

Ю. С. ОБИДИНА

ОТ РАЯ ЗЕМНОГО К РАЮ НЕБЕСНОМУ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ГРАНИЦАХ ПОТУСТОРОННЕГО МИРА
В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ И РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ*

В статье рассматривается эволюция взглядов на границы потустороннего мира на рубеже Античности и Средневековья. Автор показывает, что эволюция представлений о локализации одного из аспектов потустороннего мира – Рая, привела к превращению смерти из «проблемы» в «возможность». Отмечается, что к VII в. появляется новый стиль христианского миропонимания, оперирующий качественно иными образами посмертного воздаяния и локализации Рая. Изобилие Рая, лежавшее близко к этому миру и связанное с царством Божиим было утрачено под воздействием усиления внимания к проблемам заслуг, греха, идентичности.

Ключевые слова: *поздняя Античность, раннее Средневековье, христианство, потусторонний мир, грех, покаяние, Рай земной, Рай небесный, царство Божье*

Изучение образных структур, связанных со смертью и загробным миром, показывает, что представления о них как о догме, вечном континууме христианства, не соответствуют действительности. В них различимы наслоения верований, практик, мировоззренческих установок, заметно отличающихся друг от друга и имеющих отпечаток определенного времени и места. В раннем Средневековье античные христианские представления выделяются довольно четко, но христианское воображение Европы эпохи Каролингов и пост-иконоборческой Византии уже не принадлежало древнему миру. Образный ландшафт христианства изменился. Распространенные образные структуры, связанные с позднеантичным христианством, постепенно теряли свою силу.

Освобождение раннесредневековой Европы и Византии от позднего античного прошлого — процесс медленный, сложный и неоднородный. Роберт Маркус в работе «Конец древнего христианства» предположил, что «Западная Европа в конце шестого века знаменует собой настоящий разрыв с миром Античности»¹. Но был ли этот разрыв полным? Цель статьи — показать, как меняются представления о потустороннем мире в период оформления средневекового христианства, объяснить их преемственность, противоречивость и неоднородность.

В позднеантичных христианских текстах, проблема загробного мира², актуальная на протяжении всей христианской истории, предстает

* Публикация подготовлена в рамках НИР Н-405-99 «Viatores, vagantes, hostes: практики и образы странствий в высоких культурах Средиземноморья», реализуемой ННГУ им. Н.И. Лобачевского.

¹ Markus 1990. P. 222.

² Гуревич 1984. С. 52.

странно не сфокусированной и разнородной. В то время как ранние средневековые дебаты о природе идентичности за гробом, – приглушенный, но важный фон для появления резко очерченного, биографического представления о человеке, которое становится впоследствии отличительной чертой западной мысли и религиозной чувствительности.

Легче описать мировоззренческий сдвиг в отношении потустороннего мира, чем объяснить его. Даже топографические особенности Ада³ разработаны воображением средневековых христиан гораздо отчетливее, чем потусторонний мир, расположенный на Небесах. Однако обращение к этому аспекту позволит понять, как потусторонний мир, первоначально близкий и осязаемый, с каждым веком удалялся от живых.

В V–VI вв., как и раньше, считалось, что потусторонний мир все еще располагается «под рукой». Эти представления вписывались в «научную» картину мира того времени. Поскольку Рай лежал за звездами, он был защищен от прямого человеческого взгляда мерцающей завесой физических небес. Рай был рядом, и все же очень далеко⁴. Такой взгляд на него был скорее «надсторонним», а не «потусторонним»⁵. Но пропасть между небом и землей была населена эфирными существами. Ангелы и демоны делили то же физическое пространство, что и люди. Верхние слои воздуха были наполнены соперничающими силами⁶.

Ангелы были «сподручны», чтобы передавать утешение и руководство истинно верующим. Демоны также давали знать о себе в этом мире, часто создавая вполне осязаемое физическое присутствие в повседневной жизни. Считалось, что демоны занимают различные ниши на земле, скрываясь в пустынных уголках поюстороннего мира. Рай также находился «под рукой». В монашеских поселениях или у могил святых можно было найти драгоценные трещины в стене, отделяющие этот мир от потустороннего. Свет и аромат проливались из этих трещин, и с ними приходило исцеление всех видов — чудесное цветение растений, расцвет сморщенных тел калек и паралитиков, под влиянием целебных ветвей Рая, в котором теперь жили святые⁷.

Рай был слишком нагруженным понятием, чтобы соответствовать любому простому определению. Его реальное расположение по отношению к небу и земле было предметом самых разных взглядов. Библейские комментарии, связанные со школой Феодора Тарсийского, архиепископа Кентерберийского, содержат всевозможные догадки о его локализации. Они варьировали от положения над неподвижными звез-

³ Ковригина 2015. С. 48–54.

⁴ Lewis 1964. P. 119.

⁵ Brown 1978. P. 16–18.

⁶ Ephes 6:12.

⁷ Nie 1987. P. 108–28; James 1993. P. 45–60; Brown 1996. P. 107–110.

дами (для Рая небесного) до места нынешнего Иерусалима — в двадцати километрах вверх по дороге от знаменитой гробницы Адама, где находился первоначальный райский сад и однажды стоял сам Адам⁸ (для Рая земного). Помимо такого «научного» размышления, понятие Рая суммировало все, что было наиболее желаемым и все же недоступным в непростой жизни среднестатистического христианина. Рай окружал мир так же, как он окружал христианское воображение — подобно золотой короне или мерцающему ореолу вокруг луны. Для христианских мучеников Рай располагался по соседству. Мученик мог спать, ступить в Рай и проснуться на следующее утро с тяжелым вкусом его сладости во рту. Дар святых людей — пронзить завесу постоюстороннего мира и посмотреть, какая часть иной реальности, хорошей или плохой, задержалась в окружающем их мире. Демоны и ангелы были четко явлены взору средневекового христианина⁹.

В целом, мы имеем дело с религиозной чувствительностью, сформированной осознанием имманентного присутствия в этом мире другого мира. Для среднестатистического христианина вера в почти физическую близость Рая шла рука об руку с сильным чувством собственной правоты. Похороны любого крещеного христианина с белыми одеяниями, ароматом и мерцанием свечей символизировали вступление души в Рай. Темные ужасы могилы не позволяли блокировать прямой вид на сладкую, ароматную рошу Рая, которая лежит, как бы вниз по дороге, что подтверждают слова молитвы у Пруденция, датируемые около 400 г.

*Patet ecce fidelibus ampli
via lucida iam paradisi¹⁰.*

*[Смотри, сейчас для верующих сияющий
путь лежит открытым в просторный рай]*

Таким образом, один из вариантов попадания в потусторонний мир – приятное путешествие в благоухающий райский сад. Несколько поколений христиан жило в такой безапелляционной уверенности. Сальвий Альбийский (ум. в 584 г.) за несколько лет до своей смерти, будучи болен лихорадкой, якобы проделал именно такой путь. Два ангела унесли его в местность над «этим убогим миром» и даже над звездами, где он стоял под облаком неземного света. Там он был поглощен ароматом таких изысканных запахов, что в течение трех дней после возвращения не чувствовал необходимости в еде или питье. Сальвию было грустно вновь обрести себя «в этой черной дыре земного жилища». Сладкий вкус рая, все еще наполнявший его рот, сменился волдырями¹¹.

⁸ Theodore. In Pentateuchen I, 35; 62.

⁹ Severus. Vita Martini 21. l.

¹⁰ Paulinus. Cathemerinon 10.161–62.

¹¹ Gregory of Tours. Libri historiarum 8.1.

Полвека спустя загробный мир переместился дальше от земли. В совершенно другой части Европы Фурсей Ирландский вернулся из мира мертвых во время тяжелой лихорадки, которая случилась с ним примерно в начале 630-х гг. Он был вновь обращен к жизни, буквально оглушенный своим опытом. Когда он проходил через вздымающееся пламя, его щека и плечо прижимались к телу грешника, от которого он некогда получил в дар одежду в обмен на более легкое покаяние, чем того требовали грехи¹². То было отнюдь не приятное путешествие. Начальные этапы путешествия Фурсея сопровождалось ледяными боевыми криками демонов, которые выстроились против него как армия¹³.

В отличие от опыта Фурсея, для Сальвия короткий визит на небеса был моментом безмятежного освобождения, побега из «убогого мира» в желанный, легкий и сладкий мир Рая. Для Фурсея, напротив, путешествие на край неба и обратно не было благословенным избавлением. Это было невероятно тернистое «странствие души». После смерти, вознесенный вверх ангелами, ирландский монах, в конце концов, достиг Рая, который мало отличался от небес Сальвия Альбийского. Но путь в Рай уже представляет собой проход через обширную и грозную «ничейную» территорию. Чтобы умереть, нужно испытать сложный процесс «перехода». Он включал путешествие через темную границу, чьи безликие опасности могут быть развеяны только «посредством созидания неизвестной реальности в себе», как писал К. Леви-Стросс, описывая духовные путешествия шаманов¹⁴. Посредством такой «фабулы», опасности загробного мира были упорядочены в виде драматической череды событий. Фурсей вернулся к жизни с рассказом о путешествии и его последовательных этапах. Одна встреча следовала за другой, душа же прошла через безмерные расстояния другого мира¹⁵.

Однако опыт «другого мира» не является свидетельством локальности и «экзотичности» нового акцента, сделанного во всем латинском христианском мире на величии и страданиях души после смерти. Истоки этого нового чувства расстояния и потенциальной опасности можно обнаружить гораздо раньше. Для этого следует обратиться к фигуре, которая занимает центральное место в финальный период существования античного христианства – Григорию Великому. Его «Диалоги» были написаны в 593–594 гг.¹⁶ В то время как Григорий настаивал, что он писал о чудесных событиях, которые произошли в его родной Италии «в современную эпоху», «современность» для него часто означала

¹² *Visio Fursei* 16.

¹³ *Ibid.* 5–6.

¹⁴ Леви-Стросс 1977. Р. 179.

¹⁵ *Visio Fursei*, 17.

¹⁶ McCready 1989; Cracco 1986. Р. 255–266; Markus 1997.

«пост-апостольский» период; последний же не всегда воспринимался «недавним»¹⁷. Многие истории, приведенные у Григория, происходят из областей, где социальные и церковные структуры были разрушены в его время. Рассказанные переселенцами, это были осколки местной памяти, оторванные от своего первоначального контекста¹⁸.

Григорий выдвинул идею о возмездии в этом мире, публично выраженный для тайного греха нарушения священных границ с иным миром. Не потусторонние аспекты этих рассказов приковывали внимание, а проявление Ада на земле – зрелищные наказания, которые здесь и сейчас достигали одержимых демонами, в виде поочередных мук от «адского» мстительного пламени и внезапного холода. Григорий был последним из античных авторов, кто отрицал, что Бог допускал такого рода возмездие «здесь и сейчас». В «Диалогах» он пытался представить и другую перспективу. Она была призрачной из-за надвигающейся необъятности загробного мира. Моменты общения с ангелами и демонами в этой жизни казались неубедительными по сравнению с окончательным массивным нападением, которое ожидало всех людей во время смерти. Воспоминания, которые дорожили отголосками видимых признаков наличия иного мира в посюстороннем, блекли в сравнении с ужасающими когортами ангелов и демонов, которые собирались вокруг каждой души в момент ее перехода на тот свет. Начиная с Григория, можно наблюдать, как унаследованный комплекс ранних христианских понятий приближается к заметному сдвигу акцентов, сместившихся на момент смерти и на судьбу души во все более «окольном» потустороннем мире. Именно ощутимый сдвиг от мира с незримыми, смежными силами к загробному миру – миру, отчетливо различимому лишь в момент смерти (о чем повествует четвертая книга «Диалогов» Григория), задает тон для латинских писателей VII в. и последующих столетий¹⁹.

Другие проявления потустороннего мира на этом свете были обусловлены представлениями о времени и пространстве²⁰. С изменением этих представлений и смерть стала другой. Проповеди Анастасия Синайского (ум. ок. 700 г.) и Андрея Критского (ум. ок. 740 г.) на тему смерти и умирания представляют один из аспектов культурной программы, характерной для Византии VII в. и православных общин Ближнего Востока, попавших под арабское владычество. Она заключалась в поиске религиозного языка, на котором могут общаться все верующие христиане²¹. Точно так же можно предположить христианскую чувстви-

¹⁷ McCready 1989. P. 16–32.

¹⁸ Greg. Magn. Dial. I [Praef.]; III 36; IV 16, 21.

¹⁹ Hillgarth 1992. P. 212–235.

²⁰ Horden 1993. P. 177–194.

²¹ Cameron 1992. P. 250–276, 264–269.

тельность в невидимой драме, которая разыгрывается на каждом смертном одре. Смерть оставалась для византийцев великим уравнивающим началом. Могущественные люди, даже сам император, замолкают в последний момент, «видя теперь то, что они никогда не видели прежде, слыша то, чего они никогда раньше не слышали, переживая то, чего никогда раньше не испытывали»²². Проповедники хотели склонить христианское воображение к моменту смерти как привилегии, поскольку это был действительно *универсальный, мгновенный контакт с потусторонним миром*. Но византийцы раннего Средневековья были вынуждены смотреть на смерть по-прежнему глазами живых²³. Их не поощряли смотреть дальше. «Не выясняйте состояние души после ее ухода из тела, потому что вам не следует спрашивать о такой вещи. Нам не дано знать даже природу души; откуда нам знать природу места ее отдыха?»²⁴.

На Западе христиане VII в., воспитанные на «Диалогах» Григория Великого, не испытывают страха перед переходом в иной мир, как было бы логично ожидать. Сцены смертного одра, ассоциирующиеся с сиянием, с вязким ароматом, зрелищем светящегося тела, спускающегося, как облако, к точке схода над землей, часто сопровождаемые неземной музыкой, свидетельствовали, что иной мир на мгновение вошел в мир земной. Заслуги души давали право на такой славный переход в мир иной. Именно этот элемент захватил воображение более поздних эпох.

Эволюция представления о границах потустороннего мира привела к эволюции мировоззренческих установок, в ходе которой мы видим превращение смерти из «проблемы» в «возможность»²⁵. Перед лицом смерти сообщество испытывает острую необходимость мобилизовать память о мертвых. Ритуал смерти, похороны и торжественное захоронение предполагали наиболее обнадеживающую преемственность из всех: непрерывное «присутствие» потустороннего мира в посюстороннем. В то же время, наличествовали и непрестанные попытки «просканировать» этот мир на предмет дальнейших признаков «присутствия» мира потустороннего, с помощью которых можно расширить список потенциальных возможностей. Поэтому, как это ни парадоксально, решительный «поворот» к загробному миру, произошедший в VII в., не обязательно отражает беспокойство христиан о судьбе души после смерти. Новый стиль «потустороннего мира» формируется под влиянием «другого» чувства священного, отличного от того, к которому привыкли христиане поздней Античности. Для них Рай обрушивался на землю в великолепных зданиях, наполненных светом, с порывами аро-

²² Anastasius Sinaita. De defunctis, 1196 С.

²³ Ibid. 1193 CD

²⁴ Ibid. 1289 С.

²⁵ Taylor 1989. P. 149–154.

мата и с постоянным шумом. Теперь же Рай сам стал более отдаленным; он больше не был «представлен» на земле так, как раньше.

Разделенное на священное и мирское, пространство этого мира вносило коррективы в пространственные представления о мире ином. Четко очерченные священными барьерами, которые осмеливались пересечь лишь немногие миряне, монахи и монахини, а также святые, ожидали одно высшее и достаточное проявление другого мира в этом мире в момент их смерти. Для них момент перехода из мира земного в мир небесный слился в одну точку в пространстве и во времени. Их смерть, как и в случае с выдающимися язычниками, чья смерть часто описывается как путешествие Я, упорядоченное восхождение души на законное место среди звезд²⁶ – взятие души на небеса, – давала последний, окончательный взгляд на головокружительность потусторонних высот.

Но между двумя мировоззрениями были большие различия. У великих платоников души легко поднимались на небеса, коль скоро они произошли от небес благодаря счастливой случайности рождения в человеческом теле. Души же монахов и святых отправлялись на безопасную дорогу в Рай только спустя годы усердного покаяния за грехи. Прорыв ощущения отдаленности от потустороннего мира, и усилившийся акцент на абсолютной высоте и опасности порога, который отделял всех, кроме самых исключительных людей, от его внутренних границ, не могут быть обособлены от общего процесса – появления на всей территории Западной Европы VII в. новых духовных лидеров, связанных с новыми социальными элитами. Их современники верили, что Небеса предназначались именно тем, кто считал себя наиболее подверженным опасности согрешить. Как изменились эти страхи? В Западной Европе, Византии и странах зарождающегося ислама престол Бога переместился дальше от земли в течение VII в.: в разных регионах возникают качественно разные взгляды по вопросу очищения и прощения грехов, что в конечном итоге приведет к разным локализациям потустороннего мира в средневековом католицизме, православной Византии и в исламе.

Христианские общины поздней Античности были полны «неидеальных» людей, но было важно, чтобы *peccata levia*, легкие, едва осознаваемые грехи среднестатистического христианина, не исключали его надежды на жизнь небесную. В первые десятилетия V в. с этим вопросом столкнулся Августин в ходе пелагианской полемики. Пелагиане полагали, что каждый грех был сознательным актом презрения к Богу и, следовательно, достойным адского пламени. Из писем Августина следует, что он вынужден был защищаться от обвинений Пелагия, минимизируя опасности Ада²⁷. К концу спора с Пелагием, Августин пытался

²⁶ Porphyry. Vita Plotini, 22.

²⁷ Augustine. Ep. 4.

найти место в католической церкви и надежду на Рай для тех, кто «позволяет своим сексуальным аппетитам, хотя и в приличных узах супружества, и не только ради детей, но потому, что им это нравится... Кто смирился с оскорблениями с менее чем полным терпением. ... Кто держится за то, что имеет»²⁸. Их *peccata levia*, которые Августин считал связанными с подсознательной любовью к «этому миру» и его благам, были достаточно распространены, чтобы не быть полностью испуленными покаянием при жизни. Их души столкнулись с незаконченными делами в загробном мире. Остаток «легкого» греха, а с ним и личности, глубоко отягощенные действиями прошлой жизни, перешли границу другого мира, обычно определяемого отсутствием такой особенности.

Вынужденные «думать о немислимом», христиане V и VI вв. склонялись к «фиксированным компонентам» и устоявшимся образным структурам. Но ни одна образная структура не могла очертить проблему в полном объеме, так как отражала принципиально разные области опыта. Возникновение учения о Чистилище на Западе обычно рассматривают с точки зрения сопоставления двух таких структур: одна была связана с возможным очищением души после смерти; другая подчеркивала Божье осуществление Его суверенной прерогативы милосердия. Две образные структуры одновременно несколько неловко чувствовали себя в глубине души христиан средневековья, когда они обратились к проблеме грешных мертвецов. Открытие пути к доктрине Чистилища на Западе, в переломный период между поздней Античностью и Средневековьем, наступило в результате сдвигов в отношении значимости этих двух структур. Обращение к понятию милости Божьей, свободно предлагаемой до сих пор несовершенным душам, сдерживало растущий спрос на какую-либо форму очищения за могилой, с помощью которой души умерших были достойны наслаждения присутствием Бога. В результате на первый план выходит новый синтез милости Божьей и Чистилища – идея о том, могут ли души после смерти наслаждаться (в умах живых) явной, временной идентичностью, предоставленной им средневековым учением о Чистилище. Теперь христиане больше не были безликой группой заблудших подданных, ожидающих в неустановленный момент времени вседостаточной милости Божьего прощения.

Традиция Августина и Григория Великого предполагала, что с момента падения Адама духовный рост должен быть длительным и болезненным процессом. Действительно, может потребоваться больше жизни, чтобы стать достойным присутствия Бога. Эта болезненность предполагала ощущения чисто физического характера. Укоренившаяся образная традиция отводила главное место огню различного рода²⁹. С III в.

²⁸ Augustine. *Contra ii epistulas Pelagianorum*, 3.5.14.

²⁹ Edsman. 1940. P. 3–12.

христиане обращались к авторитету Первого послания Павла к Коринфянам: «и огонь испытает каждый... Если тело любого человека будет сожжено, он понесет потери: он сам будет спасен, но так же огнем»³⁰. Для Климента Александрийского и Оригена это был «мудрый огонь», «сильный и способный очистить зло»³¹.

Таким образом, огонь был символом способности Бога трансформировать каждый уровень Его собственного творения. В то же время это было пламя, которое охраняло онтологический порог между Человеческим и Божественным. «Мудрый огонь» Климента и его современников требовал более полного преобразования, чем простое очищение отдельных грехов. Чтобы пройти через этот огонь, нужно было выйти за пределы Человеческого: приблизиться к Богу, вступив в огненную бурю, в которой люди утратили свою природу и приняли огненную сущность ангелов, теснивших престол Бога.

Для мыслителей того времени подобный образ трансформации огнем был слишком подавляющим, чтобы оказаться желанным. Сама человеческая идентичность, даже различия между святыми и грешниками могут быть поглощены в огне такой интенсивности. Для Августина и Григория Великого подавляющее чувство величия и Божьей милости увенчались верой в покаяние, и в этом мире, и в потустороннем. Основание покаяния покоилось на классической почве. Ответственность грешника за грехи связывала окончательное прощение с личным преобразованием. Бог более не довольствуется некачественными душами. Каждая душа должна научиться зависеть «более тесно и с большей любовью» от Него, чтобы впитывать в себя не просто опыт извне, а «внутреннее правило Его праведности»³². Милость Божья сама по себе не удовлетворила бы душу, которая жаждала быть с Богом. Необходимость «очищения» души была обязательным условием вступления в присутствие Бога, сохранившее на протяжении веков отдаленную связь с долгим трудом над человеческим «Я», ассоциирующимся с нравственным миром классического философа³³. Августину пришлось столкнуться с удивительно широким разнообразием взглядов на милосердие Бога³⁴. Оно касалось творческих структур, наделенных исключительной долговременной прочностью. Во время Страшного суда сила святых будет преобладать, чтобы получить прощение для всех, кроме худших грешников. Ибо если святые молились за своих гонителей, когда они были живы, насколько эффективнее будут их молитвы сейчас,

³⁰ 1 Кор 3:13, 3:15.

³¹ Clement Alex. *Eclogae propheticae* 25.4; *Stromateis* 7.6; Origen, *Hom.* 3.

³² Gregory. *Dialogi* 4.46.9.

³³ Brown. 1992. P. 62–69.

³⁴ Augustine. *De civitate Dei* 21.18.1.

когда они находятся в присутствии Бога. Спасение, предоставленное Богом в ответ на прошения святых, будет всеобъемлющим³⁵.

Что касается Ада, его вечность также может быть нарушена Спасением. Очищающий огонь, о котором говорил Павел, был адским огнем, в который будут погружены грешники на короткое время. Для Августина идея проклятия, связанная с погружением в адский огонь, была «не в ее материальности, а в ее вечности»³⁶. Он не хотел давать однозначного ответа на вопрос о степени и силе заступничества, которое могли предоставить святые в последний день, и о точной природе грехов, в отношении которых это заступничество может оказаться эффективным. В «Граде Божьем», как и в «Проповеди»³⁷, Августин предстает перед нами добросовестным епископом, который думал, что христианам лучше сожалеть, чем чувствовать себя в безопасности, чтобы не ослабить усердие в своем стремлении избежать всех грехов³⁸.

Вопрос о периодической отсрочке наказания в Аду, поднятый еще Пруденцием, сам по себе был второстепенным: это была скорее проверка внешних границ сложившейся структуры ожиданий³⁹. В мире Григория Турского даже самые незначительные чудеса, связанные с могилами святых в Галлии, были наделены смыслом, потому что намекали на возможную силу святых для защиты грешников в последний день. Рай не только сосредотачивался вокруг гробниц святых; он проявлял себя во многих укромных уголках этого мира, поэтому трон Бога не казался недостижимым, по причине постоянного присутствия в этом мире.

Но «чудесное» удивление по поводу множества случайных намеков на присутствие другого мира в этом мире уступило место более сфокусированному акценту на потусторонний мир. Новые литературные жанры подчеркивали длительный и трудный характер путешествия души после смерти, передавая чувство опасности, которое усиливало восторг захватывающими смертями немногих привилегированных. Что еще важнее, – огонь, который в позднеантичной модели, как правило, окружал престол Божий, как последний барьер, который человеческая душа должна пересечь, потерял связь с ним. Освобождаясь от Божественного присутствия, огонь действует сам по себе, охраняя порог между этой жизнью и последующей: «Он ищет каждого по заслугам... Ибо как тело прожигает незаконное желание, так душа будет гореть, как законное, должное наказание [каждого порока]»⁴⁰. Фурсей оставил свои «Виде-

³⁵ Ibid. 18.9-11; 21.19–23.

³⁶ Ibid. 21.21.13-20; Daley. 1991. P. 149.

³⁷ Augustine. Enarratio 37.6; 80.20.

³⁸ Ibid. 21.27.192.

³⁹ Carozzi. 1994. P. 127–131.

⁴⁰ Ibid. 8-9.

ния», чтобы утверждать, что за этими сценами скрыта тайна Божьего милосердия. Но милосердие больше не занимало центр внимания, как это было у Григория Великого. Оно лежало на краю горизонта, и было теперь крайним средством. Грехи, если их не искупить на земле, заставляют верующего немедленно подвергнуться на небесах санкциям, которые были вполне предсказуемыми. Мы имеем дело с появлением ощущения собственного Я, которое больше не удерживает надежду на милость Божью. Теперь это самозабвенное чувство долгого, покаянного процесса, который должен в итоге привести к престолу Божьему.

Взгляды на другой мир менялись не только во времени, но и в пространстве. Христиане Востока не были готовы принять идеи, которые Григорий и последующее поколение латинских христиан приняли с уверенностью. Потусторонний мир остался во многом скрыт от них. Судьба души в загробном мире не была той проблемой, которая привлекала их внимание. Христианская погребальная практика также отражает изменения в отношении к потустороннему миру. Она эффективно разграничивала горизонты, за пределы которых среднестатистический покойный античный христианин не был готов проникнуть. Ушедшая душа была «духом». Поскольку дух был жив, он искал «покой». Покой (*aeterna*) значил для грешников больше, чем надежда Царствия Небесного⁴¹. Ранняя христианская эпиграфика поддерживала эту точку зрения⁴², как и погребальная практика, которая предполагала, что «дух» находился «в покое» в непосредственной близости от могилы. Вместо этого Месса стала рассматриваться как средство превращения «земных» представлений в более «неземные».

Подношения умершим и молитвы за их душу были традиционными практиками в V в. Но такие молитвы и подношения носили «утвердительный, а не инструментальный характер»⁴³. Они свидетельствовали о том, что усопший находился в рамках христианской общины и имел право на спасение⁴⁴. Что предполагали эти молитвы за усопшего? Большую вероятность возможного спасения⁴⁵. Обычные молитвы не способствовали постепенному очищению грехов, и не давали немедленного эффекта в длительном процессе, когда загробное время загадочным образом идет в ногу с человеческим временем. И если эпитафии поздней Античности приписывали мертвым статус духов «в состоянии покоя»⁴⁶, то в эпитафиях VII в. слышны обрывки автобиографии: душа, нуждаю-

⁴¹ Caesarius of Arles. Sermo 47.5; Beck, 1979. P. 53.

⁴² Kajanto 1978. P. 27–53.

⁴³ Brown 1978.

⁴⁴ Tertullian. De monogamia 10.4; De exhortatione castitatis 11.2.

⁴⁵ Anastasius Sinaita. Oratio de Synaxi, 87:837 B; Cyprian. De oratione dominica 4.

⁴⁶ Carlos 1995. P. 431–462.

щаяся в молитве, говорит с живыми из-за пределов могилы. Теперь «грех» и «заслуги», оцениваемые с дотошной точностью, а не только «жизнь» души, которая имела наибольшее значение в определении человеческой личности, играют роль и в этом мире, и в потустороннем.

Происходит заключительный этап «переориентации» мира: не «преступление», в смысле поощрения большего чувства вины в христианских кругах, а окончательное сведение всего опыта к двум универсальным объяснительным принципам – греху и покаянию. Основной моделью новых открытий больше не было стремление охватить вселенную с высоты звезд. Это было стремление раскрыть «сокровенные тайны» религиозной жизни – тайну греха, тайные добродетели, тайные практики, рассказанные на исповеди, чтобы проникнуть в тайны личности⁴⁷. И это изменение, которое не было одномоментным, необратимым и однонаправленным, означало конец собственно античного потустороннего мира.

В отличие от прежних, античных образных структур христианства, фундаментальных для его собственного существования, к VII в. появляются новые образные структуры, заполненные вопросами о заслугах, грехах и идентичности. Они нуждались в другом потустороннем мире, населенным более четко сфокусированными лицами святых и грешников, и не желали присваивать идеи своего древнего прошлого. Изобилие Рая, лежавшее поблизости к этому миру, древнее чувство беспрепятственной силы и милости Рая, связанное с Царством Божьим, было утрачено. В результате поздние античные христианские взгляды на потусторонний мир либо остались неразработанными, либо обрели иной фокус. Потусторонний мир Античности в его христианской ипостаси, был одной из многочисленных жертв, принесенных во имя рождения средневековой Европы.

Источники

- Августин Блаженный. Творения: В 4 т. Т.3: О Граде Божием. Книги I-XIII. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. 595 с.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское Общество, 2014. 1376 с.
- Киприан. Сочинения // URL: <https://www.roger-pearse.com/weblog/patrologia-latina-pl-volumes-available-online/>
- Климент Александрийский. Строматы. В 3 т. / Подг. текста, пер., предисл. и коммент. Е.В. Афонасина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. Т. 1. Кн. 1–3. 544 с.; Т. 2. Кн. 4–5. 336 с.; Т. 3. Кн. 6–7. 368 с.
- Ориген. Сочинения // URL: <https://www.roger-pearse.com/weblog/patrologia-graeca-pg-pdfs>
- Порфирий. Жизнь Пифагора. Жизнь Плотина / Пер. М.Л. Гаспарова // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 449–476.
- Сулпиций Север. Сочинения / Пер. А. И. Донченко. М.: Росспэн, 1999. 320 с.
- Anastasius Sinaita. Sermo in defunctos, ex editione Christiani-Friderici Matthaeii, cum interpretatione nostra // URL: <https://www.roger-pearse.com/weblog/patrologia-graeca-pg-pdfs/>.

⁴⁷ Boniface. Epistula 115.

- Augustine. *Epistulae* // *Bibliothèque augustinienne*. Paris: Etudes augustinienes, 1987. 525 p.
- Clement of Alexandria. *Сочинения* // URL: <https://www.roger-pearse.com/weblog/patrologia-graeca-pg-pdfs/>.
- Gregorii Episcopi Turonensis. *Historiarum libri X* Ed. By B. Krusch. W. Levison // *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum*. V. 1. P. 1. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1869. P. 1–537.
- Tertullian. *Сочинения* // URL: <https://www.roger-pearse.com/weblog/patrologia-latina-pl-volumes-available-online/>.
- Gregory. *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum* // URL: <https://www.roger-pearse.com/weblog/patrologia-latina-pl-volumes-available-online/>.
- Leontius of Neapolis // Dawes E., Baynes N. H. *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies translated from the Greek*. Oxford: Basil Blackwell, 1948. 275 p.
- Paulinus. *Cathemerinon* / ed. H. J. Thomson // *Loeb Classical Library*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961. 589 p.
- S. Bonifatii et Lulli *Epistulae* / Hrsg. M. Tangl // *Monumenta Germaniae Historica: Epistulae selectae*. Bd. 1. Berlin: Weidmann, 1916. 363 s.
- Theodore of Canterbury. In *Pentateuchen* // Lapidge M. *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian*. Cambridge: Cambridge Un-ty Press, 1994. 612 p.
- Vita Prima S. Fursei // *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum*. V. IV. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1869. P. 423–449.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Искусство, 1984. 350 с. [Gurevich A.YA. *Kategorii srednevekovoj kultury*. 2-е изд., испр. i dop. M.: Iskusstvo, 1984. 350 s.].
- Ковригина И.В. Пространственная стратификация загробного мира в визионерской традиции Средневековья (на примере «Церковной истории народа англоv» Беды Достопочтенного и «Книги видений» Отлоха Санкт-Эммерамского) // *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского*. 2015. № 4. С. 48–54 [Kovrigina I.V. *Prostranstvennaya stratifikaciya zagrobnogo mira v vizionerskoj tradicii Srednevekov'ya* (na primere «Cerkovnoj istorii naroda anglov» Bedy Dostopochtennogo i «Knigi videnij» Otloha Sankt-Emmeramskogo) // *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo*. 2015. № 4. S. 48–54].
- Ле Гофф Ж. *Рождение Чистилища*. Екатеринбург: У–Фактория; М.: АСТ–Москва, 2009. 544 с. [Le Goff Zh. *Rozhdenie Chistilishcha*. Ekaterinburg: U–Faktoriya; M.: AST-Moskva, 2009. 544 s.].
- Леви-Стросс К. *Структурная антропология*. Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М.: Изд-во Эксмо–Пресс, 2001. 512 с. [Levi-Stross K. *Strukturnaya antropologiya*. Per. s fr. Vyach. Vs. Ivanova. M.: Izd-vo Eksmo–Press, 2001. 512 s.].
- Beck H.G. *Die Byzantiner und ihr Jenseits: Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalitat* Munchen: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1979. 71 p.
- Brown P. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992. 182 p.
- Brown P. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge, Mass.: Harvard Un-ty Press, 1978. 148 p.
- Brown P. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200–1000*. Oxford: Blackwell, 1996. 712 p.
- Cameron A. *Byzantium and the Past in the Seventh Century: The Search for Redefinition* // *The Seventh Century: Change and Continuity*. London, 1992. P. 250–276.
- Carozzi C. *Eschatologie et au-delà* // *Recherches sur l'Apocalypse de Paul*. Aix-en-Provence: Université de Provence, 1994. P. 127–131.
- Daley B.E. *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 300 p.
- Edsman M. *La Baptême de Feu* // *Uppsala Universitet Nytesta mentliga Seminar. Acta 9*. Uppsala: Lundqvist, 1940. P. 3–12.
- Galvao-Sobrinho C. R. *Funerary Epigraphy and the Spread of Christianity in the West* // *Aethnaeum*. 1995. № 83. P. 431–462.

- Hillgarth J.N. Eschatological and Political Concepts in the Seventh Century // *The Seventh Century: Change and Continuity*. London, 1992. P. 212–231.
- Horden P. Responses to Possession and Insanity in the Earlier Byzantine World // *Social History of Medicine*. 1993. № 6. P. 177–194.
- James E. A Sense of Wonder: Gregory of Tours, Medicine and Science // *The Culture of Christendom: Essays in Medieval History in commemoration of Denis L.T. Bethell*. London: Hambledon, 1993. P. 45–60.
- Kajanto I. The Hereafter in Christian Epigraphy and Poetry // *Arctos*. 1978. № 12. P. 27–53.
- Lapidge E. Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 612 p.
- Lewis C. S. *The Discarded Image*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964. 232 p.
- Markus R.A. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge University Press, 1990. 258 p.
- Markus R.A. *Gregory the Great and His World*. Cambridge: Cambridge U.P., 1997. 241 p.
- Mc Cready W.D. *Signs of Sanctity: Miracles in the Theology of Gregory the Great*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989. 316 p.
- Nie G. de. Views from a Many–Windowed Tower: Studies of Imagination in the Works of Gregory of Tours. Amsterdam: Rodopi, 1987. 348 p.
- Taylor L. The Uses of Death in Europe // *Anthropological Quarterly*. 1989. № 62. P. 149–154.

Юлия Сергеевна Обидина, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории средневековых цивилизаций Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, basiley@mail.ru

From Paradise to Heaven: representations of the borders of the Other world in the Late Antiquity and the Early Middle Ages

The article discusses the evolution of views on the boundaries of the other world at the turn of antiquity and the Middle Ages. The author demonstrates that the evolution of ideas about the localization of one of the aspects of the other world, Paradise, led to the transformation of death from a “problem” into a “possibility”. It is noted that by the VII century a new style of Christian understanding of the world appears, operating with qualitatively different images of the posthumous reward and localization of Paradise. The abundance of Paradise, which lay close to this world and was connected with the kingdom of God, was lost under the influence of increased attention to the problems of merit, sin and identity.

Keywords: Late Antiquity, Early Middle Ages, Christianity, other world, sin, penance, Paradise, Heaven, the kingdom of God

Yulia S. Obidina, Doctor of Philosophy, Associate Professor. Professor of the Department of the History of Medieval Civilizations of Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, basiley@mail.ru