

Published:

Кельтская церковь вне общения с Римом: к определению круга источников // Кельтская церковь. Материала конференции в МГУ 24 апреля 2006 г. / Отв. ред. Н. Ю. Чехонадская. М.: Деловой ритм, 2006. 53–66.

В. М. Лурье

Кельтская церковь вне общения с Римом: к определению круга источников

Несмотря на изоляцию Кельтской церкви на Британских островах в течение всего VI века, она оставалась церковной областью, подчиненной Римскому патриархату. Так, по крайней мере, считали повсюду на материке. О том, что считали в это время на островах, нам догадываться гораздо труднее, и, видимо, подробное изучение этого — дело будущего. Но, как бы то ни было, где-то вскоре после 597 года, прибытия Августина Кентрберийского, начался открытый раскол. Начался тот период, о котором можно точно сказать, что заметная часть кельтов состояла в церковной организации вне общения с Римом, в общении с которым были англосаксы и некоторая другая часть кельтов, согласившихся на церковную ассимиляцию.

Если далее стоять на точке зрения победивших англосаксов,¹ то последующая история «кельтского раскола» имеет только две значимых даты: собор в Витби в 663 году, когда к Римской церкви присоединилась основная часть кельтов, и 716 год — капитуляция последнего укрепления независимых кельтов, монастыря Иона.²

Но мы — в этом и состоит цель настоящего сообщения — постараемся посмотреть со стороны кельтов. В пределах настоящего сообщения мы сосредоточимся на методологии подобных исследований, поясняя ее некоторыми примерами. Из нескольких возможных тут подходов мы рассмотрим два: историко-литургический и критико-агиографический.

1. Литургика

Поскольку формальные поводы для раскола между кельтами и Римом относились к области богослужебных обычаев и обрядов, то есть к области литургики в широком смысле слова, то использование историко-литургических методов исследования представляется наиболее естественным из всех.

1.1. Кельтская монашеская диаспора: *papar* и *habitus et apices librorum eorum*

История Церкви знает едва ли хотя бы одно церковное разделение, после преодоления или подавления которого не оставалось бы партии недовольного меньшинства. Поэтому считать 716 год датой исчезновения Кельтской церкви вне общения с Римом было бы наивно. Известно только одно: после 716 года у нее не

¹ Это и есть традиционная для историографии точка зрения. Ее классическое выражение можно найти в монографии (во многом сохраняющей актуальность до сих пор) L. GOUGAUD, *Christianity in Celtic Lands. A History of the Churches of the Celts, their origin, their development, influence, and mutual relations*. Translated from the Author's MS. By M. Joynt (London, 1932). Современное обсуждение тех же проблем см., в частности, в: I. BRADLEY, *Celtic Christianity. Making Myths and Chasing Dreams* (Edinburgh, 1999).

² Специально об истории этого монастыря см. особ.: M. HERBERT, *Iona, Kells, and Derry. The History and Hagiography of the Monastic Familia of Columba* (Oxford, 1988).

оставалось сколько-нибудь крупных центров на Британских островах, где она оказалась окончательно вне закона.

Однако, как раз где-то с начала VIII века начинается усиленное расселение кельтских монахов по северным островам. Там они назывались *papar*. Археология и топонимика позволяют в заметной степени отследить географию кельтской монашеской диаспоры³, а почти точные датировки (данным археологии и топонимики не противоречащие) дает Дикуил в своей написанной ок. 825 года *Liber de mensura orbis terrae*.⁴

Об островах, которые по его описанию четко идентифицируются как Фарерские, он, в частности, пишет: *in quibus in centum ferme annis heremitae ex nostra Scottia* [«из нашей Ирландии»] *naugantes habitauerunt* (cap. 76). Ко времени Дикуила эти острова вновь стали пустынными, как он пишет, из-за викингов, но, выходит, именно за сто лет до него, то есть где-то с первой четверти VIII века, кельтские монахи начинали там жить.

Отметим этот синхронизм с датой «падения» Ионы (716) и обратимся к еще одному свидетельству Дикуила, на сей раз, об Исландии (*Thile Ultima insula*). Он пишет, что «ныне» (т. е. ок. 825 г.) исполнилось 30 лет с тех пор, как некие клирики стали проводить на этом острове летнее время года, то есть время полярного дня: *trigesimus nunc annus est a quo nuntiauerunt mihi clerici qui a kalendis Febroarii usque kalendas Augusti in illa insula manserunt* (cap. 74). Это свидетельство дает нам 795 год как начало колонизации Исландии кельтскими монахами.

Но как по этим данным о *papar* (Дикуил не использует этого нелатинского термина, но ясно, что именно их он имеет в виду под *heremitae* и *clerici*) можно заключить о их общении или необщении с Римом?

К счастью, для периода после 716 года верным признаком необщения с Римом являются особые кельтские обычаи и обряды, а, в первую очередь, такие из них, которые были прямо осуждены.

Прямое свидетельство о наличии чего-то подобного у *papar* мы находим в анонимной *Historia Norwegie* (согласно новейшим издателям, архетип либо 1152—1153 гг., либо 1160—1175 гг.).⁵ Там говорится о следах их пребывания на Оркнейских островах: *Pape uero propter albas, quibus ut clerici induebantur, uocati sunt, unde in Theutonica lingua omnes clerici 'pape' dicuntur. ... Sed ut per ibidem derelictorum notatur, fuerunt iudaismo adherentes* (VI, 5, 7; p. 64, 66).

Последняя фраза (VI, 7) относится к числу очень сложных. Даже буквально она переводится неоднозначно. Общий смысл таков: несмотря на то, что, как было сказано только что, эти *pape* назывались как христианские клирики, «но, как замечается по оставленным ими там (на Оркнейских островах) *habitum et apices librorum eorum*, они были *Affricani*, придерживавшимися иудаизма».

Из оставленных нами сейчас без перевода слов наиболее понятным, усилиями комментаторов, стало слово *Affricani*: согласно этому же памятнику, путь в «Африку» лежит через Гренландию. Во всяком случае, этот топоним мог указывать на любые острова где-нибудь на севере, то есть в районе кельтской монашеской диаспоры.

³ В последние годы соответствующие исследования ведутся под руководством Барбары Кроуфорд в рамках St Andrews Papar Project <http://www.rcahms.gov.uk/papar/introduction.html>. Результаты исследований частично подытожены в кн.: *The Papar in the North Atlantic: Environment and History. The Proceedings of a Day Conference held on 24th February 2001. The 'Papar' Project vol. 1.* Ed. By Barbara E. CRAWFORD ([Fife]: St Andrews, 2002) (St John's House Papers No 10).

⁴ Критическое издание: J. J. TIERNEY, L. BIELER, *Dicuili Liber de mensura orbis terrae* (Dublin, 1967) (*Scriptores Latini Hiberniae. Vol. VI*). Текст этого издания доступен также в электронной базе данных ACLL I — *Archive of Celtic Latin Literature* (Dublin: Royal Irish Academy; Turnhout: Brepols, 1994) (более новые версии этой базы данных давно уже разрабатываются, но до сих пор не изданы).

⁵ Критическое издание и исследование памятника (далее ссылки на страницы этого издания в тексте): *Historia Norwegie*. Ed. by I. EKREM and L. B. MORTENSEN. Transl. by P. FISHER (Copenhagen, 2003).

Слово *habitum* придется переводить по-разному в зависимости от того, отнести ли его к *librorum eorum* или просто к *eorum*. В первом случае оно будет указывать на что-то вроде внешнего вида, оформления их книг, а во-втором — скорее всего, на одежду или просто на внешний вид. Но их белая одежда, согласно нашему автору, не противоречит образу христианских клириков. Лично мне кажется наиболее правдоподобной третья версия: *per habitum eorum* в значении «по обычаям их».

Подлинный *crux interpretum* во всей этой фразе — выражение *apices librorum eorum*. Новейшие издатели нашли оригинальное решение: *letter-forms of the books*. Но для значения *apices* «форма букв» и в классической, и в средневековой латыни существовало довольно устойчивое сочетание *apices litterarum* (для средневековой латыни см., напр., почти современное нашему тексту произведение, Гуго Сен-Викторского *Didascalicon de studio legendi* VI, 4, написанное до 1125 г.). Если же говорится об *apices* в словосочетании *apices librorum*, то речь должна идти именно о *содержании* книг, как это и понимали прежние переводчики, — то есть о «писаниях книжных». Кроме того, зная, что речь идет о *rapar*, которые не могли пользоваться никаким алфавитом, кроме латинского, едва ли реалистично предположение, будто сами формы букв в их книгах могли показаться незнакомыми и даже «иудейскими» норвежскому клирику XII века.

Единственно реалистичным видится лишь предположение о том, что книги эти норвежским клириком были прочитаны, так как они были написаны на латыни, и он уже по их содержанию сделал вывод о том, что они «иудейские». Скорее всего, из этих же книг он узнал и о обычаях *rapar*, то есть вся фраза «по обычаям и по писаниям книжным их» подразумевает, что книги содержали описание каких-то обрядов, которые могли показаться в Норвегии XII века иудейскими.

Таких обрядов я сейчас могу назвать, как минимум, два: календарь и празднование субботы. Это далеко не вся иудейская архаика, которая сохранялась в кельтских обрядах, но именно то, что могло показаться «иудейским» в Норвегии XII века. Календарь — просто потому, что там был принят расчет Пасхи как 14 нисана, а празднование субботы (правда, абсолютно уравнированное в правах с празднованием воскресного дня) — тоже понятно, почему.

Расчет Пасхи как 14 нисана (что бы это ни означало на самом деле) был присущ кельтскому календарю, как об этом свидетельствуют абсолютно все источники, и именно это навлекло на кельтов обвинения в «квартодециманской» и иудейской практиках.

Литургические установления относительно субботы содержатся, например, в *Capitula regulae* св. Колумбана⁶ и, в общем, соответствуют египетской практике, особенно монашеской, IV–V веков.⁷

Итак, *Historia Norwegie* дает нам прямое свидетельство о «девиантности» *rapar* (с «римской» точки зрения), а Дикуил в согласии с этим дает такую хронологию их расселения по северным островам, которая подозрительно точно подводит нас к дате «падения» Ионы.

⁶ Критическое издание: G. S. M. WALKER, *Sancti Columbani Opera* (Dublin, 1957) 122–142, см. особенно главу *De cursu* (р. 128, 132), где описываются чины субботнего и воскресного бдения и псалмопения, из которых видно, что литургически оба дня, и суббота, и воскресенье, были равночестными. Текст этого издания доступен в электронном виде в базе данных ACLL I и в сетевой базе данных CELT: Corpus of Electronic Texts at University College Cork <http://www.ucc.ie:8080/cocoon/celt/L201052>.

⁷ О почитании субботы в Египте см. особ.: J. MUYSER, Appendice: Le Samedi et le Dimanche dans l'Église et la littérature coptes, dans: Togo MINA, *Le Martyre d'Apa Epima* (Le Caire, 1937) 87–111. *Status quaestionis* см. в: В. М. ЛУРЬЕ, *Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте* (СПб., 2001) (Богословская и церковно-историческая библиотека) 67–68. Вопрос о связях между египетским и ранним кельтским монашеством нуждается в серьезном изучении. Пока что он обсуждается подробно только в популярной литературе. См., напр.: G. TELEPNEFF, *The Egyptian Desert in the Irish Bogs. The Byzantine Character of Early Celtic Monasticism* (Etna, CA, 1998).

1.2. Кельтский календарь

Особенный календарь Кельтской церкви был главной из видимых причин раскола, упоминания о разных его особенностях содержатся в сравнительно многочисленных источниках, но убедительной его реконструкции хотя бы только его основной схемы нет до сих пор. Причина в том, что, как отметил Август Штробель,⁸ пасхальная дата 14 нисана являлось в этом календаре «неподвижной», то есть Пасха все равно всегда праздновалась в воскресенье, хотя и не в то воскресенье, в которое ее следовало праздновать по римскому календарю. У настоящих квартадециман древности (II века) Пасха была «подвижной», то есть могла приходиться на любой день недели.

Чисто формально примирить сведения источников о Пасхе кельтов можно только одним способом: признать, что в кельтском календаре было не 365, а 364 дня в году. Число 364 кратно 7, и поэтому все числа месяцев в нем оказываются фиксированными по дням недели. Подобные календари во множестве известны из иудаизма эллинистической эпохи и раннего христианства, а кое-где они сохранялись и до гораздо более позднего времени. Один из таких календарей до сих пор сохраняется у несториан. В V веке, когда Кельтская церковь оказалась отделена от материка, подобные календари были распространены еще относительно широко,⁹ так что ничего неправдоподобного в таком предположении нет.

Но сохранились ли все-таки какие-то следы 364-дневной календарной схемы (обозначим ее K364), помимо сведений источников о дате Пасхи у кельтов? Этот вопрос я хотел бы рассмотреть в отдельной работе, из которой здесь предложу лишь самые главные выводы.

Таких выводов два.

1. Сам кельтский календарь дошел до нашего времени в качестве особенного календаря Исландии.¹⁰ Это именно календарь с 364 днями в году. Уже давно отмечено, что он не имеет ничего общего с календарями германских народов (не исключая и Норвегии), но о его происхождении, как считается, ничего не известно. Можно полностью исключить предположение о том, что столь сложный лунно-солнечный календарь мог быть самостоятельно изобретен норвежскими викингами и рыбаками в краю полярных дней и ночей. (В действительности эта календарная схема появляется в Вавилоне в VII веке до Р. Х., как венец развития вавилонской астрономии¹¹). Единственное естественное предположение о появлении этого календаря в Исландии — посредство *papar*, колонизировавших Исландию раньше норвежцев.

⁸ Соответствующий раздел его монографии («Die irischen Quartadecimaner»), как мне кажется, должен сейчас рассматриваться как основополагающий для всех современных исследований, посвященных спорам, связанным с кельтской пасхалией и календарем в целом. См.: A. STROBEL, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders* (Berlin, 1977) (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 121) 233–244.

⁹ См.: B. LOURIE, Les quatre jours «de l'intervalle»: une modification néotestamentaire et chrétienne du calendrier de 364 jours, *Христианский Восток* 4 (2002) [изд. 2006] 470—497, и указанную здесь литературу.

¹⁰ Основная литература по этому календарю: G. BILFINGER, *Untersuchung über die Zeitrechnung der alten Germanen. I. Das altnordische Jahr* (Stuttgart, 1899) (фундаментальное исследование; описание астрономической структуры); A. BJÖRNSSON, *Saga daganna* (Reykjavík, 1993) (обобщение максимума данных фольклористики); A. BJÖRNSSON, *High Days and Holidays in Iceland*. Transl. By A. H. Yates (Reykjavík, 1995) (популярная брошюра на основе предыдущей монографии).

¹¹ О происхождении календаря типа K364 и его проникновении в иудейскую традицию см.: M. ALBANI, *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum Astronomischen Henochbuch* (Neukirchen—Vluyn, 1994) (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 68).

2. *Плавание св. Брендана* — богатый календарно-литургическим содержанием агиографический текст.¹² Здесь обращу внимание только на одну особенность: вся календарная схема *Плавания* укладывается в один цикл протяженностью в 7 лет. Такой цикл становится значимым только в календарной схеме К364, где каждые 7 лет вносится интеркаляция в виде одной дополнительной недели, компенсирующей основную часть отставания года К364 от астрономического (продолжительностью 365¼ дня).

Наличие у *papar* литургических особенностей, «резанувших глаз» автора *Historia Norwegie*, и, самое главное, их приверженность кельтскому календарю позволяет сделать вывод о том, что начало их рассеяния именно в первой четверти VIII века неслучайно и связано не с чем иным, как с уничтожением структур Кельтской церкви в Ирландии.

2. Агиография

2.1. Правила критической агиографии — вообще и применительно к Ирландии в частности

Памятники агиографии служат почти такими же источниками для изучения древней церковной истории, какими для изучения светской истории недавнего прошлого служат газеты. Агиография — это, собственно, и есть главные церковные СМИ. Общность тут именно в тех механизмах, которыми как агиографические нарративы, так и нарративы наших нынешних СМИ структурируют и, не побоимся этого слова, конструируют для своей аудитории реальность. Созданная на рубеже XIX и XX веков Ипполитом Делеэ¹³ и другими членами Общества болландистов наука критической агиографии как раз и выявляет те структурные особенности агиографических документов, которые обеспечивают им такое воздействие.

От историков нередко приходится слышать, будто агиографические источники неточны или вовсе «легендарны», а поэтому, будто бы, «плохи». Но они не «плохи». Они просто другие — другие, нежели какие-нибудь летописи и хроники или деловые акты, хотя, впрочем, даже и тут различия не следовало бы преувеличивать. Идеологичность агиографии более откровенна, но и летописей без идеологии не бывает, а, с другой стороны, всякая идеология вполне привязана к своему историческому *Sitz im Leben*, а также и к той среде, в которой ей приходилось потом существовать и трансформироваться. Так что все памятники агиографии, даже наиболее «эпического» характера (термин Делеэ), полезны церковному историку.

Болландисты давно заметили, что для выяснения вопросов об автокефалиях и субординации церковных кафедр всегда важнее всего жития апостолов. Говоря более точно — жития либо апостолов в точном смысле слова, либо других «равноапостольных» фигур, которых агиографическая традиция данной местности возлагает главную часть ответственности за распространение в ней христианства.¹⁴ Разумеется, такие жития не

¹² Критическое издание: С. SELMER, “*Navigatio Sancti Brendani abbatis*” from early Latin manuscripts (Notre Dame, IN, 1959 [репринт: Dublin, 1989]).

¹³ См. особенно фундаментальную монографию Делеэ (1921): H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Deuxième édition, revue et corrigée (Bruxelles, 1966) (Subsidia hagiographica, 13 B).

¹⁴ См. особ.: M. VAN ESBROECK, *Primaute, patriarchats, catholicossats, autocéphalies en Orient*, in: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testi-monianze*. Atti del Symposium Storico-Teologico. Roma, 9–13 ottobre 1989, a cura di M. Maccarrone (Città del Vaticano, 1991) (Pontificio comitato di scienze storiche. Atti e documenti, 4) 493–521.

«как правило», а абсолютно всегда относятся к числу «эпических», а не «исторических» (в смысле Делеэ).

Изучение таких житий обычно приводит к выявлению конкурирующих традиций — либо конкурирующих версий жития одного и того же апостола (или равноапостольной фигуры), либо «конкурирующих» апостольских фигур. То и другое мы встречаем в древнеирландской агиографии. Каждая агиографическая версия рассказа о начале христианства выражает позицию одной из сторон в спорах о субординации кафедр.

Эти закономерности не являются всего лишь эмпирическим правилом, а выводятся из некоторых базовых законов человеческого мышления, на которых, в частности, основывается эпос и паразитируют (если угодно так выразиться) СМИ.¹⁵ Независимо от интеллекта и способности к логическому мышлению в обычном смысле слова, все люди мыслят, прежде всего (а многие и почти исключительно) на символическом уровне. Мышление на этом уровне не знает категории времени: для него есть только протяженное «сейчас» (т. е. так наз. локальное время эпизодов не суммируется в протяженность исторического времени). Поэтому оно может работать только с одной-единственной формативной эпохой.

Поэтому, если мы желаем доказать этому мышлению, что «сейчас» дела обстоят так-то и так-то, то мы можем это сделать только одним способом: показать, что так они обстояли уже в формативный период, когда началось наше нынешнее «сейчас». Дальше в агиографии происходит то, что болландисты стали называть *téléscopage*: все актуальные для агиографа события проецируются на формативный период и распределяются между символическими фигурами его повествования (причем, эти фигуры одинаково символические вне зависимости от того, насколько они близки к своим историческим прототипам и имеют ли их вообще).

Оруэлл описал подобный способ «доказательства» в романе «1984» — и, понятно, без особой симпатии:

«Прошлое изменяемо. Прошлое никогда не изменялось.

Океания воюет с Остзией. Океания всегда воевала с Остзией».

Но пропаганда тоталитарного государства отличается от агиографии как церковного СМИ тем, что в Океании Оруэлла запрещалось мыслить критически (а не символически), то есть действовали насильственные ограничения для употребления интеллекта, тогда как в церковной пропаганде такого быть не могло: в ней всегда для желающих находились исторические, канонические, догматические и всякие другие произведения, а также велись и дискуссии на соответствующем уровне. Но без апелляции к символическому мышлению — тому самому, которое было открыто Леви-Брюлем и впервые корректно описано Кассирером у первобытных племен, — никакая публичная политика, пусть даже и церковная, невозможна вообще.

Это еще более понятно, если вспомнить, что агиография существует не как самостоятельная литературная деятельность, а как литературная функция, обслуживающая культ. Она порождается культом, и только внутри культа поддерживаются ее традиции. Отсюда уже совершенно очевидно, что основным (хотя и не обязательно единственным) языком агиографических текстов может быть только язык символический.

Итак, на языке агиографии есть только один способ обосновать какой бы то ни было современный статус церковной организации в данной местности: создав соответствующий рассказ или соответствующую редакцию ранее существовавшего рассказа о деятельности апостола этой местности.

¹⁵ Об этом подробно см. в моей готовящейся книге: В. М. ЛУРЬЕ, *Критическая агиография*.

Это означает, что церковный раскол между кельтами и Римом не просто мог, но и обязан был привести к появлению соответствующей агиографической литературы. Можем ли мы сейчас очертить ее круг?¹⁶

Разумеется, можем, но лишь тогда, когда нам будет удаваться решить две проблемы одновременно.

Первую из этих двух проблем решить проще: нужно находить агиографические источники, в которых обосновывалась бы самостоятельность (автокефалия) Кельтской церкви. Говоря более точно, не «Кельтской церкви» вообще, а какой-либо конкретной церковной организации, претендующую на церковную власть в пределах какой-то определенной местности (таких организаций в истории кельтов на Британских островах было несколько).

Наличие подобных мотивов совершенно обязательно для тех агиографических памятников, в которых обосновывалась идеология разделения с Римом.

Однако — и тут мы подходим к нашей второй проблеме — наличие таких мотивов ни в коей мере не доказывает того, что данный агиографический документ или данная агиографическая традиция созданы именно в эпоху разделения. Ведь не только период церковного раскола и вызванной расколом полемики мог приводить к востребованности агиографических обоснований кельтской автокефалии. Мы знаем и еще одну эпоху в церковной истории островных кельтов, когда в этом могла быть нужда, — относительная изоляция Британских островов в период до прибытия Августина Кентрберийского, то есть более столетия с конца V до конца VI века. На этот период приходится расцвет кельтского монашества и, следовательно, вообще церковной жизни, как минимум, в некоторых церковных областях. Это требовало четкости церковно-политической идеологии и, в частности, понимания своего канонического статуса. В частности, важно было иметь очевидный ответ на вопрос, почему затрудненность связей с континентом и особенно с Римом не делает церковную жизнь неполноценной.

Наличие в какой-либо агиографической традиции обоснования автокефалии какой-либо кельтской церковной области является необходимым, но не достаточным признаком для отнесения этой традиции к эпохе открытого церковного раскола с Римом. (Возможно, в эпоху раскола и эта традиция как-то использовалась кельтской стороной, но это особый вопрос, который мы тут не обсуждаем). Для того, чтобы с уверенностью утверждать, что данная традиция порождена не чем иным, как необходимостью прямой полемики эпохи раскола, нужно иметь возможность указать конкурирующую агиографическую традицию, в которой обосновывалось ровно противоположное — зависимость данной церковной области от Рима.

В частности, поэтому мы откажемся от рассмотрения в данном контексте агиографического досье валлийского святого VI века Давида,¹⁷ несмотря на то, что оно содержит яркий пример агиографического обоснования автокефалии Уэльса: св. Давид становится там первым епископом, но рукополагает его патриарх Иерусалимский. Иерусалим — это такая кафедра, которая в христианстве типологически противопоставляется Риму как имеющая первенство от Бога, а не от человек. Поэтому на нее всегда ссылались все те, кто не соглашался с приматом Рима (как, например, греческие полемисты против римского примата) или просто своего «обычного» патриархата (например, Александрийского: похожие истории рукоположения епископа от Иерусалимского патриарха содержатся и в агиографии Эфиопии Загвейского периода).

¹⁶ Современное введение в кельтскую агиографическую литературу (как на латыни, так и на кельтских языках) см. в: *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. Sous la direction de G. PHILIPPART. III (Turnhout, 2001) (Corpus Christianorum). В этом томе см. следующие главы: XIII. Angleterre, Pays de Galles. Hagiographie latine (P. LAPIDGE, R. LOVE), p. 203–325; XV. Irlandie (M. HERBERT), p. 327–360.

¹⁷ Издания и исследования двух главных источников: J. W. JAMES, *Rhigyfarch's Life of St. David. The Basic Mid Twelfth-Century Latin Text with Introduction, Critical Apparatus and Translation* (Cardiff, 1967); D. S. EVANS, *The Welsh Life of St David* (Cardiff, 1988).

Rhigyfarch, автор дошедшего до нас *Жития св. Давида*, не мог бы такое выдумать в XII веке, и очевидно, что данный «факт» взят им из предшествовавшей традиции. Но сформировалась ли эта традиция именно во время раскола VII века? — Может быть, да, а, может быть, нет: она могла быть и более ранней. Чтобы ответить на этот вопрос, нужно изучать всю остальную агиографию Уэльса в надежде найти в ней следы соответствующей полемики...

2.1. Элиминация памяти римских миссионеров — дораскольная

Насколько опасно факт агиографического «противостояния» Риму поспешно относить к эпохе раскола VII века, доказывает агиографическое досье св. Патрика.¹⁸ Исследователи традиционно отмечают, что во всех житиях св. Патрика, начиная с самых древних, Патрику атрибутируются заслуги первых римских миссионеров, особенно Палладия (память которого, по возможности, элиминируется посредством минимизации его исторической роли или, у Тирехана, § 56, даже отождествлением с Патриком). Конечно, культ св. Патрика был одним из «столпов» агиографического обоснования раскола с Римом. Но когда все-таки культ св. Патрика «эмансипировался» от Рима?

Есть, как минимум, одно достоверное свидетельство, дающее уверенность, что это произошло еще не позднее VI века. Куммиан в своем послании *De controversia paschali*, § 12 (ок. 632) упоминает о Патрике в таких терминах, которые не оставляют сомнения в том, что он считает его апостольской фигурой: *sanctus Patricius papa noster*.¹⁹ Особенно ценно, что это звучит не со стороны кельтской (не в этническом, а в церковном смысле), а со стороны римской партии. Это значит, что к началу VII века о роли Патрика в Ирландии больше не спорили. Именно он, а не посланцы Рима, уже успел стать общепризнанным апостолом Ирландии. Датировать такую трансформацию агиографической традиции св. Патрика необходимо VI веком.

В связи с этим, на мой взгляд, необходимо поставить вопрос о новом исследовании важнейшего документа агиографического досье св. Патрика — так называемой *Confessio Patricii*. Автобиографичность этого документа до сих пор никем всерьез не оспаривалась, хотя данные для этого могли бы найтись, если бы документ был прочитан заново с учетом его интертекстуальных связей с библейской псевдоэпиграфической литературой (и, в особенности, с *Апокалипсисом Ездры*, *Паралипомена Иеремии* и «коптским» *Апокалипсисом Илии*). Но мы оставим эту тему для другого исследования, тем более, что, сама по себе, передатировка этого документа временем уже сложившегося культа св. Патрика еще не даст нам ответа на вопрос, появился ли он в результате раскола с Римом или же еще в период изоляции Ирландии в VI веке.

Для агиографической традиции другой равноапостольной фигуры Ирландии, св. Бригиты, мы не имеем возможности заглянуть столь же глубоко: наши источники начинаются только с VII века. Но зато в ее агиографическом досье более заметна прямая полемика.

2.2. Агиографическое досье св. Бригиты

Соотношение между собой древнейших документов агиографического досье св. Бригиты было установлено, на мой взгляд, весьма убедительно в статье Кима

¹⁸ Современное введение в историографию культа св. Патрика см. в: D. N. DUMVILLE *et al.* *Saint Patrick, A. D. 493—1993* (Woodbridge, 1993) (Studies in Celtic History, XVIII).

¹⁹ Критическое издание: M. WALSH, D. Ó CRÓINÍN, *Cummian's Letter: De controversia Paschali* (Toronto, 1988) (Studies and Texts, No. 86) 84. Электронные издания в ACLL I и в CELT (<http://www.ucc.ie/celt/published/L201070/index.html>).

МакКона.²⁰ Он предложил схему соотношения между собой самых ранних документов агиографического досье и их реконструированных источников, которой мы будем пользоваться ниже.

Нас будут интересовать только два сообщения только в двух документах: известие о епископской хиротонии Бригиты в *Bethu Brigitte* и известие о ее «паломничестве» в Рим (имеется в виду не настоящее паломничество, а видение) в *Vita I* (BHL 1455).

Vita I, 15 содержит рассказ о том, как Бригита во время домашней молитвы была «восхищена» и впала в бесчувственное состояние, после окончания которого объяснила, что побывала «...in urbe Romana iuxta Petri & Pauli corpora», где слушала мессу. После своего видения она научила римскому богослужению неких «viro s sapientes» в Ирландии.

Это эпизод не может восходить к *Vita II*, одному из главных источников *Vita I*, поэтому его нужно возводить, с наибольшей вероятностью, непосредственно к реконструируемому первоисточнику **В** авторства Ультана (первая половина VII века).

Вполне очевидно, что данный эпизод постулирует зависимость миссионерства Бригиты и, тем самым, основанной ею церкви, от Рима.

В ирландском житии (ed. Ó hAodha, p. 67) в ирландском тексте рассказывается о епископской хиротонии Бригиты епископом Мелом. Этот уникальный эпизод, сохранившийся только в единственной рукописи *Bethu Brigitte* и не оставивший никаких следов в континентальных рукописях различных редакций жития, едва ли может восходить только лишь к постулированной МакКоном промежуточной латинской редакции *L (вторая половина VIII века — время, когда оппозиция Риму сохранялась, разве что, в кельтском монашеском рассеянии, у *papar*), а должен, скорее всего, восходить к автору реконструируемого первоисточника **А** Айлерану (середина VII века, разгар церковного раскола).

Представляется, что документы **А** и **В** выражали позиции противоположных сторон в полемике о подчинении Риму, причем, Айлеран († 665), о личности которого известно очень мало,²¹ выражал точку зрения антиримской оппозиции.

3. Выводы

При выявлении источников, характеризующих идеологию кельтских церковных авторов, противостоявших Риму и бывших вне общения с Римской церковью, существенной и трудноразрешимой проблемой является различие между источниками, характеризующими идеологию кельтской «автаркии» VI века, и собственно источниками, связанными с расколом, который начался лишь на рубеже VI и VII веков.

Из числа последних источников можно с большой достоверностью атрибутировать эпохе раскола лишь изначальную редакцию латинского оригинала ирландской *Bethu Brigitte*, автором которой, согласно К. МакКону, нужно считать Айлерана.

Однако именно с расколом VII века и особенно окончательным поражением «кельтской» партии в 716 году нужно связывать появление кельтской монашеской

²⁰ K. McCONE, Brigit in the Seventh Century: A Saint with Three Lives?, *Peritia* 1 (1982) 107–145, см. особ. схему на с. 136. Для изданий латинских источников остаются актуальными данные BHL, т. е. *Acta Sanctorum* и PL. Эти же тексты в электронной базе данных ACLL I. Новое издание ирландского жития (по единственной рукописи) D. Ó hAODHA, *Bethu Brigitte* (Dublin, 1978) воспроизводится в базах данных ACLL I (поскольку четверть текста там на латыни) и CELT (<http://www.ucc.ie/celt/published/G201002/index.html>).

²¹ В основном, всё известное о нем сводится к его единственному дошедшему полностью произведению *Interpretatio mystica progenitorum Christi* (PL 80, 327–342; этот же текст в базе данных ACLL I), которое само представляет немалую проблему для исследователя. К сожалению, я не смог воспользоваться новейшим изданием: A. BREEN, Ailerani *Interpretatio mystica et moralis progenitorum Domini Iesu Christi* (Dublin, Ireland; Portland, OR, 1995) (Celtic Studies).

диаспоры — *papar*. Это видно из того, что в среде *papar* сохранялись какие-то архаичные церковные обычаи и, в том числе, наиболее «криминальный» из них — тот самый «кельтский» (в действительности, не кельтский, а иудео-христианский) календарь, из-за которого, в основном, и произошел раскол.

SUMMARY

Basil Lourié

CELTIC CHURCH NOT IN COMMUNION WITH ROME: AN OUTLINE OF THE POSSIBLE SOURCES

The paper deals with only two fields, liturgy and hagiography.

In liturgy, there are some reasons to state that the *papar* were using an archaic Christian calendar that could be identified with that of the Celtic Church. So, the Celtic monastic colonization of the Northern islands is to be attributed to those who became a persecuted minority after the capitulation of Iona in 716.

As to the hagiography, there is an important problem to discern between the legends of the time of the Celtic autarky of the 6th century and the legends generated in the situation of the schism of the 7th century. So, I was able to point out only one source, *Bethu Brigitte*, that is, the original recension of its lost Latin original (composed, according to McCone, by Aileranus in the middle of the 7th century). Here, the scene of the consecration of St Brigit as a bishop has an outstanding anti-Roman meaning.