

СТРУКТУРА КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ В РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Средневековая историография – особая область культуры средневековья, которая интересна прежде всего истолкованием христианскими историками тех или иных событий, на основе которого выстраивались культурно-исторические концепции. Как пишет М. С. Бобкова, «именно интерпретация исторического факта придает ему значимость события. Событие является востребованным образом прошлого, который, претерпев известную трансформацию, бытует в общественном сознании и становится важной составляющей коллективной памяти»¹. Подчеркнем, что особенность историографии как части культуры состояла в своеобразном использовании как главных, так и второстепенных идей именно *христианской* культуры для характеристики истории *различных* культур. Можно сказать, что важность такой роли историографии связана с тем, что культура всегда имеет свою историю, изменяясь во времени, и поэтому попытки дать интегральные трактовки этой истории, по сути, и формируют саму культуру.

В IV–VIII вв. складывалась комплексная историографическая традиция, различные аспекты которой повлияли на дальнейшее развитие средневековой историографии и европейской культуры в целом. Историографические концепции средневековых авторов базировались на основных идеях христианской культуры, поэтому в данной работе будет использоваться термин «культурно-историческая концепция».

Далее будут рассмотрены как основные понятия, связанные со средневековой историографией (философия истории, жанр церковной истории), так и важнейшие элементы культурно-исторических концепций крупнейших представителей западноевропейской историографии IV–VIII вв. – от Евсевия Памфила до Григория Турского.

Понятия «философия истории» и «жанр церковной истории» тесно связаны. Размышления по поводу смысла истории («философии истории») всегда были фундаментальным элементом символического универсума, неразрывно связанным с вечным стремлением чело-

века понять принципы функционирования окружающего его мира и определить свое место в нем. Они тесно переплетались с этикой, ибо прошлое постоянно рассматривалось как основа человеческого опыта. Они отражали (и отражают) на метафизическом уровне отношение социальных организмов к движению как таковому, будучи не только признаком, но в определенной степени и фактором реального исторического развития².

Можно сказать, что христианская историография – закономерное «продолжение» христианства. Ведь христианские историографы формулировали и выражали не только определенные взгляды на сущность, цели и ход культурно-исторического процесса, они также воплощали их в историко-повествовательные формы, перерабатывая старые и создавая новые историографические конструкции – и исследование этих идей позволяет выявить многие важнейшие черты культуры средневековья.

Важно также учитывать тот факт, что события прошлого излагались христианскими историками в пределах определенных хронологических рамок: или в рамках провиденциальной периодизации всемирной истории – «шесть веков» земной истории, от Сотворения мира и до Судного дня, или в рамках «светской» периодизации, заложенной в идее «четырех Империй».

Теперь, рассказав о наиболее общих основных особенностях историографии, зададимся вопросом: какие же основные элементы культурно-исторических концепций можно выделить в работах историографов? Прежде всего – проблему *причинности* происходящих событий, с которой связаны и на которой основываются остальные важнейшие христианско-исторические идеи (образ дьявола, греховность людей, отношения церкви и государства).

Евсевий Памфил

Основателем христианской историографии считается Евсевий Памфил (260–340 гг.), и именно он разработал глобальную теорию, объясняющую происхождение крупных явле-

ний общественной жизни. Десять книг его «Церковной истории» охватывали время от возникновения христианства до 324 г., характерной чертой его произведения было развитие новозаветного тезиса об истории как поэтапном спасении человечества Богом, в котором заложено понимание ее как прогрессивного процесса и проявления божественного провидения.

«Церковная история» трактует лишь один период всемирной истории, один период взаимодействия земного и трансцендентного. Но для Евсевия этот период чрезвычайно важен в процессе развития человечества. Событием, определившим его характер, писатель делает Воплощение Христа, наивысший момент соприкосновения Логоса с историей. Вот почему его сочинение приобретает специфический предмет описания. Это – судьба дара, который Христос отдал людям; сохранение, передача и распространение Божественной истины.

В такой перспективе главным земным героем «Церковной истории» оказывается коллективный носитель учения Христа – христианский народ (*gens Christianum*). «Как только, – пишет Евсевий, – в недавнее время воссияло всем людям пришествие Спасителя нашего Иисуса Христа, немедленно был готов и новый народ, не малочисленный, не бессильный, не в каком-нибудь уголке земли заключенный, но из всех народов многолюднейший и благочестивейший; притом народ неистребимый и непобедимый, так как огражден помощью Бога, – по неизреченным предсказаниям давних времен он вдруг таким явился и у всех людей чествуется именем Христа»³.

В рамках своей всемирно-исторической концепции Евсевий, следуя христианскому мыслителю Оригену, рассматривает христианский народ как «третий народ» после иудеев и эллинов. Хотя история и называет христиан «этносом», подобно «этносу иудеев», между этими понятиями огромная разница. Если избранный народ Ветхого завета обладает рядом с религиозными также этническими, политическими, культурными и территориальными характеристиками, то «третий народ» у Евсевия оказывается общностью, основанной исключительно на религиозном принципе. Такой народ, по сути дела, отождествляется автором с христианской церковью. Христианский народ (= христианская церковь) мыслится как продолжение божественного порядка на земле.

Особенность его идей состоит в том, что Евсевий отказался от ключевых для античной историографии понятий судьбы и случая как главных принципов, управляющих историей, а также от признания за людьми, их поступками

и достоинствами какой-либо исторической значимости. История рисуется им как череда проявлений силы Бога и его постоянной заботы о земных делах. По Евсевию, залог исторического прогресса – провиденциальный контроль над человеческими деяниями, утверждение Богом морального порядка в истории через механизм поощрения-наказания. Объектом этого механизма, согласно историку, являлось все римское государство; в церковной историографии утвердилось общее положительное отношение к империи, кульминирующее в идее ее богоизбранности, в концепции *Imperium Christianum*.

Отметим, что идеи Евсевия о Боге и дьяволе как основных фигурах, определяющих причины тех или иных событий, лежала в общем контексте христианской культуры.

Деятельность сверхъестественных сил как часть концепции причинности у Евсевия

Идущая от Ветхого Завета идея Бога как волевого участника истории, а не как некоей ее универсальной структуры, обнаруживаемой через безличные связи и закономерности, предопределило особое внимание христианства к реальному историческому действию, к механике функционирования событий, по крайней мере, в критические моменты вхождения в человеческий мир трансцендентного. Такой «историзм» христианства не мог не оказать глубокого и масштабного воздействия на общее развитие европейской культурно-исторической мысли – что и воплотилось в последующих исторических произведениях.

В чем же конкретно воплощалась, по Евсевию, деятельность дьявола? Главная цель «ненавистника добра и врага истины» – противодействие спасению⁴. В частности, именно дьявол организовал гонения на христиан и способствовал возникновению ересей, но историк тут же добавляет, что сатана не способен серьезно повредить церкви, пока она находится под покровительством Всевышнего⁵.

Важный момент – замечания Евсевия о том, что организованные дьяволом преследования начала IV в. (во время правления Диоклетиана) – это небесное возмездие за нравственную деградацию христиан⁶. Отметим, что идея о том, что аморальное поведение вызывает наказания и бедствия, была широко распространена в позднеантичной литературе: об этом писали Тит Ливий, Посидоний, Дион Кассий, Плутарх, Аммиан Марцеллин, Флавий Випсак, Зосима, Юлиан, Евтропий; однако именно христианские мыслители (а в глобальном историческом плане Евсевий – первый из

них) связали мораль с чисто христианским представлением о греховности человека.

Евсевия Памфила можно также назвать основателем жанра церковной истории, сущность которого в выделении в качестве основной сюжетной линии истории христианской церкви. Ведь поскольку сущностная функция христианского народа (= христианской церкви) заключается в сохранении, передаче и распространении Слова Божьего, то особую значимость для Евсевия приобретают его основные носители – епископы с их проповедями, апологеты с их трудами, мученики с их духовным подвигом. Неудивительно, что структурирующим началом повествования становятся списки епископов, свидетельствующие о непрерывности передачи «апостольских догматов» из поколения в поколение. Церковь перестает быть какой-либо иерархизированной организацией, институтом, подобным аппарату имперской администрации. Смысл и форма ее существования – духовная борьба за истинное знание против его искажений (ересей). Вот почему Евсевий уделяет такое огромное внимание трудам и взглядам отцов церкви и разоблачениям ими ересиархов. Историческое сочинение Евсевия оказывается не столько описанием внутренних событий христианской церкви, сколько историей христианской мысли и христианской литературы. В этом отношении «Церковная история» сближается с произведениями представителей александрийской филологической традиции, практиковавших описание философов и философских школ.

Таким образом, история по Евсевию – это универсальная история, история всех народов известной тогда ойкумены. Она имеет трансцендентный смысл и разворачивается как последовательность стадий реализации этого смысла, как линейное (прогрессивное) восхождение от исходного пункта к финалу. Ключевые моменты этого движения – грехопадение, первобытная дикость, разделение народов и почитание небесных светил, распространение политеизма и суеверий, деятельность библейских патриархов, установление законов Моисея, проникновение цивилизации в жизнь многих народов, появление Христа и Августа как основателей соответственно христианской церкви и Римской монархии, слияние христианства и Империи через обращение Константина Великого, приход Сатаны и Страшный суд. Следовательно, переворот Константина рассматривается Евсевием не как центральная или конечная точка истории, но лишь как одно из важнейших ее событий. Переворот Константина обозначает начало предсказанных

пророками эсхатологических «Дней Мира», и как таковой он предвещает близящуюся остановку истории во Втором Пришествии. Оптимизм Евсевия не внутри, а вне истории, в надежде на ее уничтожение.

Такая историко-философская позиция и задает тон всей «Церковной истории». Автор изображает период, инициированный Воплощением, как время постоянных успехов христианского народа в сохранении и распространении Божественной истины среди людей. Вот почему церковная история оказывается не реальной историей гонимого и всеми презираемого религиозного меньшинства, а историей учения, которому с самого начала уготовано неизбежное торжество. Евсевий игнорирует многие тяжелые испытания, выпавшие в прошлом на долю церкви, стремясь представить христианство как религию, с самого своего рождения овладевшую умами множества людей.

Значение труда Евсевия огромно для мировой историографии. Это был качественный скачок в ее развитии, по важности сравнимый с работами Геродота для античности. И не случайно, что первое Слово о истории церкви было сказано мыслителем начала IV в. Евсевием Кесарийским, свидетелем и непосредственным участником ключевых для судеб христианства событий. На его глазах рождалась новая церковь и новое христианское государство, он находился в самом эпицентре создающего времени.

Иероним

Иероним (340–420 гг.) является автором одной из двух исторических периодизаций средневековья – по четырем монархиям, о которой он пишет в своем комментарии на книгу библейского пророка Даниила. Первыми тремя монархиями считались Вавилонское царство, Мидо-Персидское и Греко-Македонское, Иероним говорит о Римской империи как о четвертой монархии. То положение, согласно которому четыре царства неправедны и будут судимы, после чего наступит Царство Божье, позволяло наполнить историю дидактическим содержанием. Кроме того, такая интерпретация хорошо соответствовала картине падения античного мира. Иероним являлся также одним из авторов идеи о том, что в 410 г. пал город Рим, но не империя – и эта идея впоследствии легла в основу концепции о трансляции Римской империи. Вайнштейн пишет, что «историки, которые придавали большое значение фактам политической истории, строили ее периодизацию по схеме сменяющихся одна

другую монархий... теория шести возрастов человечества больше подходила тем историкам, для которых события земного плана скорее были функцией трансцендентного порядка, нежели конкретной реальности»⁷.

Теория трансляции Рима еще отсутствует у Григория Турского, Исидора и Беды, но активно излагается историками времен династий Каролингов и Оттонов.

Августин

Аврелий Августин (354–430 гг.) считается первым христианским «философом истории». Одним из стимулов его интереса к проблеме смысла истории было разграбление «вечного города» в 410 г. готскими войсками, возглавляемыми королем Аларихом. Это событие интерпретировалось многими современниками по-разному – одни объясняли его как месть старых римских богов римлянам за то, что они перешли в христианство, другие утверждали, что падение Рима возглашает конец человеческой истории, который наступает вследствие греховного перехода от первоначального демократического христианства к государственному. Августин же опровергает обе эти интерпретации в своей работе «О граде Божьем» («*De civitate Dei*»). Первые 10 книг этого произведения посвящены критике языческой теологии: автор выступает против как языческих религиозных представлений, так и нерелигиозных этических и философских концепций, – языческих богов он отвергает как бессильных демонов, порожденных человеческой фантазией, и противопоставляет им единого и всемогущего Бога. Оставшиеся 12 книг содержат идеи относительно видения Августином смысла истории и разъяснение им христианских догматов.

Прежде всего Августин выдвигает мысль о единстве человеческой и Божественной истории, которые текут в противоположных, но взаимно неразделимых сферах, содержанием которых является борьба двух царств (град) – Божьего (*civitas Dei*) и земного (*civitas terrena*). Дуализм бога и природы переносится, таким образом, и на общественное развитие. Божий град представляет меньшую часть человечества – это те, которые своим морально-религиозным поведением заслужили у Бога спасение и милосердие (церковь называется царством небесным потому, что «собирает граждан для будущей и вечной жизни») ⁸; в земном граде, напротив, остаются люди самолюбивые, алчные, эгоисты, которые забывают о Боге. Божий град постепенно усиливается в общественно-историческом развитии, в част-

ности после прихода Иисуса. Главной предпосылкой принадлежности к граду Божьему служат смирение и покорность как перед Богом, так и перед церковью.

По Августину, человек способен существовать и действовать в истории только с помощью благодати, проходя в собственной душе тот же путь, что проходит в мировой истории человеческий род – путь от смерти, постепенного умирания, которое представляет собой земная жизнь, к жизни вечной и истинной; от бедственного греховного бытия к блаженному и праведному; от неверия и губительного эгоизма к вере и прославлению Создателя; от тьмы и извращения зла к просветлению в добровольном принятии добра. История по сути есть космическая драма, где действуют силы добра и зла, веры и неверия, и все ее эмпирическое разнообразие интересно постольку, поскольку оно имеет отношение к развитию этого спектакля, подчиненного замыслу его Режиссера. Раскрытие этого замысла происходит поэтапно, и каждый период истории имеет свой высший смысл, выполняет собственную задачу на пути к главной цели – победе добра и спасению человечества, достижение которой будет означать конец истории. Разделение мировой истории на периоды, как она дана в Библии, уже было сделано до Августина, – ему оставалось выстроить, опираясь на символическое толкование, соответствующие этим периодам этапы божественного плана.

В своем изложении плана Божьего предопределения Августин дает периодизацию истории земных град. Он считает, что схема развития истории должна была отражать ее линейную направленность, конечность, единичность ее событий. Периодизация по монархиям, сменяющих друг друга в циклическом однообразии, Августину не подходила, и он обратился к распространенной в античности периодизации по возрастам, идущей от Луция Аннея Флора, наложив ее на периодизацию Африкана и Евсевия по дням творения. Младенчество, детство, отрочество, юность, зрелость, старость соответствуют зонам истории, разделительные рубежи которых – потоп, времена Авраама, Давида, Вавилонское пленение и воплощение Христа – Августин выделил, основываясь на подсчете поколений в начале Евангелия от Матфея. Соответственно смысл этих периодов такой: наказание за первородный грех, испытание способности людей сопротивляться размножающемуся вместе с греховным человечеством злу и испытание их воли к добру; искупление первородного греха (поскольку Авраам и Моисей дали закон, лю-

ди уже знают вину), отделение пшеницы от плевел, праведников от грешников; призвание части человечества к построению священного сообщества праведных, начало формирования града Божьего на земле, воздаяние каждому по заслугам.

Такая периодизация основана на аналогии с шестью днями творения, шестью развивающимися сферами человеческой жизни и шестью эпохами, которые приведены в Ветхом завете. Это по своей сути эсхатологическая концепция; идея прогресса, которая в ней содержится, – религиозно-теологическая. Церковь в истории занимает особое положение: она является обществом Христа, объединяет, согласно воле божьей, избранных, и вне ее нельзя обрести спасение⁹. Церковь является зримым представителем царства божьего на земле. Светский град и его государство также установлены богом, но они не имеют такого привилегированного положения, как церковь, которая занимает высшее положение, поэтому государство должно ей служить.

Таким образом, в своем учении Августин использовал и развил идеи своих предшественников. Он систематизировал и оформил в онтологическом контексте указания Библии на предсказуемость, а значит, предопределенность событий, идею истории как постепенного исполнения божественного плана в ходе развития взаимоотношений человека с Богом, а также само понимание истории как конечного процесса. В раскрытии основного смысла истории он использовал аллегорическое толкование Библии (метод Филона Александрийского), в разработке традиционной христианской проблематики (вопросы о добре и зле, свободе воли, соотношении веры и разума) опирался на собственный богатый духовный опыт и в результате создал оригинальный синтез библейских и античных историко-филологических идей, который во многом заложил основы дальнейшего развития средневековой историографии.

Павел Орозий

Сочинение другого крупного христианского мыслителя Павла Орозия (IV–V вв.) – «История против язычников» («*Historiae adversum paganos*»)¹⁰, – этапное произведение западно-европейской средневековой историографии. Как и работа Августина, она послужила откликом на события 410 г., но историческая аргументация теперь базировалась на обширном фактологическом материале. В книге «О граде Божьем» (4, 1) Августин ставил задачу опровергнуть идеи о том, что в языческие времена

не было «подобных бедствий», но историческая аргументация Августина тонула среди его философских размышлений и не укладывалась в стройное последовательное повествование. Вот почему логичным было появление труда, в котором описывалось как прошлое, так и настоящее человеческой истории¹¹. Орозий поставил уникальную задачу – охватить историю различных народов, не замыкаясь на событиях исключительно римской истории. Это была первая такая попытка в христианской литературе («Хроника» Евсевия, хоть и дающая важный материал, не выполняла главной функции – убедить читателя, что дохристианские времена были не лучше, а хуже). Орозий пишет: «Я обнаружил, что минувшие дни не только равно тяжелы с этими, но и тем более несчастны, чем более удалены от лекарства истинной религии (*verae religionis*). Когда та религия уже окрепла, смерть стала ограничиваться, когда же та религия единственная станет царствовать, вообще никакой смерти не будет. Это произойдет, безусловно, при конце века и при явлении Антихриста или даже при завершении суда»¹².

Особенность труда Орозия – в подчеркивании им того, что именно греховность человека – причина всех бедствий: по его мнению, злодеяния (убийства и войны), «...без сомнения, являются либо явными грехами, либо скрытыми наказаниями за грехи»¹³; причем, как считает Орозий, «...грех и наказания за грех получили начало от самого первого человека»¹⁴, т. е. подчеркивается первородность и наследственность греха.

Григорий Турский

Григорий Турский (ок. 538 – 593 г.), написавший «Историю франков»¹⁵, формулирует свою задачу следующим образом: во-первых, описать борьбу праведников с язычниками, церкви с ересями, королей с враждебными народами, а во-вторых, успокоить людей, боящихся приближения конца света, показав им, как мало прошло лет со времени Сотворения мира. Это лежало в общей культурной традиции того времени – средневековые писатели не ставили перед собой задачу точного установления фактов и причинной связи между ними, а стремились главным образом истолковать описываемые факты в духе определенной религиозно-этической или политической модели. Например, уже на первых страницах Григорий излагает свой символ веры, чтобы никто не сомневался, что он католик («Верую, что душа бессмертна, однако она не есть часть

божества»¹⁶, так как апология католического вероисповедания и защита его от арианства, господствовавшего в соседской вестготской Испании, для Григория имеют первостепенную важность.

Григорий на обширном культурно-историческом материале использует христианскую трактовку причин счастливых и несчастливых событий – так, по его мнению, гонения вандалов на христиан – это кара за грехи¹⁷, а земное счастье тесно связано с приверженностью к католической вере: «...у христиан, исповедующих святую троицу, все слагается счастливо, а у еретиков, разъединяющих ее, все кончается дурно»¹⁸. Политическая жизнь также зависит от отношения к истинному христианству (*verae religionis*): «Король Хлодвиг, исповедуя троицу, с ее помощью подавил еретиков и распространил свою власть на всю Галлию. Аларих же, отвергая ее, лишился королевства и подданных, и, что еще важнее, самой вечной жизни»¹⁹. Таким образом, материал региональной истории Франкского королевства был интерпретирован Григорием Турским согласно традиционным христианским идеям, связанным им в единую историографическую концепцию.

Исидор

Культурно-исторический подход Исидора Севильского (ок. 570 – 636 г.) интересен тем, что для него история была ключом к познанию мира во всех его проявлениях. Историческое познание истинно, проверяемо опытом поколений, оно и есть выражение человеческой памяти, которая, в свою очередь, хранит в себе все созданное, все мысли, является сокровищницей всего на свете. Нужно только уметь отыскать в этой сокровищнице то, что раскрывает исходный смысл вещей, явлений и событий, поэтому Исидор занят поиском «начала» и описанием предмета от его возникновения до настоящего времени. Так, в «Истории королей готов, вандалов и севов» он исследует происхождение и утверждение народа готов²⁰.

Деятельность Исидора как историка непосредственно связана с той политикой укрепления испанской государственности, которую проводило вестготское королевство после отказа короля Реккареда от арианства (587 г.) и принятия вестготами римско-католического исповедания. Эта политика требовала идеологической консолидации общества, и епископ Севильи взял на себя такие задачи, как систематизация всего известного тогда знания и изложения его в понятной для современников форме, а также описание истории варварских

королевств в Испании и Африке: севов, готов и вандалов. Его труды приобрели огромное историческое значение для всего средневековья, став главным источником образованности для ряда поколений и тем самым во многом определив интеллектуальный кругозор средневекового человека и методы его мышления.

Исидор Севильский на материале истории Испании применяет христианскую трактовку причинности происходящих событий: так, он описывает смерть языческого короля вандалов Гундериха как следствие его грехов. «В надежде на свою королевскую власть непочтительно поднял руку на базилику Винценция, покровителя этого города [Гиспалиса], то Божьим повелением был на рыночной площади настигнут дьяволом и пал мертвым»²¹; смерть готского короля-еретика Теодиса трактуется как результат его антикатолической деятельности: «несколько позже король Теодис встретил смерть, которую он заслужил»²².

В то же время праведный готский король Реккаред, согласно Исидору, побеждает своих противников благодаря истинной вере: «С помощью новоприобетенной веры он вел войны против враждебных народов. Когда в Нарбоннскую Галлию вторглись франки с 60-тысячным войском, Реккаред послал против них военачальника Клавдия и одержал славную победу»²³.

Важно отметить, что христианские историки не ограничивались в своих идеях о связи греховности людей и несчастий ссылками только на земные события, – последовательно используя при описании истории всю христианскую систему идей, они должны были учитывать также догматы о загробной жизни. Так, Григорий Турский, выступая против осуждения руанского епископа Претекстата королем Хильпериком, говорит: «У тебя закон и церковные постановления, тебе следует их тщательно рассмотреть, и если ты не будешь придерживаться того, что они предписывают, то знай – тебе угрожает суд божий»²⁴. Однако, как можно заметить, у историков VI–VII вв. ссылки на загробную жизнь носят несколько иной характер, чем у их предшественников: это было связано с изменением роли эсхатологии в разные исторические эпохи. Например, для периода массовых вторжений варваров в Римскую империю конца IV – начала V в. было характерно увеличение эсхатологических ожиданий, в связи с чем оценка исторических событий и комментарии к ним чаще основывались на ссылках на загробную жизнь. Так, Павел Орозий пишет: «Какая беда, в самом деле, для христианина, жаждущего вечной жизни, быть вырванным из этого мира, не

важно в какой момент и каким образом? И какая выгода для язычника, ожесточенного среди христиан против веры, если он чуть продлит свою жизнь, ибо смерть для него – безнадежная перемена»²⁵. Кроме того, историк подчеркивает, что «верные христиане ограждены от опасностей, ибо их либо ждет покой вечной жизни, либо им даруется спокойствие на земле»²⁶.

Однако во все времена христианская эсхатология и идеи о жизни после смерти были исторически необходимы. А. Я. Гуревич писал: «Однако в той мере, в какой простой народ усваивал христианскую веру, он должен был как-то осознать собственную причастность к истории спасения и, следовательно, свою включенность в процесс движения в определенном направлении – к концу света, к Страшному суду и воздаянию за грехи. Вполне возможно, что именно через страх наказания (а страх в этой системе сознания является мощным фактором) недавние язычники в какой-то степени могли приобщиться к идее истории и связанному с ней представлению о линейном течении времени»²⁷. Таким образом, идея загробного воздаяния была тесно связана с христианизацией – важнейшим процессом на протяжении всего раннего средневековья, и наряду с другими важнейшими религиозными идеями использовалась всеми христианскими историками этого периода.

Материал поступил в редколлегию 27.01.2006

¹ Бобкова М. С. Память о событии и представления об истории в исторических сочинениях эпохи средневековья и Возрождения // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени*. М., 2003. С. 56.

² Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998. С. 6.

³ *Церковная история* 1, 4, 2 // Евсевий Памфил. *Церковная история*. М., 1993.

⁴ *Там же*. 4, 7, 1 // Евсевий Памфил. Указ. соч.

⁵ *Там же*. 6, 1, 6 // Евсевий Памфил. Указ. соч.

⁶ Кривушин И. В. Указ. соч. С. 103.

⁷ Вайнштейн О. Л. *Западноевропейская средневековая историография*. М.; Л., 1964. С. 42–43.

⁸ Цит. по: Герье Н. Блаженный Августин. М., 2003. С. 580.

⁹ *Там же*. С. 568.

¹⁰ Павел Орозий. *История против язычников*. СПб., 2001. Кн. 1–3; СПб., 2002. Кн. 4–5; СПб., 2003. Кн. 6–7.

¹¹ Тюленев В. М. Павел Орозий и его «История против язычников» // Павел Орозий. Указ. соч. Кн. 1–3. С. 15.

¹² Павел Орозий. Указ. соч. 1, пролог, 14–15.

¹³ *Там же*. 1, 1, 12.

¹⁴ *Там же*. 1, 1, 11.

¹⁵ Григорий Турский. *История франков*. М., 1987.

¹⁶ *История франков* 1, предисловие // Григорий Турский. Указ. соч.

¹⁷ *Там же*. 2, 3 // Григорий Турский. Указ. соч.

¹⁸ *История франков* 3, предисловие // Григорий Турский. Указ. соч.

¹⁹ *Там же*.

²⁰ См.: Исидор Севильский. *История королей готов, вандалов и свевов* // *Латинская литература IV–IX вв.* М., 1970.

²¹ *История вандалов*, 73 // Исидор Севильский. Указ. соч.

²² *История готов*, 43 // Исидор Севильский. Указ. соч.

²³ *Там же*. 54 // Исидор Севильский. Указ. соч.

²⁴ *История франков* 5, 18 // Григорий Турский. Указ. соч.

²⁵ Павел Орозий. Указ. соч. 7, 41, 9.

²⁶ *Там же*. 7, 3, 4.

²⁷ Гуревич А. Я. *Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства*. М., 1990. С. 51–52.