

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ОТПРАВЛЕНИЯ ЯЗЫЧЕСКОГО КУЛЬТА В ХРИСТИАНСКОЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ V–VI ВВ.¹

М. А. ВЕДЕШКИН
Институт всеобщей истории РАН
РАНХиГС, balatar@mail.ru

MIKHAIL VEDESHKIN
Institute of World History of the Russian Academy of Sciences
The School of Public Policy RANEPА
SOME PECULIARITIES OF THE PAGAN WORSHIP
IN THE CHRISTIAN ROMAN EMPIRE (5TH – 6TH CENTURIES)

ABSTRACT. The study examines the nature of ritual practices adopted by the pagans of the late Roman Empire under the conditions of a complete legislative ban on all forms of traditional worship. Based on several reports about religious rites performed in the places, which were once occupied by pagan sanctuaries, it is argued that from the point of view of worshippers of the ancient gods the ruins and remnants of the decoration of their former shrines continued to retain religious significance even after their desecration. Moreover, idolaters continued to venerate the locations where the pagan cult had once taken place, even if these sites were occupied by Christian sanctuaries. Analyses of hagiographic accounts allow us to assert that pagans or crypto pagans visited Christian temples to offer prayers to the gods, and even attempted to perform ancient rituals in the sanctuaries of the new faith. Since the harsh anti-pagan legislation prevented them from revealing their motives for visiting churches, they averted suspicion of performing forbidden rites by pretending to appeal to the Christian God and His saints.

KEYWORDS: Late Antiquity, Late Roman Empire, paganism, crypto-paganism, Christianity, cult of saints, hagiography.

¹ Некоторые положения этой статьи были изложены в моем докладе, прочитанном в 2021 г. на конференции «Восточная Европа в древности и средневековье. XXXIII чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто».

Суровое антиязыческое законодательство христианских августов конца IV–VI вв. поставило под запрет даже самые невинные формы языческого культа². При этом на протяжении всего позднеантичного периода на территориях, входивших в состав римской державы, оставалось множество последователей традиционных верований. Несмотря на то, что феномен сохранения языческого богопочитания в христианской империи неоднократно привлекал внимание исследователей, трансформация внешних форм древнего культа в условиях политического доминирования новой религии до сих пор оставалась обделена вниманием научного сообщества. Настоящая статья посвящена доселе неизученным аспектам ритуальной практики позднеримских язычников, а именно культовой мимикрии.

В своей инвективе в адрес Иоанна Каппадокийского Прокопий Кесарийский, среди прочего, отмечал: «у него не было никакого почтения к Богу, и если он когда-нибудь шел в храм молиться или на всенощное бдение, он поступал не так, как принято у христиан, но, надев на себя одеяние, подобающее скорее жрецу древней веры, которую теперь принято называть эллинской, в течение всей этой ночи долбил вытверженные им какие-то нечестивые слова...» (Просоп. ВР.1.25.10, пер. Н.Н. Чекаловой)³. Большинство исследователей не придавало этому анекдоту особого значения⁴. Прокопий откровенно презирал Иоанна, обвинял его во всех смертных грехах и вполне мог приписывать ему «эллинство» из стремления еще более очернить этого одиозного чиновника⁵. В пользу версии о ложности прокопиевых обвинений в адрес царедворца говорит и то, что Иоанн носил библейское имя, а следовательно, почти наверняка происходил из семьи последователей новой веры⁶.

² См. Trombley 2001, I: 10–35; 72–94; Ведешкин 2016, 771–85.

³ καί τις αὐτῷ θεοῦ λόγος τὸ παράπαν οὐκ ἦν, ἀλλὰ καί, εἴ που εἰς ἱερὸν ὡς εὐξόμενός τε καὶ διανυκτερεύσων ἐνταῦθα ἴοι, οὐδὲν ὁμοίως τοῖς Χριστιανῶν ἤθεσιν ἔπραττεν, ἀλλὰ τριβώνιον ἐνδιδυσκόμενος ἱερεὶ πρέπον τῆς παλαιᾶς δόξης, ἣν νῦν Ἑλληνικὴν καλεῖν νενομίκασι, λόγους οὐχ ὁσίους τινὰς, οὐσπερ ἐμεμελετήκει, ἀπεστομάτιζεν ἀνὰ πᾶσαν τὴν νύκτα ἐκεῖνην...

⁴ См. напр.: Greatrex 2023, 363; Scott 2013, 210; Evans 2011, 144. Менее скептическое отношение к этому свидетельству, см. в Smith 1976, 234; Bonner 2002, 20.

⁵ О портрете Иоанна в сочинениях Прокопия, см. Pazdernik 2020.

⁶ Впрочем, в источниках сохранились отдельные примеры использования язычниками иудео-христианской ономастики. Так, последователем традиционных культов был носивший библейское имя архиатр Иаков Психрист (Marc. Com. 462; Dam. V. Isid. 84E, ed. P. Athanassiadi). Об этом казусе, см. подробнее Ведешкин 2019, 355.

Вместе с тем, в эпоху поздней античности феномен криптоязычества, то есть практики тайного отправления традиционного культа или даже фиктивного крещения лицами, на деле остававшимися почитателями древних божеств, имел сравнительно широкое распространение. Уже в конце IV столетия многие граждане империи выдавали себя за христиан и посещали храмы новой веры лишь для вида, из страха или же чувства конформизма, на деле продолжая молиться отеческим богам. В речи «Pro templis» Либаний рассказывал, что некоторые «действительно, являются для участия во внешней стороне культа и на соборща этих людей [христиан] и проделывают все те церемонии, что и они, но, став в позу молящихся, или не призывают никого, или богов, как не следовало бы в таком месте, а все же призывают. Таким образом, подобно тому, как в трагедии, взявший на себя роль тирана, не тиран, но остается тем, чем был до маски, так и каждый из них соблюдает себя неизменным, а им представляется переменившим верования»⁷ (Lib. Or. XXX.28, пер. С. Шестакова). Почти два века спустя Прокопий Кесарийский сообщал, что и в его времена находились те, «которые решили на словах, конечно же, принять имя христиан, чтобы отвратить от себя опасность, некоторое время спустя были по большей части уличены в возлияниях и жертвоприношениях и других нечестивых делах»⁸ (Procop. HA.XI.32, пер. Н.Н. Чекаловой). По мере ужесточения наказаний за отправление традиционных культов тайным почитателям древних богов приходилось идти на все большие ухищрения, чтобы скрыть свою идентичность. Согласно рассказу Иоанна Эфесского во время гонений на язычников в царствование Тиберия Константина на тыльной стороне христианской иконы, найденной в доме одного из «тайных идолопоклонников», было обнаружено изображение Аполлона (Iohann. Eph. HE. III.29). Иными словами, далеко не все граждане империи, считавшиеся христианами, на деле являлись таковыми.

Впрочем, даже в том случае, если в обвинениях Прокопия и есть зерно истины, образ действия Иоанна представляется совершенно нелогичным. С какой стати жившему в пропитанную духом религиозной нетерпимости эпоху

⁷ ἔρχονται μὲν γὰρ ἐπὶ τὰ φαινόμενα καὶ τὸν τούτων ὄχλον καὶ διὰ τῶν ἄλλων ὧν οὗτοι πορεύονται, καταστάντες δὲ εἰς σχῆμα τὸ τῶν εὐχομένων ἢ οὐδένα καλοῦσιν ἢ τοὺς θεοὺς, οὐ καλῶς μὲν ἐκ τοῦ τοιοῦτου χωρίου, καλοῦσι δ' οὖν. ὥσπερ οὖν ἐν ταῖς τοιοῦτου χωρίου, καλοῦσι δ' οὖν. ὥσπερ οὖν ἐν ταῖς τραγωδίαις ὁ τὸν τύραννον εἰσιὼν οὐκ ἔστι τύραννος, ἀλλ' ὅπερ ἦν πρὸ τοῦ προσωπείου, οὕτω καὶ ἐκείνων ἕκαστος τηρεῖ μὲν αὐτὸν ἀκίνητον, δοκεῖ δὲ τούτοις κελινήσθαι.

⁸ ἀλλὰ καὶ αὐτῶν ὅσοι τοῦ Χριστιανῶν ὀνόματος δῆθεν μεταλαχεῖν ἔγνωσαν τῷ λόγῳ τὰ παρόντα σφίσιν ἐκκρούοντες, οὗτοι δὴ οὐ πολλῶ ὕστερον ἐπὶ ταῖς σπονδαῖς καὶ θυσίαις καὶ ἄλλοις οὐχ ὅσοις ἔργοις ἐκ τοῦ ἐπὶ πλείστον ἠλίσκοντο.

Юстиниана язычнику или криптоязычнику было молиться древним богам в христианском храме? Вместе с тем, примеры подобного, на первый взгляд, абсурдного поведения неоднократно встречаются в источниках. Помимо уже процитированного свидетельства Либания, рассказы о подобных действиях сохранились у агиографов V–VII вв.

Около 470 г.⁹ некий клирик из Селевкии Исаврийской¹⁰ опубликовал сборник «*Miracula Sanctae Theclae*», в котором передал два анекдота о язычниках, являвшихся в храм христианской первомученицы в поисках исцеления. В первом рассказывалось о впоследствии знаменитом риторе Исокасии. Еще в начале своей карьеры, он заболел и решил заночевать в христианской церкви, расположенной неподалеку от его родных Эг. Во сне к ритору якобы явилась мученица и подсказала ему лекарство от недуга. Комментируя чудесное исцеление, автор с недоумением отмечал, что, несмотря на помощь святой девы, Исокасий отказался креститься и остался убежденным язычником (MT 39, ed. G. Dagron)¹¹. Второй рассказ повествует о риторе Аретархе из Селевкии на Каликадне. Страдая от почечной болезни, он молил об излечении почитаемого в окрестностях его родного города полубога Сарпедона, который якобы посоветовал Аретарху идти на поклон в местный христианский храм, посвященный все той же Фекле. Аретарх исполнил оракул и пришел ночевать в храм. Во сне ему явилась мученица, которая вылечила язычника. При этом, к разочарованию местных последователей новой веры, за свое исцеление софист публично благодарил не христианскую святую, а отправившего его на «прием» к Фекле полубога (MT. 40, ed. G. Dagron). Сообщения об отказе Исокасия и Аретарха перейти в христианство явно ставили автора сборника в тупик. Агиограф не мог найти никакого логичного объяснения тому, что получившие божественную помощь в христианском святилище

⁹ О дате, см. Dagron 1978, 17–19.

¹⁰ Исходя из свидетельства патриарха Фотия (Phot. Bibl. 168), авторство сборника традиционно приписывалось участнику христологических споров середины V в. епископу Василию Селевкийскому (см. напр. PG. 85, col. 462). Эта идентификация неверна. Один из сюжетов сборника посвящен конфликту автора с вышеупомянутым Василием, который на время отлучил агиографа от служения (MT 12, ed. G. Dagron). Поскольку Василий едва ли мог отлучить самого себя, создателем «*Miracula*» он, по всей видимости, не являлся. Подробнее об авторстве и времени составления текста, см. Dagron 1978, 13–18.

¹¹ Ср. С. Eph. II Act. Syr. 314, ed. S.G.F. Perry. Исокасий вынужденно обратился в христианство лишь на закате своей карьеры в 467 г. (Malal. XIV.38; Chron. Pasch. 467). Об Исокасии, см. подробнее Ведешкин 2020.

язычники отказались обратиться в новую веру, и списывал этот непонятный ему феномен на исключительное тупоумие Исокасия и Аретарха.

Схожий сюжет сохранился в анонимной «*Miracula Cosmae et Damiani*», первая часть описанных в которой чудес была зафиксирована не позднее конца VI столетия¹². Среди них рассказ о некоем ученом константинопольском язычнике (в версии Codex Londiniensis он именуется Диоскором [CL 23, ed. E. Rupprecht]), который захворал и по совету своих единоверцев заявился в церковь мучеников Космы и Дамиана, где принялся молиться об исцелении божественным близнецам Кастору и Поллуксу. Ему якобы явились святые и объяснили старику, что они не имеют никакого отношения к сыновьям Зевса. Согласно рассказу агиографа, после этого язычник признал свою ошибку и, уверовав во Христа, получил искомое исцеление (KDM. 9, ed. L. Deubner).

Похожие рассказы встречаются и в составленном в начале VII столетия агиографическом сборнике «*Miracula Cyri et Ioannis*» Софрония Иерусалимского. В нем описаны чудесные исцеления, якобы дарованные пришедшим в египетский Менуфис больным, являвшимся им во сне мучениками Киrom и Иоанном¹³. Два из включенных в сборник сообщения повествуют о «тайных элинах», приходивших за исцелением в святилище «врачей-бессребреников»¹⁴. Первый из выведенных на страницах труда Софрония «нечестивцев» – александрийский меняла Агапий, язычник, прикидывавшийся христианином из страха перед законом. Этот идолопоклонник якобы посещал храм святых в Менуфисе с целью получить исцеление. Согласно свидетельству патриарха, даже заявившись в христианскую церковь «безбожник» не

¹² Efthymiadis 1999, 198; Talbot 2008, 865.

¹³ Биографию Софрония и краткий обзор его раннего творчества, см. Allen 2009, 15–23.

¹⁴ Примечательно, что оба героя рассказов Софрония уже не открытые, но тайные язычники. Это обстоятельство красноречиво свидетельствует об изменениях религиозно-политического климата эпохи. В первой половине V – начале VI в. (иными словами, в период, описываемый в «*Miracula Sanctae Theclae*» и первых частях «*Miracula Cosmae et Damiani*») под запретом находился только языческое богопочитание, в то время как принадлежность к числу «элинов», сама по себе, признавалась допустимой. См. напр. Ведешкин 2018, 265–93; 2020, 300, сн. 45; 303, сн. 59. Однако, начиная с первых лет царствования Юстиниана (то есть со второй четверти VI столетия – время действия большинства сюжетов «*Miracula Cyri et Ioannis*»), преступным становится не только отправление языческого культа, но даже сама причастность к христианскому сообществу. Об антиязыческих законах и политике Юстиниана, см. Constantelos 1964; Irmischer 1981; Maas 1992, 58–62; Chuvin 1990, 131–48; Corcoran 2015, 86–94; Ведешкин 2016, 781–91; Roggo 2022, 137–43.

отказался от своего язычества и, не получив помощи святых, умер (Soph. Mir. 32). Еще одним «тайным эллином», обращавшимся к мученикам с просьбой о помощи, был знаменитый ятрософист Гессий Петрейский. По данным «Miracula», за некоторое время до описываемых событий этот прославленный врач и педагог был вынужден обратиться в христианство из страха за свою жизнь¹⁵. Впрочем, его крещение было фиктивным – формально приняв новую веру, он продолжал едко критиковать христианское вероучение. Согласно рассказу агиографа, когда Гессий занемог, ему не помогло все его врачебное искусство. В итоге надменный ятрософист был вынужден вымалывать исцеление в менуфисском святилище Кира и Иоанна. Получив помощь от явившихся ему во сне святых, он, тем не менее, остался «безбожником» и упорно отказывался признать чудесный характер своего исцеления. Софроний сообщал, что Гессий уверовал лишь после того, как его болезнь вернулась, и он был вторично вылечен мучениками (Soph. Mir. 30).

¹⁵ П. Афанасиади считала, что крещение Гессия произошло до или во время гонения на языческих интеллектуалов при императоре Зеноне (Athanassiadi 1993, 20). Вместе с тем, Э. Дж. Уоттс высказал сомнения в достоверности свидетельств «Miracula» о крещении врача. Свои аргументы он строил на данных двух текстов начала VI в. (сочинение «Ammonius» Захарии Митиленского и «Vita Isidori» Дамаския Схоларха), в которых ятрософист представал убежденным последователем традиционных культов (Watts 2009, 126–27). Иными словами, по меньшей мере в начале VI столетия Гессий все еще был язычником, а следовательно его формальное обращение в христианство никак не может датироваться царствованием Зенона. Впрочем, это событие вполне могло состояться и после написания трудов Захарии и Дамаския. Опираясь на свидетельство жившего во второй половине VI – начале VII в. Стефана Афинского, который, либо лично знал Гессия, либо был учеником одного из воспитанников его школы, Л. Вестеринк выдвинул предположение, что ятрософист вполне мог дожить до времен императора Юстиниана I (Westerink 1985, 20). Эта идея вполне подтверждается данными папирологии. В датируемом 10 мая 538 г. папирусе из недавно открытого архива Петры упоминается о том, что братом одного из местных аристократов был некий «ученой памяти Ге[...]» (λογίας μνήμης Γε[...] – P. Petr. 1.2.150). Согласно гипотезе Р. Калдвелла и Т. Гагоса вышеупомянутый «Γε...» идентичен знаменитому петрейскому ятрософисту Гессию (Gagos и Caldwell 2007, 432). Если это так, то в 538 г. память о Гессий быть еще очень свежа среди его земляков, а следовательно врач умер незадолго до времени составления документа, т. е. в начале – середине 530-х гг. Иными словами, представляется вероятным, что Гессий дожил до первой волны юстиниановых репрессий против язычников (529 г.), которая и заставила его принять крещение.

Вышеперечисленные анекдоты ставят перед исследователем ряд вопросов: что за ритуал эти явные или тайные почитатели древних богов отправляли в христианских церквях, зачем они искали чудесного излечения в святилищах чуждой им веры и почему, даже после обретения желаемого исцеления, многие из них публично отказывались сменить свои религиозные воззрения?

Ответ на первый вопрос отыскать, по-видимому, несложно. Устроенные героями этих рассказов сеансы сомнотерапии в точности повторяют языческий обряд ритуальной инкубации – совершив жертвоприношение, паломник оставался ночевать в храме, после чего во сне к нему якобы должно было явиться божество и исцелить страдальца или же дать оракул, исполнив который, больной мог облегчить свои муки. Ритуальная инкубация практиковалась во многих регионах империи, в том числе в эгинском святилище Асклепия, селевкидском храме Сарпедона-Аполлона, в расположенном в Менуфисе храме Исиды, и, вероятно, в храме Диоскуров в Византии.

В родном городе Исокасия Эгах Киликийских находился оракул Асклепия, считавшийся одним из самых почитаемых святилищ региона¹⁶. Искавшие исцеления верили, что, оставшись в местном храме на ночь, они непременно обретут здоровье. Местный культ пережил свой расцвет во II — начале IV в.¹⁷. Ок. 340 г. Евсевий Кесарийский отмечал: «Велико было заблуждение мнимых мудрецов касательно киликийского идола. Бесчисленное множество народа прибегало к нему, как к спасителю и врачу, который будто бы то являлся спавшим в его храме, то исцелял страдавших телесными болезнями: на самом же деле, он был губителем душ, отвлекавший склонных к обольщению людей от истинного Спасителя и приводивший их к безбожному заблуждению»¹⁸ (Euseb. V. Const. III.56). Несмотря на попытки первых христианских императоров закрыть излишне популярное «капище»¹⁹, оно продолжало привлекать паломников на протяжении

¹⁶ См. Jul. C. Gal. 200b. В. Либшутц полагал, что именно популярность местного культа способствовала появлению в городе ярмарки (Liebeschuetz 1972, 77, прим. 1).

¹⁷ См. напр. рассказ Филострата о посещении Эг ритором Антиохом (Philost. VS. II.4) Можно предположить, что упрочению популярности святилища поспособствовала и публикация «Vita Apollonii», в котором Эги назывались местом, где прошла юность полулегендарного чудотворца (Philost. V. Apoll. I.7–12).

¹⁸ Ἐπειδὴ γὰρ πολὺς ἦν ὁ τῶν δοκησισόφων περὶ τὸν Κιλικῶν δαίμονα πλάνος, μυρίων ἐπτοημένων ἐπ' αὐτῷ ὡς ἂν ἐπὶ σωτῆρι καὶ ἰατρῷ, ποτὲ μὲν ἐπιφαινομένῳ τοῖς ἐγκαθεύδουσι, ποτὲ δὲ τῶν τὰ σώματα καμνόντων ἰωμένῳ τὰς νόσους (ψυχῶν δ' ἦν ὀλετήρ ἄντικρυς οὗτος, τοῦ μὲν ἀληθοῦς ἀφέλκων σωτήρως, ἐπὶ δὲ τὴν ἄθεον πλάνην κατασπῶν τοὺς πρὸς ἀπάτην εὐχερεῖς)

¹⁹ По данным Евсевия и следовавшего за ним Созомена эгинский Асклепейон был

всего IV столетия²⁰. Жители Эг чтили своего бога-покровителя даже после полного запрета на отправление древнего культа. В середине V в. епископ близлежащих Киры Феодорит с негодованием обрушивался на последователей культа Асклепия, которые восхваляли своего бога «возлияниями и жертвоприношениями, некогда открыто, а ныне верно тайно»²¹ (Theod. Graec. Affect. Cur. VIII.20–23, пер. М.В.).

Схожая ситуация сложилась и в Селевкии Исаврийской, где преподавал Аретарх. В городе процветал культ сына Зевса, одного из героев Троянской войны Сарпедона, считавшегося покровителем болящих²². Находившийся неподалеку от Селевкии на Каликадне оракул Сарпедона был крупным центром паломничества. Приходившие туда идолопоклонники верили, что посылаемые «искуснейшим из целителей» сны способны указать лекарство от любой хвори (MT. 11, ed. G. Dagron). Повесть о первом чуде Феклы, обращавшийся к своим согражданам автор «*Miracula*», начинал словами: «Всемирно известен Аполлон-Сарпедонец»

уничтожен при Константине I (Euseb. V. Const. III.56; Soz. II.5). Впрочем, Либаний возлагал ответственность за уничтожение святилища на Констанция II (Lib. Or. XXX.38–39; cf. Ep. F695/B147, нумерация писем Либания приводится по изд. Р. Фёрстера [F], А.Ф. Нормана [N] и С. Брэдбери [B]). В пользу версии Либания свидетельствуют найденная в Эпидавре надпись (355 г.), в которой упоминается жрец эгинского Асклепейона Мнасей (IG IV² 438). Асклепейон был восстановлен императором Юлианом (Lib. Ep. F695/B147; Zon. XIII.12), а затем, ближе к концу IV в., снова разрушен (Lib. Or. XXX.39). См. подробнее: Robert 1973; Cameron, Hall 1999, 303–4; Csepregi 2015, 53–54; Renberg 2016, 209, n. 226.

²⁰ Одним из почитателей культа эгинского Асклепия был Либаний. Большую часть жизни софист страдал от мигрени, которая, как он верил, отступала после обращения к оракулу бога врачевания (Lib. Or. I.143; Ep. F695/B147; F727/B146). См. подробнее: Cribiore 2013, 147–49; Renberg 2016, 695–706.

²¹ *καὶ λοιβῆ καὶ κνίσῃ, πάλαι μὲν προφανῶς, νῦν δὲ ἴσως ἐν παραβύστῳ,*

²² Тертуллиан упоминал о существовании оракула Сарпедона в Троаде (De anim. XLVI.11). Впрочем, возможно, апологет неправильно локализовал святилище. См. Nissen 2001, 123–24. Поклонение Сарпедону было широко распространено во многих регионах Малой Азии, особенно в Исаврии и Киликии, где он, по-видимому, стал ассоциироваться с еще одним богом-целителем – Аполлоном (Diod. Sic. XXXII.10.2; Zos. I.57.3; MT. 11; 18; 40, ed. G. Dagron). См. Dagron 1978, 85–87; MacKay 1990, 2112; Nissen 2001, 115–18; Johnson 2006, 124–25. Страбон упоминает о существовании в Селевкии оракула Сарпедонской Артемиды (Strab. XIV.5.19). Вероятно, это свидетельство – результат ошибки автора или переписчика, спутавшего Артемиду с ее братом Аполлоном (MacKay 1990, 2112). Впрочем, нельзя исключать, что в святилище Сарпедона воздавались почести обоим детям Леты. См. Nissen 2001, 116–18.

(MT. 1, ed. G. Dagron). Иными словами, даже после запрета на отправление языческих культов многие селевкийцы продолжали чтить полубога и якобы получали от него наставления и исцеление²³.

О культе Кастора и Поллукса в Константинополе, где происходило действие «*Miracula Cosmae et Damiani*» сохранилось не так много данных. Согласно свидетельствам Зосима и Гесихия Милетского в начале IV в. на территории древнего Византия божественным близнецам было посвящено как минимум два храма: один на территории будущего ипподрома (Zos. II.31), а второй – на берегу Золотого рога, рядом со стоявшим у соединения двух ручьев алтарем нимфы Семестры (Hesych. Patr. Const. 15.13). Прямых указаний на то, что местные почитатели Диоскуров практиковали ритуальную инкубацию источники не сохранили. Однако, все тот же Гесихий сообщал о том, что в упомянутом им храме люди находили избавление от страданий (Hesych. Op. cit.). Иными словами, этот культ все же был как-то связан с целительством. Поскольку инкубация являлась одним из атрибутов культа Кастора и Поллукса в других регионах римского мира²⁴, представляется вероятным, что этот обряд был не чужд и византийскому храму Диоскуров²⁵.

²³ Данные «*Miracula*» свидетельствуют о том, что в V в. селевкийские язычники продолжали отправлять культ Сарпедона частным образом. Так, в рассказе о заболевшем золотухой мальчике-христианине Аврелиане, сообщается, что его бабушка-язычница усердно молилась Сарпедону-Аполлону, чтобы найти лекарство, способное исцелить внука (MT. 11, ed. G. Dagron). В другой повести описывается обращение Абы – сломавшей ногу язычницы, безуспешно молившей о помощи Сарпедона, затем неких иудейских заклинателей и, наконец, Феклу, которая и вылечила женщину, попутно обратив ее в христианство (ibid. 18, ed. G. Dagron).

²⁴ См. напр. Gartrell 2021, 21.

²⁵ Deubner 1900, 77–79; Hamilton 1906, 120.

Похожая ситуация сложилась и в пригороде Александрии Менуфисе, где действовал оракул Исиды Целительницы²⁶. Антиязыческие кампании префекта Кинегия²⁷ и архиепископа Феофила²⁸, в результате которых были разрушены многие храмы Египта, судя по всему, обошли его стороной²⁹. Несмотря на действовавший с 391 г. запрет на все формы языческого богочитания, оракул Исиды, при котором даже сохранялось профессиональное жречество³⁰, продолжал функционировать вплоть до конца V в. Святилище было надежно спрятано от посторонних глаз: храм был скрыт под слоем песка³¹. Его безопасность обеспечивалась и регулярными подношени-

²⁶ Местный культ Исиды был чрезвычайно популярен – в оксиринхских папирусах «Госпожу» Менуфиса именуют «Правдивой» (ἀλήθεια), вероятно за точность предсказаний ее оракула (Р. Оху. XI 1380.63). Надписи в ее честь высекались в Остии (Vidman 1969, no. 403; 556a; 406). В последние десятилетия IV в. Епифаний Кипрский упоминал о менуфисской Исиде, перечисляя важнейшие (и наиболее распущенные) языческие культы Египта (Eriph. De Fide. 12). Возможно, в храме практиковалась ритуальная проституция. См. Zach. V. Sev. BF25/A23–24 – пагинация по изданиям С. Брока и Б. Фитцджеральда (BF), и Л. Амбьерн (А). О культах Канопы и Менуфиса, см. Kayser 1992.

²⁷ См. Matthews 1967; Matthews 1990, 140–42; Ведешкин 2018, 236–45; Hebblewhite 2020, 44–48.

²⁸ См.: Athanassiadi 1993, 14–16; Haas 1997, 160–69; Kaplow 2005, 9–11; Russell 2006, 7–10; Hahn 2008; Ведешкин 2018, 248–52.

²⁹ П. Афанассиади и А. Кэмерон предполагали, что оракул был разрушен Феофилом, после чего почитатели Исиды начали собираться на богослужения в частном доме (Athanassiadi 1993, 15; Cameron 2007, 26–27). Однако, судя по рассказу Захарии, помещение, в котором отправлялись ритуалы в честь богини, было украшено иероглифами, заполнено статуями и другими сакральными предметами, для транспортировки которых в Александрию потребовалось двадцать верблюдов (Zach. V. Sev. BF29–30/A28–29; BF33/A46). Едва ли такое количество добра могло быть скрытно перенесено в частный дом. Ср. Frankfurter 2000b, 164. Скорее всего, отправление культа Исиды продолжилось в одном из зданий культового комплекса, но не в главном храме. См. Zach. V. Sev. BF37/A29; Wipszycka 1988, 139.

³⁰ Деятельность языческого жречества была запрещена эдиктом от 7 декабря 396 г. (СТh. XVI.10.14). О жрецах менуфисской Исиды в V в. см.: Zach. V. Sev. BF18–19/A18–19; BF25/A22; BF33/A27; BF35/A28; BF46/A34; BF48–49/A35–36. О сохранении жречества в Египте V в., см.: Ps. Dios. Pan. Mac. 10; 12; 14, пер. В. Болотова; Shenout. The Lord Thundered. Pr., ed. et trad. J. A. Timbie, J. R. Zaborowski – окрестности Панополя; V. Mos. P. 77–80, ed. et trad. M. Moussa – окрестности Абидоса; Dijkstra 2005, 67–83 – на о. Филы.

³¹ Zach. V. Sev. BF19/A19. Ср. Vita SS. Cyri et Ioannis. I. PG 87.3, col. 3696; Soph. Mir. 66.

ями местным клирикам (Zach. V. Sev. BF40/A30–31). Судя по всему, менуфисский храм пользовался изрядной популярностью. В начале V в. его посещали даже не особенно стойкие в вере христиане, надеявшиеся получить исцеление у оракула богини (Суг. Nom. Div. XVIII.2, PG 77, col. 1101–1102³²; Soph. Laud. 25, PG 87.3, col. 3411–3412). Поклонники этого культа имелись и среди языческих интеллектуалов столицы Египта, к числу которых принадлежал и ятрософист Гессий. Христианский агиограф Захария Митиленский рассказывал о случившемся на его памяти (во второй половине 480-х) паломничестве философа Асклепиодота в менуфисский храм. Он принес жертвы, после чего богиня явилась ему во сне и дала оракул, исполнив который Асклепиодот наконец-то стал отцом (Zach. V. Sev. BF17/A17)³³. Святилище Исиды прекратило свою деятельность лишь в конце 480-х гг., после погрома, учиненного патриархом Петром Монгом³⁴.

Таким образом, останавливаясь ночевать в церквях мученицы Феклы, Косьмы и Дамиана, а также Кира и Иоанна, тайные и явные последователи древних культов воспроизводили хорошо известный им ритуал инкубации. Однако, зачем эти поборники языческой старины, очевидно не верившие в целительную силу христианских святых, в час нужды приходили за божественной помощью в храмы новой веры? Не легче ли было возносить молитвы отеческим богам вдали от любопытных глаз, в тайных святилищах и у домашних алтарей?³⁵ Что влекло этих «идолопоклонников» в «склепы»³⁶ галилеян, где их присутствие могло возбудить любопытство более «благочестивых» прихожан?

³² О достоверности этого источника, см. Vedeshkin 2022, 231–33.

³³ Сам агиограф считал, что ребенок был куплен у одной из жриц (Zach. V. Sev. BF18/A18). Впрочем, александрийские язычники считали, что семье философа помогла «Госпожа» – современник тех событий Дамаский упоминал, что у Асклепиодота родился «богоданный младенец» (Dam. V. Isid. 95C, ed. P. Athanassiadi). Анализ этого анекдота, см. в Frankfurter 2010, 189–91.

³⁴ Описание гибели святилища в конце 480-х гг. сохранилось в труде очевидца событий Захарии Митиленского. См. Zach. V. Sev. BF35–48/A28–36. Основные работы об этих событиях перечислены в Szabat 2012, 155, п. 1.

³⁵ О существовании подобных тайных святилищ (об особенностях в частных домах), см. напр.: в Панополе – Bes. V. Shenout. 125–126; Frankfurter 2000b, 141–42; в Афинах – Marin. V. Procl. 36; Frantz, Thompson, Travlos 1988, 43–44; Karivieri 1994; Афонасин, Афонасина 2016, 275; в Карфагене (Maison de la Cachette) – Gauckler 1899; Ennabli 2020, 205–207.

³⁶ Представление о том, что христианские церкви, особенно те из них, где хранятся мощи мучеников, на самом деле являются не чем иным, как «гробницами»,

Ответ на этот вопрос требует освещения еще одной особенности позднеантичного язычества, а именно сакрализации последователями традиционных культов самих зданий древних святилищ. «Мы обязаны почитать не только изображения богов, но и их храмы, священные участки и алтари... [Мы] почитаем сами камни, из которых сделаны алтари, потому что они посвящены богам, потому что они имеют определенную форму и вид, подходящий для ритуала, для которого они были созданы³⁷», – писал император Юлиан в послании к неизвестному жрецу (Jul. Ep. ad. Sacer/BC89b/Ф45³⁸). Примечательно, что последователи традиционных культов почитали не только действовавшие святилища, но и некогда разрушенные и оскверненные храмы, число которых в IV–VI вв. постоянно увеличивалось. В рассказе о коринфянце Аристофане Либаний отмечал, что тот был бы рад воздать почести богам и на руинах храма (Lib. Or. XIV.41). Согласно данным Шенуте Атрипского панополитанский язычник Гессий проводил возлияния на руинах сожженного иноками Белого монастыря храма Крона (Shenout. De Iudic. fol. XLI, ed. H. Behlmer, tr. 247 = A26, p. 238, ed. and tr. by D. Brakke, A. Crislip)³⁹. В середине V в. александрийские философы-неоплатоники совершали свои ритуалы на руинах уничтоженного в 391 г. Серапеума (John. Ruf. V. Petr. Iber. CP99/R72⁴⁰). Подчас объектами религиозного поклонения язычников становились даже споллии. По сообщению Марка Дьякона, жившие в Газе последователи традиционных культов продолжали считать священными выломанные из храма Зевса-Марны мраморные панели даже спустя десятилетия после того, как само святилище было разрушено епископом Порфирием (Marc. Diac. V. Porph. 76)⁴¹.

было широко распространено среди позднеримских язычников. См., напр.: Jul. Or. VII.228c; Mis. 344a; 357c; C. Gal. 335c; 339e–340a; Lib. Or. XVII.7, LX.5; Eunap. VS. 472.

³⁷ Προσῆκει δὲ οὐ τὰ τῶν θεῶν μόνον ἀγάλματα προσκυνεῖν, ἀλλὰ καὶ τοὺς ναοὺς καὶ τὰ τεμένη καὶ τοὺς βωμούς... τοὺς μὲν λίθους, ἐξ ὧν οἱ βωμοὶ πεποιήνται, διὰ τὸ καθιερωθῆναι τοῖς θεοῖς ἀγαπήσομεν, ὅτι μορφὴν ἔχουσι καὶ σχῆμα πρέπον εἰς ἣν εἰσι κατεσκευασμένοι λειτουργίαν...

³⁸ Нумерация писем императора приведена по изд. Ж. Биде и Ф. Кюмона (BC); У. К. Райт (W) и Д. Е. Фурмана (Ф).

³⁹ О конфликте Шенуте и Гессия, см. Frankfurter 2000a, 129, n. 19; Emmel 2008, 176–77; Geens 2014, 445–48; Brakke, Crislip 2015, 193–99.

⁴⁰ Нумерация приводится по изданиям К.Б. Хорн и Р.Р. Феникс (CP), и Р. Раабе (R).

⁴¹ Вслед за П. Пеетерсом (Peeters 1941), ряд исследователей датировали это сочинение не V, но VI и даже VII вв. (MacMullen 1984, 86–89; Cameron, Long, Sherry 1993, 155). Автор этих строк считает убедительными опровержения доводов П. Пеетерса,

Христианские церкви Эг, Селевкии, Константинополя и Менуфиса, на первый взгляд, никак не связаны с языческими храмами. Это впечатление, впрочем, обманчиво. Согласно рассказу селевкийского агиографа, Фекла изгнала Сарпедона из его пещерного храма в Эгах и передала его «бедным и простым людям, которые посвящают себя молитвам» (MT. 1.2, ed. G. Dagron). Из рассказа паломницы Эгерии следует, что уже в конце IV в. рядом с храмом Феклы возник крупный монастырь (Aeg. Itin. 23). Представляется логичным предположить, что, говоря о «бедных и простецках», которые в его времена жили в бывшем святилище Сарпедона, автор «Miracula» подразумевал именно насельников христианской обители, сложившейся вокруг пещерной церкви Феклы. Эта догадка вполне подтверждается данными археологии – в ходе раскопок около пещерной церкви Феклы был обнаружен теменос, а в самой крипте явно изготовленные еще в дохристианские времена колонны дорийского ордера⁴². Иными словами, святилище Феклы, в которой ритор Аретарх совершал ритуал целительной инкубации, скорее всего, располагалось в той же пещере, где некогда действовал оракул полубога.

Точные сведения о времени и месте постройки храма Феклы в Эгах Киликийских не сохранилось. Вместе с тем, по данным Зонары, в середине IV в. колонны, некогда подпиравшие своды местного Асклепейона, были использованы христианами для декорирования одной из местных церквей (Zon. XIII.12.63). Представляется заманчивым предположить, что Зонара говорил именно о храме Феклы. В этом случае посещение Исокасием церкви приобретает смысл – ритор пришел в христианскую церковь с верой в то, что целительная сила божественного лекаря сохранилась в выломанных из его святилища колоннах, подобно тому, как жители Газы считали, что воля Зевса-Марны освящает мраморные панели, некогда висевшие на стенах его храма.

представленное Ф. Тромбли, который считал, что в основе сохранившегося варианта «Vita Porphyrii» лежит подвергшийся позднейшей редакторской правке текст первой половины V в. (Trombley 2001, I:246–82).

⁴² Hill 1996, 213; Bayliss 2004, 89–90; Renberg 2016, 531, n. 22; Kristensen 2016, 237–39.

Константинопольское святилище Косьмы и Дамиана было построено в V в.⁴³ у юго-западного берега Золотого рога на некотором отдалении от Влахернской стены⁴⁴. Несмотря на то, что в историографии высказывались различные мнения о конкретном месте расположения Космидиона, согласно основной версии, он стоял на холме, около устья Кидара и Варвизеса⁴⁵. В ходе археологических исследований середины XX в. там были обнаружены остатки сооружений II столетия до н. э., одно из которых было идентифицировано как нимфеон или алтарь⁴⁶. Представляется разумным предположить, что этот алтарь идентичен упомянутому Гесихием Милетским жертвеннику Семестры, рядом с которым в древности стоял храм Кастора и Поллукса (Hesych. Patr. Const. 15.13). Таким образом, Космидион располагался либо в непосредственной близости от храма Диоскуров, либо же на том самом месте, где некогда действовало языческое святилище.

Что касается церкви Евангелистов в Менуфисе, то источники не сохранили информации о месте и обстоятельствах ее постройки. Археологические изыскания также не проясняют ситуацию – поселение ныне находится на дне Абукирского залива. В литературе достаточно часто встречаются сообщения о том, что церковь Евангелистов, где покоились мощи Киры и Иоанна, находилась в здании бывшего египетского храма⁴⁷. Однако, эта гипотеза скорее всего не соответствует истине. Согласно данным Софрония, церковь имела форму октагона (Soph. Mir. 70)⁴⁸, что типично для христианских мучеников, но совершенно нехарактерно для храмовой архитектуры древнего

⁴³ Согласно свидетельству одной из константинопольских патрий, храм был построен магистром оффиций Павлином незадолго до его казни, то есть в конце 430 – начале 440-х гг. (Patr. Const. III.146). Вместе с тем, основываясь на данных Феодана Исповедника, упоминавшего, что ктитором церкви Косьмы и Дамиана была некая Паулина (Theoph. Chron. AM 6203), К. Манго предположил, что его основательницей была мать незадачливого узурпатора Леонтия, а следовательно строительство мученика следует датировать 470–80-е гг. (Mango 1994).

⁴⁴ См. Chron. Pasch. AD. 623; 626.

⁴⁵ Гипотезы К. Манго и Х. Четинкая, считавших, что Космидион располагался в непосредственной близости от влахернской стены (Mango 1994; Çetinkaya 2018, 133–37), противоречит свидетельству Никифора Григоры, сообщавшего, что святилище находилось в тридцати стадиях (т. е. ок. 5 км) от Влахернского дворца (Nikeph. Greg. Hist. VIII.1.3). Обзор полемики о местоположении храма, см. в Ozaslan 1999, 383; Simeonov 2022, 210.

⁴⁶ Eyice 1975, 265.

⁴⁷ Athanassiadi 1993, 15; Takács 1995, 125; Neil 2006, 187.

⁴⁸ Ср. с изображением церкви Евангелистов на мозаике из Гераша (McKenzie 2008, 247, fig. 143).

Египта и античности. Вместе с тем нельзя исключать вероятности того, что святилище располагалось на месте древнего храма или же было частично собрано из его обломков. Согласно данным Евнапия Сардского, участвовавшие в разрушении храмов близлежащего Канопа монахи оставили на месте лишь фундамент храма и растаскали даже камни, из которых были выстроены языческие святилища (Eunap. VS. 472). Учитывая масштабы, которые приняло церковное строительство при Феофиле⁴⁹, представляется логичным предположить, что добытые таким образом строительные материалы могли использоваться для возведения новых церквей.

Таким образом, Исокасий, Аретарх, Агапий, Гессий и анонимный константинопольский «эллин» совершали обряд инкубации в церквях, стоявших на руинах или сложенные из обломков древних святилищ. Они заявлялись туда не ради помощи христианских святых, но в надежде получить исцеление от своих богов. Суровые эдикты христианских августов, криминализовавшие даже самые невинные проявления языческой религиозности, не позволяли им открыто огласить мотивы посещения святилищ новой веры. Делая вид, что они обращаются к Единому, язычники и криптоязычники на деле возносили мольбы древним богам, а приписывая свои чудесные исцеления христианским святым – в тайне благодарили Сарпедона, Асклепия, Исиду и Диоскуров.

Думается, что эти выводы позволяют иначе посмотреть на сообщение Прокопия о тайном «эллинстве» Иоанна Каппадокийского. Более того, в случае если кесарийский историк наблюдал языческие моления царедворца в храме Св. Софии, то выдвинутые им обвинения против Иоанна Каппадокийского обретают дополнительный вес. Как известно знаменитый собор был построен на месте, где в доконстантиновые времена стоял языческий храм⁵⁰. Более того, выдвигалось предположение, что часть декора юстиниановой Софии являлась свезенными в Константинополь споллями разрушенных святилищ древних богов, в том числе знаменитого храма Артемиды в Эфесе⁵¹. Таким образом константинопольский собор мог быть «святым местом» не только для христиан, но и для последователей традиционных культов.

В целом, представляется, что религиозная мимикрия и вторичная апроприация культовых зданий чужой веры, позволявшие почитателям отеческих богов отводить от себя подозрения в святотатстве и отправлять древние

⁴⁹ См. McKenzie 2008, 247.

⁵⁰ Ramazanoğlu 1946; Ramazanoğlu 1951.

⁵¹ Foss 1980, 87; Selsvold 2019, 86.

обряды, не опасаясь попасть под действия сурового законодательства, явились дополнительными факторами длительного сохранения языческих верований в христианской империи.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин Е.В., Афонасина А.С. (2016) “Неоплатонический Асклепий,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10, 260–280.
- Ведешкин, М. А. (2016) “Правовой статус язычников и языческих культов в Римской империи IV–VI вв.: законодательство и практика,” *Император Юлиан. Полное собрание творений*, Санкт-Петербург: Квадривиум, 749–91.
- Ведешкин, М. А. (2018) *Языческая оппозиция христианизации Римской империи IV–VI вв.* Санкт-Петербург: Алетейя.
- Ведешкин, М. А. (2019) “«Учителя-душегубы»: образование и апостасия в поздней Римской империи,” *Диалог со временем* 66, 348–63.
- Ведешкин, М. А. (2020) “Ритор Исокасий: портрет позднеантичного учителя и политика,” *Диалог со временем* 73, 293–306.

REFERENCES

- Allen, P. (2009) *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents*. New York: Oxford University Press.
- Athanassiadi, P. (1993) “Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius,” *The Journal of Hellenic Studies* 113, 1–29.
- Bayliss, R. (2004) *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Bonner, G. (2002) *St Augustine of Hippo: Life and Controversies*. Norwich: Canterbury Press Norwich.
- Brakke, D., Crislip A. (2015) *Selected Discourses of Shenoute the Great: Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Cameron, A. (2007) “Poets and pagans in Byzantine Egypt,” *Egypt in the Byzantine World, 300–700*, ed. by R. Bagnall, Cambridge: Cambridge University Press, 21–46.
- Cameron, Al., Long J., Lee S. (1993) *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press.
- Cameron, Av., Hall, S. (1999) *Eusebius. Life of Constantine*. Clarendon Ancient History Series. Oxford: Oxford University Press.
- Çetinkaya, H. (2018) “The Kosmidion of Constantinople,” *Life Is Short, Art Long: The Art of Healing in Byzantium. New Perspectives*, ed. by G. Tanman, B. Pitarakis, Istanbul: Istanbul Arastirmalari Enstitüsü, 127–37.

- Chuvin, Pierre. (1990) *A Chronicle of the Last Pagans*. Book of the Month Club. London: Harvard University Press.
- Constantelos, D. J. (1964) "Paganism and the State in the Age of Justinian," *The Catholic Historical Review* 50 (3), 372–80.
- Corcoran, S. (2015) "From Unholy Madness to Right-mindedness: Or How to Legislate for Religious Conformity from Decius to Justinian," *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, ed. by A. Papaconstantinou, N. McLynn, D. Schwartz, Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 67–94.
- Cribiore, R. (2013) *Libanius the Sophist: Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century*. Ithaca: Cornell University Press.
- Csepregi, I. (2015) "Christian Transformation of Pagan Cult Places: The Case of Aegae, Cilicia," *Continuity and Destruction in the Greek East: the Transformation of Monumental Space from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, ed. by S. Chandrasekaran, A. Kouremenos, Oxford, UK: British Archaeological Reports Ltd., 49–57.
- Dagron, G. (1978) *Vie et miracles de sainte Thècle*. Bruxelles: Société des Bollandistes.
- Deubner, L. (1900) *De incubatione capita quattuor*. Lipsiae: Teubner.
- Dijkstra, J. (2005) *Religious Encounters on the Southern Egyptian Frontier in Late Antiquity (AD 298-642)*. Proefschrift. Groningen: Rijksuniversiteit Groningen.
- Efthymiadis, S. (1999) "Greek Byzantine Collections of Miracles: A Chronological and Bibliographical Survey," *Symbolae Osloenses* 74 (1), 195–211.
- Emmel, S. (2008) "Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality," *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, ed. by J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter, Leiden; Boston: Brill, 161–201.
- Ennabli A. (2020) *Carthage: les travaux et les jours recherches et découvertes, 1831-2016*. Paris: CNRS éditions.
- Evans, J. A. (2011) *The Power Game in Byzantium: Antonina and the Empress Theodora*. London; New York: Continuum.
- Eyice, S. (1975) "Tarihde Haliç," *Tarihde Haliç - Haliç Sempozyumu 10-11 Aralık 1975*. Istanbul: İstambul Teknik Ünoversiteti, 264–307.
- Foss, C. (1980) *Ephesus after Antiquity: A Late Antique, Byzantine and Turkish City*. Cambridge; New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Frankfurter, D. (2000a). "«Things Unbefitting Christians»: Violence and Christianization in Fifth-Century Panopolis," *Journal of Early Christian Studies* 8 (2), 273–95.
- Frankfurter, D. (2000b) *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. 2-е изд. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Frankfurter, D. (2010) "The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt: Religious Worlds and Actors," *Archiv für Religionsgeschichte* 2 (1), 162–94.
- Frantz A., Thompson H. A., Travlos J. (1988) "Late Antiquity: A.D. 267-700," *The Athenian Agora* 24, iii–156.
- Gagos, T., Caldwell R.C. (2007) "Beyond the Rock: Petra in the Sixth Century CE in the Light of the Papyri," *Crossing Jordan: North American Contributions to the Archaeology of Jordan*, ed. by T.E. Levy, P.M.M. Daviau, R.W. Yonker, London: Routledge, 427–33.

- Gartrell, A. C. H. 2021. *The Cult of Castor and Pollux in Ancient Rome: Myth, Ritual, and Society*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Gauckler P. (1899) "Découvertes à Carthage," *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 43, 156–165.
- Geens, K. 2014. *Panopolis, a Nome Capital in Egypt in the Roman and Byzantine Period (ca. AD 200-600)*. Leuven: Trismegistos Online Publications.
- Greatrex, G. (2023) *Procopius of Caesarea: The Persian Wars: A Historical Commentary*. Cambridge, UK; New York, NY, USA Port Melbourne, VIC, Australia New Delhi, India Singapore: Cambridge University Press.
- Haas, C. (1997) *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hahn, J. (2008) "The Conversion of the Cult Statues: The Destruction of the Serapeum 392 A.D. and the Transformation of Alexandria into the «Christ-Loving» City," *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, ed. by J. Hahn, S.E. Emmel, U. Gotter, Leiden: Brill, 336–67.
- Hamilton, M. (1906) *Incubation, or, The Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*. London: St. Andrews: W.C. Henderson & Son; London: Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent&Co.
- Hebblewhite, M. (2020) *Theodosius and the Limits of Empire*. London New York: Routledge.
- Hill, S. (1996) *The Early Byzantine Churches of Cilicia and Isauria*. Aldershot England; Brookfield, Vt., USA: Variorum.
- Irmscher J. (1981) "Paganismus im Justinianischen Reich," *Klio* 63, 683–688.
- Johnson, S. F. (2006) *The Life and Miracles of Thekla: A Literary Study*. Washington, DC: Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Kaplow, L. (2005) "Religious and Intercommunal Violence in Alexandria in the 4th and 5th centuries CE," *The McGill Journal of Classical Studies* IV, 2–26.
- Karivieri, A. (1994) "The House of Proclus; on the Southern Slope of the Acropolis: A Contribution," *Post-Herulian Athens: Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens*, ed. by P. Castrén, Helsinki: Suomen Ateenan-instituutin säätiö, 115–39.
- Kaysers, F. (1992) "Oreilles et couronnes. À propos des cultes de Canope," *BIFAO* 91, 200–217.
- Kristensen, T. M. (2016) "Landscape, Space, and Presence in the Cult of Thekla at Meriamlik," *Journal of Early Christian Studies* 24 (2), 229–63.
- Liebeschuetz, J. H. W. G. (1972) *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Maas, M. (1992) *John Lydus and the Roman Past. Antiquarianism and Politics in the age of Justinian*. London; New York: Routledge.
- MacKay, T. (1990) "The Major Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia," *ANRW* 18.3, 2045–2129.
- MacMullen, R. (1984) *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*. New Haven; London: Yale University Press.
- Mango, C. A. (1994) "On the Cult of Saints Cosmas and Damian at Constantinople," *Θυμίαμα. Στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, Athens: Μουσείο Μπενάκη, 189–92.

- Matthews, J. F. (1967) "A Pious Supporter of Theodosius I: Maternus Cynegius and His Family," *The Journal of Theological Studies* 18 (2), 438–46.
- Matthews, J. F. (1990) *Western Aristocracies and Imperial Court, AD 364–425*. New York: Oxford University Press.
- McKenzie, J. (2008) *The Architecture of Alexandria and Egypt 300 B.C. – A.D. 700*. Hong Kong: Yale University Press.
- Neil, B. (2006) "The Miracles of Saints Cyrus and John: The Greek Text and Its Transmission," *Journal of the Australian Early Medieval Association* 2, 183–93.
- Nissen, C. (2001) "Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos," *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* 14, 111–31.
- Ozaslan, N. (1999) "From the Shrine of Cosmidion to the Shrine of Eyup Ensari," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 40 (4), 379–99.
- Pazdernik, C. F. (2020) "Breaking Silence in the Historiography of Procopius of Caesarea," *Byzantinische Zeitschrift* 113 (3), 981–1024.
- Peeters, P. (1941) "La vie géorgienne de Porphyre de Gaza," *Analecta Bollandiana* 59, 65–216.
- Ramazanoğlu, M. (1946) *Sentiren ve Ayasofyalar manzumesi: L'emsemble Ste Irène et les diverses Ste Sophie*. Istanbul: Universite Matbaası.
- Ramazanoğlu, M. (1951) "Neue Forschungen zur Architekturgeschichte der Irenenkirche und des Complexes der Sophienkirche," *Actes du VIe Congrès International des Etudes Byzantines*, Paris: École des hautes études, II:347–57.
- Renberg, Gil H. (2016) *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*. Leiden; Boston: Brill.
- Robert, L. (1973) "De Cilicie à Messine et à Plymouth, avec deux inscriptions grecques errantes," *Journal des Savants* 3 (1), 161–211.
- Roggo, S. (2022) *The Conflict over the Patriarchate of Constantinople under Eutychios and John Scholastikos (552-582) and Its Impact on Imperial Religious Policy*. PhD Thesis, Cambridge: University of Cambridge.
- Russell, N. (2006) *Theophilus of Alexandria*. New York: Routledge.
- Scott, R. D. (2013) "The Treatment of Religion in Sixth-Century Byzantine Historians and Some Questions of Religious Affiliation," *Between Personal and Institutional Religion*, ed. by B. Bitton-Ashkelony, L. Perrone, Turnhout: Brepols Publishers, 195–225.
- Selsvold, I. (2019) *Pagan Pasts, Christian Futures: Memory Manipulation and Christianisation in the Cities of Western Asia Minor*. PhD Thesis. Gothenburg: University of Gothenburg.
- Simeonov, G. (2022) "The Moorings at Kosmidion," *The Byzantine Harbours of Constantinople*, ed. by F. Daim, E. Kislinger, Mainz; Frankfurt: Schnell & Steiner, 209–22.
- Smith, J. H. (1976) *The Death of Classical Paganism*. New York: Scribner.
- Szabat, E. (2012) "The «Great Persecutions» of Pagans in the 5th Century Alexandria," *Palamedes* 7, 155–76.
- Takács, S. A. (1995) *Isis and Sarapis in the Roman World*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Talbot, A.-M. (2009) "Literature. Hagiography," *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, ed. by E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack, Oxford: Oxford University Press, 862–71.

- Trombley, F. R. (2001) *Hellenic Religion and Christianization*, c. 370-529. 2 vol. Boston; Leiden: Brill.
- Vedeshkin, M. A. (2022) "The Date of Eunapius' Vitae Sophistarum and the Establishment of the Martyr Cult in Menouthis," *Antichthon* 56: 226–35.
- Vidman, L. (1969) *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapicae*. Berolini: de Gruyter.
- Watts, E. J. (2009) "The Enduring Legacy of the Iatrosophist Gessius," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 49 (1), 113–33.
- Westerink, L. G. (1985) *Stephanus of Athens: Commentary on Hippocrates' Aphorsims – Sections I–II*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Wipszycka, E. (1988) "La christianisation de l'Égypte aux IV e -VI e siècles. Aspects sociaux et ethniques," *Aegyptus* 68 (1/2), 117–65.

References in Russian:

- Afonasin E.V., Afonasina A.S. (2016) "Neoplatonicheskij Asklepij," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10, 260–280.
- Vedeshkin, M. A. (2016) "Pravovoj status yazychnikov i yazycheskikh kul'tov v Rimskoj imperii IV–VI vv.: zakonodatel'stvo i praktika," *Imperator Yulian. Polnoe sobranie tvorenij*. St. Petersburg: Kvadrivium, 749–91.
- Vedeshkin, M. A. (2018) *Yazycheskaya oppoziciya hristianizacii Rimskoj imperii IV–VI vv.* St. Petersburg: Aletejya.
- Vedeshkin, M. A. (2019) "«Uchitelya-dusheguby»: obrazovanie i apostasiya v pozdnej Rimskoj imperii," *Dialog so vremenem* 66, 348–63.
- Vedeshkin, M. A. (2020) "Ritor Isokasij: portret pozdneantichnogo uchitelya i politika," *Dialog so vremenem* 73, 293–306.