

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

**ВЕСТНИК  
ДРЕВНЕЙ ИСТОРИИ**

(ОТДЕЛЬНЫЙ ОТТИСК)

МОСКВА

М. А. Бойцов

## ПОКАЯНИЕ ИМПЕРАТОРА: ФЕОДОСИЙ I И АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ\*

**И**деологический переворот Константина Великого на первых порах привнес куда меньше новшеств в облик императорской власти, чем можно было бы предположить ретроспективно, зная, сколь сильное воздействие христианство в конечном счете оказало на всю европейскую культуру. Разумеется, набор образов, при помощи которых римская власть дефинировала себя и «общалась» с подданными, благодаря Константину изменился, но лишь поверхностно. Для времени равноапостольного императора и его первых преемников уместно говорить не столько о разработке *нового* языка власти, сколько лишь о частичном и неспешном приспособлении языка традиционного к специфическим понятиям и образам христианства. Конечно, и такого рода «перевод» должен был привести к серьезным новациям, но лишь в результате длительного процесса эволюционного свойства.

Первой же революционной новации, вызванной христианством и именно им, пришлось ждать более полувека после кончины Константина. Тогда совместными усилиями епископа медиоланского Амвросия и императора Феодосия I на свет появилась такая форма репрезентации государя, которую едва ли не впервые можно назвать собственно христианской, поскольку у нее не имелось прямых предшественниц в языческом прошлом. Зато будущее ей было суждено большое: она пользовалась популярностью еще в начале Нового времени.

Все началось с мятежа в македонской Фессалонике, случившегося весной или же, скорее, летом 390 г. Феодосий приказал наказать виновных, что вылилось (возможно, вопреки его намерениям) в широкие репрессии против жителей этого большого города. Хотя далеко не всем рассказам церковных историков IV–V вв. о ужасах расправы правительственных войск следует верить, трудно сомневаться в том, что в Фессалонике действительно случилось большое кровопролитие и что в сознании современников вина за него легла на императора<sup>1</sup>. Сохранился единственный документ, относящийся ко времени фессалоникийских событий, причем он сам является, так сказать, их немаловаж-

\* Статья подготовлена при поддержке Американского совета ученых сообществ. Автор признателен также Институту истории Общества им. Макса Планка за любезные приглашения в январе и августе 2006 г., благодаря которым ему удалось использовать прекрасные фонды гёттингенских библиотек.

<sup>1</sup> Подробнее см. *Бойцов М.А. Раскаяние государя: император и епископ // Власть, общество и индивид в средневековой Европе / Под ред. Н.А. Хачатурян. М., 2009 (в печати).*

ной частью<sup>2</sup>. Это послание императору Феодосию епископа столичного Медиолана Амвросия – крупнейшего деятеля церкви той поры, одного из самых влиятельных политиков в западной части империи. По поводу того, кто предал огласке текст этого письма (то ли сам Амвросий в конце жизни, то ли его секретарь Павлин уже после кончины епископа, то ли, наконец, кто-либо из средневековых «архивистов»), историки давно уже ведут спор. Впрочем, крупнейший сегодня знаток эпистолярного наследия Амвросия Медиоланского, М. Цельцер, полагает, что поставила в споре точку: на основании изучения рукописной традиции она пришла к выводу, что знаменитое письмо было опубликовано только в IX в., а значит осталось современникам его автора неизвестным<sup>3</sup>. Если М. Цельцер права, повышается вероятность того, что мы имеем дело с исходным текстом, не перерабатывавшимся Амвросием при подготовке им собрания своих писем к публикации.

Действительно, Амвросий дает понять, что его послание носит строго доверительный характер и предназначено только для очей венценосного корреспондента. Автор даже утверждает, что последнюю часть эпистолы (примерно треть ее общего объема) написал собственноручно, дабы не допустить ее огласки<sup>4</sup>. Единственная тема письма: необходимость покаяния за убиение невинных людей в Фессалонике.

Амвросий пишет, что весть о произошедшем в этом городе застигла его на соборе (в Медиолан как раз собрались епископы из Северной Италии и Галлии), произведя не только на него, но и на всех остальных самое тяжелое впечатление: «...не было никого, кто не погрузился бы в скорбь, никого, кто отнеся бы к ней с равнодушием»<sup>5</sup>. Никто не мог припомнить ничего подобного тому, что случилось в Фессалонике<sup>6</sup>. Возможно, Амвросий в риторических целях сгустил краски, настаивая на единодушной «скорби» епископата и представляя себя выразителем общей воли. Стоит иметь в виду, что съехавшиеся

<sup>2</sup> Такую оценку см. *Schieffer R. Von Mailand nach Canossa. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Herrscherbuße von Theodosius d. Gr. bis Heinrich IV // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 1972. 28. S. 333–370, bes. 339.* Время написания в послании не указано, но Ж.Р. Паланк предлагает датировать его примерно 10 сентября 390 г. Его обоснование: во-первых, в письме упоминаются «небесные знамения», под которыми может подразумеваться только комета, наблюдавшаяся с 22 августа по 17 сентября. Во-вторых, император должен был вернуться в Медиолан после 8 сентября – дня, которым датирован последний из известных нам его веронских указов (VI id. Sept). См. *Palanque J.-R. Saint Ambroise et l'empire romain. P., 1933. P. 538.* Эта аргументация убедила не всех. Попытку перенести события в Фессалонике вновь на весну см. в ст.: *Lippold A. Theodosius I // RE. Supplbd 13. München, 1973. Sp. 837–961, bes. 888; idem. Theodosius der Große und seine Zeit. München, 1980 (Urban-Bücher, 107). S. 43.*

<sup>3</sup> См. *Zelzer M. Prolegomena // Sancti Ambrosii Opera. Pars X. T. 3 / Rec. Michaela Zelzer. Vindobonae, 1982 (CSEL, 82). P. CXV; Zelzer K., Zelzer M. Befunde und Probleme lateinischer Tradition // ZAC. 2004. 8. S. 107–126, bes. 125, и другие публикации этой исследовательницы.*

<sup>4</sup> «Postremo scribo manu mea quod solus legas» (*Ambrosius. Ep. 11 [51], 14*). В литературе принято считать, что Амвросий вовсе не пользовался услугами секретаря, сочиняя это послание. Однако первое слово приведенной цитаты указывает скорее на то, что лишь с этого места он сам взял в руку стило. Письма Амвросия цитируются по изд.: *Sancti Ambrosii Opera. Pars X. T. 3.* Ссылки на Ep. 11 [51] далее не оговариваются.

<sup>5</sup> «Quando primum auditum est, propter adventum Gallorum episcoporum synodus convenerat, nemo non ingemit, nullus medicriter accepit...» (6).

<sup>6</sup> «Factum est in urbe Thessalonicensium quod nulla memoria habet» (*ibid.*).

епископы видели в Амвросии своего главу – если не формального, то фактического<sup>7</sup>. Соответственно, их отношение к актуальному событию в очень большой степени зависело от позиции, занятой самим Амвросием, а то и полностью определялось именно ею.

Когда Амвросий узнал о кровопролитии в Фессалонике, император был в отъезде (надо полагать, в Вероне<sup>8</sup>), но собирался вскоре вернуться в Медиолан. За два-три дня до его прибытия Амвросий уезжает из столицы якобы по причине болезни<sup>9</sup> в Аквилею – в то время центр второго по значению после Милана епископства в Северной Италии, где предстоятелем был друг Амвросия Хромаций<sup>10</sup>. В послании, отправленном из Аквилеи, Амвросий дает понять, что хворь была всего лишь предлогом: на самом деле он не может в присутствии Феодосия служить литургию, а следовательно, и встречаться с ним.

Тем не менее письмо свое Амвросий начинает со «сладкого воспоминания о старинной дружбе», связывающей его и Феодосия. У историков нет оснований полагать, будто между автором и адресатом когда бы то ни было существовали особо теплые отношения; более того, Амвросия не допустили в круг доверенных советников императора<sup>11</sup>. На давнюю «дружбу» Амвросий указывает здесь явно в риторических целях. И в античности, и в Средние века слово *amicitia* часто употреблялось для описания неравноправных отношений – такая «дружба» связывала, например, патрона и клиента, сеньора и вассала. Однако Амвросий в трактате «Об обязанностях священников» предлагает, как считает Й. Эрнести, собственную трактовку «дружбы». Он относит ее полностью к сфере приватного и провозглашает «равенство» (*aequalitas*) между друзьями, занимающими разные ступени в общественной иерархии, – по крайней мере в том, что касается «увещевания» (*monitio*) сошедшего с праведного пути<sup>12</sup>. «Дружба есть страж благочестия и учительница равенства, так что вышестоящий должен относиться к нижестоящему, как к равному, и точно так же ниже-

<sup>7</sup> О ведущей роли Амвросия по отношению к епископам Северной Италии, о том, как он их возводил на кафедры и наставлял в церковных делах, см., например: *Lizzi R. Ambrose's Contemporaries and the Christianisation of Northern Italy // JRS. 1990. 80. P. 156–173; McLynn N.B. Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital. Berkeley–Los Angeles–London, 1994 (The Transformation of the Classical Heritage, 22). P. 276–290.*

<sup>8</sup> Реестр указов, выпущенных Феодосием, показывает, что в августе и сентябре 390 г. он был в Вероне. См. *Seeck O. Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Stuttgart, 1919. S. 277–278.* Предположение Ф. Кольба, что император специально уехал из Медиолана, дабы избавиться от слишком сильного давления на него со стороны Амвросия, заходит слишком далеко: *Kolb H. Die Kirchenbuße von Mailand: Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Spätantike // Geschichte und Gegenwart. Festschrift für K.D. Erdmann / Hrsg. von H. Boockmann et al. Neumünster, 1980. S. 41–74, bes. 49.* Реалистичнее мнение Н. МакЛинна: Феодосий либо был занят аллеманскими делами, либо же (что самое вероятное) просто скрывался от зноя, ведь его предшественники тоже часто уезжали из Медиолана на летние месяцы (Op. cit. P. 323. Прим. 112).

<sup>9</sup> «*Praetendi aegritudinem corporis revera gravem et nisi a viris mitioribus vix levandam vel emori tamen maluissem quam adventum tuum biduo aut triduo non expectaram*» (5).

<sup>10</sup> *Lizzi. Op. cit. P. 165.*

<sup>11</sup> См., например: *Groß-Albenhausen K. Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomos. Frankfurt am Main, 1999 (Frankfurter althistorische Beiträge, 3). S. 115.*

<sup>12</sup> *Ernesti J. Princeps christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen. Paderborn–München–Wien–Zürich, 1998 (Paderborner Theologische Studien, 25). S. 175–176.*

стоящий – к вышестоящему... Пусть нижестоящему хватит авторитета, чтобы потребовать нужного, а вышестоящему – смирения. Пусть он выслушает того как равного себе, как того, кто стоит с ним на одном уровне, а тот пусть утешает и упрекает его как друг, не из тщеславия, но испытывая любовь»<sup>13</sup>. Похоже, именно о такой дружбе пишет Амвросий императору – дружбе, позволяющей «низшему» в официальной табели о рангах прямо указывать «высшему» на его просчеты и давать ему наставления в приватном порядке.

С признательностью вспоминает Амвросий о благодеяниях, которые император, прислушиваясь к его частым просьбам, оказывал другим (выходит, сам Амвросий облагодетельствованным себя не чувствует). Феодосий должен понять, что отнюдь не по причине неблагодарности епископ уклонился от участия во встрече государя – участия, ранее представлявшегося Амвросию столь желанным<sup>14</sup>.

Исследователи обычно не обращают внимания на то, что Амвросий здесь, похоже, говорит не о частном приветствии, а об официальном *adventus domini* – торжественном вступлении императора в город<sup>15</sup>. Епископ в качестве главы церковной общины Медиолана должен был участвовать в церемонии встречи. «Публичное отсутствие» Амвросия при одном из важнейших актов выражения лояльности подданных к государю (каким всегда был *adventus*) должно было выглядеть весьма многозначительно. Амвросий умел использовать публичные церемонии для своей пользы: за два года до того он вынудил Феодосия изменить его решение именно тем, что обратился к нему в присутствии многочисленного народа на богослужении. Не согласись Феодосий с желаниями Амвросия, тот не стал бы совершать таинство евхаристии и причащать собравшихся в храме, чем настроил бы паству против императора<sup>16</sup>.

Амвросий по сути дела признает, что его неучастие во встрече императора было демонстрацией, и обещает «кратко изложить» ее причины<sup>17</sup>. Но сначала он пространно рассуждает о том, что Феодосий запретил информировать Амвросия о вопросах, рассматривающихся в консистории, и епископ со своей сто-

<sup>13</sup> «Pietatis custos amicitia est et aequalitatis magistra, ut superior inferiori se exhibeat aequalem, inferior superiori... Nec auctoritas desit inferiori, si res proposcerit, nec humilitas superiori. Audiat quasi parem, quasi aequalem; et ille quasi amicus maneat, obiuret, non iactantiae sudio, sed affectu caritatis» (*Ambrosius. De officiis ministrorum libri tres. III, 22, 133*. Цит. по изд.: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis opera / Ed. G. Banterle. Vol. 13. Milano–Roma, 1977. P. 354. Ср.: Ernesti. Op. cit. S. 176*. О самом произведении см. *Zelzer K. Randbemerkungen zu Absicht und Arbeitsweise des Ambrosius in De officiis // СФАИРОС. Hans Schwabl zum 70. Geburtstag gewidmet. Wien, 1994/1995 (Wiener Studien. 1994/1995. Bd 107/108). T. 2. S. 481–493* – с дальнейшими библиографическими указаниями).

<sup>14</sup> «Et veteris amicitiae dulcis mihi recordatio est et beneficiorum, quae cebris meis intercessionibus summa gratia in alios contulisti, gratiae memini. Unde colligi potest quod non ingrato aliquo affectu adventum tuum semper mihi antehac exoptatissimum decliner potuerim» (1).

<sup>15</sup> Подробнее см. *Lehnen J. Adventus principis. Untersuchungen zu Sinngehalt und Zeremoniell der Kaiserankunft in den Städten des Imperium Romanum. Frankfurt a. M. etc., 1997 (Prismata, 7)*. На то, что Амвросий подразумевает здесь именно официальную церемонию, справедливо указывает Н. МакЛинн (*Op. cit. P. 326*), хотя автор почему-то отказывается принимать во внимание публичное воздействие такого, по его словам, «формального придворного» действия.

<sup>16</sup> Подробнее см. *Dölger F.J. Kaiser Theodosius der Große und Bischof Ambrosius von Mailand in einer Auseinandersetzung zwischen Predigt und Meßliturgie // Dölger F.J. Antike und Christentum. Bd 1. Münster, 1929. S. 54–65; Kolb. Op. cit. S. 59–61*.

<sup>17</sup> «Sed qua causa hoc fecerim breviter expediam» (1).

роны якобы делал все, чтобы выполнить эту волю государя<sup>18</sup>. Однако «нет ничего тайного, что не сделалось бы явным». И как же теперь поступить Амвросию: не слышать? сказать вслух? промолчать? Здесь внимание исследователей обычно приковывают патетические ответы автора послания на каждый из заданных им же риторических вопросов. При этом упускается из виду одна деталь, как думается, немаловажная. Контекст показывает, что Амвросий тут объясняет, откуда ему стало известно о расправе в Фессалонике, – а именно, из императорской консистории, в которой, вопреки желанию Феодосия, у епископа Медиоланского остался информатор.

Амвросию не стоило бы так щедро рассыпать перлы красноречия, если бы о случившемся в Фессалонике было известно уже повсеместно, но ему приходится не очень ловко объяснять, откуда у него секретные сведения, к которым допущен лишь очень узкий круг лиц. Выходит, совершенно неправы многочисленные историки, рисовавшие Амвросия выразителем «широкого общественного возмущения» фессалоникийскими событиями. На момент получения Амвросием новостей из императорского совета «общественное мнение» не только не возмущалось – его еще попросту не было. А возникнет оно благодаря именно Амвросию. Вспомним о церковном соборе, как раз проходившем в Медиолане. Если Амвросий получает совершенно секретные известия из консистории, за разглашение которых его информатора могут ждать серьезные неприятности (Амвросий опасается даже пролития крови<sup>19</sup>), и известия эти повергают в печаль епископов, собравшихся из Италии и Галлии, легко заподозрить, что Амвросий сам и огласил новость собранному им епископату. Он не просто информирует – он и создает общественный настрой, и заручается сторонниками в предстоящем конфликте с государем, и получает возможность сослаться в подкрепление своего личного суждения на позицию всего епископата, а значит и всей церкви. О том, что этот прием сработал, свидетельствует формулировка Руфина (или еще его предшественника Геласия): покаяния от императора потребовал *синод*, а не один лишь епископ Медиоланский<sup>20</sup>.

Были ли епископы столь единодушны, как представляет Амвросий, сказать трудно: никаких документов собор не оставил. В любом случае дальше Амвросий действовал в одиночку, без явной помощи остальных епископов, если не считать готовности Хромация принять медиоланского коллегу у себя в Аквилее.

Амвросий обращается к Феодосию как пастырь к согрешившему прихожанину: «Если священник не говорит [ничего] совершившему ошибку, то ошибившийся умрет виноватым, а на священника ляжет вина за то, что он не наставил заблуждавшегося»<sup>21</sup>. Переводя разговор в такую плоскость («прими

<sup>18</sup> Неточно интерпретируется это место в кн.: *Moorhead J. Ambrose. Church and Society in the Late Roman World. L.–N.Y., 1999. P. 192–193.* Причиной запрета передавать сведения Амвросию исследователи единодушно считают предыдущее столкновение Амвросия с Феодосием из-за христиан, поджегших синагогу в городке Каллинике. См. *Palanque. Op. cit. P. 223; Enßlin W. Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Großen. München, 1953. S. 62–63, 67–68.*

<sup>19</sup> «Proderem? Sed quod in tuis iussis timerem, in meis verbis deberem cavere, ne quid cruentum committeretur» (3).

<sup>20</sup> «Ob hoc cum a sacerdotibus Italiae argueretur, agnovit delictum» (*Rufinus. Historia ecclesiastica, II (XI), 18;* здесь и далее цитаты приводятся по изд.: PL. Vol. 21. P., 1878).

<sup>21</sup> «Si sacerdos non dixerit erranti, is qui erraverit in sua culpa morietur et sacerdos reus erit poenae, quia non admonuit errantem» (3).

это, император август!»<sup>22</sup>), Амвросий последовательно превращает то, что считает политической ошибкой императора, в прегрешение перед Господом, случившееся из-за несовершенства человеческой природы. Амвросий уверен и в христианском благочестии государя, и в том, что тот страшится Бога, но «...твоему естеству свойственна вспыльчивость, которую ты быстро обращаешь в милосердие, если кто-либо захочет ее смягчить, но если кто-либо будет ей потакать, ты приходишь во все большее возбуждение и едва уже в состоянии его унять»<sup>23</sup>. Лишь после пространныго введения Амвросий возвращается к объяснению, почему он покинул столицу и, наконец, прямо называет причину: неслыханное происшествие в Фессалонике. И тут же следует ключевая фраза, которую Амвросий произносит не от себя лично, но якобы от имени всех участников собора: теперь императору необходимо «примириться с Богом»<sup>24</sup>, – а это подразумевает, что Феодосий против Бога восстал.

Словно предваряя реакцию резкого несогласия, а то и отторжения у венценосного читателя, Амвросий спешит предъявить императору достойный его образец «примирения с Богом». Им оказывается поведение библейского царя Давида. В создании и разработке этой модели Амвросий выступает новатором: до него сравнение «нынешних» государей с ветхозаветными не практиковалось вовсе. Обращение к образу Давида не было импровизацией, родившейся в Аквилее. Библейский царь и псалмопевец уже давно относился к числу любимых персонажей Амвросия, он даже посвятил ему отдельный трактат «Апология Давида», написав его в основном, вероятно, в 384–385 годах<sup>25</sup>. Это сочинение он будет неоднократно перерабатывать и последнюю правку внесет, похоже, уже после фессалоникийской трагедии. Окончательную редакцию автор поднесет Феодосию<sup>26</sup>. Не вызывает удивления, что Амвросий, епископ столичного города, «по долгу службы» встречавшийся с государями, обращавшийся к ним с просьбами и советами, а главное, порой вступавший с ними в конфликты, искал в Писании прототипы как обобщенной фигуре императора своего времени, так и себе самому. Амвросий нашел их соответственно в царе Давиде и наставлявшем его пророке Нафане (Натане), устами которого с царем говорил сам Господь.

Библейский образ царя Давида многозначен, и его можно повернуть то одной стороной, то другой, примеров чему европейская культура знает много<sup>27</sup>. Амвросий же первым разглядел в Давиде образец царя, в целом праведного, но изредка совершающего греховные поступки. Слова пророка открывают

<sup>22</sup> «Accipe illud, imperator auguste» (ibid.).

<sup>23</sup> «...sed habes naturae impetum, quem si quis lenire velit cito vertes ad misericordiam, si quis stimulet in maius exsustitas ut eum revocare vix possis» (4).

<sup>24</sup> «...dei nostri reconciliationem fore necessarium» (6).

<sup>25</sup> Такая датировка предложена в кн.: *Campanhausen H. von. Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*. В.–Лpz, 1929. S. 184–185.

<sup>26</sup> *Ambroise de Milan. Apologie de David* / Ed. par P. Hadot. P., 1977 (Sources chrétiennes, 239). О датировке окончательной редакции см. ibid. P. 42. Высказывалось предположение, будто Амвросий спешно переработал свой трактат после расправы в Фессалониках и отправил его Феодосию, чтобы побудить того к покаянию (*Moorhead*. Op. cit. P. 195).

<sup>27</sup> См. прежде всего: *Steger H. David rex et propheta. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter nach Bilddarstellungen des 8.–12. Jahrhunderts*. Nürnberg, 1961 (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, 6); *Anton H.H. Fürstenspiegel und Herrscherethos der Karolingerzeit*. Bonn, 1968 (Bonner historische Forschungen, 32). S. 419–430.

царю его прегрешения, и он искренне раскаивается в них, за что в конечном счете и получает прощение.

Амвросию уже приходилось сравнивать Феодосия с Давидом при их предыдущем конфликте, вызванном поджогом христианами синагоги в городке Каллинике на Евфрате<sup>28</sup>. В отправленном им тогда императору письме Амвросий задает вопрос: «Разве не помнишь, что сказал [Христос] святому Давиду через пророка Нафана?»<sup>29</sup>. И сразу же Амвросий обращает к адресату *собственную* пламенную речь, *стилизованную* под наставление ветхозаветного пророка из 2 Цар 7: 8–16. Роли тем самым были четко распределены еще тогда: Феодосий уподобляется Давиду, а Амвросий практически сливается с Нафаном, чтобы передать царю слова не кого-нибудь, а самого Иисуса Христа.

Теперь же, в письме из Аквилеи, тема Давида-грешника разворачивается подробнее. Как известно, Давиду пришлось приносить покаяние дважды. Сначала из-за общеизвестной истории с овладением красавицей Вирсавией и отправкой на верную смерть ее мужа Урии<sup>30</sup>. Вторично гнев Яхве вызвала перепись населения Израиля и Иудеи<sup>31</sup>. Оба раза Давид униженно каялся, но это не спасло его от жестоких кар: в первом случае умер его первенец от Вирсавии, во втором же моровая язва скосила за три дня семьдесят тысяч израильтян, и Ангел Господень уже занес меч над Иерусалимом.

Амвросий начинает «библейскую» часть письма с вопрошания: ужели Феодосий постыдится поступить так, как поступил Давид – царь и пророк, прародитель рода Христа по плоти? Ведь тот признался: «Согрешил я пред Господом»<sup>32</sup>. Однако ситуацию, в которой Давид сделал свое признание, Амвросий описывает лишь иносказательно: он не упоминает не только о прелюбодеянии Давида, действительно к случаю совсем не подходящем<sup>33</sup>, но и о совершенном по его приказу кровопролитии, которое, казалось бы, напротив, напрашивалось для сравнения. Зато Амвросий воспроизводит притчу, рассказанную Нафаном Давиду, чтобы открыть тому глаза на его неправедность. У богатого было много всякого скота, у бедного – только любимая овечка. Пришел к богатому человеку странник, и нужно было его накормить, но богач пожалел своих овец и волов, а взял единственную овечку бедняка<sup>34</sup>. В притче легко прочитывается упрек Давиду в уводе чужой жены, но про последовавшее убийство «бедняка» в ней ни слова. Поэтому когда Амвросий, призвав Феодо-

<sup>28</sup> Об этом эпизоде см. *Barth G. Ambrosius und die Synagoge zu Callinicum // Theologische Zeitschrift aus der Schweiz. 1889. 6. S. 65–86; De Labriolle P. Saint Ambroise et l'affaire de Callinicum // Revue des Cours et Conférences. 1898. 16. P. 76–86*, а также все биографии Амвросия.

<sup>29</sup> «Et quid tecum posthac Christus loquetur? Non recordaris quid David sancto per Nathan prophetam mandaverit?» (*Ambrosius. Ep. 74, 22*). К Давиду обращался через Нафана, конечно же, не Христос, а Саваоф, но Амвросий здесь легко отождествляет разные лица христианской Троицы.

<sup>30</sup> 2 Цар 11–12. Пс. 50.

<sup>31</sup> 1 Пар 20–21.

<sup>32</sup> 2 Цар 12: 13.

<sup>33</sup> В 387 г. Феодосий женился на Галле, дочери императора Валентиниана I. В интересах Амвросия было бы избежать сопоставления между Вирсавией и Галлой, поскольку оно бросило бы на последнюю тень подозрения в прелюбодеянии.

<sup>34</sup> «An pudet te, imperator, hoc facere quod rex propheta auctor Christi secundum carnem prosapie fecit David? Illi dictum est quia dives qui haberet plurimos greges unam pauperis ovem propter adventum hospitis eripuit et occidit, et cognito quod ipse in hoc argueretur quia ipse fecisset ait: *Peccavi domino*» (7).



сия терпеливо его выслушать, продолжает словами: «Ты совершил то, о чем пророк говорил Давиду», – он не вполне убедителен. Не спасает дело и то, что Амвросий незаметно сгущает краски, подчеркнув, что богач «убил» (occidit) несчастную овечку (в будущей Вульгате этой драматизации нет – злодей просто «забирает» овцу и «готовит из нее еду»)<sup>35</sup>.

Не успев обвинить Феодосия устами пророка Нафана в «убийстве овечки», Амвросий сразу же открывает государю путь к «примирению с Богом»: «Если же внимательно выслушаешь это и скажешь: “Согрешил я пред Господом”, если произнесешь слова царя и пророка [Давида]: “Приидите, поклонимся и припадем, преклоним колени пред лицом Господа, Творца нашего”<sup>36</sup>, то и тебе будет сказано: “Поскольку ты каешься, снимает с тебя Господь грех твой, и ты не умрешь”»<sup>37</sup>. Последняя фраза – это тоже слова Нафана, обращенные к Давиду, но не только они: Амвросий добавил от себя принципиальную для него формулировку условия прощения: «поскольку ты каешься». Зато он обрывает Нафана едва ли не на полуслове, потому что у того следует мрачное продолжение: «...но как ты этим делом подал повод врагам Господа хулить Его, то умрет родившийся у тебя сын». Открыто угрожать императору смертью одного из его трех сыновей было бы, конечно, весьма неосмотрительно. Интересно, на какую степень знакомства адресата с текстом Писания рассчитывал Амвросий: предполагал ли он вызвать дополнительные ассоциации, подбирая и препарируя на свой лад фразы из Библии, или же исходил из того, что его цитаты будут восприняты вне ветхозаветного контекста, лишь в логике его собственного письма?

Амвросий сразу же переходит ко второму покаянию Давида. Повод для него он излагает без всяких иносказаний и даже разъясняет, почему желание исчислить численность народа оказалось преступлением против Бога (поскольку знанием этим должен владеть единственно Господь). Он пересказывает всю историю о том, как Давиду было предложено выбрать себе наказание и как осуществлялось то, которое он предпочел. Правда, пророка Гада, посредством которого Бог на этот раз открывал свою волю царю, Амвросий непринужденно заменил на того же Нафана, что, разумеется, добавило стройности его сочинению.

И снова Амвросий тщательно цитирует покаянные признания Давида, опуская немало иных, очевидно, для него куда менее важных, деталей. Сначала первое, когда Давид впервые осознал свой проступок: «Весьма согрешил я, что сделал это. И ныне прости вину раба Твоего, ибо я поступил очень безрассудно»<sup>38</sup>. (Последнюю фразу, Амвросий драматизирует: «...ибо я совершил тяжкое преступление».) А затем и второе, когда увидел, как ангел уничтожает

<sup>35</sup> Амвросий пользовался несколькими латинскими версиями Священного писания, в некоторых случаях, однако, следуя скорее за Септуагинтой (*Mannix M.D. Introduction // Idem. Sancti Ambrosii oratio de obitu Theodosii. Text, Translation, Introduction and Commentary. Diss. Washington D.C., 1925. P. 6–7*). Греческим языком Амвросий владел прекрасно.

<sup>36</sup> Пс 94: 6.

<sup>37</sup> «Noli ergo impatienter ferre, imperator, si dicatur tibi: Tu fecisti istud quod David regi dictum est a propheta. Si enim hoc sedulo audieris et dixeris: *Peccavi domino*, si dixeris regale illud propheticum: *Venite, adoremus et procidamus ante eum et ploremus ante dominum nostrum qui fecit nos*, dicetur et tibi: Quoniam poenitet te, dimittet tibi dominus peccatum tuum et non morieris» (7).

<sup>38</sup> 2 Цар 24: 10; 1 Пар 21: 8.

его народ: «Я согрешил, я сделал зло, а эти овцы – что сделали? Да будет рука Твоя на мне и на доме отца моего»<sup>39</sup>. Здесь Амвросий обрывает предложение, опуская вполне человеколюбивое окончание моления Давида: «...а не на народе Твоем, чтобы погубить его». Без этой концовки весомее звучит угроза «дому отца моего», т.е., в данном случае, роду согрешившего Феодосия (8–9). (Все-таки, не рассчитывал ли Амвросий на знание адресатом недосказанной фразы насчет «смерти родившегося у тебя сына»? Мотив возможной гибели рода императора оказывается, похоже, не на последнем месте в «скрытой» аргументации Амвросия.)

Подробно представив оба случая покаяния Давида, Амвросий в сущности развернуто обосновал требование к государю: признать свой грех и покаяться в нем. Однако следующий абзац оказывается совсем иным по стилистике. Вместо более или менее подробного изложения какого-нибудь нравоучительного эпизода здесь в немногих строках приведены одна за другой четыре (!) выдержки из трех (!) разных книг Ветхого Завета, без малейшего объяснения их контекста<sup>40</sup>. Первая цитата к тому же не имеет ровно никакого отношения к Давиду и представляет собой вольный (пожалуй, даже чересчур) пересказ двух стихов из книги Иова: «Я не скрывал моего прегрешения, но огласил его перед всем людом»<sup>41</sup>. Затем без всякого перехода автор возвращается к «теме Давида», но теперь Давид предстает вовсе не преступником, а совсем наоборот: сначала возможной жертвой преступления, а затем лицом, осуждающим убийство. Амвросий приводит слова, сказанные «ужасному» царю Саулу его сыном Ионафаном: «Да не грешит царь против раба своего Давида» и «Для чего же ты хочешь согрешить против невинной крови и умертвить Давида без причины?»<sup>42</sup>. Тут же следует разъяснение Амвросия: «Потому что хотя он [Саул] и был царем, он согрешил бы, если бы убил невинного». Однако автор не развивает свой комментарий, а немедленно переходит к новому примеру: теперь уже Давид, став царем, узнает о гибели Авенира от рук Иоава и произносит: «Невинен я, и царство мое вовек в крови Авенира, сына Нирова»<sup>43</sup> – и постится, погрузившись в скорбь<sup>44</sup>, – добавляет своими словами Амвросий. Смысл этого сбивчивого, какого-то скомканного, абзаца можно понять лишь на основе гипотетической реконструкции манеры работы медиоланского епископа. Но чтобы предложить такую реконструкцию, нужно уловить внутреннюю логику этих нескольких строк.

Судя по всему, Амвросий сначала формулировал для себя тезисы, а затем подбирал «под них» подходящие, по его мнению, библейские примеры, которые должны были говорить за него. Ничего оригинального, индивидуального в этой манере нет, но разбираемое письмо позволяет лучше рассмотреть та-

<sup>39</sup> 2 Цар 24: 17; 1 Пар 21: 17.

<sup>40</sup> «Iob sanctus et ipse potens in saeculo ait: Peccatum meum non abscondi sed coram plebe omni annuntiavi. Ipsi immani regi Saul dixit Ionathas filius suus: Noli peccare in servum tuum David, et: Ut quid peccas in sanguinem innocentem occidere David sine causa? Quia etsi rex erat peccabat tamen si occiderit innocentem. Denique etiam David cum iam regno potiretur et audisset Abner innocentem occisum a Ioab duce militiae suae ait: Innocens sum ego et regnum meum amodo et usque in aeternum a sanguine Abner filii Ner, et ieiunavit in dolore» (10).

<sup>41</sup> Иов 31: 33–34.

<sup>42</sup> 1 Цар 19: 4–5.

<sup>43</sup> 2 Цар 3: 28.

<sup>44</sup> 2 Цар 3: 35.

кой способ изложения мыслей. Итак, похоже, что в «библейской части» своего послания Амвросий в завуалированной форме высказывает три требования к императору. Первое состоит в том, что государь, согрешивший против Бога, должен признать свою вину и покаяться. Как мы видели, эта мысль была солидно подкреплена цитатами из Писания. Второе требование сводится к тому, что такое покаяние должно быть публичным. (Тут Амвросий всего лишь вольно пересказал многострадального Иова<sup>45</sup>.) Наконец, третье требование определяет, в чем именно должен каяться император – в убиении невинных, поскольку проливать невинную кровь не дозволено даже царям.

Развернуть последние два тезиса столь же подробно и убедительно, как первый, Амвросий по каким-то причинам либо не смог, либо не успел. Возможно, у него не случилось раньше повода их обосновывать (хотя покаянию он тоже посвятил отдельный трактат<sup>46</sup>), тогда как к фигуре Давида в качестве «образца» грешащего и кающегося государя он уже неоднократно обращался и хорошо знал соответствующие места.

Благодаря обозначенным при помощи выдержек из Писания «трем требованиям» только что разобранные разделы (7–10) оказываются по сути *главным смысловым ядром* послания. Как ни странно, историки до сих пор этого, похоже, не замечали, поскольку не вникали в логику подбора библейских цитат, – они разыскивали «историческую конкретику» в предыдущих или последующих абзацах, где Амвросий не прячется за ветхозаветные тексты<sup>47</sup>.

Фраза «Ты – человек, и тебе настало искушение, так победи же его!» относится уже к другому смысловому разделу письма, в котором Амвросий дает понять, каким образом император должен выполнить требуемое. «Я написал это [т.е. сформулировал три своих требования. – М.Б.] не для того, чтобы тебя смутить, но чтобы примерами царей побудить тебя снять этот грех со своего царствования; снимешь же ты его, смилив душу свою перед Богом». Напомнив, что император – человек, Амвросий утверждает, что «грех снимается только слезами и покаянием», явно подразумевая, что в данном случае необходимо сугубо личное покаяние Феодосия, а ничье заступничество делу не поможет. Вообще-то естественным кандидатом на роль заступника за согрешившего императора перед разгневанным Богом является, разумеется, не кто иной, как сам Амвросий – именно в своем качестве епископа Медиоланского, но он изящно намекает на невозможность принять эту роль, поскольку даже высшим сущностям такое не по силам: «Этого не сможет ни ангел, ни архан-

<sup>45</sup> М.М. Казаков не принял во внимание этого кода из библейских цитат, когда утверждал: «Амвросий в письме ничего не говорит о том, что покаяние должно быть публичным» (*Казаков М.М. Епископ и империя: Амвросий Медиоланский и Римская империя в IV в. Смоленск, 1995. С. 237*).

<sup>46</sup> «De poenitentia». См. изд.: *Ambroise de Milan. La Pénitence / Ed. par R. Gryson. P., 1971.*

<sup>47</sup> См., например: *Groß-Albenhausen. Op. cit. S. 116; McLynn. Op. cit. P. 325–326; Klein R. Die Kaiserbriefe des Ambrosius. Zur Problematik ihrer Veröffentlichung // Athenaeum. N.S. 1970. 48. S. 335–371, bes. 354. Anm. 42; King N.Q. The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity. Philadelphia, 1960. P. 69; Banterle G., Banterle G. Due momenti di crisi nei rapporti tra Teodosio e S. Ambrogio // Atti e memorie della Accademia di agricoltura, scienze e lettere di Verona. Anno 1984/1985. Ser. VI. Vol. 36. P. 243–252, bes. 249. В другой недавней работе «библейской части» письма уделяется больше внимания, но исследователь не разбирает ее подробно, а сразу же уходит в поиски параллелей с «Апологией Давида» (*Ernesti. Op. cit. S. 179–181*).*

гел, но [только] Господь, который один может сказать: «Я с вами»<sup>48</sup>. Грешника освободит от греха одно лишь его собственное раскаяние (11).

Следующий раздел письма посвящен, кажется, выяснению того, чем грозит Феодосию его нынешнее состояние. Прежде всего, Амвросий говорит о *pietas* – благочестии Феодосия (12). По словам автора послания, ранее она была образцовой и на ней основывались его успехи, в частности военные победы. А теперь Феодосий не скорбит по невинно убиенным, что Амвросий, судя по контексту, считает нарушением благочестия. Между тем *pietas* задолго до христианских времен рассматривалась в качестве одного из основных качеств легитимного императора. Непосредственно от *pietas* государя зависела его удача (*felicitas*) и в первую очередь в делах военных. Поэтому, ставя *pietas* государя под вопрос, Амвросий, похоже, намекает на перспективу делегитимации правления Феодосия и возможные теперь в будущем военные неудачи.

С такой «военизированной» трактовкой *pietas* Амвросий органично соединяет другой традиционный элемент идеологии императорской власти – образ императора как триумфатора над всеми врагами<sup>49</sup>. Феодосий должен победить не кого-нибудь, а дьявола. «Победи его, ведь ты побеждал его до сих пор и можешь победить [сейчас]!». Но и в этом призыве при желании можно уловить угрозу: ведь если император не послушается Амвросия, то получится, что он окажется во власти врага рода человеческого. Далее следует загадочная фраза: «Не добавляй к своему прегрешению нового греха и не присваивай себе того, присвоение чего повредило многим»<sup>50</sup>. Ученые-комментаторы толкуют это место в том смысле, что Амвросий предостерегает Феодосия от самовольного принятия причастия прежде принесения покаяния и отпущения его прегрешения<sup>51</sup>. Амвросий действительно сразу же переходит к теме евхаристии. Хотя Амвросий и чувствует себя «должником благочестия» Феодосия, в котором тот превзошел всех императоров, кроме одного, коему равен (Амвросий подразумевает здесь, несомненно, покойного Грациана), епископ не посмеет «приносить жертву» в присутствии императора. «Разве если [пролилась] кровь единственного невинного, то нельзя [совершать евхаристию], а если кровь многих, то можно? Не думаю»<sup>52</sup>. Амвросий просто боится приступить к богослужению, и читатель должен понять, что страх, испытываемый епископом, куда сильнее страха вызвать недовольство государя. Именно здесь Амвросий перестает диктовать и сам берется за перо – прежде всего, чтобы объяснить: запрет, довлеющий над ним, идет не от человеков. Амвросию было видение. В ночь перед отбытием из Медиолана он видел сон: Феодосий вошел в церковь, но Амвросию не было дозволено приступить при нем к таинству пре-

<sup>48</sup> Мт 28: 20. Когда Р. Грисон представляет данное заявление частью, так сказать, «общей теории покаяния» Амвросия (*Gryson R. Introduction // Ambroise de Milan. La Pénitence. P. 37–38*), он не учитывает, что оно было сделано не в богословско-теоретическом плане, а ради конкретной политической цели: Амвросий отказывается заступаться за Феодосия перед Богом.

<sup>49</sup> Подробнее см. *McCormick M. Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West. Camb. – P., 1986*.

<sup>50</sup> Неточным представляется перевод этого места как «не прибавляй к греху своему другого греха, чтобы не сделать того, что причинит многим вред» (*Казиков. Ук. соч. С. 235*).

<sup>51</sup> *Koch H. Die Bűberentlassung in der alten abendländischen Kirche // Theologische Quartalschrift. 1900. 82. S. 481–534, bes. 496; Ernesti. Op. cit. S. 182.*

<sup>52</sup> «An quod in unius innocentis sanguine non licet, in multorum licet? Non puto» (13).

существования<sup>53</sup>. Выходит, именно об этом видении – ясном проявлении недовольства Господа Феодосием – не должен знать секретарь епископа, записывавший до сих пор слова его послания.

Обосновав волей Бога свой отказ служить литургию при императоре, Амвросий переходит к следующему тезису, также выраженному библейскими цитатами: отказ этот носит временный характер. «Всему свое время». Феодосий еще сможет принять причастие, но только когда «жертва твоя будет угодна Богу»<sup>54</sup>. Разве не приятно будет Амвросию пребывать в милости у императора и действовать в соответствии с его желаниями, как только для того появится возможность? Иными словами, епископ причастит государя, если тот выполнит его условия. Тут же следует фраза: «Но и простая молитва является жертвой: одна приносит милость, другая – отвержение, потому что одна совершается в смиренности, другая же – в презрении»<sup>55</sup>.

Зная уже стиль Амвросия, здесь легко узнать его наставление Феодосию, что следует тому делать все то время, пока ему будет отказано в причастии. Посильной заменой причастию должна стать молитва. Раз Амвросий лишает Феодосия своего заступничества перед Богом, отказывается от посредничества и оставляет императора один на один с прогневанным Господом, государю остается только молиться и притом самым смиренным образом. Любимая мысль Амвросия о смиренности, которую он неоднократно высказывал правителям раньше и не преминет повторять позже, здесь развивается еще в нескольких фразах. Смирение это должно не в последнюю очередь выразиться уже в самом признании прегрешения: «Не те ли больше христиане, кто осуждают свой грех, нежели те, кто полагают, будто его следует защищать?»<sup>56</sup>. Расшифровка «кода Амвросия» состоит здесь, вероятно, в том, что Феодосию необходимо безоговорочно признать ошибочность принятого им решения по Фессалонике и полностью его осудить, а не пытаться задним числом искать для него новых обоснований и оправданий.

Дальше следует абзац с не вполне ясными сейчас намеками: похоже, Амвросий сожалеет, что в свое время не сумел предотвратить столь тяжкую ошибку императора. Все же слава Богу за то, что Он желает лишь испытать слуг своих, но не погубить их. И потому «...мне – общество с пророками, а тебе в будущем – общество со святыми»<sup>57</sup>. Противопоставление двух форм латинского глагола «быть» – в настоящем времени для Амвросия и в будущем – для государя весьма показательно. Епископ Медиоланский уже сейчас в ряду пророков, рядом с ними (прежде всего, конечно, рядом с любимым Нафаном), а вот Феодосию пребывание «со святыми» еще лишь предстоит, и притом, очевидно, во-первых, только после земной кончины, а во-вторых, при условии послушания Амвросию до ее наступления.

<sup>53</sup> «...venisse quidem visus es ad ecclesiam sed mihi sacrificium offerre non licuit» (14).

<sup>54</sup> «Tunc offeres cum sacrificandi acceperis facultatem, quando hostia accepta sit deo» (15).

<sup>55</sup> «Et simplex oratio sacrificium est; haec veniam refert, illa offensionem, quia haec habet humilitatem, illa contemptum» (15).

<sup>56</sup> «Quare non illi magis sint Christiani qui peccatum condemnant suum quam qui defendendum putant?» (15).

<sup>57</sup> «Utinam, imperator, etiam ante mihi potius credidisses quam consuetudini tuae. Dum puto quod cito ignoscis, cito revocas ut saepe fecisti, et tu praeventus es et ego non declinavi quod cavere non debueram. Sed gratias domini quia vult servulos suos castigare ne perdat. Istud mihi commune est cum prophetis et tibi erit commune cum sanctis» (16).

Завершая послание, Амвросий риторически восклицает: разве не дороже ему «отец Грациана» собственных глаз (т.е. собственной жизни)? Пусть простят Амвросию другие чада Феодосия (Аркадий и Гонорий), что он поставил это сладкое ему имя прежде имен тех, к которым испытывает общую любовь<sup>58</sup>. Если это еще одно скрытое предупреждение относительно возможной печальной судьбы младшего сына нового Давида, то сразу за ним следуют почтительные заверения в любви и почтении: «Я люблю тебя, я почитаю тебя, я сопровождаю тебя молитвами. Если веришь, следуй за мной. Если веришь, говорю, признай мои слова. Если не веришь, прости мне то, что делаю, в чем я больше послушания оказываю Богу». И, наконец, прощение: «Наслаждайся вместе с твоими близкими вечным миром, счастливейший и процветающий император август!»<sup>59</sup>. Вновь Амвросий поминает членов семьи императора, и вновь возникает подозрение, что неспроста. Вежливое пожелание умиротворенности грешнику, прогневившему Бога, звучит двусмысленно. Если тот «мир», которым ему предстоит «наслаждаться», распространится и на его «близких» (т.е. прежде всего на детей), вряд ли это станет поводом для радости.

До сих пор историки с недоуменным молчанием проходили мимо упоминания Амвросием Грациана, тем более что большинство справочников о младшем из сыновей Феодосия не говорят ни слова. Между тем ко времени сочинения Амвросием «фессалоникийского» письма ребенку должно было исполниться от полутора до двух лет<sup>60</sup>. Если в послании медиоланского Нафана действительно содержалась угроза, она осуществилась. Грациан умер, вероятнее всего, в 393 или 394 г. в возрасте от четырех до шести лет. Точно так же, как и Давид, Феодосий потерял своего первенца от второго брака.

Многочисленных мест в послании Амвросия нам встретилось много. Его изощренная стилистика, задаваемая придворным вежеством и христианским иносказанием, сегодня трудна для понимания. Похоже, им многое говорится не прямо, а между строк, да еще так, что и не понять, говорится ли вообще. Ведь Амвросий, кажется, пользуется даже не намеками, а еще более тонкими средствами выражения: он создает условия, при которых ассоциативная фантазия читателя должна *словно сама собой* сработать в определенном направлении. Амвросий не столько *высказывает* мысли, сколько *индуцирует* их в сознании собеседника – искусство для царедворца весьма ценное. Но из-за витиеватого хода рассуждений сегодняшнему читателю крайне сложно понять позицию автора, уловить его интонацию. Отсюда и разноречия в оценках специалистами послания, только что подробно пересказанного.

Одни называют его тон строгим, требования хотя и почтительно выраженными, но жесткими по сути, усматривают в тексте немало явных и скрытых угроз. Другие подчеркивают тактичность Амвросия: при всей своей решительности он не хочет причинить императору личной обиды и не ставит под вопрос его право на власть<sup>61</sup>. Третьи, напротив, считают, что Амвросий чуть

<sup>58</sup> «An ego Gratiani patrem non oculis meis praeferam? Debent veniam sancta alia pignora tua. Dulce mihi nomen antetuli quibus amorem communiter detuli» (17).

<sup>59</sup> «Amo diligo orationibus prosequor. Si credis sequere, si, inquam, agnosce quod dico, si non credis ignosce quod facio, in quo deum praefero. Beatissimus et florentissimus cum sanctis pignoribus fruaris tranquillitate perpetua, imperator auguste» (17).

<sup>60</sup> *Rebenich S. Gratian, a Son of Theodosius, and the Birth of Galla Placidia // Historia. 1985. 34. P. 372–385.*

<sup>61</sup> *Diesner H.-J. Kirche und Staat im ausgehenden vierten Jahrhundert: Ambrosius von Mailand // Das frühe Christentum im römischen Staat / Hrsg. von R. Klein. Darmstadt, 1971 (Wege der Forschung, 267) S. 415–454, bes. 444; Schieffer. Op. cit. S. 339–340.*

ли не делигитимирует Феодосия и превращает его в узурпатора и тирана в случае, если тот не подчинится высказанным требованиям. Четвертые склонны видеть в письме Амвросия проявление «величия души» автора. М.Д. Мэнникс называет его шедевром, считая, что среди сочинений Амвросия нет более покоряющего читателя<sup>62</sup>. Г. Кох тоже полагает аквилейское послание лучшим из написанного Амвросием: «В нем выразились и вся его великая душа, и почтение подданного к государю, и любовь к царственному другу (достоинства сердца которого ему известны, милость которого он испытывал, благодеяния которого он мог передавать другим, но чьи слабости и страсти тоже от него не укрылись), и боль и обеспокоенность священника, пастыря, тревожащегося о заблудшей и оказавшейся в опасности душе, и бесстрашное и откровенное обвинение, и серьезное предостережение, и требование покаяния, – но все это выражено без малейшего ущерба для величия императора, с тактом и пасторским разумением, с подкупающей сердечностью»<sup>63</sup>.

Пятые исследователи никакого величия души Амвросия не замечают, скорее наоборот: «...его сердитое письмо к императору выдает глубоко уязвленное самолюбие, а его требование покаяния является не в последнюю очередь попыткой компенсировать повышением собственного престижа свое поражение в принципиальном вопросе о политике по отношению к германцам»<sup>64</sup>. Шестые готовы уличить Амвросия в слабых характеристиках и склонности к политиканству: «Как видно из текста, это письмо написано слишком мягко, чтобы говорить о решительной и непримиримой позиции Амвросия по отношению к императору. Э. Гиббон назвал это послание “жалкой рапсодией на возвышенный сюжет”, и эта оценка недалека от истины. Епископ, как кажется, не столько сожалеет о происшедшем и о “невинной крови” погибших, сколько стремится добиться хотя бы формального примирения Феодосия с церковью, оставляя дверь в нее широко открытой и в буквальном смысле подталкивая туда императора. Да и молитвы за Феодосия в условиях отлучения его от церкви явно не соотносятся с привычным для церковной литературы обликом Амвросия как стража справедливости и христианской морали»<sup>65</sup>. Тайный характер письма определенно указывал на то, что Амвросий добивался своеобразной сделки с Феодосием; император должен совершить покаяние, а в обмен на это церковь бралась не только замолить его грехи, но и успокоить общественное мнение»<sup>66</sup>.

Не так просто оказывается определить и основное смысловое ядро эпистолы: одни историки полагают, что Амвросий еще только грозит церковным отлучением Феодосию<sup>67</sup>, другие же уверены, что оно уже лежит на императоро-

<sup>62</sup> Mannix. Op. cit. P. 11.

<sup>63</sup> Koch H. Die Kirchenbuße des Kaisers Theodosius d. Gr. in Geschichte und Legende // Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 1907. 38. S. 257–277, bes. 261. Сходно и в кн.: Dassmann E. Ambrosius von Mailand: Leben und Werk. Stuttgart, 2004. S. 188.

<sup>64</sup> Kolb. Op. cit. S. 53.

<sup>65</sup> Данное утверждение М.М. Казакова сомнительно в плане как богословском, так и экклезиологическом: христианскому моралисту как раз в высшей степени уместно молиться за тяжко согрешивших. В трактате самого Амвросия «О покаянии» есть глава (I, 10), посвященная именно богословскому обоснованию возможности молитвы даже за совершившего смертный грех. См. *Ambroise de Milan. La Pénitence*. P. 92–95.

<sup>66</sup> Казаков. Ук. соч. С. 236–237.

<sup>67</sup> Campenhausen. Op. cit. S. 238; King. Op. cit. P. 69; Diesner. Op. cit. S. 444; McLynn. Op. cit. P. 326; Moorhead. Op. cit. P. 193.

ре<sup>68</sup>. Слово «отлучение» (*excommunicatio*) не встречается в связи с данным эпизодом ни у самого Амвросия, ни у других ранних авторов<sup>69</sup>. Но трудно сомневаться в том, что Амвросий подразумевает именно его, поскольку в ранней церкви отлучение представляло собой не что иное, как недопущение провинившегося к литургии и таинствам. Павлин Аквилейский здесь очень точно передает суть дела, говоря, что Амвросий отказал Феодосию в «единении с церковью и участии в таинствах»<sup>70</sup>. Лишь существенно позже, скорее всего в каролингскую пору, возникнет необходимость оформлять отторжение от церкви грешника особым ритуалом с тушением его свечи и выставлением его за двери церкви<sup>71</sup>. Отлучение в конце IV в. выглядит менее эффектно, чем в классическое Средневековье, еще по одной причине: оно не предполагает автоматического лишения сана. Короли, оказывавшиеся под интердиктом веке в XI или XIII, в принципе переставали быть королями (хотя, как известно, далеко не все они соглашались с таким оборотом дел), право же Феодосия, лишённого причастия, управлять империей Амвросий, похоже, под вопрос не ставит. Он лишь оставляет нераскаявшегося государя наедине с разгневанным Богом, что чревато самыми серьезными политическими, а возможно и семейными неприятностями.

Впрочем, как мы помним, это слово Амвросия – не последнее, ведь его главная цель состоит в том, чтобы побудить государя вернуться в церковь. Первый шаг к примирению отлученного с общиной делается тогда, когда провинившийся выразит готовность принести покаяние. Затем его можно допустить присутствовать на богослужении, хотя и на унижительных условиях: ему придется стоять в церкви отдельно от остальных и всем своим обликом и поведением выражать душевное сокрушение и глубокое раскаяние. (Тут, впрочем, следует иметь в виду, что, признавая человека кающимся и возлагая на него более или менее обременительные ограничения, церковь тем самым уже проявляет к нему милость и снисхождение<sup>72</sup>.) По прошествии положенного срока и после выполнения епитимьи кающегося можно торжественно воссоединить с общиной и дать ему, наконец, причастие<sup>73</sup>.

Путь такого примирения может быть долгим и весьма трудным, но чтобы вообще вступить на него, грешнику прежде всего необходимо признать свою

<sup>68</sup> Koch. Die Kirchenbuße... S. 264. Anm. 1; Palanque. Op. cit. P. 232; Larsen C.W.R. Theodosius and the Thessalonian Massacre Revisited – yet again // *Studia patristica*. Vol. 10. Pt 1. B., 1970 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 107). P. 297–301, bes. 298; Ernesti. Op. cit. S. 175; осторожную формулировку см. Dassmann. Op. cit. S. 189.

<sup>69</sup> Schieffer. Op. cit. S. 350.

<sup>70</sup> «...nec prius dignum iudicavit coetu ecclesiae uel sacramentorum communione...» (Paulinus. Vita Ambrosii, 24). Цитируется по изд.: Vita Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi a Paulino eius notario / Ed. M.S. Kaniecka. Washington D.C., 1928 (*Patristic Studies*, 16).

<sup>71</sup> Jungmann J.A. Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Innsbruck, 1932 (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens, 3/4). S. 44–74, bes. 63–64.

<sup>72</sup> Gryson. Op. cit. P. 40.

<sup>73</sup> Schieffer. Op. cit. S. 348–349 со ссылками на работы: Koch. Die Kirchenbuße...; Gaudemet J. Note sur les formes anciennes de l'excommunication // *Revue de sciences religieuses*. 1949. 23. P. 64–77; Poschmann B. Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums. München, 1928; Dölger F.J. Ante absidem. Der Platz des Büssers beim Akte der Rekonziliation // *Dölger F.J. Antike und Christentum*. Bd 6. Münster in Westfalen, 1949/1950. S. 196–203.



вину. Без такого признания не может быть прощения<sup>74</sup>. Амвросий отказывается служить литургию в присутствии Феодосия как раз потому, что император пока еще не признал себя виновным в прегрешении, не принял епитимью, не стал кающимся<sup>75</sup>.

Феодосий согласился принести публичное покаяние. Н. МакЛинн убедительно аргументирует, что дело тут не в искусной риторике Амвросия, не в задушевности его тона и не в строгости его скрытых угроз. Император и его советники руководствовались политической целесообразностью<sup>76</sup>. Феодосий был заинтересован в том, чтобы его образ в глазах подданных не слишком далеко уклонялся от идеала «доброе правителя». Процедура, предложенная ему Амвросием, хорошо подходила для улучшения имиджа власти, очевидно, подпорченного трагедией в Фессалонике (или той интерпретацией, которую сам же Амвросий ей дал). Феодосий не стал бы прилюдно каяться, если бы этот жест не соответствовал его собственным целям. Помимо политической пользы, было еще одно обстоятельство совсем иного рода, без которого покаяние оказалось бы невозможным. Оно состояло в том, что Феодосий был крещен<sup>77</sup>. До него императоры предпочитали креститься лишь незадолго до кончины, подражая в этом Константину. Но Феодосий поторопился: он принял христианство еще в 380 г. (кстати, в Фессалонике) во время тяжелой болезни, очевидно, всерьез угрожавшей его жизни. Понятно, что отлучать некрещеного императора от церкви было бы делом странным и малообещающим.

Но как выглядело покаяние Феодосия? Какие именно публичные действия пришлось ему совершить? Сколько времени он провел под отлучением? На этот счет сохранившиеся тексты не слишком распространяются. Согласно туманному рассказу Феодорита Кирского (писавшего вскоре после 444 г.<sup>78</sup>), император восемь месяцев в печали не покидает дворца и лишь на Рождество отправляется мириться с Амвросием и церковью. Феодорит, излагая данный эпизод, явно дает простор фантазии, что историки единодушно и признают, но всякое указание точных сроков и дат, даже у фантазера, действует на них, похоже, гипнотически. Конечно, можно допустить, что эти данные автор добросовестно перенес из пропавшего сочинения, которым, кажется, пользовались и он, и Созомен, но где тому гарантия? А даже если и так, почему мы должны соглашаться с неизвестным автором неизвестного труда? Тем не менее многие историки, не доверяя Феодориту почти ни в чем, делают исключение для срока в «восемь месяцев», в течение которого император якобы пребывал под отлучением, каялся и молился без причастия, но еще больше тех, кто вслед за

<sup>74</sup> Gryson. Op. cit. P. 33.

<sup>75</sup> Ibid. P. 36.

<sup>76</sup> См. иное мнение: *Banterle*. Op. cit. P. 251–252: «Se tuttavia mi è consentito di esprimere un'opinione personale, sono convinto che il suo pentimento fosse sincero. Gli elementi di cui disponiamo sembrano escludere prevalenti preoccupazioni di natura politica, anche se la gravità di uno scontro con la Chiesa non era certo da sottovalutare». Однако почему автор полагает, что «искренность» раскаяния исключает возможность использования его в политических целях?

<sup>77</sup> *Groß-Albenhausen*. Op. cit. S. 115.

<sup>78</sup> О датировке труда Феодорита см. *Chesnut G.* The Date and Composition of Theodoret's Church History // *Vigiliae Christianae*. 1981. 35. P. 245–252 (с попыткой отнести его ко времени между 441 и 449 гг.); *Croke B.* Dating Theodoret's Church History and the Commentary on the Psalms // *Byzantion*. 1984. 54. P. 59–74.

Феодоритом соглашаются отнести его примирение с Амвросием на Рождество 390 г.<sup>79</sup>

Не говоря уже о том, что Феодосий у Феодорита в течение восьми месяцев вовсе не *кается*, а только медленно приходит к мысли о *необходимости покаяния*, два хронологических указания епископа Кирского плохо согласуются друг с другом. Раньше из них еще можно было создать непротиворечивую версию – такую, как получилась, например, у Г. Коха: он отнес разгром Фессалоники на весну, а отлучение Феодосия на предпасхальный пост, от которого до Рождества как раз и должно было пройти восемь месяцев<sup>80</sup>. Но ведь сейчас более убедительной представляется версия, что конфликт между Амвросием и Феодосием разгорелся только в сентябре. Тогда хронология Феодорита не может быть принята целиком. Соответственно историки разделились на две «партии»: одни доверяют ему в том, что касается «Рождества», а другие, напротив, – в том, что относится к «восемью месяцам». К первой «партии» принадлежит, например, М.М. Казаков: он полагает, что отлучение Феодосия длилось примерно три месяца – с конца сентября, когда Амвросий, вероятно, написал свое письмо, до Рождества<sup>81</sup>. Ко второй – Н. МакЛинн, согласно которому покаяние императора должно было закончиться в апреле 391 г. на великий четверг<sup>82</sup>. При этом он исходил не только из календарных расчетов, но и из обыкновений медиоланской церкви, где было принято (как и в церкви римской) проводить публичное примирение с раскаявшимися грешниками именно в этот день страстной недели<sup>83</sup>. Однако Р. Грисон, имея в виду те же самые обыкновения, полагал тем не менее, что для Феодосия было сделано исключение, и он примирился с церковью все-таки именно на Рождество<sup>84</sup>...

Будь то три месяца, будь то восемь – много это или мало? С одной стороны, по сравнению с обычными сроками покаяния за непредумышленные убийства как тот срок, так и другой крайне невелики. Хотя устоявшейся единой «так-

<sup>79</sup> См., например: *Palanque*. Op. cit. S. 245; *Diesner*. Op. cit. S. 444; *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. Vol. 2. Roma, 1997. P. 601–611, особенно 605; *Banterle*. Op. cit. P. 251. С осторожностью соглашается: *Schieffer*. Op. cit. S. 334, 340. Дассман (Op. cit. S. 191) видит в примирении на Рождество уступку царственному грешнику, ведь в Медиолане надо было бы выдерживать покаяние до Великого четверга. Но срок покаяния Феодосия оказался очень кратким: «всего два или три месяца», что противоречит реконструкции самого же автора, полагающего, что Феодосий согласился на покаяние только в ноябре.

<sup>80</sup> *Koch*. Die Kirchenbuße... S. 275. След за Г. Кохом: *Campenhausen*. Op. cit. S. 240. Ср. также: *Rauschen G.* Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen: Versuch einer Erneuerung der Annales Ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378–395. Freiburg im Breisgau, 1897. S. 321. Сходное мнение: *Lippold*. Theodosius I. Sp. 890, хотя автор полагает все же, что покаяние длилось существенно менее восьми месяцев. Начаться оно могло не раньше ноября и завершиться на Рождество (*idem*. Theodosius der Große und seine Zeit. S. 40–41, 45).

<sup>81</sup> Казаков. Ук. соч. С. 242.

<sup>82</sup> *McLynn*. Op. cit. P. 328 со ссылкой на указание этого срока в одном из писем самого Амвросия (*Ambrosius*. Ep. 76 (20) 27).

<sup>83</sup> См. *Frank H.* Ambrosius und die Büberaussöhnung in Mailand. Ein Beitrag zur Geschichte der mailändischen Gründonnerstagsliturgie // *Heilige Überlieferung*. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes (Festschrift für I. Herwegen). Münster, 1938. S. 136–173. См. также *Jungmann*. Op. cit. S. 7, 74–109, где речь идет прежде всего о римской церкви, хотя собранный материал относится к V–XII вв.

<sup>84</sup> *Gryson*. Op. cit. P. 42. Прим. 2.

сы» никогда не существовало, различные церковные каноны требовали за подобное преступление 5, 7, 10, 20 лет покаяния, а то и покаяния пожизненно<sup>85</sup>. Но, с другой стороны, речь идет не о простом смертном, а об императоре, и епитимья длиной в восемь месяцев представляется некоторым историкам для него чересчур долгой: Феодорит здесь, по их мнению, допускает очередное преувеличение<sup>86</sup>. Все рассуждения о длительности покаяния, уместного для согрешившего императора, сугубо умозрительны, потому что основываются на оценках самих исследователей, но отнюдь не современников Амвросия и Феодосия. Казалось бы, иначе и нельзя, ведь как узнать, что считалось подходящим в данном, совершенно исключительном, случае рубежа IV и V веков? Между тем в нашем распоряжении все же есть одно свидетельство современников. Удивительно, что до сих пор этот любопытный текст, похоже, не привлек внимания ни одного историка, интересовавшегося вопросом о покаянии Феодосия.

Сочинение, о котором идет речь, появилось в Риме в V в., что неплохо подходит к нашему случаю как по месту возникновения, так и по времени. «Actus Silvestri» – это своеобразный исторический роман на агиографическую тему, посвященный папе Сильвестру и его деяниям, главным из которых стало обращение в христианство императора Константина<sup>87</sup>. В начале «Деяний» он предстает не только язычником, но и гонителем христиан. Однако встреча со святым папой приводит императора к постижению истины. Нет нужды специально объяснять, что рассказ «Actus Silvestri» не имеет никакого отношения к историческим обстоятельствам обращения Константина. Зато с царствованием Феодосия он, напротив, вполне может быть связан. Прежде чем принять крещение, Константин должен принести покаяние – и в первую очередь, как ясно говорится, за жестокие преследования верных Христу<sup>88</sup>. Но если Константин из легенды каялся за совершенные по его приказу убийства невинных людей, то это тот самый грех, из-за которого Амвросий наложил отлучение на Феодосия!

Неизвестный сочинитель «Деяний Сильвестра» выражает свое *представление* о том, как следует вести себя «кающемуся императору». Оно и само по себе нам весьма интересно, но к тому же, учитывая место и время составления текста, резонно заподозрить, что в его строках сохранился какой-то, пускай и слабый, отголосок события 390 г. К сожалению, до сих пор не вышло современное научное издание двух исходных редакций этого памятника<sup>89</sup>, поэтому пока приходится по-прежнему обращаться к весьма несовершенным старым публикациям<sup>90</sup>. Тем не менее и нынешнее состояние текста не позволяет ус-

<sup>85</sup> Koch. Die Kirchenbuße... S. 275. Anm. 2; Campenhausen. Op. cit. S. 240.

<sup>86</sup> Groß-Albenhausen. Op. cit. S. 135.

<sup>87</sup> Подробнее о памятнике см. Бойцов М.А. Папа римский коронует ногами // Но-мо historicus. К 80-летию со дня рождения Ю.Л. Бессмертного / Отв. ред. А.О. Чубарьян. Кн. 2. М., 2003. С. 13–55. О политической тенденции сочинения и происхождении сюжетных мотивов: Canella T. Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore. Spoleto, 2006 (Uomini e modi medievali, 7).

<sup>88</sup> «...et poenitere multos sanctos dei occidisse...» (Mombritius B. Sanctuarium seu Vitae sanctorum. T. 2. Parisii, 1910. P. 508–531, цитата – 512).

<sup>89</sup> Подробнее см. Pohlkamp W. Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten // Francia. Bd 19. Teil 1. 1992. S. 115–196.

<sup>90</sup> De probatis sanctorum historiis, partim ex tomis Aloysii Lipomani..., partim etiam ex egregiis manuscriptis... / Collectis per F. Laurentium Surium Carthusianum. T. 6. Coloniae Agrippinae, 1575. P. 1052–1065; Mombritius. Op. cit.

мниться в том, что оба ранних его варианта четко называли срок покаяния Константина – не год, не семь месяцев и даже не три, а всего лишь *семь дней*. Разумеется, отсюда еще не следует само собой, будто Феодосий каялся одну неделю, но свидетельство «Деяний Сильвестра» позволяет допустить, что срок его епитимьи вполне *мог быть* столь непродолжительным. Во всяком случае, на взгляд то ли современников Феодосия, то ли двух следующих после него поколений (мы не знаем точного времени написания «Actus»), «в целом хорошему» императору оказывалось вполне достаточным семидневного покаяния, чтобы замолить грех пролития невинной крови и (вновь) стать полноправным членом церкви.

Как император должен проводить время своего покаяния, в «Actus Silvestri» говорится вполне определенно. В одном варианте легенды Сильвестр велит Константину поститься неделю, не покидая дворцовых покоев. Государь должен снять «пурпур», облачиться во вретище и признать ошибки, «совершенные по незнанию» (к числу которых относилось и «убийство многих святых Бога») <sup>91</sup>. В другой версии святой папа тоже прежде всего требует от Константина, чтобы тот признал свои грехи. (Мы помним о принципиальном значении такого признания для появления самой возможности покаяния) «Сними пурпур и диадему на семь дней и, войдя в свой дворец, при запертых дверях, лежа на земле во власянице и [среди] пепла, соверши в скорби покаяние» <sup>92</sup>. Используемое тут характерное сочетание слов «sacco et cinere» явно ветхозаветного происхождения и встречается в Вульгате в весьма многозначительном контексте. Пророк Иона предвещает Ниневию гибель через сорок дней. «Это слово дошло до царя Ниневию, и он встал с престола своего, и снял с себя царское облачение свое, и оделся во вретище и сел на пепле». Самое главное, благодаря такому покаянию царя и его подданных «пожалел Бог о бедствии, о котором сказал, что наведет на них, и не навел» <sup>93</sup>.

Однако не только Константин из легенды, но и исторический Феодосий снял с себя знаки царской власти – об этом с похвалой вспоминал не кто-нибудь, а сам Амвросий, произнося спустя четыре с половиной года после фессалонийского дела речь на сороковины по Феодосию <sup>94</sup>. О том же пишут и Руфин («все предписанное ему время он терпеливо провел без [знаков] царского достоинства» <sup>95</sup>), и Созомен («на все время покаяния, ему установленное, он сложил с себя императорские украшения, как если бы пребывал в трауре» <sup>96</sup>).

<sup>91</sup> «Tunc sanctus Sylvester dixit: exige a te ipso una hebdomade ieiunium, et deposita purpura intra cubiculum tuum, ibique induere ueste humili, prosterne cylicium et confitere modo per ignorantiam erroris factum... et poenitere multos sanctos dei occidisse...» (*Mombritius*. Op. cit. P. 512).

<sup>92</sup> «Ei autem dicit sanctus: Oportet ergo te prius iriunare, o Imperator et Deum placare lachrymis, quaecunque peccasti confitentem. Depone ergo purpuram et diadema septem diebus et tuae regiae penetrare ingressus, clausis ianuis, in sacco et cinere humi iacens, in luctu age poenitentiam...» (*De probatis sanctorum historiis*... P. 1055).

<sup>93</sup> Иона 3: 6, 10.

<sup>94</sup> «Stravit omne, que utebatur, insigne regium» (*Ambrosius*. De obitu Theodosii, 34; цит. по изд.: *Sanctus Ambrosius*. Opera. Pars septima / Rec. O. Faller. Wien, 1955 (CSEL, 73). P. 388; ср. также изд.: *Mannix M.D. Sancti Ambrosii oratio de obitu Theodosii*. Text, Translation, Introduction and Commentary. Diss. Washington D.C., 1925).

<sup>95</sup> «...et in hoc sibi tempus adscriptum absque regali fastigio patienter implevit». См. *Rufinus*. II (XI), 18.

<sup>96</sup> «...πάντα τὸν ὀρισθέντα αὐτῷ χρόνον εἰς μετάνοιαν, οἷά γε πενθῶν, βασιλικῶ κόσμῳ οὐκ ἐχρήσατο» (*Sozomenos*. VII, 25, 7; здесь и далее цитаты приводятся по изданию: *Sozomenos*. Historia ecclesiastica – Kirchengeschichte / Hrsg. von G.Chr. Hansen. Teilbd 1. Turnhout, 2004; Fontes Christiani. 73. 1.

Если последнее замечание Созомена хоть сколько-нибудь отвечает действительности, получается, что кающийся Феодосий вообще остался в пределах обычной «шкалы» церемониальных одеяний, – просто он использовал символику траура в то время, когда никто из его родственников не умер. Если же Созомен здесь что-то и напутал, то все равно понятно, что ни один император не носит «императорские украшения» постоянно – их отсутствие может приобрести знаковое значение только в тех сравнительно немногочисленных ситуациях, в которых правителю положено являться в «большом государевом наряде». Мы вправе поэтому полагать, что покаяние Феодосия внешне выразилось в отсутствии у него обычных инсигний не во всех случаях, а *при публичных актах*, во время которых такие знаки власти обычно и демонстрировались. Понятно, что при своем воссоединении с церковью Феодосию следовало появиться в храме именно «без украшений», что должно было составлять очевидный всем контраст с тем обликом, в котором он обычно присутствовал на литургии – будь то на Рождество, великий четверг или же в любое воскресенье. Но не была ли эта возможность публично продемонстрировать свое смирение вообще единственной, предоставившейся Феодосию, если принять во внимание другие стороны наложенной на него епитимьи?

Ведь отлученному императору, судя по «Actus Silvestri», пристало закрыться во дворце, что вполне соответствует требованию Амвросия к кающимся «воздерживаться от общественной жизни»<sup>97</sup>. В своем добровольном заключении государь, помимо соблюдения поста, должен интенсивно молиться – это вытекает из сентябрьского письма Амвросия. Думается, однако, что требование «воздержания от общественной жизни» не обязательно предполагает отказ от выполнения всяких правительственных функций вообще<sup>98</sup>. Государь вполне мог, не прерывая поста, в промежутках между демонстративными молитвами подписывать бумаги и отдавать их, даже будучи одетым в какое-нибудь элегантно придворное вретисце. Так, Константин из «Деяний Сильвестра» каж-дый из семи дней своего покаяния выпускает какое-нибудь важное распоряжение на благо христианства. Другое дело, что осуществление власти требует от государя, как правило, не только «бюрократического присутствия», но и систематического персонального участия в тех или иных публичных акциях. Именно поэтому сомнительно, чтобы Феодосий месяцами не покидал дворца и даже чтобы Амвросий, прекрасно знакомый с делами государственного управления, мог такого от него всерьез требовать<sup>99</sup>. Соответственно, мизерный срок, указанный в «Деяниях Сильвестра», представляется чем дальше, тем более вероятным. Другое дело, что Амвросий мог потребовать от императора, чтобы тот уже после воссоединения с церковью произносил систематически, а то и ежедневно, покаянные молитвы. Намек на такое распоряжение можно усмотреть в речи Амвросия на смерть Феодосия, когда он говорит, что и после

<sup>97</sup> «Renuntiandum saeculo est» (*Ambrosius. De poenitentia. II, 10, 96; Ambroise de Milan. La Pénitence. P. 192*). Правда, в этом месте Амвросий имеет в виду в первую очередь бытовую сторону: о каком покаянии может идти речь, когда вино льется рекой, когда стремятся к должностям и даже наслаждаются радостями брака.

<sup>98</sup> Ср. *Ernesti. Op. cit. S. 185*.

<sup>99</sup> В реестре сохранившихся указов Феодосия за последним из выпущенных им в Вероне 8 сентября 390 г. следующий – уже из Медиолана – относится к 26 ноября (*Seeck. Op. cit. S. 278*). Естественно, этот реестр далеко не полон. На его основании можно утверждать лишь то, что *самое позднее* 26 ноября император счел возможным возобновить свою официальную законотворческую деятельность, даже если он ее прерывал на время покаяния.

публичного покаяния «не проходило и дня», чтобы Феодосий «не скорбел о том [своем] заблуждении»<sup>100</sup>.

Наибольший интерес для историка политического символизма представляют собой, однако, не покаянные практики, применявшиеся Феодосием внутри его священного дворца, а детали публичной сцены, которой покаяние должно было завершиться. Именно ей суждено было произвести незабываемое впечатление на современников и потомков и оказать сильное воздействие на всю политическую культуру христианской Европы. К сожалению, и об этой сцене известно очень мало. Амвросий впоследствии вспоминал о ней так: Феодосий «...публично оплакивал в церкви грех свой... Со вздохами и слезами просил он о милости. То, чего часто стесняются частные лица, император не постеснялся: принести публичное покаяние...»<sup>101</sup>. Руфин говорит, что Феодосий признал совершенное преступление и свою вину за него и со слезами принес публичное покаяние «на виду у всей церкви»<sup>102</sup>. Августин в «Граде Божьем» говорит с чужих слов, поскольку сам уехал из Медиолана еще в 387 г., а слова эти могут не столько воспроизводить личное впечатление какого-то очевидца, сколько представлять собой риторическое клише: Феодосий, «...принужденный церковными правилами, приносил публичное покаяние так, что народ, прося за него, гораздо более плакал, видя императорское величие уничиженным, чем боялся его, когда оно было грешным образом разгневано»<sup>103</sup>. Образ христиан, рыдающих при виде скорби раскаивающегося грешника и молящих за него церковные власти – как земные, так и небесные, вполне стандартен и кочует из одного сочинения в другое. Созомен сообщает лишь, что Феодосий «сам публично признал в церкви свой грех», но не раскрывает деталей этого «признания»<sup>104</sup>.

Зато Феодорит живописует яркую картину: допущенный наконец в храм, Феодосий «...молился Господу, не стоя даже на коленях, но прикинув главою

<sup>100</sup> «...neque ullus postea dies fuit, quo non illum doleret errorem» (*Ambrosius*. De obitu Theodosii, 34).

<sup>101</sup> «...deflevit in ecclesia publice peccatum suum... gemitu et lacrimis oravit veniam. Quod privati erubescunt, non erubuit imperator, publicam agere poenitentiam...» (*ibid.*).

<sup>102</sup> «Agnovit delictum culpamque cum lacrimis professus publicam poenitentiam in conspectu totius ecclesiae exegit...» (*Rufinus*. II (XI), 18).

<sup>103</sup> «Quid autem fuit eius religiosa humilitate mirabilis, quando in Thessalonicensium grauissimum scelus, cui iam episcopis intercedentibus promiserat indulgentiam, tumultu quorundam, qui ei cohaerebant, uindicare compulsus est et ecclesiastica coercitus disciplina sic egit poenitentiam, ut imperatoriam celsitudinem pro illo populus orans magis fletet uidendo prostratam, quam peccando timeret iratam» (*Augustinus*. De civitate Dei. V, 26; Цит. по изд.: *Sanctus Avrelius Augustinus*. De civitate Dei libri I–X. Turnhout, 1955 (CCSL, 47). P. 162). Русский перевод дается по изд.: *Блаженный Августин*. Творения (том третий). О граде Божием книги I–XIII / Сост. и подг. текста к печати С.И. Еремеева. Санкт-Петербург–Киев, 1998. С. 241–242. В литературе неоднократно подчеркивалось сходство рассказа Августина о фессалоникийском эпизоде с аналогичным местом у Павлина. Из этого обстоятельства, однако, в литературе делаются разные выводы: 1) Августин был знаком с «Житием Амвросия», которое, следовательно, к тому времени было уже написано; 2) Августин выслушал устный рассказ Павлина при встрече в 411 г.; 3) Августин и Павлин пользовались общим источником, которым могла быть речь самого Амвросия на смерть Феодосия (*Lamirande E*. La datation de la «Vita Ambrosii» de Paulin de Milan // *Revue des études augustiniennes*. 1981. 27. P. 44–55, особенно 52–54).

<sup>104</sup> «δημοσίᾳ δὲ καὶ αὐτὸς τὴν ἀμαρτίαν ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας ὡμολόγησεν...» (*Sozomenos*. VII, 25, 7).

к полу и повторяя слова Давида: “прильне земли душа моя: живи мя по словести твоему” (Пс. 118: 25). Он испрашивал себе прощение, терзая руками свои волосы, ударяясь челом и обливая помост потоками слез»<sup>105</sup>. Это красочное описание перешло из труда Феодорита и в «Historia tripartita» Кассиодора, став именно в его пересказе широко известным всей латинской Европе<sup>106</sup>. Что же до описания покаяния Константина в «Деяниях Сильвестра», то оно не противоречит тому немногому, что известно о покаянии Феодосия. На восьмой день покаяния император пришел к гробнице св. Петра и, сняв диадему, просясь ниц, проливая столько слез раскаяния из-за преследований христиан, что совершенно промочил свои багряные облачения. Горько рыдая, он восклицал, что заблуждался, грешил, что виновен в преследовании святых и теперь недостоин прикоснуться к «порогу апостола»<sup>107</sup>.

Из этой совокупности прямых и косвенных свидетельств допустимо, думается, предположить, что Феодосий явился в храм без знаков императорской власти и смиренно молился перед алтарем, проливая слезы, громко объявляя о своем прегрешении и прося Бога о прощении. Действие это, конечно, было публичным, как следовало уже из письма Амвросия, но о степени этой публичности можно лишь гадать. Амвросий, вероятно, был заинтересован в том, чтобы свидетелем удивительной сцены стало как можно больше народа – не только знати, но и плебса, и чтобы она проходила в новом вместительном кафедральном соборе Медиолана – так называемой Basilica Nova. Феодосия наверняка больше устроило бы, если бы «публичность» его покаяния оказалась ограничена узким кругом приближенных и совершалось оно в придворном храме<sup>108</sup>. Как был урегулирован этот вопрос, мы уже не узнаем, но у читателей Августина, Руфина, Феодорита и Кассиодора возникала уверенность в том, что свидетелем беспрецедентного покаяния императора стал «весь народ».

Подробный разбор обстоятельств «изобретения» процедуры публичного покаяния императора показывает, что она, вероятнее всего, задумывалась и осуществлялась как *разовая* акция, призванная разрешить конкретную политическую проблему. Вряд ли ее участники поняли бы утверждение десятков историков, что эпизод 390 г. якобы определил на долгие века «новый характер отношений между государством и церковью». Мыслить общими категориями такого рода не было свойственно в эпоху Феодосия и Амвросия. Вряд ли участники конфликта рассчитывали даже на то, что поставленной ими совместно сцене будут подражать в грядущих поколениях.

<sup>105</sup> Русский перевод приводится по изд.: *Феодорит епископ кирский*. Церковная история. М., 1993 (История христианской церкви в произведениях ее писателей, 1). С. 192–194.

<sup>106</sup> «Sic igitur sacratissimus imperator ingredi limina praesumens non stans domino supplicavit neque genua flexit; sed pronus in pavimento iacens Daviticam proclamavit vocem: Adhaesit pavimento anima mea, vivifica me secundum verbum tuum, minibus autem capillos evellens frontemque percutiens et pavimento lacrimarum guttas aspargens veniam impetrare poscebat» (Cassiodori-Epiphanius Historia ecclesiastica tripartita / Ed. W. Jacob, R. Hanslik. Windobonae, 1952 (CSEL, 71). P. 545 (IX, 30).

<sup>107</sup> «...et ueniens ad confessionem apostoli Petri ablato diademate capitis totum se planum proiciens in faciem tantam illic lachrymarum effudit multitudinem, ut omnia illa insignia uestimenta purpurea infunderentur. Dans uocem inter amaras lachrymas quibus se errasse, se peccasse, se reum esse de persecutione sanctorum commemorans, et ob hoc non se esse dignum eius limina contingere...» (*Mombritius*. Op. cit. P. 513).

<sup>108</sup> См., например, мнение: «Вероятнее всего, покаяние императора происходило в узком кругу лиц, что однако позволило потом говорить о «публичности» этого акта, и было совершено по строго продуманному сценарию» (*Казаков*. Ук. соч. С. 243).

Самому Феодосию повторение медиоланского унижения не грозило, ведь каноны дозволяли публично каяться только один раз в жизни. Однако они не запрещали более мягких форм покаяния, и мы знаем со слов все того же Амвросия, что к одной из них впоследствии Феодосий прибегнет. Выиграв кровавую битву против западного «узурпатора» Евгения на реке Фригиде в начале сентября 394 г., Феодосий, по словам медиоланского епископа, «воздерживался от участия в таинствах» до той поры, пока к нему не приехали из Константинополя его дети (Амвросий здесь имеет в виду десятилетнего Гонория и примерно четырехлетнюю Галлу Плацидию<sup>109</sup>). Лишь усмотрев в их благополучном прибытии знак милости к нему Господа, император принял причастие<sup>110</sup>. Если доверять расчетам Э. Камерона, Гонорий и его сводная сестра, вызванные Феодосием из столицы только после гибели Евгения, не могли прибыть в Италию ранее декабря<sup>111</sup>, – следовательно, воздержание Феодосия от причастия длилось более трех месяцев.

Феодосий проявляет личное благочестие, но не под нажимом, как в прошлый раз<sup>112</sup>; его смирение не означает признания политической ошибки и не приводит к публичному унижению. Он кается, потому что не желает торжествовать, выиграв *междоусобную* войну, унесшую тысячи жизней римских граждан и федератов. Мысль о том, что победа в гражданской войне – не повод для триумфа давно укоренилась в римском политическом сознании, но здесь она впервые переводится на язык христианской символики. Судя по скупой фразе Амвросия (а это все, чем располагают историки), у нового покаяния Феодосия могло быть по меньшей мере два смысла – более приватный и более публичный. Приватный связан с путешествием детей Феодосия. Эта дальняя поездка не могла быть простой в условиях только что закончившейся гражданской войны и возобновившихся волнений готы в Иллирике. Поэтому в благочестивом поступке Феодосия угадывается его опасение, что за победу над согражданами судьба может потребовать с него самую суровую плату, и тогда его покаяние оказывается способом отвести возможную угрозу от семьи и прежде всего от младшего наследника – Гонория. (В который уже раз нам попадаются намеки на то, что в сознании императора и таких его современников, как Амвросий, существовала теснейшая связь между делами большой политики, с одной стороны, и благополучием членов императорской династии – с другой.)

О публичном аспекте нового покаяния можно говорить, конечно, лишь если допустить, что смиренное поведение императора было известно не только его ближайшему окружению. Тогда отказ Феодосия от Святых Даров должен был бы восприниматься как декларация его миролюбия по отношению к бывшим сторонникам погибшего «узурпатора», которых в Италии было немало. Такой жест был бы особенно в духе Амвросия, всячески призывавшего победителей к мягкости и снисходительности – тем более что в случае развертывания ши-

<sup>109</sup> Мнение о том, что Амвросий говорит не о Галле Плацидии, а о Евхерии – сыне Стилихона и Серены и внуче Феодосия, высказывается в кн.: *Hartke W. Römische Kinderkaiser: eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins*. B., 1951. S. 240.

<sup>110</sup> «*Quid quod praeclaram adeptus victoriam, tamen, quia hostes in acie strati sunt, abstinit a consortio sacramentorum, donec domini circa se gratiam filiorum experiretur adventu?*» (*Ambrosius. De obitu Theodosii*, 34).

<sup>111</sup> *Cameron A.D.E. Theodosius the Great and the Regency of Stilicho* // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1969. 73. P. 247–280, особенно 266.

<sup>112</sup> *Moorhead. Op. cit.* P. 194.



роких преследований он и сам мог оказаться среди обвиненных в недопустимой лояльности к Евгению.

Вполне закономерно, что в поминальной речи по Феодосию 25 февраля 395 г. Амвросий всячески подчеркивает милосердие скончавшегося государя – в полную противоположность его же словам из «фессалоникийского» послания. Теперь оказывается, что Феодосий «тем скорее был склонен к милости, чем сильнее бывал охвачен гневом»<sup>113</sup>. Он был так мягок к обвиняемым, что, даже располагая властью над всеми, предпочитал увещевать, как отец, нежели наказывать, как судья<sup>114</sup>. «Часто видели мы, что когда трепетавшие от его упреков и осужденные за преступление, теряли [уже всякую] надежду, они освобождались [императором] от вины. Завоевать хотел он их, а не наказать, – он, судья справедливости, а не раздатчик кар. Он никогда не отказывал в прощении тем, кто признал свою вину. А если и был кто-нибудь, сокрывший тайные мысли, он оставлял [судить об этом] Богу. Этого его голоса люди боялись больше, чем наказания, и император потому действовал с такой сдержанностью, что предпочитал привлекать людей к себе, вызывая душевное расположение, а не страх»<sup>115</sup>.

Слова о невероятном милосердии покойного Амвросий адресовал, надо полагать, двум разным группам слушателей. С одной стороны – влиятельным людям из окружения нового императора Гонория и прежде всего его опекуну Стилихону. Всем им епископ хотел внушить мысль о необходимости продолжить линию Феодосия на умиротворение Италии и отказ от репрессий. Но, с другой – он обращался и к бывшим сторонникам Евгения. Они видели в епископе Медиолана представителя власти и, соответственно, понимали его речь как обещание новых властей сохранять миролюбивую умеренность покойного государя.

Однако зачем Амвросию понадобилось в его энкомии дважды коснуться темы публичного покаяния Феодосия после фессалоникийских событий, пускай и не называя их прямо? Упоминания о прегрешениях и ошибках покойного отнюдь не свойственны надгробным речам. В силу сложившихся политических обстоятельств оратору необходимо было обрисовать Феодосия самыми светлыми красками – в качестве образцового государя, отсветы сияния которого ложатся на его сыновей и легитимируют переход власти именно к ним. Однако эпизод с публичным покаянием Феодосия оставался у медиоланцев свеж в памяти, – судя по тому, что Амвросий говорит о нем без всяких пояснений, как о чем-то всем хорошо известном. Тогда у них неизбежно должен был возникнуть вопрос: всего менее пяти лет назад сам же Амвросий подверг императора неслыханному наказанию как тяжкого грешника, нарушившего священные нормы, – как же возможно теперь представлять его образцовым христианином? Задача оратора состояла в том, чтобы снять это противоречие, и именно поэтому обойти молчанием эпизод с покаянием было бы тяжелой ошибкой, –

<sup>113</sup> «Et tunc propior erat veniae, cum fuisset conmotio maior iracundiae» (*Ambrosius. De obitu Theodosii*, 13).

<sup>114</sup> «Hoc erat remedium reorum, quoniam, cum haberet supra omnes potestatem, quasi parens expostulare malebat quam quasi iudex punire» (*ibid.*).

<sup>115</sup> «Saepe trementes vidimus, quos obiurgabat, et convictos sceleris, cum desperassent, solutos crimine. Vincere enim volebat, non plectere, aequitatis iudex, non poenae arbiter, qui numquam veniam confitenti negaret; aut si quid esset, quod occulta conscientia involveret, deo servabat. Hanc vocem eius homines amplius quam poenam timebant, quod tanta imperator ageret verecundia, ut mallet sibi homines religione quam timore adstringere» (*ibid.*).

напротив, его необходимо было упомянуть, чтобы представить в правильном свете.

Былое прегрешение Феодосия на этот раз никак нельзя было выводить из недостатков личности императора – ведь, как только что заверил сам же Амвросий, гневливость и вспыльчивость были чужды государю. Его грех приключился с ним едва ли не помимо его воли – только потому, что «другие» его обманули<sup>116</sup>. В контексте «Слова» получается, что Феодосий, унизившись так, как стыдились унижаться простые люди, тем самым себя возвеличил. Хотя это место из речи Амвросия цитировалось множество раз, исследователи до сих пор, кажется, не отметили, насколько нов был такой ход мысли для епископа Медиоланского. Ни в его послании к Феодосию, ни в «Апологии Давида», ни в трактате «О покаянии» не говорится ничего о *покаянии как пути к возвышению и величю*. Покаяние – это способ спасти душу после тяжкого греха, оно может восстановить статус, утраченный в результате прегрешения, но вовсе не возвеличить. Между тем в контексте прощальной речи Амвросия выходит, что покаяние Феодосия имело самостоятельную ценность и придало его личности новое качество, за которое он заслуживает отдельной похвалы.

Происхождение такого риторического хода очевидно: парадокс возвеличивания через унижение, вряд ли понятный классическому античному сознанию, был изначально заложен в трагической судьбе основателя церкви. Вольно или невольно Амвросий переносит топос, относящийся к Христу, на земного царя, что уже само по себе весьма примечательно, хотя пока что и не было отмечено в литературе. И напротив, он полностью отказывается от своего любимого сравнения императора с Давидом. Имя библейского царя Амвросий не произносит даже тогда, когда заставляет героя своего панегирика процитировать псалмопевца: «Вот я; я согрешил, и я, пастырь, сделал плохо, а эти в пастве сей – что сделали? Да будет рука Твоя на мне»<sup>117</sup>. Да и стих этот Амвросий приводит иначе, чем в послании Феодосию после Фессалоники. Теперь он опускает концовку: «...и на доме отца моего». Не случайно: в напряженной обстановке февраля 395 г. трудно было бы придумать что-либо вреднее допущения, будто рука Господа из-за прегрешения Феодосия может лечь и на его сыновей.

Получается, Амвросий не только «изобрел» ритуал покаяния государя, но сам же под влиянием смены политических обстоятельств придал ему смысловую амбивалентность. Епископ усматривал в нем одно значение (как прагматическое, так и символическое) сразу после бойни в Фессалонике и совсем иное – стоя через пять лет у гроба Феодосия. В политической гибкости епископа нет ничего удивительного, необычно лишь то, что *обе* позиции Амвросия закрепились в авторитетной письменной традиции, влиявшей на образ действий как властителей, так и их оппонентов на протяжении ряда последующих столетий. Требование униженного подчинения грешного государя епископу, представляющему Царя Царей, прошло через всю церковную историографию V в. начиная с Руфина. Идея же, что такое покаяние в действительности не унижает государя, но, напротив, возвышает его, имплицитно присутствует в общей оценке личности Феодосия – оценке, присущей той же самой историо-

<sup>116</sup> «...peccatum suum, quod ei aliorum fraude obrepserat...» (*Ambrosius. De obitu Theodosii*, 34). Ср. также: «...ubi peccatum obrepserat, veniam postulavit» (*ibid.* 28).

<sup>117</sup> «Ecce sum ego; peccavi, et ego pastor male feci, et isti in hoc grege quid fecerunt? Fiat manus tua in me» (2 Цар 24: 17; 1 Цар 21: 17).

графии и намертво закрепившейся в традиции. Без надгробной речи Амвросия вряд ли она была столь безусловной.

Публичное покаяние Феодосия осенью 390 г. в Медиолане само по себе не создало традиции, воспроизводившейся бы в ритуале. На латинском Западе более четырехсот лет – вплоть до Каролингов – ничего не слышно о попытках поставить сходную сцену, пока в 822 г. Людовик Благочестивый не принес покаяния в Аттиньи, «следуя примеру императора Феодосия», как четко сформулировал его придворный историограф<sup>118</sup>. Но если Людовик и его советники, создавая новый (во всяком случае на Западе) политический ритуал, ориентировались именно на литературную традицию, относящуюся к Феодосию, они неизбежно должны были унаследовать и присущую ей смысловую амбивалентность. Такая амбивалентность, действительно, бросается в глаза при сопоставлении двух случаев публичного покаяния Людовика. В 822 г. это покаяние победителя, напоминающее не столько медиоланский эпизод 390 г., сколько добровольное смирение Феодосия после победы при Фригиде. Зато суассонское покаяние 833 г. станет суровее покаяния медиоланского, поскольку превратится в сущности в низложение государя.

Какую же роль сыграл медиоланский эпизод 390 г. в складывании образа христианского правителя и символической репрезентации его власти? В исторической литературе никогда не испытывалось недостатка в самых торжественных оценках медиоланской инсценировки. Их выразительную, хотя далеко не полную подборку приводит М.М. Казаков. В публичном покаянии Феодосия «...исследователи видят триумф церковной власти над светской (А. Пареди, Н. Кинг), поворотный пункт в истории (Ф. Даден, С. Гринслейд), прогресс человеческий и гражданский (А. Пареди), пример того, что власть и свобода клира доказали здесь способность быть бастионом общественной свободы и закона (Х. Кампенхаузен), установление жизненного принципа западного общества (В. Френд), победу христианского морального порядка над волей правителя (В. Френд, Р. Кларк)»<sup>119</sup>.

Со своей стороны, М.М. Казаков сначала предложил «...не преувеличивать моральную сторону победы церкви, которая символическим актом прощала императору убийство многих невинных людей и давала понять, что нет такого преступления, которого нельзя было бы искупить, если оно не направлено непосредственно против самой церкви». Но чуть ниже он же определил «подлинное значение этого события» еще с большим пафосом, чем его предшественники: «...это был определенный пункт поворота человечества от дикого варварства к гуманной цивилизации. Установление морального контроля общества, выразителем интереса которого явилась христианская церковь, над деяниями человека, облеченного высшей властью в государстве, представляется крупным шагом на пути к подлинной цивилизованности. Человечеству и европейской цивилизации еще предстоял длительный путь, но начало было положено: прецедент с Феодосием никогда не был забыт и постоянно напоминал властителям человеческих судеб об их обязанностях перед обществом»<sup>120</sup>.

<sup>118</sup> «Post haec autem palam se erasse confessus est et, imitatus Theodosii imperatoris exemplum, penitentiam spontaneam suscepit...» (см. *Astronomus. Vita Hludovici imperatoris // Theganus. Gesta Hludovici imperatoris; Astronomus. Vita Hludovici imperatoris* / Ed. E. Tremp. Hannover, 1975 (MGH SSrG, [64]). P. 406 (XXXV).

<sup>119</sup> Казаков. Ук. соч. С. 243.

<sup>120</sup> Там же. С. 244–245.

Как серьезную новацию восприняли историки в свое время статью В. Энслина, в которой он представил эпизод 390 г. в качестве конфликта иного рода, не столь судьбоносного. Согласно его мнению, то была «...победа власти налагать покаяние на раскаявшегося грешника, но не принципиальная победа церкви над императором и не веха на пути выстраивания отношений между церковью и государством»<sup>121</sup>. Из того, что Феодосий в качестве *грешного человека* оказал послушание своему епископу, неправомерно делать выводы о подчинении Феодосия в качестве *императора* тому же самому Амвросию или тем более церкви вообще. Вместо важнейшего церковно-политического события, имеющего едва ли не всемирно-историческое значение, перед нами камерная сцена подчинения упорствующего грешника пастырской воле церковного предстоятеля<sup>122</sup>.

Отметим, что в трактовке В. Энслина медиоланский эпизод тоже оказывается борьбой между своего рода общими принципами, хотя и не столь значимыми для судеб европейской цивилизации, как предлагалось множеством историков перед ним. Зато в интерпретации Ф. Кольба и Н. МакЛинна столкновение имело место между двумя политиками, а не общими идеями. Причина конфликта не системного свойства, а сугубо личного: его вызвало властолюбие Амвросия, стремившегося подчинить своему влиянию императора. Разумеется, такой образ медиоланского святого не мог всех устроить и теперь его пытаются оспорить, чтобы вернуться к прежним оценкам Амвросия как моралиста<sup>123</sup>.

Здесь не место обсуждать достоинства и недостатки различных подходов к разбору эпизода 390 г. Медиоланское столкновение интересно нам только в одном плане: оно обогатило символический язык власти, расширило его возможности. Однако произошло это вовсе не само собой и не сразу, а спустя столетия – в ходе сознательной политической реактуализации набора авторитетных литературно-исторических текстов.

Изобретение Амвросия и Феодосия состояло в «сцеплении» двух символических систем, существовавших ранее параллельно, – христианской символики и императорской репрезентации. Публичное покаяние Феодосия представляло собой вторжение ритуала, относящегося к регулированию внутренней жизни христианской общины, в систему образов, представляющих власть римского государя.

Медиоланский предстоятель вместе с римским императором в 390 г. не привили европейским правителям смирения, не отвратили их от преступлений и не подчинили их волю контролю церкви. Они придумали совершенно новую роль, которая при определенных обстоятельствах может подходить государю, – изобретение само по себе редкое, а потому значительное. Роль эта будет пользоваться успехом на протяжении всего Средневековья. Однако в каких целях к этой новой опции императорской репрезентации станут прибегать и насколько эффективным окажется ее применение, будет зависеть всецело от конкретных политических обстоятельств, в которых тот или иной государь со-

<sup>121</sup> Enßlin. Op. cit. S. 73.

<sup>122</sup> Schiefer. Op. cit. S. 346.

<sup>123</sup> «Не стоит отказывать Амвросию в доверии, когда он говорит, что его заботит душевное здоровье императора». В споре о Фессалонике дело шло вовсе не о земной власти (Dassmann. Op. cit. S. 191).

чет уместным явиться перед подданными одетым во власяницу и заливаясь слезами из-за безмерности совершенных им прегрешений.

## EMPEROR'S PENITENCE: THEODOSIUS I AND AMBROSE OF MILAN

*M. A. Boytsov*

The article reconstructs the circumstances and events of the well-known episode of 390, starting from the revolt in Thessaloniki. Ambrose could not have acted as a spokesman for the public indignation caused by the savage reprisal in Thessaloniki (of which only very few people could know). It is highly probable that he was the first to inform the Church council about the massacre. The public opinion for which he spoke in his letter was probably formed by himself.

A new analysis of the letter (extra coll. 11) has revealed the true meaning of an underestimated passage consisting mostly of Biblical citations. The choice of citations, their order and context make it possible to consider this part of the letter as the central one. It is there that Ambrose formulated his demands: (1) Theodosius must acknowledge his sin and repent, (2) his repentance must be public, (3) he must repent of having murdered innocent people. Even a threat could be read between the lines: if Theodosius did not repent, God's wrath would befall his descendants.

Many opinions were uttered concerning the form and duration of Theodosius' penitence. Comparing the situation with that described in *Actus Silvestri*, the author shows that even a short period of seven days could have been considered sufficient for the emperor who had committed a grave sin.

Five years later Ambrose depicted Theodosius' repentance in *De obitu Theodosii* in quite a different way. To support the succession of Theodosius' son Honorius (who presumably inherited his fathers virtues), Ambrose represented the Emperor's repentance as an act of humility ennobling him. Since then, the scenes of monarch's repentance have developed into an important element of representing the power of an ideal Christian ruler.