения должно было, как правило, обозначаться крестом или же христограммой. Хороший пример тому дает один текст Григория Нисского[180]. Рассказывая о кончине в 379 г. своей сестры, благочестивой Макрины, он говорит, что на одном шнурке с нательным крестом из железа у нее нашли и перстень из того же материала. На печатке был изображен крест. При изучении перстня выяснилось, что в его внутренней полости хранится частица «Древа жизни». «Так знак креста, нанесенный снаружи, указывает на то, что спрятано под ним внутри»[181]. Последнюю фразу можно прямо отнести к христограмме на камее Ротшильда. Если она была выгравирована одновременно со всем портретом, а не добавлена спустя несколько столетий, велика вероятность, что художник имел в виду

178 *Schramm P.E.* Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Stuttgart, 1955 (MGH Schriften, 13/2). Bd. 2. S. 383.

179 *Lederer Ph.* Op. cit. S. 268.

180 Эпизод подробно разбирается в: *Dölger F.J.* Das Anhängekreuzchen der hl. Makrina und ihr Ring mit Kreuzpartikel. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde des 4. Jahrhunderts nach der *Vita Macrinae* des Gregor von Nyssa // Dölger F.J. Antike und Christentum… S. 81–116.

181 «…καὶ οὕτως ἄνωθεν ἡ σφραγὶς τῷ ἰδίῳ τύπῳ μηνύει τὸ ὑποκείμενον». — PG. P., 1858. Vol. 46. Col. 989.

не просто христианское благочестие изображаемого им лица, а наличие в его венце вполне материальной страстной реликвии.

В пользу такого предположения говорит то, что в IV в. христограммы или кресты на диадемах еще очень большая редкость, и случайное их появление там маловероятно. Хорошо известно, что впервые знаки «хи» и «ро» украсили шлем Константина, как его изображали на монетах и медальонах в промежутке с 315 по 324 г. (то есть еще заведомо ранее того, как в Иерусалиме была найдена реликвия, опознанная в качестве Креста Распятия). Возможно, что между шлемом на монетах и шлемом из легенды о находках Елены есть связь — либо в том смысле, что это один и тот же предмет, либо же в том, что изображение христограммы на монетах стало наводить уже задним числом на мысль, будто в шлеме Константина должна была заключаться какая-то крестная реликвия. Шлему Константина и гипотезе происхождения от него «закрытой» императорской короны раннего и высокого Средневековья посвящен целый ряд важных исследований А. Альфёльди[182], Й. Деэра[183], П.Э. Шрамма[184], Э. Айхманна[185] и Э. Пилц[186]. Однако вопрос, не тянется ли линия от этого шлема к венцу Гонория, а от него — к средневековым коронам-реликвариям, историками до сих пор еще не ставился.

9. Золотой солид Констанция II. 353 г. Париж. Кабинет медалей.

Источник: *Coche de La Ferté E.* Le Camée Rothschild, un chef d'œuvre du IVe siècle après Jésus–Christ. P., 1957. P. 32.

Изображение не христограммы, а креста, украшающего голову государя, впервые встречается на солиде Констанция II 353 г.[187] **(Илл. 9)**. Вероятность случайной ошибки художника, которую здесь склонны были заподозрить некоторые исследователи, снижается тем обстоятельством, что монета была отчеканена не в провинции, а в Константинополе. Император представлен в шлеме с наложенной на него диадемой. Не вполне понятно, является ли равносторонний «греческий» крест частью диадемы или же шлема, хотя мне

182 *Alföldi A.* The Helmet of Constantine with the Christian Monogram // The Journal of Roman Studies. 1932. 22. P. 9–23; *Idem*. Eine spätrömische Helmform und ihre Schicksale im germanisch-romanischen Mittelalter // Acta Archaeologica. Kopenhagen, 1934. T. 5. S. 99–144.

183 *Deér J.* Op. cit.

184 См. его очерк: Die Kronen des frühen Mittelalters // *Schramm P.E.* Op. cit. S. 377–417.

185 *Eichmann E.* Op. cit. S. 57–81 (§ 3. Die Krone).

186 *Piltz E.* Kamelaukion et mitra. Insignes Byzantines imperiaux et ecclèsiastiques. Stockholm, 1977, где на с. 74 и далее она не соглашается со всеми перечисленными авторами и развивает концепцию заимствования закрытой короны у варваров.

187 *Lederer Ph*. Op. cit. S. 213. Abb. 1. Taf. 143. N. 1.

10. Статуэтка императрицы. IV в. Париж. Кабинет медалей.

Источник: *Delbrueck R.* Spätantike Kaiserporträts von Constantinus Magnus bis zum Ende des Westreiches. B.; Leipzig, 1933 (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte, 8). Tafel 64.

более вероятным представляется второе. Появление этого креста связывают порой с упоминавшимся выше посланием Кирилла Иерусалимского, сообщавшего императору о грозном знамении на небе в виде сияющего креста — событии, по его мнению, намного более важном, чем нахождение деревянного Креста на Голгофе[188]. Монеты этого типа единичны — даже на других выпусках той же серии крест отсутствует.

Для полноты картины необходимо упомянуть оставшиеся иконографические памятники IV — начала V в. — благо это всего лишь две скульптуры неизвестных императриц с не очень отчетливыми изображениями христограмм на их венцах. Первую статуэтку (из парижского Кабинета медалей) датировать оказалось трудно — прежде всего, из-за сложностей с идентификацией изображенной императрицы **(Илл. 10)**. Сначала ее определили как супругу Феодосия Элию Флациллу, затем Р. Дельбрюк счел ее Еленой и отнес статуэтку к 325–326 гг.[189], но позже Х.П. Лоранж вернулся к первой гипотезе, предположив, однако, что скульптура была выполнена намного позже кончины августы — только в годы правлении Аркадия и Гонория — т.е. как раз в интересующий нас период[190]. На центральном камне диадемы «Елены» с трудом различается рельеф, который Р. Дельбрюк интерпретировал как христограмму.

К первой половине V в. относится бронзовая гирька в виде полуфигурки императрицы с диадемой, средний камень которой украшен косым крестом или упрощенной христограммой[191] **(Илл. 11)**. Было бы весьма привлекательно узнать и в этой императрице св. Елену, но убедительных аргументов в пользу такого допущения пока привести нельзя.

188 Предположение высказано в: *Koenen U.* Op. cit. S. 196.

189 *Delbrueck R.* Spätantike Kaiserporträts… Tafel 64. S. 164. Abb. 58.

190 *L'Orange H.P.* Der subtile Stil. Eine Kunstströmung aus der Zeit um 400 nach Christus // L'Orange H.P. Likeness and Icon. P. 54–71, здесь P. 67; *Wegner M.* Frauen der Tetrarchen, des Constantinus und dessen Familie // *L'Orange H.P.* Das spätantike Herrscherbild von Diokletian bis zu den Konstantin-Söhnen 284–361 n. Chr. B., 1984 (Das Römische Herrscherbild. III. Abteilung). S. 141–165, здесь S. 145.

191 Late Antique and Byzantine Art (Victoria and Albert Museum). L., 1963. Abb. 4. Ср.: *Engemann J.* Das Kreuz... S. 144.

11. Гирька в виде фигурки императрицы. IV–V вв. Лондон. Музей Виктории и Альберта.

Источник: Late Antique and Byzantine Art (Victoria and Albert Museum). L., 1963. Abb. 4.

12. Золотой солид Лицинии Евдокии. 439–455. Лондон. Британский музей.

Источник: *Koenen U.* Symbol und Zierde auf Diadem und Kronreif spätantiker und byzantinischer Herrscher und die Kreuzauffindungslegende bei Ambrosius // JbAC. Jg. 39. 1996. Tafel 11c.

На столь бледном иконографическом фоне христограмму с камеи Ротшильда следует воспринимать как крупную новацию, а изображение императора с такой диадемой на голове — как политический манифест. Ничего даже отдаленно похожего не встречается более в императорской иконографии вплоть до середины V в. Только тогда на монете супруги Валентиниана III Лицинии Евдокии, отчеканенной незадолго до 450 г., императрица предстанет с «лучевидным» венцом на голове, в центре которого будет возвышаться крест[192] **(Илл. 12)**. Согласно реконструкции Ф. Ледерера, похожая корона с крестом украшала и голову ее царственного мужа на его монетах — не дошедших до нас, но отчасти известных по изображениям[193]. Очевидно, впрочем, что между венцами императора с камеи Ротшильда и Лицинии Евдокии нет никакой преемственности — в первом случае христограмма вырезана на центральном «камне» диадемы типа венка, а во втором — крест поставлен над верхним

192 *Kent J.P.C., Overbeck B., Stylow A.U.* Die römische Münze. München, 1973. N. 762v; *Delbrueck R.* Spätantike Kaiserporträts… Taf. 24. N. 4–5; *Lederer Ph.* Op. cit. S. 219. Taf. 143. N. 4.

193 *Lederer Ph.* Op. cit. S. 218–219; *Coche de La Ferté E.* Op. cit. P. 32; *Engemann J.* Das Kreuz... S. 144.

13. Золотой солид Анастасия I. 491–518. Берлин. Мюнцкабинет.

Источник: *Koenen U.* Symbol und Zierde auf Diadem und Kronreif spätantiker und byzantinischer Herrscher und die Kreuzauffindungslegende bei Ambrosius // JbAC. Jg. 39. 1996. Tafel 12b.

14. Золотой солид Тиберия II Константина 579 г.

Источник: http://www.wildwinds.com/coins/sb/sb0420.html

краем уже почти средневековой короны. Аналогий венцу с камеи не найти и позже: крест вновь появится на шлеме Анастасия I (491–518), на монетах, чеканившихся от его имени в остготском королевстве[194], но это будет скорее подражанием солидам Констанция II **(Илл. 13)**. Что же до укоренения привычной нам иконографии, когда крест возвышается над центральной частью короны, то изобретение Лициниии Евдокии (и, возможно, Валентиниана III) окончательно закрепится только начиная с правления Тиберия II Константина (578–582)[195] **(Илл. 14)**.

Поскольку диадема с камеи Ротшильда не находит аналогий в императорской репрезентации, ее появление необходимо связывать с какими-то столь же уникальными обстоятельствами. Конечно, было бы неосторожно утверждать, будто «свадебный венок» неизвестного государя и есть не что иное как «венец Елены» из речи Амвросия Медиоланского, но если идентификация этого императора с Гонорием получит дополнительные подтверждения, вопрос о близости друг другу обеих этих диадем придется обсуждать всерьез. Во всяком случае одно предположение можно, думается, считать достаточно корректным и на нынешней стадии разработки вопроса. При том, что любые попытки представить, как выглядела диадема, о которой говорил Амвросий, могут быть только гипотетическими, историк меньше рискует ошибиться в своей реконструкции, если возьмет за основу венец, изображенный на камее Ротшильда, а не любой иной.

194 Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumborton Oaks Collection and in the Whittemore Collection / Ed. by Alfred R. Bellinger and Philip Grierson. Vol. 1: Anastasius I to Maurice, 491–602. Washington, DC, 1966. N. 3j; *Kent J.P.C., Overbeck B., Stylow A.U.* Op. cit. N. 789v; *Hahn W.* Moneta Imperii Byzantini. Teil 1: Von Anastasius bis Justinuanus I: (491–565), einschließlich der ostgotischen und vandalischen Prägungen. Wien, 1973 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften, 109; Veröffentlichungen der Numismatischen Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1). 82/4. N. 19, 21, 22a; *Lederer Ph.* Op. cit. S. 220; *Engemann J.* Das Kreuz... S. 144.

195 *Lederer Ph.* Op. cit. S. 268–269; *Deér. J.* Op. cit. S. 31.

Амвросий и реликвии

Как уже говорилось, поклонение орудиям страстей Христовых, как и другим священным реликвиям (прежде всего останкам христианских мучеников), было в конце IV в. еще новой и не вполне привычной практикой — особенно в западной части империи. Там Амвросий Медиоланский оказался едва ли не первым крупным деятелем церкви, ставшим заниматься обнаружением и перенесением реликвий, — это он дал авторитетный пример, которому последовали сначала североитальянские епископы, а затем и предстоятели в других частях латинской Европы. Амвросий обладал счастливым даром находить священные реликвии именно тогда, когда возникали подходящие политические обстоятельства. Так, первый свой успешный опыт — обнаружение останков никому дотоле не известных мучеников Гервасия и Протасия — он осуществил во время опасного противостояния с императором Валентинианом II в 386 г.[196].

Судя по ряду известных эпизодов, Амвросий умел мастерски воздействовать на настроения простонародья и, наверное, именно благодаря этой способности раньше многих современников должным образом оценил роль, которую священные реликвии при правильном их использовании могут играть для мобилизации и сплочения самых широких слоев населения вокруг той или иной политической идеи. Многие христианские интеллектуалы первых веков сторонились таких проявлений народной религиозности, как благоговение перед материальными объектами (тем более частями трупов или орудиями убийств и пыток), указывая на спиритуальный характер подлинной веры. Однако Амвросий был политиком уж никак не меньше, чем богословом, и в этом своем качестве он лучше смог оценить возможности, открывавшиеся в стремлении импульсивного народного благочестия к «объективизации» веры, к укреплению ее умопостигаемых истин зримыми и осязаемыми «медиаторами», способными устанавливать прямую связь между земным миром и миром горним.

Появление «гвоздя Римской империи» в речи Амвросия (вне зависимости от того, откуда сама эта реликвия взялась в Медиолане) полностью соответствует логике его действий в других эпизодах с участием святых мощей. Серьезное отличие от ситуации 386 г. состояло лишь в том, что тела Гервасия и Протасия должны были стать мощным средством борьбы против «ариан», пользовавшихся

196 Об отношении Амвросия к реликвиям мучеников см. прежде всего: *Dassmann E.* Ambrosius und die Märtyrer // JbAC. Jg. 18. 1975. S. 49–68 с указанием предшествующей литературы; *McLynn N.B.* Op. cit. P. 209–219.

прямым покровительством императорской семьи, а «Железо Креста» стало средством объединения сторонников как никейской, так и антиникейских трактовок христианства вокруг нового государя.

Менее чем за полтора года до прощания с Феодосием, в начале ноября 393 г., Амвросий уже имел дело с гвоздями распятия. В Бононии (Болонье) вместе с местным епископом он открыл на еврейском кладбище останки двух новых христианских мучеников — Агриколы и Виталия. В ходе эксгумации Амвросий определил, что Агриколу распяли, причем тело его было прибито к кресту множеством гвоздей («более было ран, нежели частей тела»), причем эти гвозди наряду с другими реликвиями Амвросий собирал на дне могилы собственными руками[197]. Часть найденного на кладбище в Бононии он торжественно положил в основание алтаря собора во Флоренции уже в следующем году[198]. Но не сохранил ли он у себя двух гвоздей от болонского распятия, которые силой его молитв могли бы чудесным образом превратиться в гвозди от Распятия на Голгофе?

Как бы то ни было, Амвросию следует отдать честь изобретения совершенно нового в европейской культуре сакрального предмета — венца-реликвария. То, что епископ Медиоланский счел необходимым для легитимации юного государя в глазах войска создать и использовать невиданное ранее средство воздействия на народное воображение, говорит, пожалуй, лучше многого иного, сколь сильны были у него в феврале 395 г. опасения за судьбу этого мальчика, да, пожалуй, и за свою собственную.

После Амвросия: «диадема Елены» и «венцы Константина»

Амвросий Медиоланский создал такое явление — политическое, религиозное, семиотическое, общекультурное, наконец, — которого в римской истории еще не было — ни в языческие, ни в христианские времена.

197 «Detuli ergo vobis munera quae meis legi manibus, id est, crucis tropaea, cujus gratiam in operibus agnoscitis. Certe et ipsi daemones confitentur. Condant alii aurum atque argentum, ac de latentibus eruant venis; legant pretiosa monilium serta; temporalis ille thesaurus est, et saepe habentibus perniciosus: nos legimus martyris clavos, et multos quidem, ut plura fuerint vulnera quam membra. Clamare martyrem diceres ad populum Judaeorum, cum clavos ejus colligeremus: Mitte manus tuas in latus meum, et noli esse incredulus, sed fidelis (Joan. XX, 27). Colligimus sanguinem triumphalem, et crucis lignum». — *Ambrosius*. Exhortatio virginitatis // PL. P., 1845. Vol. 16. Col. 339. (II, 9). В римские могилы нередко клали гвозди — причем на грудь мертвеца и в большом количестве — *Leclercq H*. Clou // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. P., 1914. T. 3. Col. 2034–2037.

198 *Palanque J.-R*. Op. cit. P. 283–284.

Тем более странно, что решительную новацию Амвросия исследователи до сих пор не только не оценили по достоинству, но даже едва ее заметили. Причина такого равнодушия состоит, вероятно, в том, что идея «венца-реликвария» не получила немедленного и бурного развития (во всяком случае, очевидного для историков), а потому остается непонятно, была ли какая-то преемственность между «диадемой Елены» и средневековыми коронами-реликвариями.

Исследователи старались обнаружить у авторов V в. намеки на то, что императорские венцы их времени стали украшаться крестами. Так, Р. Дельбрюк (за которым пошли и другие специалисты) полагал, что о кресте на диадеме императора Аркадия сообщает Иоанн Златоуст в «Рассуждении против иудеев и язычников» и в «Беседе на псалом 109»[199]. В первом случае для такой трактовки есть основания. В «Рассуждении» Иоанн говорит: «цари, слагая диадемы, берут крест — знак Его смерти; на порфирах крест, на диадеме крест, при молитвах крест, на оружии крест, на священной трапезе крест, и во всей вселенной крест сияет светлее солнца»[200]. Первую часть фразы можно понимать по-разному, но во второй речь идет, надо полагать, о разных видах *изображений* креста — как двухмерных, так и объемных (объемным должен быть, например, крест на церковном престоле — «священной трапезе»). О реликвиях св. Креста речи здесь не идет. Второе место, приводимое Р. Дельбрюком, куда более сомнительно. «Не только люди простые, но и те, которые облекаются в диадемы, на челе выше диадем носят крест; и весьма справедливо, — потому что он выше бесчисленных диадем[201]». Только вырвав эту фразу из контекста, можно предполагать, что в ней речь идет о царском венце с приделанным к нему сверху крестом. В предыдущей фразе Златоуст говорит: «Этот крест прежде был знаком проклятой смерти, смерти позорной, смерти самой постыдной; но вот теперь он сделался драгоценнее самой жизни и славнее диадем, так что все мы носим его на челе, не только не стыдясь, но считая его своим украшением»[202]. Иными словами этот крест носят не одни лишь цари на своих диадемах, но носим «все мы», в частности «люди простые». Речь здесь явно идет

199 *Delbrueck R.* Spätantike Kaiserporträts. S. XVI, 65; *Ott J.* Krone und Krönung: die Verheißung und Verleihung von Kronen in der Kunst von der Spätantike bis um 1200 und die geistige Auslegung der Krone. Mainz am Rhein, 1998. P. 167.

200 «Οἱ γοῦν βασιλεῖς διαδήματα ἀποτιθέμενοι, τὸν σταυρὸν ἀναλαμβάνουσι τὸ σύμβολον αὐτοῦ τῆς τελευτῆς· ἐν πορφυρίσι σταυρός, ἐν διαδήμασι σταυρός, ἐπὶ εὐχῶν σταυρός, ἐπὶ ὅπλων σταυρός...» — PG. P., 1862. Vol. 48. Col. 824, 58. Русский перевод приводится по изданию: *Иоанн Златоуст*. Творения. СПб., 1895. Т. 1. С. 618 (гл. 8).

201 «Οὐ μὲν ἰδιῶται μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ οἱ τὰ διαδήματα περικείμενοι ἐπὶ τοῦ μετώπου ὑπὲρ τὰ διαδήματα αὐτὸν (т.е. крест) βαστάζουσι, καὶ μάλα εἰκότως· μυρίων γὰρ διαδημάτων ἀμείνων». — PG. P., 1862. Vol. 55. Col. 274, 15.

202 Русский перевод приводится по изданию: *Иоанн Златоуст*. Творения. СПб., 1899. Т. 5. С. 291 (гл. 6).

не о материальном предмете, а о крестообразном помазании головы при крещении. Из приводимого здесь же противопоставления: «Диадема украшает голову, а крест ограждает душу», — понятно, что *этот* крест голову не украшает и не является частью императорского венца.

Пожалуй, больше полезных нам намеков обнаруживается у ученика Амвросия Августина. Он несколько раз повторяет одну и ту же мысль: в императорской диадеме нет более ценного камня, нежели «крест Христов» (или в другом месте «знак креста»), «царящий во лбу»[203]. Возможно, Августин, действительно, исходит из того, что венцы современных ему государей — Аркадия и Гонория (или, во всяком случае, одного из них) не только украшены *изображением* креста или христограммы (как понимали эти строки многие исследователи), но и содержат внутри себя физические частицы «креста Христова».

На этом, довольно шатком, фундаменте из слов Иоанна Златоуста и Августина пока и строятся предположения, что на диадеме Аркадия должно было иметься изображение креста или христограммы. Но если вслед за Р. Дельбрюком согласиться на такую возможность, его зыбкую конструкцию можно продолжать строить дальше. Приняв еще и гипотезу, что «знак креста» на венце означал присутствие в нем частицы св. Креста, придется признать, что реликвия в диадеме Аркадия являлась уже не гвоздем (которого тогда в Константинополе еще не было), а куском Древа. Тогда историкам следует пытаться протягивать линию к средневековым венцам с крестными реликвиями не от «диадемы Елены», а скорее от гипотетической «диадемы Аркадия». При том, что реальные или легендарные короны с частицей Древа упоминаются в средневековых текстах более или менее регулярно, нет, кажется, ни одного, в котором ясно говорилось бы о венце, хранившем бы в себе «железо Креста».

Причину такого (сугубо предположительного) развития при полном молчании источников можно надеяться угадать в печальной судьбе «диадемы Елены». Либо она по каким-то причинам утратила значение для повзрослевшего Гонория, либо потерялась в смутах, охвативших Италию в V в., либо же в числе императорских инсигний, отосланных Одоакром после свержения Ромула Августула в 476 г., оказалась в императорской сокровищнице в Константинополе, где эта релик-

203 «Ament vobiscum Christum, qui eo ipso quo videbatur victus, vicit orbem terrarum. Vicit enim orbem terrarum sicut videmus, fratres: subjecit omnes potestates, subjugavit reges, non superbo milite, sed irrisa cruce; non saeviens ferro, sed pendens ligno; patiendo corporaliter, faciendo spiritualiter. Illius corpus erigebatur in cruce: ille mentes cruci subdebat. Denique quae gemma pretiosior in diademate, quam crux Christi regnantium in fronte?» — PL. P., 1845. Vol. 38. Col. 334. См. также: «…iam in frontibus regum pretiosius est signum crucis, quam gemma diadematis» — Aurelii Augustini Opera. Pars 10, 2: Enarrationes in psalmos 51–100. Turnhout, 1956 (CCSL, 39). P. 1010, ср. также: Ibidem. Pars 10, 1: Enarrationes in psalmos 1–50. Turnhout, 1956 (CCSL, 38). P. 264. Ср. *Ott J.* Op. cit. S. 167.

вия, скомпрометированная поражениями Западной империи, и исчезла. Во всяком случае всякие следы «диадемы Елены» теряются уже вскоре после того, как ее показали осиротевшему войску Феодосия. Более того, на протяжении всего Средневековья не известно даже попыток обрести ее снова тем или иным способом. Как ни странно, текст речи Амвросия, довольно хорошо известный в Средние века, не побуждал к поискам столь патетически описанной им диадемы.

Тем не менее, по крайней мере дважды появлялись «венцы Константина». В октябре 816 г. в Реймсе папа Стефан IV будет короновать Людовика Благочестивого золотой короной, украшенной драгоценными камнями, которую понтифик привез с собой из Рима. Один из современников — поэт Эрмольд Нигелл — назовет ее «венцом Константина»[204]. Не углубляясь в обсуждение вопросов, связанных с этой короной, отмечу лишь, что она, скорее всего, представляла собой «литературную реминисценцию» — только не на речь Амвросия, а на совсем другое произведение — «Константинов Дар»[205]. Повторяя дважды — до коронации и в ее ходе — «Это тебе подарок Петра»[206], папа, вероятно, хочет сказать, что он возвращает от имени князя апостолов венец, который некогда, согласно знаменитой легенде, император Константин поднес папе Сильвестру, но тот из смирения отказался его носить.

В Константинополе над престолом храма св. Софии долго висел «венец Константина» (или даже «венцы Константина»), о чем свидетельствуют многие авторы, начиная с Константина Багрянородного, писавшего свой трактат об управлении империей между 948 и 952 гг.[207]. Как и ахенская «корона Константина», этот венец также никак не может быть связан с «диадемой Елены» — ни по форме, ни по сути. Формой он представлял собой, как говорит сам Константин, камелавкий — т.е. не диадему, а какой-то иной тип венца, скорее всего облегавший голову сверху, неизвестный ранее второй половины VI в.[208]. Возможно, это тот же венец, что, со-

---

204 «„Roma tibi, Caesar, transmittit munera Petri, Digna satis digno, conveniensque decus". Tum jubet adferri gemmis auroque coronam, Quae Constantini Caesaris ante fuit». — *Ermoldus Nigellus*. In honorem Hludowici. 1074–1077. Текст приводится по изданию: *Ermold le Noir.* Poème sur Louis le Pieux et épitres au roi Pépin / Ed. et trad. par Edmond Fartal. P., 1932 (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age, 14). P. 84.

205 *Eichmann E.* Op. cit. Bd. 1. S. 43–44, 46. Возражения на основе того, что Эльмольд не приводит никаких цитат из «Константинова Дара» см. в: *Laehr G.* Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. B., 1926 (Historische Studien, 166). S. 15. Делались даже попытки показать сходство формы короны, упомянутой Нигеллом, и венца из «Константинова Дара»: *Deér. J.* Op. cit. S. 17; *Eichmann E.* Op. cit. Bd. 2. S. 72.

206 «Hoc tibi Petrus ovans cessit, mitissime, donum Tu quia justitiam cedis habere sibi» — *Ermoldus Nigellus*. Op. cit. 1100–1101.

207 *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. М., 1991. С. 54, 56 (греческий текст); 55, 57 (русский перевод).

208 Долгие дискуссии о форме венца-камелавкия и его происхождении приводят некоторых ис-

гласно Феофану, придворные дамы подарили императору Маврикию (582–602), а он повелел повесить его над алтарем св. Софии[209]. Что же до сути, то ни один автор ничего не говорит о наличии внутри камелавкия страстных реликвий. Его сакральность Константин Багрянородный обосновывает совершенно иначе — тем, что он (вместе с другими «мантиями и венцами») был послан Константину Богом через ангела. При всей лукавости этого пассажа (автор передает не собственное мнение, а истории, которые следует рассказывать варварским князькам, чтобы уменьшить их аппетиты) Константин вряд ли стал бы молчать о присутствии части Креста в венце — ведь оно только подкрепило бы его тезис о принципиальной неотчуждаемости камелавкия и остальных сокровищ св. Софии.

Параллели к византийскому «венцу Константина», пожалуй, следует искать лишь среди таких корон, которые целиком считались реликвией какого-либо святого — самым известным примером среди них является венгерская корона св. Иштвана. Венцы такого типа могли не только подвешиваться над алтарями, но и украшать головы статуй святых и их реликвариев. В отличие от вотивных корон, такие венцы использовали при коронациях «земных» государей — точно так же, как и константинопольский «венец Константина»[210].

Другой тип средневековых корон, в котором венцы служили лишь драгоценным обрамлением для собственно реликвий, прежде всего страстных, был представлен двумя основными видами. К первому относились реликварии, изготавливавшиеся *в виде* венцов, но не предназначавшиеся ни для одного земного правителя. Ко второму — ближе всего стоящему к «диадеме Елены» (или же, скорее, гипотетической «диадеме Аркадия») — следует причислить короны с реликвиями,

---

ториков к малоутешительному выводу, что определить эту форму уже вообще невозможно: *Wessel K., Piltz E., Nicolescu C.* Op. cit. Sp. 387–388. Сходный скепсис по поводу возможности определить значение самого слова «камелавкий», особенно применительно к коронам, выражен в: *Kolias T.* Kamelaukion // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. 1982. Jg. 32/3. S. 493–502.

209 «В сем году … София царица, жена Юстина с Константиною, женою Маврикия, поднесли царю венец драгоценный, который сами сработали. Царь с удивлением рассматривал его, потом, отошедши в церковь, принес его Богу и повесил над жертвенником на трех цепях златых с драгоценными каменьями». — Летопись византийца Феофана от Диоклитиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. М., 1884. С. 213 (год 6093). Предположение об идентичности «короны Маврикия» с будущим «венцом Константина» высказано в: *Kahl H.-D.* Die «Konstantinskrone» in der Hagia Sophia zu Konstantinopel. Ein Beitrag zur byzantinischen Konstantinslegende // Antike und Universalgeschichte. Festschrift Hans Erich Stier z. 70. Geburtstag am 25. Mai 1972 / Hrsg. von Ruth Stiehl und Gustav Adolf Lehmann. Münster (Westf.), 1972. S. 302–322, здесь S. 316.

210 «И вот эта огромнейшая толпа с неистовством сбежавшегося народа провозглашает Исаака самодержавным римским императором, когда один из служителей храма снял при пособии лестницы венец Константина Великого, висевший над таинственной трапезой (точнее было бы перевести «трапезой таинств», — т.е. алтарем — *М.Б.*), и возложил его на голову Исаака». — *Никита Хониат.* История со времени царствования Иоанна Комнина. Т. 1. (1118–1185). Рязань, 2003. С. 353 (Царствование Андроника Комнина II, 11) (перевод под редакцией В.И. Долоцкого). Речь идет о событиях 1185 г.

возлагавшиеся на головы государей. Так, хронист начала XI в. Адемар Шабанский предполагает, что в короне Карла Великого должен был храниться кусок крестного Древа[211]. Само по себе его сообщение маловероятно, но оно показывает, что в X–XI вв. истинному государю следовало бы носить частицу св. Креста в своей короне. Старейшее известное сегодня упоминание короны такого типа — «corona aurea cum lingo Domini» — содержится, кажется, в завещании графа Эберхарда Фриульского 867 г.[212]. Самым известным из венцов-реликвариев была, пожалуй, французская «Святая корона» или «Корона святого Людовика», где внутри «футляра» из драгоценного камня хранился терний с венца Иисуса. Хотя эта корона была переплавлена в 1793 г., дошедшие изображения позволяют датировать ее XIV в.[213]. Сохранившийся венец такого типа из намюрского собора был изготовлен между 1207 и 1218 гг. специально для хранения реликвий — двух терниев. Правда, неясно, какому государю предназначалась эта корона[214] , отчего можно допустить, что делали ее вообще не для правителя во плоти и крови, а для статуи Христа или какого-либо святого. Шип от тернового венца хранился и в чешской «короне св. Вацлава» XIV в., судя по надписи, украшающей драгоценный камень на ее вершине.

Предположение, что все короны с реликвиями страстей в конечном счете восходят к «диадеме Елены», заманчиво, но пока безосновательно, поскольку «пауза» между V в. и IX в. слишком длинна. На протяжении этих 500 лет пока не выявлено, кажется, никаких достоверных свидетельств поддержания традиции, заложенной Амвросием Медиоланским. Конечно, можно допускать, что гипотетическая «диадема Аркадия», созданная в подражание венцу его брата, послужила образцом для еще более гипотетических византийских венцов последующего времени, а уже на них ориентировались западные правители, создавая собственные инсигнии. Однако вплоть до обнаружения сколько-нибудь надежных свидетельств такой эволюции это допущение остается не более чем спекуляцией.

Впрочем, даже если рано или поздно удастся убедительно обосновать намеченную линию преемственности, все равно придется признать, что ее исходная точка — «диадема Елены», возложенная в 395 г. на голову императора Гонория, оставалась полностью забытой на протяжении почти двенадцати веков. Вспомнили

211 «Et in diademate lignum sanctae crucis positum est». — Ademari Cabannensis Chronicon / cura et studio P. Bourgain. Turnhout, 1999 (Ademari Cabannensis Opera Omnia. Pars I. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 129). P. 111. (II, 25). Ср. также *Schramm P.E.* Herrschaftszeichen… Stuttgart, 1954 (MGH Schriften, 13/1). Bd. 1. S. 312.

212 *Elze R.* Die „Eiserne Krone“ in Monza // *Schramm P.E.* Herrschaftszeichen… Bd. 2. S. 450–479, здесь S. 461.

213 *Gaborit-Chopin D.* Regalia. Les instruments du sacre des rois de France. Les «Honneurs de Charlemagne». P., 1987. P. 95–98.

214 *Schramm P.E.* Herrschaftszeichen… Bd. 3. Stuttgart, 1956 (MGH Schriften, 13/3). S. 850–853.

об этом венце только в XVI в. — благодаря соединению гуманистических штудий (обратившихся к тому времени от классических авторов на сочинения отцов церкви) с духом контрреформации. В 1587 г. доминиканец Гаспаре Бугати идентифицировал корону, издавна хранившуюся в ризнице собора г. Монцы неподалеку от Милана, с тем самым «венцом Константина», что Феодосий, умирая, якобы передал Амвросию[215] **(Илл. 15)**. Главным основанием для такого отождествления послужил железный обруч, соединяющий изнутри все шесть золотых сегментов короны. Этот обруч, согласно Г. Бугати, и был страстной реликвией, поскольку его изготовили из голгофского гвоздя. Память об этом «венце Константина» и глубокое почтение к нему якобы бережно сохранялись в средневековых сказаниях о «железной короне» лангобардских королей.

15. Корона. VIII–IX вв. Монца. Собор.
Источник: Архив автора.

Концепция Г. Бугати была полностью опровергнута Л.А. Муратори в его образцовом исследовании, до сих пор лежащем в основе научных знаний как о вполне реальном венце из Монцы, так и о сугубо легендарной «железной короне» лангобардов[216]. Смутные предания об этой последней встречаются в хрониках начиная примерно с 1230 г. «Железную корону» в них часто связывали с Миланом (или же соседней Монцой), что, казалось бы, должно указывать на амброзианские корни легенды. Как ни странно, средневековые авторы, передававшие истории о «железной короне», либо вовсе не были знакомы со «Словом» Амвросия Медиоланского, либо же никак не связывали «железную корону» лангобардов с диадемой Гонория. Иначе они не стали бы утверждать, будто «corona ferrea» появилась в Милане благодаря то ли им-

215 *Bugati G.* L'Aggiunta dell'Historia Universale. Milano, 1587. P. 155. Подробнее об этой работе и дискуссиях XVI–XVII вв. о короне из Монцы см.: *Mambretti R.* La corona ferrea segno di regalità e reliquia nella stroiografia dei secoli XIV–XVIII // La Corona Ferrea nell'Europa degli Imperi. Vol. 2: Alla Scoperta del Preziose Oggeto. T. 1: Arte e Culto / A cura di Graziella Buccellati. Monza, 1998. P. 56–70. Если верить позднему свидетельству, впервые корону в Монце почтил как реликвию страстей Господних в 1578 г. архиепископ Милана Карло Борромео.

216 *Muratori L. A.* De Corona Ferrea, qua Romanorum imperatores in Insubribus coronari solent // Muratori L. A. Anecdota, Quae Ex Ambrosianae Bibliothecae Codicibus nunc primum eruit. Mediolani, 1698. P. 267–358 с последующими многократными переизданиями. Исследование Л. Муратори, впрочем, не помешало Конгрегации священных обрядов в 1717 г. одобрить культ Священного гвоздя в Монце, не изучая, впрочем, специально вопроса о подлинности реликвии. Подробнее см.: *Morello G.* Il processo romano per il culto della corona ferrea // La Corona Ferrea... P. 129–133. На работу Муратори опирается и чаще всего цитируемое исследование по истории «Железной короны» из Монцы: *Elze R.* Op. cit.

ператору Максимиану (286–310), то ли Теодориху Великому, то ли Карлу Великому[217]. А главное, никто из них не позволил себе и намека на то, что в «железной короне» может заключаться первоклассная святыня — гвоздь от Распятия.

Корону в Монце верующие и сегодня считают крестной реликвией — хотя, как выяснилось при исследовании 1993 г., ее внутренний обод сделан не из железа, а из чистого серебра[218], — а некоторые историки продолжают видеть в ней «диадему Константина», прославленную Амвросием Медиоланским, — хотя техника, в которой изготовлен венец из Монцы, свидетельствует о времени Каролингов[219]…

После Амвросия: «узда Константина»

Еще увлекательнее выглядит продолжение истории с «уздой Константина». Как уже говорилось, «священная узда» появляется в Константинополе в VI в., открывая тем самым «второй культ» голгофских гвоздей. Наряду с евангелиями и остальными гвоздями (во множественном числе!) она была выставлена на заседаниях V Вселенского собора 553 г.[220]. О ней же, как упоминалось выше, рассказывал Григорий Турский в 70–80-е гг. VI в. По его сведениям, «узда» была изготовлена не из одного гвоздя, а из двух — очевидно, его информаторы ориентировались больше на сообщение Феодорита, нежели на рассказы других историков. «Узда» и в описании Григория оказывается подспорьем в бою, обращающим в бегство противников. Но главное, именно к ней относится предсказание пророка Захарии: «Будет, — говорит он, — что святыня Господа [окажется] положенной в рот коню»[221]. Искажение ветхозаветного стиха, допущенное здесь Григорием Турским, для нас очень существенно: оно показывает, какая именно интерпретация слов χαλινός–fraenum–paguda в VI в. возобладала: теперь это уже несомненно «удила», а

217 *Elze R.* Op. cit. S. 474.

218 *Calderara A.* Corona Ferrea: tecniche costruttive e stato d'uso // La Corona Ferrea... T. 2: Scienza e Tecnica / A cura di Graziella Buccellati. Monza, 1998. P. 71–170, здесь P. 91.

219 *Maspero V.* Alla ricerca...; *Eadem.* La corona ferrea. Осторожнее высказывается М. Сорди: корона в Монце представляет собой, пускай и в измененном виде, т.н. «диадему Константина», но саму эту диадему изготовили скорее всего при Валентиниане I (364 – 375): *Sordi M.* Dall'elmo di Costantino. P. 889–890. *Eadem.* La tradizione… Вслед за ней: *Baert B.* Op. cit. P. 27–28, Note 67. Недавнее обследование короны подтвердило, что в своем нынешнем виде она относится к каролингскому времени, однако ее звенья могут восходить к V в.: *Siena S.L.* L'identità materiale e storica della corona: un enigma in via di risoluzione? // La Corona Ferrea... P. 173–249, особенно P. 220–221.

220 *Fleury Ch. R. de.* Mémoire sur les instruments de la passion de N.-S. J.-C. P., 1870. P. 172–173, 320.

221 «...et de duobus quidem frenum imperatoris munivit, quo facilius, si adversae gentes restitissent principi, hac virtute fugarentur. De quibus non est ignotum Zachariam vaticinasse prophetam: Erit, inquit, quod in os equi ponitur, sanctum Domini». — P. 491.

не какая-либо иная часть конской упряжи. (Само устройство удил, кстати, наводит на мысль, что для их изготовления лучше было бы использовать два гвоздя, а не один.) Григорий здесь ничего не сочиняет — он явно воспроизводит сведения, дошедшие до него из Константинополя — упоминание тут же о статуе Константина на столичном форуме лишнее тому подтверждение. Соответственно, и «узда», выставлявшаяся на церковном соборе 553 г., скорее всего представляла собой уже те самые удила, о которых писал Григорий несколькими десятилетиями позже.

Епископ Турский пересказывает и одну из «историй для паломников», посвященных этой реликвии: императора Юстина две ночи подряд мучили демоны, которых на государя насылал один колдун. Но когда на третью ночь государь положил подле головы удила, «у демонов больше не осталось места, где бы они могли совершать свои нападения»[222]. Этот эпизод очень похож на историю случайного *обретения* реликвии — вряд ли государь мучился бы борьбой с бесами, если бы знал заранее о чудесных свойствах имевшихся у него удил. Тем ценнее тогда упоминание здесь императора Юстина I (518–527), поскольку оно позволяет именно с его правлением связать открытие в Константинополе «второго культа» узды. Вероятно, тогда же, при Юстине, нашлись и все остальные гвозди распятия. Во всяком случае, римский диакон Рустик, рассуждая в 549 г. о различии природ отдельных лиц Троицы, упоминает, что культ *гвоздей* и Древа Истинного Креста признан всей церковью[223].

Если в «первом культе» (с неизвестной пока локализацией) «священная узда» представляла собой, как обосновывалось выше, филактерий в виде фалеры, подвешенной на конском лбу, то во «втором», уже константинопольском, культе «узда» стала удилами. Превращение это случилось, безусловно, в итоге размышлений неких ответственных лиц над уже известными читателю туманными словами церковных историков V в., — в первую очередь, вероятно, Феодорита. Из ряда возможных интерпретаций того, как именно Елене удалось сделать «узду» из гвоздя (или гвоздей), предпочтение в конце концов получила та, что представлялась самоочевидной кузнецу, а не богослову.

«Священная узда» не попала в число реликвий, сохранявшихся на протяжении ряда столетий в Большом императорском дворце, в прекрасном храме-ре-

222 «Magnam adserunt virtutem esse huius freni, quod ambigeri nequaquam potest, quod Iustinus imperator publicae expertus est ac suis omnibus patefecit. Inlusus enim a quodam mago propter pecuniam emissam, quae sibi daemonis umbra intolerabilis per duarum curricula noctium sustenuisset insidias; sed cum tertia nocte frenum capiti collocasset, locum insidiandi inimicus ultra non habuit, repertumque auctorem insidiarum gladio perculit». — P. 491.

223 «Nec non et clavos quibus confixus est, et lignum venerabilis crucis, omnis per totum mundum Ecclesia absque ulla contradictione adorat; et non solum quae duae naturae sunt Deus et crux, sed et illud sanctum ferrum, praeter illud venerabile lignum, alia est natura, et altera rursus ipsa Domini caro».— PL. P., 1865. Vol. 67. Col. 1229. Ср.: *Frolow A.* Op. cit. P. 177–178 (N. 30).

ликварии Богоматери Фаросской. На протяжении ряда столетий паломники из разных земель видели в этой церкви, наряду с другими первосортными реликвиями, гвоздь Распятия или даже два таких гвоздя[224]. Однако эти реликвии, очевидно, сохраняли свой исходный вид и не были переделаны ни в шлем, ни в узду — иначе вряд ли столь информированный автор, как ризничий этой церкви Николай Месарит, говорил бы о «честном гвозде» лишь то, что он «до нынешнего времени не изъеденный никакой ржавчиной из-за того, что пронзил с другими тремя чуждую скверны… плоть Христа…»[225]. Антоний Новгородский сообщает о «части гвоздя Господня» в «Пандофтии манастыри» и еще об одном «гвозде Господнем» в монастыре Христа Человеколюбца[226]. Может быть, под последним и следует понимать «Священную узду»? Во всяком случае похоже, что значение этой реликвии к началу XIII в. упало по сравнению с началом «второго культа» в VI в.

Впрочем, из наличия гвоздя (или гвоздей) в Константинополе еще не следует, что голгофских гвоздей не было в придворных храмах других государей. Один из них, как известно, сберегался в церкви Девы Марии, построенной Карлом Великим в ахенском пфальце. И хотя среди прочих церковных сокровищ гвоздь впервые ясно назван только в инвентаре XII–XIII вв.[227], он значится уже в перечне реликвий, приобретенных во времена Карла Великого его приближенным — священником и поэтом Ангильбертом (ок. 780–814)[228]. Незадолго до 1130 г. в Рамале (Рамлехе), считавшемся местом рождения Иосифа Аримафейского, крестоносцы, как утверждалось, обрели еще один гвоздь Распятия, который затем хранился в дворцовой часовне королей Иерусалимских[229]. Впоследствии число известных

224 См. перечень свидетельств в: *Frolow A.* Op. cit. P. 301–305 (N. 283). Ср.: *Janin R.* La Géographie ecclésiastique de l'empire Byzantin. 1er Partie. T. 3: Les églises et les monastères. P., 1969. P. 235. Гипотезы о времени возведения храма и складывания в нем собрания реликвий см. в: *Magdalino P.* L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VIIe – XIIIe siécles // Byzance et les reliques du Christ / Ed. par Jannic Durand et Bernard Flusin. P., 2004 (Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies, 17). P. 15–30. Обзор сообщений западных паломников XI–XIII вв. см. теперь в: *Bacci M.* Relics of the Pharos Chapel: a View from the Latin West // Восточнохристианские реликвии / Под ред. А.М. Лидова. М., 2003. P. 234–246, здесь P. 240–241. О двух гвоздях сообщают, например, независимо друг от друга современники из Франции и Руси: *Робер де Клари.* Завоевание Константинополя. М., 1986. С. 59 (LXXXII); Книга Паломник. Сказание мест святых во Цареграде Антония архиепископа Новгородского в 1200 г. / Под ред. Хр. М. Лопарева // Православный Палестинский сборник. Т. 17. Вып. 3. СПб., 1899. С. 18.

225 *Николай Месарит.* Реликвии церкви Богоматери Фаросской в Константинополе // Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2006. С. 198–206, здесь с. 203. Перевод А.Ю. Никифоровой.

226 Ср.: *Janin R.* Op. cit. P. 526.

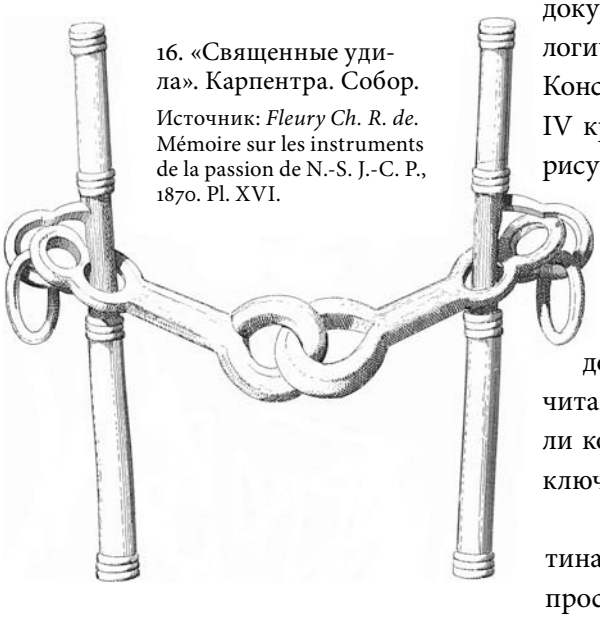
227 *Fichtenau H.* Byzanz und die Pfalz zu Aachen // MIÖG. 1951. Bd. 59. S. 1–54, здесь S. 16–17. Anm. 80.

228 «De clavis unde crucifixus est» — Angilberti abbatis de ecclesia Centulensi libellus / Ed. G. Waitz // MGH SS. Hannover, 1887. T. 15. Pars 1. P. 173–179, здесь P. 176 (cap. 2). Ср.: *Fichtenau H.* Op. cit. S. 17.

229 *Mayer H.E.* Die Hofkapelle der Könige von Jerusalem // DA. 1988. Bd. 44. S. 489–509, здесь S. 494–495.

голгофских гвоздей росло постоянно, и далеко не полный список мест, где они хранятся, был уже приведен выше в одном из примечаний.

«Священные удила», судя по всему, пропали из Константинополя при разграблении города крестоносцами в 1204 г. Зато они появились в начале XIII в. в соборе южнофранцузского города Карпентра, где их пребывание вполне убедительно документируется с 1226 г. Местная традиция логично утверждает, что удила привез из Константинополя воин, участвовавший в IV крестовом походе. Судя по имеющимся рисункам, в Карпентра действительно хранятся самые настоящие удила со псалиями, и специалист, вероятно, мог бы их датировать даже по внешнему виду **(Илл. 16)**. Конечно, убедительно доказать их идентичность с теми, что почитались некогда в Константинополе, вряд ли когда-нибудь удастся, но и заведомо исключать эту возможность нет оснований.



16. «Священные удила». Карпентра. Собор.
Источник: *Fleury Ch. R. de.* Mémoire sur les instruments de la passion de N.-S. J.-C. P., 1870. Pl. XVI.

Больше сложностей с «уздой Константина» из миланского собора, документально прослеживаемой только с 1389 г.[230]. Хотя церковные историки в XIX в. и писали, что считать миланский «Истинный гвоздь» «уздой» неверно[231], тем не менее, и сегодня еще паломники и туристы видят в нем не что иное как Sacro Morso. Впрочем, судя по всему, именно «уздой» считали этот гвоздь и в самом соборе — возможно, до тех самых пор, пока конкуренция более убедительных удил из Карпентра не заставила миланцев пойти на уступки. Доказательством доминирования в прошлом именно такого понимания миланского гвоздя служит реликварий, в котором он хранился в храме св. Феклы до перенесения в новый собор в 1461 г. Хотя этот старинный ковчежец пропал, известны два его весьма правдоподобных изображения на миниатюрах из миланских рукописей конца XIV в.: одно, более условное, можно видеть в Париже[232], другое, более реалистичное — в моденской Университетской библиотеке[233].

---

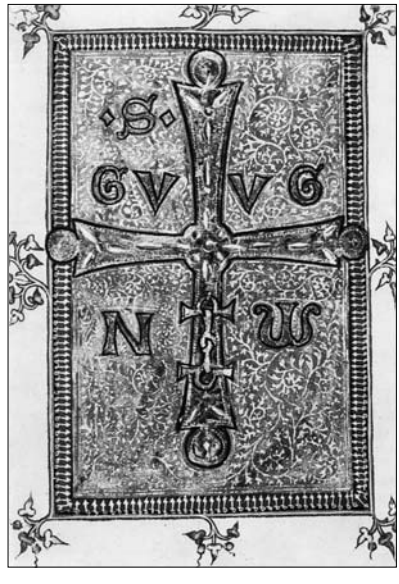
230 *Kirsch W.* An Early Reliquary of the Holy Nail in Milan // Mitteilungen des Kunsthistorischen Instituts in Florenz. 1986. Bd. 30. P. 569–576.

231 *Fleury Ch. R. de.* Op. cit. P. 176.

232 Париж. Национальная библиотека. Ms. Lat. 757. Fol. 255r.

233 Модена. Biblioteca Estense Universitaria. Ms. Lat. 842. Fol. 234r. См. факсимильное издание рукописи: Libro d'ore del Maestro di Modena: Officium Beatae Mariae Virginis; Lat. 842 = alfa.R.7.3,

Рисунок в часослове из Модены сохранил достаточно деталей, чтобы в старом реликварии можно было узнать византийскую работу или же, в крайнем случае, весьма искусное ей подражание[234] **(Илл. 17)**. На обеих миниатюрах хорошо видно, что реликварий сделан из металла (очевидно, золота) и украшен изображениями как креста, так и хранящейся здесь реликвии. Реликвия эта — вне всякого сомнения «св. Удила», причем своей конструкцией и формой (в частности, видом псалий) удила с реликвария, несмотря на условный характер изображения, весьма напоминают те, что почитаются в Карпентра. Зато это изображение, как ни странно, не имеет ничего общего с обликом миланской реликвии. Отсюда напрашиваются несколько выводов и предположений, которые до сих пор в литературе, насколько мне известно, не делались.



17. Миниатюра с изображением реликвария для миланского «Истинного гвоздя» (фрагмент). «Золотая книга». Модена. Университетская библиотека. Ms. Lat. 842. Fol. 234r.

Источник: Arte Lombarda dai Visconti agli Sforza. Milano, 1959. Tav. 54.

Прежде всего, ковчежец, надо полагать, изготовили в Константинополе для хранения «священной узды», понимавшейся уже как «священные удила». Следовательно, самым подходящим временем для его создания следует признать VI в., хотя, конечно, нельзя исключать и любых более поздних датировок — вплоть до начала XIII в. Оказаться в Милане реликварий мог только в результате захвата Константинополя крестоносцами в 1204 г. Если допустить, что удила из Карпентра действительно те самые, что почитались в Константинополе, изначально им следовало храниться именно в «миланском» реликварии. Разъединение реликвии и ее вместилища должно было случиться, надо полагать, вследствие той же катастрофы 1204 г. — то ли еще в ходе захвата византийской столицы, то ли вскоре после него.

Однако каким образом миланский «Истинный гвоздь» оказался в драгоценном хранилище для «священных удил»? На этот вопрос возможны два пока в равной степени гипотетических ответа. Согласно первому, миланцы на первых порах просто игнорировали исходное предназначение реликвария: они либо не узнали изображенных на нем удил, либо истолковали как аллегорию или сугубо декоративный элемент. Получив в свои руки очень дорогой «футляр», украшенный к тому же

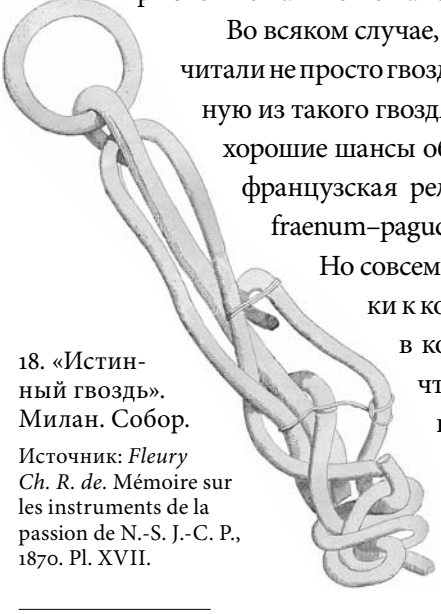
Biblioteca Estense Universitaria, Modena. Modena, 2006. Над иллюминированием рукописи работал, скорее всего, мастер Томазино да Вимеркате.

234 *Kirsch W.* Op. cit. P. 573–574.

знаком креста, они увидели в нем самое подходящее вместилище для собственной бесценной реликвии. В этом случае превращение миланского «Истинного гвоздя» в Sacro Morso произошло позже — как раз *в результате* воздействия на сознание духовенства и прихожан изображения на реликварии.

Согласно второму (и еще более спекулятивному) ответу, традиция понимания «Истинного гвоздя» как «священной узды» существовала в Милане ранее XIII в., и потому миланцы предприняли особые усилия, чтобы заполучить для церкви св. Феклы увезенный кем-то (например, венецианцами) из Константинополя реликварий — именно потому, что на нем изображалась «узда», отвечавшая их собственным представлениям о сущности имевшейся у них реликвии.

Первый ответ, пожалуй, более правдоподобен, зато второй открывает новые исследовательские перспективы. Дело в том, что страстная реликвия из бывшего храма св. Фёклы не похожа ни на удила, ни на какую-нибудь иную часть узды, и если миланцы без всяких подсказок видели в ней «узду» еще *до* приобретения драгоценного реликвария, за этой отнюдь не самоочевидной трактовкой должна была стоять прочная традиция. Мысленно убрав замысловатые железные «шнуры», служившие, видимо, для прикрепления реликвии к какой-то прочной основе и предотвращения кражи святыни, в ней можно увидеть своего рода большую подвеску в форме, напоминающей гвоздь с призматической шляпкой **(Илл. 18)**. Пускай и совсем непохожая на фалеру, она, пожалуй, подошла бы для украшения конской сбруи, хотя стоило ли ее при этом вешать коню на голову, сказать трудно.



18. «Истинный гвоздь». Милан. Собор.

Источник: *Fleury Ch. R. de.* Mémoire sur les instruments de la passion de N.-S. J.-C. P., 1870. Pl. XVII.

Во всяком случае, если бы миланцам удалось доказать, что они почитали не просто гвоздь Распятия, а именно «Священную Узду», сделанную из такого гвоздя, самое позднее еще в XII в., у них появились бы хорошие шансы обойти, наконец, конкурентов из Карпентра. Ведь французская реликвия отражает то понимание слова χαλινός–fraenum–paguda из легенды, которое закрепилось только в VI в. Но совсем не очевидная интерпретация «узды» как подвески к конской сбруе должна быть куда ближе к исходной, в которой подразумевался амулет-филактерий. Так что «Истинный гвоздь» из Милана еще может быть признан и в ученом мире реликвией. Реликвией если и не священной, то исторической — предметом, появившимся, возможно, еще в V — начале VI в., «по следам» политической речи Амвросия Медиоланского[235].

235 Уверенность в том, что святыня из Миланского собора является «той самой» уздой, сделанной из гвоздя Распятия, высказывается, например, в: *Sordi M.* Dall'elmo di Costantino.

Итоги

Последняя часть «Слова» Амвросия Медиоланского на смерть Феодосия Великого вызывала и продолжает вызывать пристальный интерес у трех весьма различных и почти не связанных между собой исследовательских сообществ. Первое состоит из специалистов по творчеству медиоланского епископа, второе — из знатоков проблем, связанных с обнаружением св. Креста, и третье — из археологов и искусствоведов, изучающих происхождение и эволюцию символических артефактов, в частности реликвий и инсигний. В результате проведенного выше исследования каждой из этих групп ученых можно предложить на обсуждение свой набор выводов и предположений.

Знатокам сочинений Амвросия Медиоланского должна быть прежде всего интересна предлагаемая здесь новая трактовка смысла «вставной новеллы» об обнаружении крестных реликвий. Она не только с самого начала присутствовала в речи епископа, но и являлась одной из важнейших ее частей, пожалуй даже кульминацией «Слова». Задачи этого «показательного экскурса» не были ни богословскими, ни литературными, ни дидактическими — он, как и вся речь, был написан не ради изложения теоретических воззрений Амвросия или воспитания Гонория, а для достижения вполне конкретной политической цели. Рассказ о находке св. Креста должен был объяснить многочисленным слушателям «из народа» — прежде всего воинам — высокое значение реликвий, оказавшихся в распоряжении Гонория, — реликвий, с помощью которых Амвросий надеялся легитимировать в глазах войска переход власти к слишком юному и очевидно слабому государю. Позже, при подготовке речи к публикации, Амвросий внес в нее правку, но, судя по выявленному примеру, незначительную. Найденный Амвросием способ поддержать правительство Гонория выдает в медиоланском епископе автора серьезнейшей культурной инновации, до сих пор не оцененной историками по заслугам: продолжая свои усилия по инструментализации христианских реликвий в политических целях, Амвросий изобрел невиданный ранее сакральный объект — венец-реликварий. В средневековой Европе венцы, устроенные по аналогичному принципу, получат широкое распространение.

Для историков, занимающихся историей обнаружения св. Креста, новым будет предположение, что рассказ об августе Елене у Амвросия Медиоланского следует отнести не к собственно «иерусалимской» традиции (представленной прежде всего именами Геласия и Руфина), а к какой-то иной, рано от нее отошедшей, связанной с локальным культом голгофских гвоздей и породившей со

P. 890; *Maspero V.* La corona ferrea. P. 76 и др.

временем легенду об Иуде Кириаке. Лакмусовой бумажкой, позволяющей выявлять воздействие этой, пока не поддающейся четкой локализации, традиции на те или иные тексты, является упоминание пророчества Захарии: «в то время даже на конских уборах будет начертано: „святыня Господу"». Соответственно, наряду с легендой об Иуде Кириаке и «Словом» Амвросия Медиоланского с этой же традицией следует в той или иной степени связать неизвестное сочинение, которым пользовались Созомен и Феодорит, рассказ, дошедший до Иеронима и им раскритикованный, а также сообщение Григория Турского.

Представителям светской и церковной археологии и историкам искусства будет, вероятно, любопытно прежде всего предложенное различение между двумя ранними культами голгофских гвоздей: первым, с неизвестной локализацией, сложившимся между 337 и 357 гг. и существовавшим, возможно, еще в начале V в., и вторым, фиксируемым в Константинополе с VI в. и возникшим, вероятно, при императоре Юстине. Диадема, которую Амвросий Медиоланский демонстрировал римским воинам, не превратилась впоследствии ни в ахенский или константинопольский «венцы Константина», ни в легендарную «железную корону» лангобардских королей, ни в каролингскую корону, хранящуюся сегодня в ризнице монцского собора. Нет также никаких серьезных оснований полагать, будто «диадема Елены» как-то повлияла на изменение формы трифолия на шлемах и венцах византийских государей. Ближайшей визуальной параллелью к венцу, на который показывал Амвросий Медиоланский, следует считать диадему, украшающую императора с камеи Ротшильда, хотя для их идентификации друг с другом оснований пока не хватает. Точно так же недостаточно их и для прочерчивания возможной линии преемственности от «диадемы Елены» с «Железом Креста» к гипотетической «диадеме Аркадия» с «Древом Креста», а уже от нее — к средневековым коронам-реликвариям.

«Узда», сделанная из голгофского гвоздя, вероятнее всего представляла собой как в «первом» культе гвоздей, так и в Медиолане 395 г. украшенную христограммой фалеру, подвешенную к уздечке на лбу коня, и только во «втором», константинопольском, культе ее представили в виде «священных удил». Поэтому даже если «St. Morse» из Карпентра действительно константинопольского происхождения, объектом почитания она могла стать не ранее VI в. У миланского «Истинного гвоздя» теоретически сохраняется шанс оказаться древнее «конкурента» из Карпентра, но только при трудно выполнимом условии: необходимо доказать, что и ранее приобретения миланцами в XIII в. византийского ковчежца для своей главной реликвии она почиталась не просто голгофским гвоздем, но гвоздем, приспособленным Еленой для узды Константинова коня.

(Московский государственный университет, Москва, Россия)

Michail A. Bojcov

The Holy Crown and the Holy Bridle of the Emperor Honorius

The results of this study could be of interest for each of three main groups of scholars dealing with 'excursus' about the discovery of the Holy Cross by Augusta Helena in *De obitu Theodosii* by Ambrose of Milan. I begin with the statement intended to be discussed by the first group of scholars: students of Ambrose's works and ideas. The legend about Helena is not a digression but one of the central parts of this funeral oration. *De obitu Theodosii* is neither a theological nor a didactical text par excellence: it was written not for theoretical disputes but with a pragmatic political aim: to persuade the soldiers to accept the boy Honorius as their emperor. Ambrose continues his experiments with instrumentalization of holy relics for political purposes begun with his discovery of Gervasius and Protasius. This time, he uses relics of the Cross in order to unite soldiers' masses around the person of Honorius and to ensure the transmission of power to his government. The passages about Nero and Caligula have also nothing to deal with didactics: they are a sort of promise to the army that a person possessing holy relics of the Nails will never follow such bad examples. Forced by political circumstances, Ambrose brilliantly invented a quite new type of sacred object, the holy crown, which would have a great future in Medieval Europe.

To the second community of scholars — those studying 'how the True Cross was found' — the idea is addressed that the legend from *De obitu Theodosii* is not a part of the genuine Jerusalem tradition, represented by Gelasius and Rufinus, but is related rather to the Judas Cyriacus legend. They both emerged from the cult of two Nails with still unclear localization. Texts belonging to this tradition can be identified by their references to

Zechariah 14: 20. In the original Jerusalem version of the legend, any mention of the nails must have been absent. The fact that the episode about the discovery of the nails was mechanically attached to the end of the original story (to the prejudice of its composition) reveals the fact that already by that moment the story did not remain oral any more: it had been written down long before Gelasius. The Helena legend existed as an authorized (obviously by the Jerusalem Church) text before the necessity emerged to take into account a new cult of the Nails, many pilgrims to Jerusalem were obviously aware of.

I try to convince the third group of colleagues, specialists in the history of relics and insignia, in existence of two superseding early cults of the Holy Nails: the first one, appeared possibly between 337 and 357, probably, somewhere in Palestine or Syria, while the second one was initiated in the sixth century (possibly by the Emperor Justin) in Constantinople. The 'Holy Bridle' of the first cult was but apotropeion for horse and must have looked like a sort of phalera fixed on horse's forehead. In the second cult, the 'Holy Bridle' was interpreted as a bridle-bit. A Byzantine reliquary for this 'Holy Bridle-bit' appeared in Milan after looting of Constantinople in 1204. '*Le St. Mors*' from the French Carpentras might well have been also brought from Constantinople, however, if it was true, it could not have happen earlier than the sixth century. The 'True Nail' from Milan has a chance to be an older one, if there will be found any proof that it was regarded as '*Sacro Morso*' before the bridle-bit reliquary from Constantinople arrived at Milan to be used for the preservation of the local Nail-relic. None of the known medieval "Constantine's crowns" stand in any connection with the diadem Ambrose was talking about. The legendary corona ferrea and the real crown from Monza have also nothing in common with it. The best idea of how the first Holy Crown in the European history might have been looked like is provided by the Rothschild cameo.

(*Moscow State University, Moscow, Russia)*