А. П. КАЖДАН
в сотрудничестве
с Ли Ф. Шерри и Х. Ангелиди

ИСТОРИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
(650–850 гг.)

Научное издание

Перевод с английского
А. А. Белозеровой, Е. И. Ванеевой, В. Г. Герцик, О. В. Гончаровой, Е. Н. Гордеевой, З. Е. Егоровой, К. Н. Юзбашяна

Под редакцией
Я. Н. Любарского, Е. И. Ванеевой

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
2002

СЕРИЯ

ВИЗАНТИЙСКАЯ БИБЛИОТЕКА

ИССЛЕДОВАНИЯ

Редколлегия серии «Византийская библиотека»:

Г. Г. Литаврин (председатель), О. Л. Абышко (сопредседатель), И. А. Савкин (сопредседатель), С. С. Аверинцев, М. В. Бибиков, игумен Иларион (Алфеев), С. П. Карпов, Г. Л. Курбатов, Г. Е. Лебедева, Я. Н. Любарский, И. П. Медведев, Д. Д. Оболенский, Г. М. Прохоров, И. С. Чичуров, А. А. Чекалова, И. И. Шевченко

ББК Ш5(0)421
УДК 87
К 13

А. П. Каждан
К 13 История византийской литературы / В сотрудничестве с Ли Ф. Шерри и Х. Ангелиди. Перевод с английского А. А. Белозеровой, Е. И. Ванеевой, В. Г. Герцик, О. В. Гончаровой, Е. Н. Гордеевой, З. Е. Егоровой, К. Н. Юзбашяна. — СПб.: Алетейя, 2002. — 529 с. — (Византийская библиотека. Исследования).
ISBN 5-89329-494-7

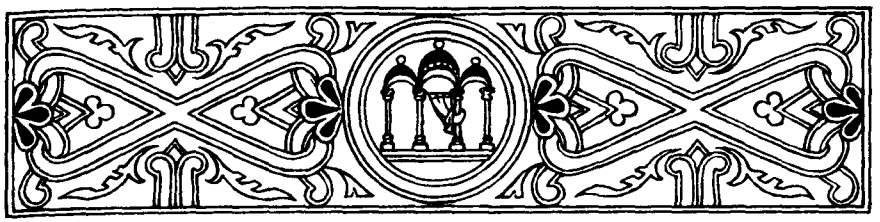
Эта книга не похожа ни на один другой труд, посвященный византийской литературе. Медиевисты, за очень редким исключением, отказывали византийцам в литературном таланте и полагали, что вся их словесность была чем-то единым и монолитным, не подверженной никаким изменениям на протяжении целого тысячелетия. А. П. Каждан был первым, кто не только подверг сомнению этот тезис, но и попытался представить историю византийской литературы не как серию риторических упражнений отдельных эрудитов, а как живой и развивающийся организм, где творчество определялось прежде всего умом, талантом и душевными свойствами писателей, по крайней мере лучших из них. Автор книги сумел показать, что византийская словесность при всем ее своеобразии существовала по тем же законам, что и любая другая средневековая литература. А. П. Каждан задумал написать шесть томов, охватывающих период 650–1204 гг.

Данное издание выпущено в рамках программы Центрально-Европейского университета «Translation Project» при поддержке Центра по развитию издательской деятельности (OSI-Budapest) и Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия

На форзацах: слева — Этимасия. Конец VII века. Церковь Успения, Никея. Мозаика в апсиде; справа — Богоматерь с Младенцем. После 787 г. Церковь Успения, Никея. Мозаика в апсиде

ISBN 5-89329-494-7

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2002 г.
© А. П. Каждан, наследники, 2002 г.
© А. А. Белозерова, Е. И. Ванеева, В. Г. Герцик, О. В. Гончарова, Е. Н. Гордеева, З. Е. Егорова, К. Н. Юзбашян, перевод с английского, 2002 г.



Об авторе и истории создания этой книги

Объяснять читателю, что представляет собой книга А. П. Каждана «История византийской литературы», к чтению которой он собирается приступить, совершенно излишне. Ее автор сам во введении прекрасно рассказал, как рассматривали историю византийской словесности его предшественники, в чем заключаются принципы его собственного подхода и почему его труд является новаторским. На долю редактора русского издания книги остается только напомнить о судьбе Александра Петровича и рассказать о том, каким образом и почему известный историк Византии посвящает последний и, как он считал, главный труд своей жизни не политической, социальной и даже не культурной истории, а византийской литературе.

История жизни Каждана, при всей оригинальности и неповторимости этого человека, напоминает судьбы многих российских интеллектуалов XX века. До пятидесяти шести лет (1922–1978) он жил в России, где сформировался как крупнейший историк византийской цивилизации. Главным отличием многочисленных исследований А. П. Каждана от работ некоторых отечественных его коллег было отсутствие псевдомарксистского догматизма и сочетание строгого конкретного и всегда основанного на источниках анализа с широкими обобщениями и поисками новых методов исследования. Теоретически хорошо познав природу тоталитаризма и автократии в Византии, он, встретившись с ними на практике в советской действительности, не сумел, да и не захотел приспосабливаться и в 1978 г. был, в конце концов, вынужден эмигрировать. Почти два последних десятилетия своей жизни прожил он в Америке и работал в идеальных условиях одного из лучших мировых центров византиноведения — Дамбартон Оксе и сделал за это время колоссально много, пожалуй, даже больше, чем могут выполнить за такой период целые научные институты, будь то в Москве или Вашингтоне. Но вот вписаться целиком в систему американской, да и вообще западной гуманитарной, а точнее византиноведческой науки, так

и не сумел, хотя сам к этому стремился. Конечно, его коллеги прекрасно понимали масштаб знаний, дарований и личности Каждана, но полностью в «свой круг» не впускали и иногда даже относились с некоторой настороженностью. И дело тут не только в том, что А. П. Каждан оставался для них эмигрантом, и даже не в некоторой жесткости его характера, а в совершенной нестандартности его научных методов и подходов и той «самозабвенности» в науке, которая была характерна особенно для последних лет его жизни и которая заставляла его с необыкновенной требовательностью относиться как к себе, так и к другим ученым. По совершенно разным причинам крупнейший византинист современности не смог почувствовать себя совершенно «своим» при жизни ни в тоталитарном Советском Союзе, ни в либеральной Америке. И только его колоссальное научное наследие, без которого сейчас не может обойтись ни один исследователь, без сомнения, окажется «своим» везде, где только сохранился интерес к византийской цивилизации.

* * *

Если бы начинающему византинисту А. П. Каждану в начале пятидесятых годов сказали, что последним в его жизни капитальным трудом будет многотомная «История византийской литературы», вряд ли он смог бы серьезно отнестись к подобному прорицанию. Как и почти всех советских медиевистов той поры, его более всего занимали проблемы развития феодализма, история города, аграрные отношения и подобная тематика.

Однако на деле весь путь Александра Каждана в науке оказался восхождением «снизу вверх», если только так позволительно охарактеризовать постепенный переход от тематики социально-экономической (впрочем, А. П. Каждан никогда от нее полностью и не отворачивался) к темам более «возвышенным»: идеологии византийского общества, менталитету византийцев, их мироощущению и, наконец, материи самой «тонкой» — их художественному и в первую очередь литературному творчеству.

Первая работа, посвященная византийскому литератору, была опубликована в 1958 г. и касалась социальных и политических взглядов Фотия.[1] Ничего необычного в интересе историка социальных отношений к воззрениям византийского писателя на этот предмет, конечно, не было. Впрочем, не было ничего необычного и в самой работе. Как и полагалось в то время, А. П. Каждан старался определить, взгляды каких социальных слоев выражает Фотий. Социальные воззрения византийских litterati не перестанут интересовать А. П. Каждана

[1] *Каждан А.* Социальные и политические взгляды Фотия // Ежегодник истории религии и атеизма. 1958. 2. 107–136.

и позже, и через девять лет после работы о Фотии в «Византинославике» появится большая статья о Симеоне Новом Богослове,[2] тоже трактующая проблемы его мировоззрения. Однако работа эта уже во многих отношениях примечательна и демонстрирует некоторые из исследовательских приемов, характерные для более «позднего Каждана». Мировоззрение средневекового мистика и писателя занимает Александра Петровича не столько само по себе, сколько в сравнении и противопоставлении со взглядами его современников: Кекавмена, Пселла и других. Именно в результате последовательного сопоставления воззрений писателей и мыслителей, произведенного автором статьи, «ноосфера» византийцев перестает казаться унылой и монохромной, как ее часто рисовали предшественники ученого, а напротив, оказывается весьма разнообразной и напряженной, наполненной исканиями и противоборством. Этой тенденции «сопоставительного изучения» А. П. Каждан остался верен и во многих последующих своих работах. В таком стиле Александр Петрович пишет о Михаиле Атталиате,[3] но особенно интересной, на наш взгляд, оказывается его большое исследование, посвященное двум византийским риторам рубежа XII–XIII веков Никифору Хрисовергу и Николаю Месариту.[4]

Если до этой статьи А. П. Каждан отмечал различие в общественно-политических и социальных воззрениях исследуемых им авторов и старался так или иначе объяснить их разницей в позициях и интересах тех или иных слоев и прослоек общества, ими представляемых, то ничего подобного в упомянутой статье уже нет. Более того, А. П. Каждан неоднократно подчеркивает, что в социальной позиции обоих авторов вообще нет никакой разницы: и тот и другой — типичные представители византийской аристократической элиты, их общественно-политические воззрения почти не отличаются друг от друга. И тем не менее созданные ими произведения, в том числе и написанные по одному и тому же поводу, совершенно различны: для Хрисоверга реальный мир — не более как средство иллюстрации некоей абстрактной Идеи, в то время как мир Месарита «чувственно воспринимаемый, радует его теми неожиданными поворотами, в которых открываются наблюдателю вещи и самые будничные предметы...». Мысль о том, что своеобразие средневекового писателя зависит не только от причин внешнего свойства, но и от его творческой индивидуальности

---

[2] *Каждан А.* Предварительные замечания о мировоззрении византийского мистика X–XI вв. Симеона // BS. 1967. 28. 1–38.

[3] *Каждан А.* Социальные воззрения Михаила Атталиата // ZRVI. 1976. XVII. 1–53.

[4] *Каждан А.* Никифор Хрисоверг и Николай Месарит. Опыт сравнительной характеристики // ВВ. 1969. 30. 94–111.

и художественной манеры, мысль одинаково еретическая в то время, как это ни странно, и для ортодоксального марксизма, и для классического византиноведения, с тех пор становится едва ли не ведущей в работах А. П. Каждана на литературные сюжеты. Видимо, исследователь сам хорошо понимал нестандартность своего подхода. Отсюда скрытая полемичность тона этой статьи. Уже в предисловии А. П. Каждан пишет о «проблеме», на которую еще не обращали должного внимания, проблеме многообразия византийской литературы и, если ставить вопрос шире, многообразия византийского мировосприятия» (с. 94). В дальнейшем метод «сравнения», генетически восходящий к знаменитому античному и византийскому «синкрисису», распространяется А. П. Кажданом и на разноязыких писателей.[5]

Отныне «столбовая дорога» в чисто литературоведческую тематику оказалась открытой для исследователя. Впрочем, к литературоведческой проблематике А. П. Каждан уже давно подходил и с другой стороны. У Александра Каждана не было филологического образования: он овладевал древне- и среднегреческим языками, постоянно и систематически читая тексты византийских писателей. Тем не менее постоянно пользуясь нарративными текстами, Александр Каждан испытывал совершенно естественную потребность в их источниковедческом анализе. Уже первые его работы такого типа вскоре стали весьма известны, а многие из них постоянно цитируются и поныне. Это в первую очередь относится к серии статей о византийских хрониках, рукописная традиция и соотношение версий которых крайне запутаны.[6]

К этому разряду работ можно отнести и исследование об Иоанне Киннаме и Никите Хониате, опубликованное в 1963 г. (кстати, имя Никиты Хониата, столь значимое для ученого в дальнейшем, впервые появляется в заглавии именно этого исследования А. П. Каждана!).[7] Конечно, упомянутые статьи — прежде всего исследования источниковедческие; однако, как известно, когда принципы классической Quellenforschung начинают применяться к нарративным памятникам, литературоведческие критерии оказываются нередко просто необходимы для исследователя. Именно такое сочетание источниковедчес-

[5] *Каждан А.* Роберт де Клари и Никита Хониат (Некоторые особенности писательской манеры)/ /Европа в Средние века: экономика, политика, культура. М., 1972. С. 294–299.

[6] *Каждан А.* Хроника Симеона Логофета/ /ВВ. 1959. 15. С. 125–143; *Он же.* Из истории византийской хронографии X в.: 1. О составе так называемой хроники Продолжателя Феофана/ /ВВ. 1961. 19. 76–96; *Он же.* Из истории византийской хронографии X в./ /ВВ. 1961. 20. 106–128.

[7] *Каждан А.* Еще раз о Киннаме и Никите Хониате/ /BS. 1963. 24. 4–31.

ких и литературоведческих методов можно обнаружить уже в этих работах А. П. Каждана.

Как бы то ни было, процесс превращения «чистого» историка А. П. Каждана в культуролога и литературоведа в конце шестидесятых годов стал, как ныне говорят, необратим (напомним еще раз, ученый никогда не прекращал чисто исторических исследований!). Все большее число работ А. П. Каждана — одного из самых продуктивных ученых среди византиноведов — оказывается посвященным творчеству византийских писателей. Одна из них — статья о риторе XII в. Григории Антиохе[8] — основательнейшее исследование, выдержанное в лучших традициях классической византинистики, основано в значительной мере на неопубликованных материалах, восстанавливает канву жизни ритора, рукописную традицию его сочинений и содержит все другое, что положено включать в такого рода исследования. Единственным отличием от других работ подобного типа является ее последняя часть, где ученый старается дать литературную характеристику византийского ритора. Приведу короткую цитату из заключительной части статьи. «Антиох, хотя и оставался в рамках средневековой системы видения мира, индивидуальностью восприятия нарушал традиционные принципы византийской риторики. Но вот что примечательно: он делал это крайне нечасто и главным образом в переписке с Евстафием Солунским. Евстафий — один из крупнейших писателей XII столетия, язвительный памфлетист и чуткий наблюдатель, и, обращаясь к нему, Антиох невольно или сознательно начинал перенимать манеру корреспондента». В цитированном нами пассаже, взятом из заключения статьи, содержится, во-первых, интересное наблюдение над способностью византийского корреспондента «применяться» к своему адресату, во-вторых, утверждение, что традиционно «клишированное» восприятие действительности, свойственное Антиоху, — не более как сознательная «дань времени» и, в-третьих, высочайшая оценка современника Григория, Евстафия Солунского. Слова А. П. Каждана давали, наконец, все основания надеяться на появление исследования о Евстафии Солунском. И оно действительно не замедлило появиться в трех последовательных номерах «Византийского Временника».[9] По сути дела, три статьи вместе представляют собой солидную монографию об одном из самых даровитых византийских писателей.

---

[8] *Каждан А.* Григорий Антиох. Жизнь и творчество одного чиновника // ВВ. 1965. 26. 77–99.

[9] *Каждан А.* Византийский публицист Евстафий Солунский // ВВ. 1967–1969. 27–29.

Как и в предыдущей статье о Григории Антиохе, А. П. Каждан начинает с реконструкции биографии Евстафия, продолжает анализом его социальных воззрений, этических представлений и идей об историческом развитии и завершает изложение главкой об эстетических принципах Евстафия. Собственно, это последняя и представляет для наших целей главный интерес. А. П. Каждану удалось в этой статье то, что редко удавалось сделать до него другим исследователям: он не только понял, но и эстетически пережил текст Евстафия. Напомним, поколения ученых до того времени (да и немалое число и ныне) вообще отказывали византийской словесности в какой бы то ни было эстетической значимости. Но что составило основной предмет «эстетического переживания» автора статьи? Вовсе не то, что с точки зрения византийцев, да и самого Евстафия Солунского, должно было служить сутью и содержанием словесного творчества, то есть абстрактно-обобщенное изображение, долженствующее увести читателя или слушателя из реального мира в «чистую» сферу духа. Как раз напротив, А. П. Каждан подчеркивает и даже любуется в сочинениях Евстафия конкретными, «чувственными» деталями, которые как бы контрабандой попали в его сочинения и не дают читателю полностью погрузиться в «чистую сферу духа». А таких деталей действительно немало у Евстафия. Вот некоторые, наиболее впечатляющие из тех, что отмечены А. П. Кажданом. В захваченной латинянами Фессалонике собаки лают на греков, но, виляя хвостами, жмутся к сапогам латинских завоевателей... Сам Евстафий, не выдержав как-то ночью возни мышей в своем доме, поднялся с ложа и со светильником в одной руке, розгой в другой принялся охотиться за нахальными зверьками, но те убежали, и только дрожавший сосуд с вином (он был подвешен на веревке) напоминал о беглецах...

Как уже говорилось, и в этой работе подобные детали в глазах А. П. Каждана — не более как «исключение из правил», отклонение от обобщенно-спиритуалистического типа изображения реальности. Однако эта система и норма «дают сбой», по мысли ученого, в XI–XII вв., и статья заканчивается весьма знаменательным и важным выводом: «Византийская литература создала обобщенно-спиритуалистическую систему отражения мира — отражения в формулах, в обобщенных символах, непременно окрашенных назидательностью, нацеленной на спасение души. XI и XII столетия явились временем ломки этого религиозно-мистического принципа и возрастания интереса к многообразной и пестрой действительности. Евстафию... принадлежит немалая роль в движении тех лет» (ВВ. 1968. 29, с. 195).

Пожалуй, самое важное и принципиальное суждение А. П. Каждана о византийской литературе было произнесено именно в этой работе: XI–XII века — переломный этап развития византийской словесности. Этот вывод важен не

только сам по себе, но и содержит также другое, еще более общее и принципиальное суждение: византийская литература была не перманентной реализацией изначально заложенных в ней возможностей и непрерывным повторением самой себя, но, подобно любой другой, находилась в постоянном движении и развитии.

А. П. Каждан продолжает литературоведческие занятия и в семидесятых-восьмидесятых годах. В кругу его интересов находятся главным образом два основных литературных жанра: агиография и историография. Об агиографии «поздний Каждан» писал много, что в значительной мере связано было с проектом создания «базы данных» по житиям святых, осуществляемым в Дамбартон Оксе, куда в 1979 г. переехал вынужденный эмигрировать из страны ученый. Одна за другой в разных европейских журналах выходят его «Заметки об агиографии».[10] Сошлюсь, однако, здесь только на одну из них, пожалуй, наиболее характерную для исследовательского метода А. П. Каждана. Я имею в виду работу о «Житии Авксентия» Пселла, которая явно далеко выходит за рамки Дамбартоновского проекта, главной целью которого было собирание и классификация почерпнутых из житий сведений о реалиях византийского бытия. Согласно наблюдению А. П. Каждана, Пселл вводит в традиционный сюжет «Жития Авксентия» элементы, не имеющие ничего общего с событиями жизни святого, но явно отражающие реальность пселловского окружения. Главные персонажи «Жития», по мысли ученого, на самом деле не что иное, как «проекция» образов ближайших друзей Пселла, а его собственные черты в той или иной степени воплощены в образе главного героя — Авксентия. Трудно себе представить более «революционное» преобразование жанровых условностей житийной литературы, чем то, которое подметил А. Каждан в небольшом и во всем остальном традиционном произведении Пселла.

Не менее интересен ход рассуждений А. П. Каждана и в статье об Иоанне Кантакузине (она была написана по-русски еще в Москве, но публиковалась по-французски во время пребывания в Париже в первый год эмиграции).[11] Как следует уже из заглавия, Кантакузин интересует ученого исключительно как писатель (попутно заметим, в предыдущих статьях художественный, эстетический анализ, как правило, присутствовал у А. П. Каждана в основном лишь в заключительных частях работ). Ученый отмечает, что сама «История» — сочинение скорее художественное, нежели историческое. Он утверждает, что образ автора доминирует на всем протяжении повествования.

[10] Собраны вместе в: *Kazhdan A.* Authors and Texts in Byzantium / / VR. 1993.

[11] *Kazhdan A.* L'Histoire de Cantacuzène en tant qu'oeuvre littéraire / / Byz. 1980. 50. 279–335. Машинописный русский текст хранится у меня. — *Я. Л.*

Отмечая присутствующую в произведении «героику поражения», он оперирует при анализе таким понятием, как «трагедийность образов», говорит о противоречии между «уровнем содержания» и «уровнем языка».

Последнее замечание особенно интересно. А. П. Каждан-историк не раз писал о том, что любой нарративный источник в состоянии предоставить современному исследователю много больше информации, чем та, что непосредственно содержится в его сочинении. Для того чтобы извлечь ее, необходимо анализировать язык автора, особенно частотность употребления в его произведении тех или иных слов и терминов, географических названий и т. п. Этот метод оказался для А. П. Каждана особенно полезен при анализе художественной природы произведений. Он был заявлен ученым в статье о Кантакузине, но систематически использован в применении к другому византийскому историку — Никите Хониату.

Никита Хониат — старая «страсть» А. П. Каждана. Первая работа о нем чисто источниковедческого характера, как уже отмечалось, появилась еще в 1963 г. В опубликованной через десять лет популярной книге «Книга и писатель в Византии»[12] самая большая и, пожалуй, интересная ее глава посвящена именно Никите Хониату. Совсем незадолго до эмиграции ученый подготовил большое исследование об этом историке (его неопубликованная рукопись хранится у меня. — *Я. Л.*). По всем признакам именно изучению «Истории» Никиты Хониата ученый и намеревался в то время посвятить свои основные усилия. Во всяком случае, примерно в те годы он взялся за почти «неподъемный», по обычным меркам, для одного исследователя труд по составлению полного словаря Никиты (хранится сейчас в кабинете византийской и новогреческой филологии филологического факультета Петербургского университета).

Завершающего и обобщающего исследования о Хониате А. П. Каждан так и не создал, но статьи о нем, явно написанные на материале словаря, вскоре стали появляться в разных изданиях.[13] Они весьма разнообразны по содержанию, но объединены одним исследовательским методом и одной мыслью: язык писателя, частотность употребления слов, их контекст и т. п. говорят о писателе много больше, чем он сам сообщает о себе в произведении.

---

[12] *Каждан А.* Книга и писатель в Византии. М., 1973; в 1983 г. переиздана по-итальянски.

[13] Из восьми статей на эту тему приведу здесь только: *Kazhdan A.* Körper in der Geschichtswerk des Niketas Choniates// Fest und Alltag in Byzanz. München, 1990. 91–105, 199–201; *Каждан А.* Идея движения в словаре византийского историка Никиты Хониата// Одиссей. М., 1994. С. 95–116.

Несомненно, уже в семидесятых годах комплекс основных идей и взглядов А. П. Каждана на византийскую литературу (впрочем, как и на культуру и византийское общество в целом) сформировался. Наступало время подведения итогов и обобщений. Не случайно одной из первых книг Александра Петровича, изданных в Америке, оказались «Исследования по византийской литературе XI и XII веков», написанные в содружестве с С. Фрэнклином.[14] В книге был переработан материал уже публиковавшихся ранее по-русски работ и четко заявлена теоретическая позиция исследователя.

В середине восьмидесятых годов в переписке А. П. Каждана стало мелькать упоминание задуманного им большого труда по истории византийской литературы (в письмах ко мне он фигурировал под «кодовым» наименованием GBL — Geschichte der byzantinischen Literatur). Однако приняться за его написание Александр Петрович сразу не смог: в это время он взвалил на себя очередной «неподъемный груз» — первый в истории науки трехтомный «Византийский словарь».[15] Лишь после его окончания, в 1991 г. началась интенсивная работа над «Историей византийской литературы».

Первые два тома (из шести задуманных) объемом примерно в тысячу страниц были готовы уже весной 1997 года и разосланы ряду видных ученых, приглашенных принять участие в их обсуждении. Мне в тот период посчастливилось быть в Дамбартон Оксе. Почти каждый вечер после окончания рабочего дня мы гуляли с Александром Петровичем по зеленым улицам Вашингтона и, естественно, много говорили и о его труде, и о предстоящем обсуждении. Как это ни покажется странным, Александр Петрович волновался. Обычно внешне невозмутимый и вполне уверенный в себе, он откровенно признавался, что волнуется и даже немного побаивается обсуждения, которое, собственно, и организовано было по его просьбе. Сначала мне это казалось странным, однако недоумение сменилось пониманием, как только я начал читать саму рукопись. Слишком необычными были принципы, легшие в основу этого труда. Хотя для следивших внимательно за работами А. Каждана эти принципы уже не были большим откровением, тем не менее, сконцентрированные вместе и декларированные в предисловии, они впечатляли не только грандиозностью замысла, но и разрывом с традицией, на которую сознательно шел ученый. О том, что это за

[14] *Kazhdan A., Franklin S.* Studies in Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries. Cambridge, 1984. За несколько лет до этой книги А. П. Каждан публикует также весьма важную, обобщающего характера работу о человеке в византийской литературе (*Kazhdan A.* Der Mensch in der byzantinischen Literaturgeschichte / / JÖB. 1979. 28. 1–21.

[15] The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. I–III. N. Y.; Oxford, 1991.

принципы и как они претворены в конкретном исследовании истории византийской литературы, теперь уже может судить и русский читатель.

Конечно, Александр Петрович напрасно опасался обсуждения. Он остался им очень доволен не потому только, что услышал похвальные слова в свой адрес, но и по той причине, что счел его для себя полезным и конструктивным.

К великому сожалению, высказанные замечания А. П. Каждан успел учесть только частично, как и не смог закончить задуманный им шеститомный труд. 29 мая 1997 г. Александра Петровича не стало.

Как скоро найдется отважный продолжатель его дела?

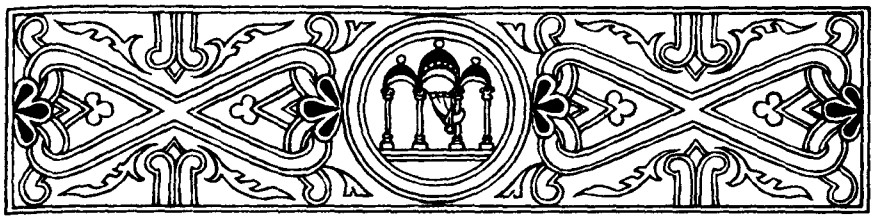
Несомненно, публикуемая книга вызовет самое оживленное обсуждение византинистов и, вполне вероятно, немало критических замечаний. Предупреждая эти последние, отмечу, что некоторые из действительных и мнимых «недостатков» следует отнести за счет полемического задора автора. Так, например, стремясь опровергнуть обычные представления византинистов о скованности и «зажатости» среднегреческих писателей жанровыми законами и границами, А. П. Каждан постоянно старается подчеркнуть творческую индивидуальность византийских писателей, их открытость веяниям времени и способности к преодолению жанровых ограничений. При этом очень сильный диктат жанра (а он на самом деле существует, а вовсе не выдуман «дурными» византинистами!) в расчет при анализе почти не принимается. Как бы то ни было, какие бы изъяны вдруг ни обнаружились в этом исследовании, ясным останется одно: относиться к византийской литературе как к собранию безличных и эстетически нейтральных текстов нельзя, как и нельзя больше писать ее историю так, как это делали раньше.

* * *

Над подготовкой к изданию второго тома, посвященного литературе второй половины IX и X вв., сейчас работают в Афинском центре научных исследований. Издательство «Алетейя» надеется представить русскому читателю и этот том, в котором будет помещен указатель ко всему изданию в целом.

Работа над редактированием русского текста осуществлялась при поддержке Министерства культуры Греции.

Я. Н. Любарский



Предисловие к афинскому изданию

Из всех видов художественного творчества именно литература более всего привлекала внимание А. П. Каждана. Он следил за вновь выходящими работами в этой сфере и с удовольствием участвовал в живых дискуссиях, делясь своими часто весьма проницательными наблюдениями. А. П. Каждан был знаком и с идеями русских формалистов, и с современным анализом текста. Будучи сам глубоко политизированным человеком, он был уверен в том, что вовлеченность автора в реальную жизнь неизбежно оказывает влияние на форму и содержание его повествования. Поэтому совершенно естественно, что в сердцевину своего исследования А. П. Каждан поместил «социальную локализацию» византийских авторов, и рассматривал их труды во временно́м и географическом контексте. Его метод включал в себя исследование как литературных форм и словесного выражения, так и тематики повествования. Свои гипотезы он выразил в многочисленных публикациях (ссылки на некоторые из них есть в этой книге). Более полно он изложил свои взгляды на византийскую литературу в своей книге Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries (в соавторстве с Саймоном Фрэнклином), вышедшей в 1984 г. В этом же ключе была задумана «История византийской литературы», где целью А. П. Каждана было обследование всего корпуса византийской литературной продукции от 650 до 850 гг.

Этот проект появился у А. П. Каждана много лет тому назад, но лишь к лету 1993 г. он решил, что его идеи оформились настолько, что можно было приступить к реализации проекта. Поскольку он всегда был убежден, что для подобного рода широкомасштабных исследований необходима работа группы специалистов, он обратился к Ли Ф. Шерри (к тому времени коллеге в Дамбартон Оксе) с предложением принять участие в подготовке первого тома. Три года спустя первый том стал предметом нескольких дискуссий, отдельные главы были даны для прочтения разным лицам. В июне 1996 г. А. П. Каждан

попросил Христину Ангелиди из Института византийских исследований в Афинах присоединиться к проекту. Далее последовало обсуждение глав, исправление и улучшение рукописи, одновременно с перекрестной проверкой отсылок к греческим текстам. Сохраняя верность своим основным идеям, А. П. Каждан с энтузиазмом относился к позитивной критике и изменениям, вносимым в работу его соавторами. Работая уже над вторым томом, он продолжал совершенствование первой части своего труда и делал это вплоть до последнего часа своей жизни (29 мая 1997 г.), которая не была спокойной и гладкой, но постоянно наполненной учеными занятиями, реализовавшими его личность в наивысшей степени.

При выражении благодарности всегда существует опасность — возможность невольно упустить чье-то имя, тех, кто принимал участие и помогал в работе, поэтому мы заранее просим прощения у тех, чьи имена не упомянуты здесь, но чья помощь была для нас очень ценной.

Во время поездки в Европу в марте-апреле 1996 г. А. П. Каждан представлял проект — вместе с материалом тома — в Вене и Афинах. Европейская поездка дала ему возможность обсудить разные разделы книги с Иоханнесом Кодером и другими коллегами из Института византинистики и неоэллинистики Венского университета, а также с Никосом Икономидисом и греческими учеными в Афинском университете и в Афинском институте византийских исследований. В июне 1996 г. было принято решение, что книга будет печататься в Афинах.

Первый том обсуждался во время круглого стола в Дамбартон Оксе в марте 1997 г. Мы хотим выразить нашу благодарность профессору Ангелики Лайу и Дамбартон Окс за проведение этой замечательной встречи, и особенно тем, кто принимал участие в круглом столе: Маргарет Алексиу, Джорджу Деннису, Джону Даффи, Элизабет Фишер, Ангелики Лайу, Энтони Литтлвуду, Якову Любарскому, Сильвии Ронкей, Деннису Салливену и Алис-Мэри Тэлбет. А также Эллисону Собке за организацию встречи.

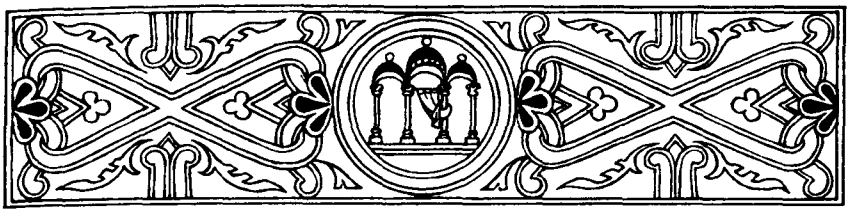
Маргарет Алексиу, Джордж Деннис, Джон Даффи, Маргарет Маллит, Деннис Салливен, Алис-Мэри Тэлбет и Уоррен Трэдголд внесли весьма полезные предложения. Многие из тех, кто читал работу в рукописи, тоже сделали разнообразные замечания и дополнения.

Первое редактирование английского текста было выполнено Деннисом Салливеном и Алис-Мэри Тэлбет. Впоследствии, когда книга была уже почти готова к изданию, окончательную проверку английского текста осуществил Джон Дэвис.

Христина Ангелиди, Ли Ф. Шерри

А. П. КАЖДАН

ИСТОРИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (650–850)



Предисловие

Название книги — «История византийской литературы» — кажется простым, почти тривиальным: более века назад под тем же самым наименованием, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, опубликовал свой труд Карл Крумбахер. Но эта простота обманчива, и каждый из трех компонентов этого заглавия требует и заслуживает объяснения. Византинисты обычно определяют литературу как всю совокупность написанных текстов, включая работы по праву, научные, медицинские и географические сочинения. Так построена «История» Крумбахера, тот же самый принцип был усвоен и в более новых работах Г. Хунгера и Х.-Г. Бека, которые должны были заменить собою Крумбахера. Ни в одной из этих работ не делалось различия между *литературой* и *письменностью*, как не ставился и вопрос о том, что́ делает определенный текст произведением литературы. Между тем этот вопрос был задан (за пределами византинистики) многими теоретиками литературы, которые противопоставили то, что по-французски звучит как *l'expression poétique* и *l'expression naturelle*. Целью юридических, астрономических или медицинских текстов, которые в принципе относятся к области «естественного высказывания», является простое выражение мысли, в котором идея формулируется с предельной ясностью; а литература, или если пользоваться французским техническим термином, *littérarité* (или *poéticité*), начинается там, где текст не только несет в себе смысловую нагрузку, но и создается на преображенном игрой форм языке, или, по-другому, — там, где автор ставит своей целью не просто выразить идею с помощью значащих, оформленных предложений, но и украсить ее не обязательными для передачи понятий «формами», которые не формулируются, да по существу и не могут формулироваться в словах. Любая фигура речи, например анафора, не выражает сама по себе никакого понятия или идеи, она не добавляет какого-либо оттенка к авторскому замыслу, но именно анафора (в числе прочих фигур: аллюзий,

ритма, аллитераций и др.) превращает «естественное высказывание» в произведение литературы.

Мы попытаемся провести более ясное различие между литературным и нелитературным текстом. Рассмотрим, к примеру, двух византийских писателей XI в.: один из них, Симеон Сиф, составил ученый компендиум о качестве пищи, другой, Кекавмен, написал труд (первый лист утерян, так что он известен нам только под условным названием), озаглавленный «Рассказы и советы» или «Стратегикон». Книга Сифа принадлежит к жанру дидактических наставлений. Среди прочих вещей автор уговаривает своих читателей не есть оленины и разъясняет, почему оленина может быть вредной, особенно летом. В «Рассказах» Кекавмена мы находим похожий совет: нельзя есть грибы, так как много людей отравилось ими. На первый взгляд, утверждения идентичны, однако в действительности они обладают абсолютно разными функциями. У Сифа это чисто информативная, концептуальная, нелитературная фраза, ее значение исчерпывается прямым смыслом. У Кекавмена же эта фраза является неотъемлемой частью более общей идеи автора: этот мир опасен для человека, он грозит ему различными неприятностями, люди должны бояться клеветы, немилости властей, финансового краха и стихийного бедствия; ядовитые грибы составляют только элемент в цепи несчастий и ловушек, подстерегающих человека. Кекавмен нигде не формулирует *expressis verbis* свой принцип, который можно было бы резюмировать как «остерегайся всего», но, накапливая множество конкретных случаев, он неизбежно ведет читателя к скрытому им выводу. Именно с таких элементов, как эти, невыраженных прямо утверждений, начинается литература.

Поэтому мы понимаем литературу не как совокупность написанных текстов, но как систему способов и средств, которыми пользуются авторы, чтобы выразить себя. Мы полагаем, что литература — это прежде всего авторская «манера поведения», использование образов и фигур. Там, где нет образов и фигур, там нет литературы. Соответственно, в этой книге не будут рассматриваться нелитературные тексты, относящиеся к *Schrifttum*. Ее главная тема — не то, *что* было написано, а то, *как* было написано, не совокупность сохранившихся текстов, а *littérarité* или искусство художественного выражения. Поскольку ученые делают ударение на классификации византийского наследия, они, естественно, полностью или почти полностью оставляют в забвении византийскую эстетику, удовольствие, получаемое при чтении греческого средневекового литературного текста. Нельзя не видеть порока в таком пренебрежении, тем не менее он был превращен учеными в добродетель, а вина за такое пренебрежение переложена

на голову самих византийцев: их литература-де не рассматривалась ими самими как чтение, доставляющее удовольствие. Поскольку византийская литературная продукция оценивалась с точки зрения античной литературной эстетики (нужно заметить, что византийские авторы, несмотря на их пресловутое подражание античным моделям, знали другие эстетические оценки), упадок, казалось бы, очевиден. Произведения византийцев очевидным образом оказывались испорченной формой античной литературы, бледным подражанием великим образцам, искаженным зеркалом, безуспешной погоней за античным стилем (грамматикой и словарем). Нам кажется, что наступило время поставить под вопрос это укоренившееся неправильное понимание и попытаться оценить византийскую литературу не в сравнении с античными образцами, но по собственным ее меркам.

Второй компонент — сама Византия — состоит из трех различных, но связанных друг с другом элементов: хронологических рамок, территории и языка. Всем известно, что Византия прекратила свое существование в 1453 году, когда турки-османы взяли Константинополь; какие-то черты империи еще сохранялись кое-где, но Византийская империя (*basileia*) была разрушена навсегда. Более субъективен выбор даты, с которой начинается Византия. Не было ничего похожего на официальное провозглашение нового Византийского государства, которое заменило древнюю Римскую империю; даже перенос столицы в Константинополь не был мгновенным, как утверждает наша, неравнодушная к Константину Великому, историческая традиция. Различные даты предлагались в качестве точки отсчета византийской истории — от примерно 300 года до середины VII столетия; и Крумбахер, и его последователи начинали византийскую историю с середины VI в., времени непосредственно после конца царствования Юстиниана I. Здесь не место для обсуждения этих дат; мы упомянули о разногласии по этому поводу с целью показать, что осознаем, насколько субъективным может оказаться наш (как, впрочем, и любой) выбор. Итак, мы начинаем с середины VII в. и постараемся продемонстрировать впоследствии, что эта дата по крайней мере возможна, хотя и не идеальна. Настоящий том будет включать два первых периода византийской истории (ок. 650 — ок. 850), которые образуют то, что условно принято называть Темными веками и Монашеским возрождением.

Последний аспект византийской литературы, на котором надо остановиться, — это ее язык. Как Крумбахер, так и его последователи причисляли к византийской литературе всю литературу на греческом языке, написанную в пределах установленных хронологических границ (иногда вплоть до XVI века), без учета территориального фактора. Опять-таки проблема не

так проста: имеем ли мы право включать в состав византийской литературы произведения, написанные в Сирии, входящей в состав Халифата, или в Южной Италии после ее завоевания норманнами? Ответить на этот вопрос нелегко: можно ли представить себе византийскую литературу, например, без Иоанна Дамаскина? Более того, мы обязаны принять во внимание тот факт, что не знаем, где были написаны некоторые произведения — например, в Сирии или, скажем, в сирийской колонии в Константинополе. Мы боимся, что предложить общее решение проблемы невозможно, однако мы осознаем проблему и постараемся решать ее индивидуально на основе конкретных фактов, хотя это опять-таки субъективно. Другую сложность представляют собой негреческие языки, бытовавшие в империи. Работы, дающие обзор патристической литературы, такие как книга О. Барденхевера или Дж. Квестэна, охватывают латинских и восточных отцов наряду с греческими, и причина очевидна: латинская, греческая и восточная патристика были тесно связаны между собой и занимались одними и теми же проблемами. Полное разделение богословов на основе языка было бы нелогичным. Что касается литературы, то здесь существует более сложное решение: богословие имеет дело с понятиями, литература — со средствами выражения понятий, а последнее гораздо больше зависит от языка. Однако, к счастью для предмета нашей книги, к середине VII в. (или несколькими десятилетиями позже) империя потеряла почти все земли, где латинский, сирийский и коптский языки функционировали в качестве литературных; если в течение следующих столетий в пределах Византии отдельные книги были написаны на армянском или еврейском языках, то они должны рассматриваться как произведения изолированных сообществ и их можно игнорировать в настоящей книге. Но подобная проблема возникает и из-за греческой диглоссии: следует ли полностью пренебрегать византийской народной литературой, следует ли отделять ее от текстов, написанных на «чистом» языке, следует ли делить литературу на высокий и низкий стили или они являются частями одной и той же литературы и появление народных (низкого стиля) текстов нужно рассматривать как закономерное явление развития византийской литературы? В компендиуме Хунгера—Бека «чистая» и народная литературы тщательно разделяются и рассматриваются в разных томах; предпочитая не следовать этой традиции, мы постараемся показать, что проникновение народного языка в литературу было неразрывно связано с развитием византийской литературы.

Третий компонент названия книги, возможно, вызовет наибольшие трудности. Книга Крумбахера, нося имя «Истории» (*Geschichte*), не является историей в собственном смысле — это обзор или каталог текстов, написанных

по-гречески со второй половины VI в. до середины XV. Весьма показательно, что Хунгер опустил слово *Geschichte*, а Бек оставил его только в названии специфического раздела византийской литературы — «Истории византийской народной литературы» (*Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*); другой его том не имеет никакого «исторического» элемента в названии, которое звучит как «Богословская литература в Византийской империи» (*Theologische Literatur in der Byzantinischen Reich*). Постараемся рассмотреть, почему термин «история» является проблемным.

Существует два противоположных подхода к пониманию феномена литературы: с одной стороны, литература может трактоваться как надстройка, которая отражает лежащий в ее основании экономический, социальный и политический «базис»; с другой стороны, она может рассматриваться как независимая сфера деятельности, опирающаяся на собственные законы и принципы, следующая своим путем в соответствии с присущими ей механизмами развития, причем главным механизмом развития является заимствование или, выражаясь более изящно, *mimesis* (подражание). Вероятно, существует средний путь истолкования феномена литературы: не как хаотической массы текстов, которые требуют каталогизации согласно заранее определенным категориям (по аналогии с биологическими видами), и не как чисто социальный феномен, отражающий, к примеру, экономический базис, но скорее как часть культуры, не зависимой от среды, в которой она существует, и в то же время тесно связанной с ней. Это означает, что литература — не зеркало общества, а структура, в какой-то степени несущая в себе те же черты, что и общество, породившее ее. Мы хорошо понимаем, что возрождение гомеровского эпоса невозможно в наше постиндустриальное время, но в большинстве случаев бывает очень трудно уловить конкретные формы этой диалектической двойственности — самостоятельности и взаимной зависимости, подражания прошлому (архаизации, если пользоваться терминологией М. Бартусиса) и принадлежности к современности.

Несмотря на указанные трудности, нужно сделать выбор. Если мы занимаемся преимущественно подражанием, то история литературы становится описанием жанров, которые, по-видимому, сохраняют свои главные черты в течение времени, литература распадается на замкнутые группы, внутренние взаимосвязи которых не распространяются на современные им произведения других жанров. Так построена книга Хунгера: тема за темой, жанр за жанром. Здесь вовсе не нужно стараться опровергать такой подход. Достаточно сказать, что жанры сами изменяются в процессе исторического развития, они живут и умирают. Очевидным образом, существует то, что Д. С. Лихачев назвал «этикетом жанра», т. е. набор особенностей, типичных

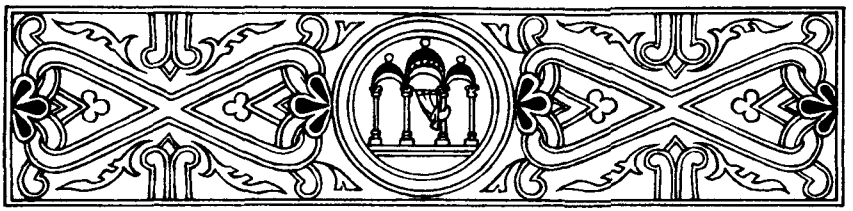
для произведений, созданных по законам того или иного жанра. Впрочем, с другой стороны, чем лучше мы знаем материал, тем более ясно выступают специфические черты отдельного автора или отдельного периода. Существует жанр исторической литературы, однако исторические труды XI и XII вв. весьма отличаются от произведений этого рода, написанных в IX в., а таким *literati*, как Михаил Пселл или Евстафий Солунский, работавшим в разных жанрах, присущи специфические черты, не ограниченные жанровыми рамками. В любом случае мы постараемся построить эту работу не так, как Крумбахер и его продолжатели, и будем учитывать особенности исторического периода и специфику личности в пределах этого периода. В соответствии с этой точкой зрения, история византийской литературы должна рассматриваться не как развитие (и еще менее как устойчивость) жанров, но как развитие *littérarité*, системы средств и методов поэтического выражения.

Нам предстоит встретиться с еще бóльшими трудностями. И Крумбахер, и его продолжатели оставили нам весьма ценное наследство: исчерпывающий список, каталог греческих средневековых текстов. Раз мы исследуем не всю византийскую литературу в полном объеме, а приемы выражения, инвентаризация всех текстов не является нашей целью, не только потому что она потребовала бы больше страниц, чем кто-либо был в состоянии их прочесть (не говоря уже о том, чтобы написать), но потому что существуют «ведущие» авторы, которые разрабатывают и используют эти приемы, и именно на их творчестве функционирование этих приемов может быть лучше всего проиллюстрировано. Таким образом, мы открываем еще один субъективный момент в нашей и без того субъективной книге.

Возникает еще одна трудность: до нас дошли многие византийские тексты, однако мы очень мало знаем о тех людях, которые их создали. По поводу авторства и хронологии многих и далеко не второстепенных сочинений до сих пор ведутся дебаты. Где и кем были написаны «Варлаам и Иоасаф» или *Christus Patiens*? Мы не знаем. Был ли Феофан автором «Хроники» Феофана? Вопрос до сих пор не получил ясного ответа. Но даже если нам что-нибудь известно об авторе, то почти невозможно связать произведение с каким-то конкретным моментом его жизни. Мы будем говорить об этих трудностях. Мы осознаем, что метод каталогизации научен и избавлен от этих сложностей, в то время как наш «исторический» метод постоянно с ними сталкивается. Тем не менее мы будем следовать избранным путем — стараться выяснить, как творили писатели в определенных исторических условиях. Эта книга будет не каталогом произведений, разделенных по жанрам, а историей людей, которые, думая о своих собственных проблемах,

в то же время подражали своим предшественникам. Это будет история лучших из этих писателей, история немногих избранных.

Таким образом, эта книга будет состоять из серии коротких монографий, содержащих характеристику ведущих авторов или наиболее важных анонимных произведений, расположенных по возможности в хронологическом порядке (в той степени, в какой наши ограниченные знания позволяют установить их последовательность). Поскольку главная наша задача — стилистический анализ, мы будем касаться проблем идентификации и атрибуции произведений или писательских биографий лишь по мере необходимости. Излагая прежде всего свою субъективную точку зрения, мы тем не менее будем стремиться указывать на взгляды тех авторов, которые с нами не согласны или с которыми мы не согласны. Читатель, таким образом, будет способен составить свое собственное мнение. В конце каждого раздела книги в итоговой главе в обобщенном виде будут перечислены главные черты развития византийской литературы внутри определенного хронологического периода.



Введение

Утверждение о том, что седьмой век являлся критическим периодом в развитии поздней Римской или Византийской империи, тривиально: трудно найти хотя бы одно столетие в тысячелетней истории Константинопольской империи, к которому не относилось это клише. Однако, несмотря на свою тривиальность, оно содержит большую долю истины: седьмой век был критическим моментом в процессе трансформации древней универсальной империи в средневековое средиземноморское государство. Д. Закифинос, Е. Штейн и Г. Острогорский четко разъяснили значение этого процесса; в недавнее время с основательной поддержкой этой точки зрения выступил Дж. Холдон, в то время как И. Караяннопулос занял позицию ее наиболее ревностного оппонента и доказывал, что действительным поворотным пунктом являлось царствование Юстиниана I (527–565).[1] Исторические периоды не умирают мгновенно, их границы обычно зыбки, и сдвигу, произошедшему в VII в., несомненно, предшествовали изменения эпохи Юстиниана. Не существует метода, чтобы точно измерить перемены, произошедшие в VI–VII вв.; как это часто случается, мы сталкиваемся с возможностью альтернативных решений. Седьмой век все-таки должен считаться временем кризиса и коренных перемен. Однако, прежде чем погружаться в море фактов, мы должны

[1] Не приводя подробной библиографии, сошлемся на следующие работы: *Zakythinos D.* La grande brèche dans la tradition historique de l'Hellénisme, du septième au neuvième siècle// Χαριστήριον εἰς τὸν Α. Σ. Ὀρλάνδον 3. Αθήνα, 1966. 300–326; *Ostrogorsky G.* Geschichte des byzantinischen Staates. München, 1963. 77–122, а также: *Idem.* Über die vermeintliche Reformtätigkeit der Isaurier// BZ. 1929/30. 30. 394–400; *Karayannopulos J.* Über die vermeintliche Reformtätigkeit des Kaisers Herakleios// JÖB. 1961. 10. 53–72; *Haldon J.* Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture. Cambridge, 1990. См. также: *Brandes W.* Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht begriffen (Joh I, 5)// Rechthistorisches Journal. 1992. 11. 95–102 с рец. на книгу Дж. Холдона.

сделать одно предваряющее замечание. В отличие от Острогорского, мы не склонны видеть в «реформах» императора Ираклия и его продолжателей фактор, приведший к изменению империи, мы думаем, что процесс был медленным, самопроизвольным, начавшимся снизу, но результаты оказались очевидными и драматичными; если мы представим себе, хотя бы в самых общих чертах, империю Юстиниана I и государство на исходе седьмого века, разница будет разительна.

Геополитические изменения в обществе обнаруживаются сразу. К концу седьмого века империя потеряла из-за арабов богатые восточные провинции (Месопотамию, Сирию с Палестиной и Египет), а к 711 г. арабы завладели всем побережьем Северной Африки; ок. 680 г. протоболгары оккупировали земли между Дунаем и Балканскими горами, территорию бывшей римской провинции Мезии. Еще раньше, в последние десятилетия VI в., вестготы завоевали Кордову и другие римские крепости в Испании, а в 568 г. лангобарды начали наступление на северную Италию, которое было закончено в 751 г., когда они заняли Равенну. Империя заметно сократилась.

Ее административная структура также претерпела изменения. Сегодня все еще является спорным вопросом время введения системы фем — первая или вторая половина VII в. Каков бы ни был ответ, событие произошло в VII в. В самом деле, мы можем обнаружить прообразы фемной системы в Юстиниановской и пост-Юстиниановской империи, прежде всего в форме Равеннского и Карфагенского экзархатов, так же как и в более или менее последовательной замене сложной системы провинций четырьмя или пятью крупными военизированными фемами, которые окончательно сформировались в VII в.[2]

Что касается центральной администрации, Холдон, вероятно, прав, когда пишет, что «система сбора налогов и управления, по-видимому, продолжала непрерывно функционировать до начала VII века» и что в дальнейшем, «по-видимому, имел место ряд изменений», так что «вся система была трансформирована».[3] В этой книге нет места для подробного обзора византийской фискальной терминологии, поскольку даже ученые подчас имеют смутное представление о значении многих из этих терминов.[4] Более ощутимым изменением была замена

---

[2] Литература о фемах огромна; см. прежде всего: *Pertusi A.* La formation des thèmes byzantins. München, 1958; *Karayannopulos J.* Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung. München, 1959; *Lilie R. J.* Die zweihundertjährige Reform. Zu den Anfängen der Themenorganisition im 7. und 8. Jahrhundert// BZ. 1984. 45. 27–39, 190–201.

[3] *Haldon J.* Byzantium in the Seventh Century. 180.

[4] См.: *Oikonomidès N.* Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IX–XI s.). Αθήνα, 1996 [National Hellenic Research Foundation. Institute for Byzantine Research.

преторианской префектуры, краеугольного камня гражданской администрации в поздней Римской империи, независимыми приказами, обычно возглавляемыми так называемыми *логофетами*, — термин, который в VI в. применялся только к различным фискальным должностям низкого ранга: префект претории не пережил царствования Ираклия (610–641), и, начиная с VII в., логофеты приказов начинают появляться в наших источниках.[5] Существенное изменение претерпела армия: кроме создания фемных соединений, расположенных в определенных военных округах, наследственная военная служба была освобождена от налогов и стала вознаграждаться земельными наделами.[6]

Для нашей цели более важны изменения, происходившие в структуре самого общества. Согласно давно установившемуся мнению, поддержанному такими первоклассными учеными, как Ф. Дёлгер и М. Я. Сюзюмов, античный полис продолжал существовать в течение всей истории Византии. В 1954 г. эта точка зрения была оспорена, хотя ее критика немедленно вызвала возражение нескольких византинистов, в особенности Острогорского.[7] Острогорский был готов признать упадок городской системы как политический феномен (так случилось на Балканах, где, по его мнению, античный город был разрушен вражескими вторжениями), но он категорически отрицал внутренний кризис полиса, который якобы привел к гибели городов в Малой Азии. В период после 1950 г. отношение к проблеме византийских городов радикально изменилось. Сегодня факт кризиса

Monographs 2], 24f. — С точки зрения Н. Икономидиса, не существовало никакого разрыва в политической и административной жизни империи между V и XII веками, тем не менее «общая картина фискальной системы в XI в. полностью отличается от таковой в VI в.».

[5] Общего обзора византийской административной системы VII в. не существует. В книге Н. Икономидиса (*Oikonomidès N.* Les listes de préséance byzantines des IX^e^ et X^e^ siècle. Paris, 1972) речь идет о периоде двумя столетиями позднее, но она содержит ссылки на предыдущие века.

[6] *Haldon J.* Recruitment and Conscription in the Byzantine Army c. 550–950. A Study on the Origins of the Stratiotika Ktemata. Wien, 1979. Ср.: *Treadgold W.* Byzantium and its Army. 284–1081. Stanford, Calif., 1995. 21–27.

[7] *Каждан А.* Византийские города в VII–XI вв. // Советская археология. 1954. 21. С. 164–183; в переработанном виде: *Он же.* Деревня и город в Византии IX–X вв. М., 1960. 250–300; *Ostrogorsky G.* Byzantine Cities in the Early Middle Ages // DOP. 13. 1959. 47–66, repr.: *Idem.* Zur byzantinischen Geschichte. Darmstadt, 1973. 99–118 (см. возражение Каждана в «Вопросах истории». 1960. 8. 208f). Полезный обзор историографии проблемы см. в: *Brandes W.* Die byzantinische Stadt Kleinasiens im 7. und 8. Jahrhundert. Ein Forschungsbericht // Klio. 70. 1988. 176–208.

полиса в VII в. стал в целом общепризнанным и «неортодоксальное» мнение превратилось во вполне «ортодоксальное». Конечно, элементы этого кризиса могут быть прослежены и в более раннем периоде — времени, непосредственно следующем за царствованием Юстиниана.[8]

В какой форме проявился этот кризис? Прежде всего (такой вывод может быть сделан на основании многочисленных находок кладов, так же как и регулярных раскопок отдельных городов), обращение монеты резко сократилось. Византийское правительство все еще продолжало чеканить, хотя и в минимальных количествах, золотую монету, которая служила не только средством платежей, но и символом власти, мощным пропагандистским средством; медь, используемая в практических торговых операциях, почти перестала чеканиться во второй половине VII века. Данные, касающиеся монетного обращения и натурального обмена, скудны, однако заслуживает внимания то, что в первой половине IX века эпистолограф, известный под именем Игнатия Диакона, описывает два вида налогов, взимавшихся с церквей не деньгами, а пшеницей. Он сообщает, что она увозилась в столицу не «свободными» торговцами, а в форме принудительной повинности. Феофан Исповедник предоставляет нам цифры денежных операций на ярмарке в Эфесе в VIII в.: сумма, уплаченная там в качестве таможенной пошлины, *kommerkion* (100 фунтов золота), до смешного мала для города, который продолжал играть роль наиболее важного торгового центра в VI в.

Строительство новых общественных зданий практически прекратилось после первой половины VII в., если не считать фортификационных построек, возводившихся повсеместно. Даже в Константинополе, где эпоха Юстиниана была свидетельницей настоящего бума церковной архитектуры, строительство замирает вплоть до IX в. Мы меньше знаем о ситуации в провинциальных городах, однако некоторые заключения могут быть сделаны благодаря публикации *Tabula Imperii Byzantini*, географического обзора византийских провинций. Рассмотрим кратко данные, собранные в одном из томов этой серии, посвященном Каппадокии, Харсиану, Севастии и Ликанду.[9] Согласно византийским авторам, в Каппадокии и соседних городах находились немногочисленные памятники, датируемые временем позднее VI в.: так, Команы представляли собой пустынное место ко времени арабского нашествия, а в Назианзе не было ни одного памятника старше V в. Большая группа поселений после V в. выступает как епископские центры: кроме Коман и Назианза, то же самое относится к Эваиссам, Камулиане,

[8] См. в особенности: *Saradi-Mendelovici H.* The Demise of the Ancient City and the Emergence of the Mediaeval City in the Eastern Roman Empire// Échos du monde classique. 32. 1988. 365–401.

[9] *Hild F., Restle M.* Kappadokien. Wien, 1981 [TIB 2].

Кискису, Парнассу, Сасимам и к другим местам. Епархиальный статус не означал, что место являлось экономическим и культурным центром: мы находим в книге населенный пункт, названный Доарой, в котором находилась епископская кафедра, но сам он характеризовался автором как деревня. Авторы перечисляют несколько мест, известных тем, что в них сохранялись церкви VII в. (Алиссар, Анатеп, Сивасы, Йедикапулу); к сожалению, нам не сообщают, принадлежали эти церкви к поздней античности (первой половине века) или к Темным векам (его второй половине). В Арранце, однако, церковь датируется концом VI в. или началом VII, т. е. предшествующим периодом. Более близкое рассмотрение данных, касающихся крупнейших центров на этой территории, показывает следующее: Гераклея превратилась в сельскую местность — в середине X века она упоминается как «кома» *(kome)*; Милитена (опять в X в.) предстает как *kouratoreia*, Арабисс (в XI в.) как *episkepsis* — оба термина означают императорское имение. И Колония, и Кесария описываются в книге не более как *Truppensammelpunkte*, в Колонии не сообщается о каких-либо византийских памятниках, в Кесарии только о ранневизантийских, т. е. позднеантичных. Ф. Тромбли обратил внимание на описание Кесарии, сделанное в 647 г. Михаилом Сирийским: сарацины, рассказывает Михаил, сохранили красоту ее строений, церквей и монастырей.[10] Здесь показательно то, что в первую очередь были отмечены церкви и монастыри, а не собственно городские здания. Мокисс, Нисса и Севастия после VI века фигурируют только как епархии. Севастия, имевшая вокруг себя рвы во времена Юстиниана, в 1059 г. не имела городских стен. Нисса лежала в руинах в 838 г. Тиана была полностью разрушена между 706 и 831 гг.; Накида заменила ее в качестве столицы Каппадокии, однако о городской жизни Накиды ничего не сообщается. Таким образом, нет никаких следов «цветущей» городской цивилизации в Каппадокии после VII века или даже после 600 г.

Менее отчетливыми являются сведения о Галатии и Ликаонии,[11] но схема кажется той же самой. Если оставить в стороне поселения, которые не вполне ясно обозначаются как «византийская» добыча, а также епископские центры, то мы увидим, что поселения в Галатии и Ликаонии представляли собой ту же картину: там имелось много византийских крепостей (*Burg* или *Festung* по терминологии К. Белке), или не датированных, или датируемых IX–XII вв.; там находились города, не пережившие VII в.: Анкара, в которой Белке видел «Umstaltung der spätantiken Stadtbilde»; Дерб, который из города превратился в деревню, хотя

[10] *Trombley F.* The Decline of the Seventh-Century Town / / Studies in Honor of M. A. Anastos. Malibu, 1985. 79f.

[11] *Belke K.* Galatien und Lykaonien. Wien, 1984 [TIB 4].

время этой трансформации не ясно; Гелеон, который был полисом в VII в. и деревней в X в.; Корна, Леонтополис-Исавра, Меннек Калеси, Мирикион и Оркистос были городами (иногда их описывают как процветающие) в «ранний византийский период» (согласно терминологии Белке, в IV–V вв.), но позже не обнаруживают никаких следов византийской городской жизни (за исключением надписи в Оркисте, упомянутой Михаилом Вурцей, которая должна датироваться не X в., а временем ок. 1081 г.).[12] Конечно, в этой местности существовали и более крупные поселения, такие как Аморий или Иконий, которые играли ключевую роль в истории Византии, но мы не имеем никакой информации об их жизни в VII в. Упоминание Белке об остатках римского амфитеатра и «средневизантийских» — что бы это ни означало — церквах в Иконии характерно для меняющегося образа города.

Поэтому мы вправе утверждать в противоположность Острогорскому, что кризис полиса все же отразился на ситуации в Малой Азии: там, где античные города не превратились в деревни, они обычно трансформировались в крепости. Арабский географ Ибн Хордадбех в сочинении «Книга путешествий и государств» упоминает о нескольких городах в Малой Азии (обычно по одному на фему) и о дюжинах крепостей, та же самая картина дается Феофаном Исповедником: в первой половине его «Хронографии» город обозначается как *polis*, тогда как термин *kastron* употребляется крайне редко; во второй половине, начиная с царствования Ираклия, термин «полис» становится менее употребительным (однако часто применяется по отношению к Константинополю), в то время как *kastron* является вполне обычным.

Естественно, при таком экономическом и политическом состоянии дел старые муниципальные институты (т. е. городские советы, городские суды, университеты и школы, библиотеки, ипподромы) или приходили в упадок, или полностью исчезали (правда, этот процесс начался гораздо раньше, но он не был закончен к VII в.); театр нашел своего защитника в лице Хорикия Газского (VI в.), который написал «Апологию мимов», но был запрещен к концу VII в., актеры сохранились только в качестве шутов при дворе или в публичных празднествах; цирковые партии, столь активные в VI–VII вв., постепенно превратились в свидетелей императорских церемоний.

Церковь заполнила вакуум, созданный исчезновением городских институтов. Монастыри, не конформистские *par excellence* в IV–V вв., были не только одомашнены и попали под надзор епископата, но стали теперь прямыми защитниками социального строя и культуры.

---

[12] *Cheynet J.-C., Vannier J.-F.* Études prosopographiques. Paris, 1986 [Byzantina Sorbonensia 5], 44, no. 21.

Ситуация в деревне в VII в. известна нам еще менее, чем в городе. Мы можем только предполагать, что упадок полиса сопровождался исчезновением городской аристократии, знаменитых куриалов (*decuriones*), что, должно быть, привело к относительной эмансипации сельской местности. До сих пор ведутся споры о том, существовало ли крупное землевладение в VII–VIII вв. Тем не менее мы должны признать, что никаких прямых фактов, подтверждающих существование больших поместий или зависимых колонов в этот период, у нас нет. Много чернил было пролито, чтобы дискредитировать так называемый «Земледельческий закон», сельскохозяйственный кодекс VII–VIII вв., однако до сих пор нельзя сказать, чтобы эти попытки увенчались успехом. Если считать документ подлинным, то можно с полной очевидностью констатировать преобладание свободных земледельцев в сельской местности (по крайней мере, в какой-то ее части) в постюстиниановское время.

Таким образом, мы можем предположить, что в VII в. произошел переход от исчезающей городской культуры к культурному преобладанию деревни. Странно, что именно в Темные века, после блестящего правления Юстиниана, в деревне можно наблюдать некоторый технологический прогресс: вводится твердая пшеница, распространяются водяные мельницы, живой инвентарь начинает играть более заметную роль в сельской экономике, улучшается система упряжи. Странно, что потеря огромных житниц (Египта, Северной Африки, позже Сицилии) не сопровождалась постоянным голодом — что-то было сделано в деревне для того, чтобы сбалансировать спрос и предложение. Конечно, радикального изменения не произошло, и сельское хозяйство в принципе сохраняло свой римский (средиземноморский) характер, определяемый климатом и почвой региона, однако кажется весьма правдоподобным, что в сельскохозяйственном производстве все же произошли некоторые изменения после того, как деревня сбросила с себя угнетающий контроль позднеримского муниципия.[13]

Правдоподобной представляется гипотеза о том, что структура правящего класса также претерпела изменения. С одной стороны, увеличилась концентрация аристократии в Константинополе; связанная с императорским двором, она росла в зависимости от воли императора. Аристократ больше стал идентифицироваться с бюрократом, положение которого было не наследуемо, а делегировано сверху. С другой стороны, следы провинциальной аристократии отсутствуют

[13] Традиционное представление о том, что в позднюю римскую эпоху деревня опустела, было подвергнуто резкой критике в книге: *Lewit T.* Agricultural Production in the Roman Economy. Oxford, 1991; автор сосредоточил свое внимание на западных провинциях III–IV вв., но привлекал к рассмотрению также и скудный восточный материал.

в источниках этого периода: она потеряла свою экономическую, социальную и культурную опору в исчезающем городе и либо приходила в упадок, либо переселялась в столицу. В источниках конца VII–VIII вв. мы не встречаем наследной знати, знати по рождению (данное утверждение не должно восприниматься как абсолютное: конечно, известны случаи, когда сын родовитых родителей занимал высокий пост). Символ благородного происхождения, фамильное имя аристократа, исчезает уже к V в. и, по-видимому, не появляется по крайней мере до X в. (сигиллографические данные показывают, что фамильное имя широко использовалось только после 1000 г.). В Византии (как в Римской империи) император, глава и символ государственной машины, не был представителем правящей династии. В отличие от франкских Меровингов и киевских Рюриковичей, чье царственное положение зависело от их родства, византийские императоры получали трон силой, в результате интриг или узурпации. Середина VII в. изобилует конфликтами внутри императорской фамилии и случаями насильственных увечий, нанесенных ближайшим родственникам императора с целью лишить их притязаний на престол. Конец VII и начало VIII в. особенно богаты случаями узурпации, что показывает зависимость трона от военной силы недавно образованных фем. Показательно, что династии VIII–X вв. носят «локальные» имена: Исавры, Аморийцы, Македоняне, и лишь позднее на сцену выходят представители царских родов, носящие династическое имя: Дуки, Комнины, Ласкариды, Палеологи.

Константинополь, в экономическом и политическом отношении находившийся далеко не в цветущем состоянии в VII–VIII вв.,[14] являлся главным пунктом и, возможно, единственным важным городским центром империи, после того как арабы завоевали Александрию и Антиохию (Рим, будучи весьма невелик к тому времени, находился за пределами власти Константинополя и сохранял такой статус самое позднее с VIII в., тогда как Фессалоники была временно парализована нападениями славян в VII в.).

Все эти перемены помогают объяснить сдвиг социальных отношений среди населения империи, по крайней мере в ее высшем слое: граждане Римской империи смотрели на себя прежде всего как на жителей полиса и ощущали свою принадлежность к определенному роду. Поскольку оба эти института были серьезно ослаблены в VII в., низшая единица, отдельная семья, начинает играть

[14] Традиционное представление о «вечно цветущем» Константинополе было поставлено под вопрос К. Манго: *Mango C.* The Development of Constantinople as an Urban Center//The 17th International Byzantine Congress. Major Papers. New Rochelle. N. Y., 1986. 128f., repr.: *Idem.* Studies on Constantinople. Aldershot, 1993. Pt. I.

более важную социальную роль. Со времени Юстиниана до законодательства Льва III (717–741), так называемой «Эклоги», мы можем наблюдать медленный процесс укрепление семейных связей (формализация брака, ограничительные меры против развода и т. д.).[15] Кажется, что в отличие от Трансальпийских феодальных государств, Византия не создала никаких новых, сколько-нибудь значительных горизонтальных или вертикальных социальных связей (например, феодальной иерархии, городских союзов, монашеских орденов), чтобы заменить старые муниципальные отношения; индивидуализм был явной отличительной чертой византийского общества. Византия, скорее, укрепила два уже существовавших вида зависимости: от государства (ее можно считать унаследованной от Римской империи, но она, однако, была усилена благодаря тому, что муниципальные связи ослабли и перестали существовать) и от церкви (отношение к учению которой стало единообразным, после того как сильные соперники халкидонизма, монофизиты и несториане, попали в VII в. под власть Халифата). Последние остатки монофизитства, так называемое монофелитство, в начале VIII в. еще влачило свое существование, но в последующий период все формы религиозного нонконформизма, который в позднюю римскую эпоху функционировал в виде конкурирующих церковных организаций, претендующих на участие в управление империей, были низведены до положения неправославных ересей. Концепция неограниченной власти, сосредоточенной в руках одного императора (позднее названного *василевсом ромеев*), была сформулирована в позднюю римскую эпоху после кризиса тетрархии и падения Западной империи; к этому добавилось религиозное единообразие. Крайний индивидуализм на низшем уровне общества существовал бок о бок с крайним коллективизмом на высшем его уровне.

Эти экономические и политические изменения сопровождались перестройкой в духовной жизни. Во-первых, это доказывается количественно: со второй половины VII в. византийцы строили меньше, рисовали меньше, писали и переписывали книг меньше, чем в предшествующую эпоху, — при этом намного меньше. В VI – начале VII вв. трудилось много значительных исторических писателей (см. гл. 1А); после этого времени мы не встречаем ни одного исторического сочинения до конца VIII в. Агиография процветала в первой половине и середине VII в., однако ее поток почти иссякает во второй половине века. Светская и церковная поэзия переживали подъем в VI в., особенно в Египте и Константинополе, но ничего не известно о такого рода сочинениях в последующие несколько десятилетий. Политические публицисты были активны в VI столетии, будучи

[15] Об этом процессе см.: *Hunger H.* Christliches und nichtchristliches im byzantinischen Eherecht//Österreichische Archiv für Kirchenrecht. 18. 1967. 305–325, repr.: *Idem.* Byzantinische Grundlagenforschung. London, 1973. Pt. XI.

представлены такими именами, как Агапет, патриций Мена (если признавать в нем автора «Диалога с референдарием Фомой») и Иоанн Лид. Однако этот жанр исчезает в VII в. Если мы обратимся к богословию, то увидим не только количественный упадок, но и общее оскудение творческого духа, который столь очевидно присутствовал в трудах псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника или Иоанна Лествичника, — ничего подобного этому нельзя обнаружить во второй половине VII в. Тот же самый феномен видим мы и в области науки: Иоанн Филопон, Анфимий Тралл, Евтохий Аскалонский, Косьма Индикоплов, Аэций из Амиды — все эти авторы жили и работали в VI в. Стефан Александрийский (или Афинский) продолжал трудиться в первой четверти VII в., однако научная деятельность исчезает к середине столетия, — во всяком случае, мы ничего не знаем о серьезных научных трудах, созданных в это время.

Может возникнуть впечатление (как и случилось со многими исследователями), что ответственность за упадок в литературе и науке, архитектуре и живописи лежит на внешних трудностях. Действительно, в царствование Ираклия и его наследников свирепствовали войны с персами и арабами. Но неужели эти войны и впрямь составляли непреодолимое препятствие для развития литературы и науки? Разве не было таких периодов военной активности, которые благоприятно влияли на литературную и научную продуктивность? Достаточно упомянуть только Афины времен Персидских и Пелопоннесских войн. Ситуация в поздней Византии была, возможно, не менее трагичной, чем в VII в., однако никто не мог бы пожаловаться на «бесплодие» духовной жизни в Византийской империи XIV столетия. Скорее кризис полиса, исчезновение местной аристократии (главного потребителя литературно-исторических произведений), закрытие университетов, запрещение театральных зрелищ — все это вместе вызвало изменение культурной среды. Деловитый земледелец и пастух, монах-аскет, епископ, наставляющий свою паству элементарным правилам веры и поведения, грубый воин и чиновник, озабоченный своей шаткой карьерой, образовывали бедный рынок для интеллектуальных товаров. Уничижительное название «Темные века» или «Темное столетие», по-видимому, вполне уместно по отношению к периоду приблизительно ок. 650 г. Именно отсюда мы начинаем — не с искрящегося великолепия Прокопия или Романа Сладкопевца, не под сводами Святой Софии, но посреди тревог сурового мира потомков Ираклия.

Действительно, интеллектуальная жизнь потускнела, и тем не менее ей все еще удается слабо мерцать, и мы все-таки можем назвать несколько имен писателей (а также несколько анонимных произведений) конца VII — начала VIII вв. Не трудно перечислить интеллектуалов, живших и работавших в это «темное» время. Гораздо труднее определить содержание и природу их вклада в развитие византийской литературы.

Существуют два момента, которые нужно учитывать, пытаясь оценить развитие византийской литературы в Темные века. Во-первых, изменения, наблюдаемые в литературной продукции Восточной части бывшей Римской империи, не были только местным явлением. На Западе период после Боэция и Кассиодора являет упадок классических традиций и возникновение средневековой литературы, сначала на трансформированной латыни, а затем на «варварских» языках. Разрыв с прославленным прошлым на Западе был, однако, более очевидным и более полным, чем в Византии.

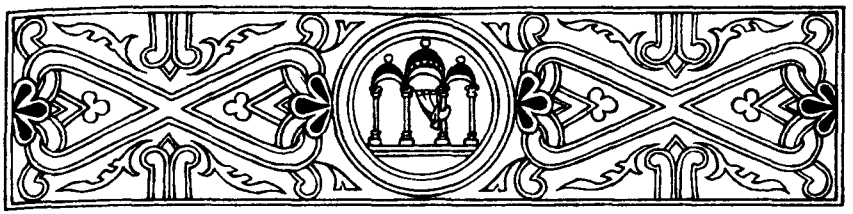
Во-вторых, «медиевизация» византийской литературы была подготовлена в течение позднего римского периода и не в одном только отношении. Несомненно, атмосфера позднего античного полиса представляла собой плодородную почву для продолжения античной литературной традиции: Прокопий Кесарийский и Агафий Миринейский, назовем только эти два имени, не только писали на чистом греческом языке, но видели мир в образах, едва ли отличающихся от образов их классических предшественников. Тем не менее можно наблюдать некоторые ростки нового (хотя более в области содержания, чем языка и стиля). Малала был предшественником средневековой хронографии, а так называемые эпические мученичества должны были проложить путь для наиболее популярного жанра византийской прозы. Великие патристические писатели от Иоанна Златоуста до Романа Сладкопевца обычно находились между двумя мирами: классические писатели по своим корням, они предвосхищали темы и методы позднейших византийских авторов.

Этот неясный, двойственный по своему характеру период в эволюции греческой литературы заслуживает специального исследования. Наше исследование начинается уже за его пределами, но мы ясно понимаем, что эпоха позднего Рима была не только закатом античности, но и рассветом византийской средневековой литературы. Разрыв с античностью в Византии был менее очевиден, чем на Западе: на византийской территории не было ни массовых поселений чужеземцев, ни мощного вторжения мифологии, возникшей и процветавшей за пределами Средиземноморского мира, ни замены традиционного языка новыми диалектами, изобилующими незнакомыми понятиями и представлениями. Классическое наследство держалось в Византии более прочно, чем в разрозненных центрах Запада, однако невозможно отрицать, что под античной оболочкой здесь протекали новые процессы. Именно с этой точки зрения мы попытаемся заново прочесть произведения византийской литературы эпохи Темных веков и следующего за ними периода.

А. П. Каждан

Часть первая

ЛИТЕРАТУРА ОНЦА VII – СЕРЕДИНЫ VIII ВЕКОВ



Глава первая

ОТКАЗ ОТ ИСТОРИЗМА

А. Упадок историографии

Удивительно, какой глубокий интерес проявляла Византийская империя в VI в. и начале VII в. к историографии. Целый ряд более или менее одаренных историков (Прокопий, Агафий, Менандр Протиктор, Феофилакт Симокатта, Георгий Писида, а также сирийский монофизит Иоанн Эфесский) описывали события своего времени от Юстиниана I до Ираклия, в то же время Малала и неизвестный автор «Пасхальной хроники» разработали жанр всемирной хроники. Однако внезапно во второй половине VII в. историография в Византийской империи фактически прекращает свое существование: М. Витби указывает на пробел в развитии этого жанра между эпохой Ираклия и концом VIII в.; он говорит о конце традиционной историографии,[1] хотя в действительности рассуждает о «туманном Траяне Патрикии» и «Великом Хронографе», дошедшем до нас в весьма фрагментарном виде. Похоже, что подобное изменение отношения к историографии проявляется и на Западе: Григорий Турский (ум. в 594 г.) фактически завершает позднеклассический период латинской хронографии. Из его последователей можно только упомянуть Фредегара и его продолжателей, которые писали не позднее середины VII в. Их творения принято считать единым значительным историческим произведением VII в. Возрождение жанра здесь

[1] *Whitby M.* Greek Historical Writing after Procopius: Variety and Vitality// The Byzantine and Early Islamic Near East. Princeton NJ, 1992. 66f.

начинается раньше, чем в Византии: в 731 году Беда завершил свою *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, и почти одновременно с этим анонимный автор в Нейстрии начал книгу о происхождении франкских королей. «Темные века» Византийской империи дали всего лишь несколько хронографических произведений, но и они либо сомнительны, либо малозначительны. О них нам известно следующее:

1. О Траяне Патрикии Феофан говорит, что этот историк отождествлял готов со скифами (ed. De Boor, 66.2–3). В одном из комментариев к Суде говорится (ed. A. Adler, vol. 4, 1935, 582, no. 901), что расцвет его деятельности приходился на царствование Юстиниана II (685–695, 705–711) и ему принадлежит небольшое хронографическое произведение. Основываясь на Суде, ученые предположили, что «Хроника» Траяна заканчивалась 713 годом и послужила общим источником для Никифора и Феофана.[2] Однако Де Боор ставит под сомнение, что Феофан мог использовать труд историка, который писал свое сочинение около 713 г., и предполагает, что Траян Хронограф был полководцем при императоре Валенте и сражался против готов (Theoph., 62.10–11). Сомнения Де Боора[3] не были приняты византинистами во внимание.
2. «Великий Хронограф»: мы вернемся к этому сочинению ниже при рассмотрении трудов Феофана и Никифора (см. ч. II, гл. 3А).
3. Ипполит Фивский жил между 650 и 750 гг.[4] Его хроника имеет дело преимущественно с хронологией библейских событий и генеалогией библейских персонажей, редко упоминая более поздние имена и события (например, Константина Великого или Никейский собор 325 г.).
4. «Хроника» Феофания представляет собой небольшое произведение, написанное монахом, о котором больше ничего не известно. Ее редактор Е. Добшютц относит ее к 710 году. В хронике выделяются семь возрастов человечества (младенчество, детство, отрочество, юность, зрелость, старость и глубокая старость). На основании своих расчетов Феофаний предсказывает конец света в 880 г.[5]

---

[2] *Moravcsik Gy.* Byzantinoturcica 1. Berlin, 1958. S. 457, 532. Ср.: *Lounghis T.* Η ιδεολογία της βυζαντινής ιστοριογραφίας. Athens, 1993. 41f, 47.

[3] *De Boor C.* Der Historiker Traianus/ / Hermes. 1882. 17. 489–492. Ср.: К. Манго в книге: Nikephoros Patriarch of Constantinople. Short History. Washington DC, 1990 [CFHB XIII]. P. 16f.

[4] *Diekamp F.* Hyppolitos von Theben. Münster i. W., 1898; о дате см. с. 157.

[5] *Dobschütz E. von.* Coislinianus 296/ / BZ. 1903. 12. 549–567.

Итак, можно утверждать вслед за Витби, что полтора века, прошедшие после Георгия Писиды и «Пасхальной хроники», были бесплодными для византийской историографии. Эта пустота была немедленно заполнена псевдоисторическими произведениями, в которых фантастические образы сливались с еще более фантастическими эсхатологическими или апокалиптическими прорицаниями, приправленными политическими прогнозами. Правда, эсхатология не была изобретением VII в.,[6] но римские эсхатологические теории, от Оригена до Максима Исповедника, строились на философии и теологии, ставя во главу угла конфликт между античной оптимистической теорией всеобщего спасения и христианской концепцией личного спасения либо вечных мук как ниспосылаемого свыше Божьего дара.[7] Апокалиптическая традиция конца VII в. развивалась не как вероучение о личном спасении, а как повествование о прошлом и будущем политических образований и как таковая принадлежит области литературы.

B. Псевдоистория псевдо-Мефодия.

Lolos A. Die Apocalypse des Ps.-Methodios. Meisenheim am Glan, 1976; и *Idem.* Die dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodios. Meisenheim am Glan, 1978.

Так называемый «Апокалипсис»[8] приписывают Мефодию Патарскому (или Олимпскому), известному отцу церкви, жившему в начале IV в. Скрывающийся под этим именем автор писал на сирийском в Северной Месопотамии. Традиционно считается, что сирийская версия была написана в середине седьмого века,[9] хотя некоторые ученые отодвигают время ее создания ближе к концу VII в.[10] Греческая версия не могла быть создана ранее 678 г., поскольку в ней упоминается осада Константинополя арабами (гл. XIII.7), но это дает нам только *terminus post quem*.

---

[6] См.: *Podskalsky G.* Byzantinische Reichseschatologie. München, 1972.

[7] *Daley B. D.* Apokatastasis and «Honorable Silence» in the Eschatology of Maximus the Confessor/ /Maximus Confessor. F. Heinzer, Ch. Schönborn (Ed.). Fribourg, 1982. S. 309–339.

[8] Ср.: *Frenz Th.* Textkritische Untersuchungen zu «Pseudo-Methodios». BZ. 80. 1987. S. 50–58.

[9] *Alexander P. J.* Medieval Apocalypses as Historical Sources/ /The American Historical Review. 73. 1968, перепеч.: *Idem.* History. Pt. XII, 1000.

[10] *Brock S.* Syriac Sources for Seventh-Century History/ /BMGS. 2. 1976. 34.

«Апокалипсис» привлекал внимание различных схоластов.[11] Он состоит из двух частей: исторической (гл. I–XI) и пророческой (гл. X–XIV); историческая, в свою очередь, делится на три раздела. Первый раздел, библейский, повествует об истории от Адама до Нимрода; второй рассказывает об основании городов и первых империй Монетоном, сыном Ноя, и Нимродом, после чего начинается эпоха войн; третий посвящен Александру Македонскому, его вдове и сыновьям. Исторические факты, описанные в «Апокалипсисе», фантастичны: например, мы узнаем, что Визант (легендарный основатель Византия) женился на вдове Александра или что «мидиец» Дарий был отцом «перса» Хосрова. Темой второй, пророческой, части стало завоевание Персии и Римской империи исмаильтянами. В греческой версии перечисляются территории, которые должны будут завоевать арабы: Армения, Каппадокия, Сицилия, Сирия, Киликия, Эллада, Романия, «острова моря», Египет (и снова Сирия), затем Фригия, Памфилия и Вифиния, а также отдельные города на Востоке: Эфес, Пергам и Малагина.[12] Затем исмаильтяне разобьют шатры перед городом Византа и, разрушив ворота Ксилокерка (рядом с Золотыми воротами), ворвутся в форум Быка и Ксеролоф. Впервые исмаильтяне появляются в исторической части (гл. V. 3–6). Они описываются как завоеватели Рима, Иллирии, Салоник и «Сардании», а также Гигетона (?), но псевдо-Мефодий напоминает своим читателям, что Гедеон избавил Израиль от ига «детей Исмаиловых», и это служит ему предзнаменованием будущей победы. Автор предрекает, что император эллинов или ромеев восстанет как «воин, разгоряченный вином» (Пс. 77.65) и разгромит арабов, полонив их жен и детей, и установит мир и спокойствие на земле.[13] Однако победа над арабами не есть последний этап в историческом

[11] См.. *Brandes W.* Endzeitvorstellungen und Lebenstrost im mittelbyzantinischer Zeit (7–9. Jahrhundert)// Varia III. Bonn, 1991 [Poikila byzantina 11], 16–26; *Reininck G. J.* Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam// The Byzantine and Early Islamic Near East, 1. Princeton NJ, 1992. 149–187; *Patterson L. G.* Methodius' Millenarianism// Studia Patristica. 1993. 24. P. 306–315; *Tŭpkova-Zaimova V.* Problèmes de terminologie étatique chez pseudo-Méthodius de Patare// Études Balkaniques 28. No. 3–4. 1992. 111–116.

[12] Lolos (Die Apokalypse, 120. No. 3) называет Малагину «место в Аравии». На самом деле Малагина — это область в Вифинии.

[13] См.: *Alexander P. J.* The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin// Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1978. 41. 1–15; *Idem.* Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: the Legend of the Last Roman Emperor// Medievalia and Humanistica. 1971. 2. Перепеч. в его History, ч. XII,

круге: распахнутся ворота Севера, в страну вторгнутся могучие и жестокие племена. Отдаленные в эсхатологическом времени от арабов племена с севера на самом деле — их современники, болгары, как основная угроза северным границам на исходе VII и в начале VIII вв. Действия в заключительной части описываются в трансцендентальном ключе: Бог, сочувствуя страданиям человечества, пошлет своих слуг Еноха и Илию разоблачить обман Сына Погибели, племена покинут лагерь зла и присоединятся к праведникам, и появится знак, предвещающий приход Сына Человеческого, побивающего Сына Погибели и ввергающего нечестивых в ад.

Основная мысль «Апокалипсиса» ясна: Бог ниспошлет византийцам победу над неверными и варварами с севера. Сирийская версия подчеркивает решающую роль креста в разгроме исмаильтян;[14] аналогичный сюжет можно найти в поэзии Косьмы Сладкопевца (см. ниже, гл. 6В).

С. Неисторическая агиография

Жанр агиографии процветал в VI и начале VII вв., и самыми известными агиографами той эпохи были Кирилл Скифопольский, Иоанн Мосх, Софроний Иерусалимский и Леонтий Неапольский. Типичной чертой для агиографии этого периода можно считать ее «историчность»: внимание писателей было обращено на их современников, святых мужей и жен, которых они лично знали или о которых узнавали из достоверных источников. Вероятно, последним великим агиографическим произведением этого периода была биография Феодора Сикеота, написанная вскоре после 641 г. неким Елевсием-Георгием,[15] не упоминающимся в других источниках, который утверждал (и похоже, небезосновательно), что был учеником святого.

47–68; *Reininck G. J.* Pseudo-Methodios und die Legende vom romischen Endkaiser// The Use and Abuse of eschatology in the Middle Ages. Leuven, 1988. P. 82–111; *Idem.* Die syrischen Wurzeln der mittelalterlichen Legende vom romischen Endkaiser// Non nova, sed nove. Groningen, 1984. S. 195–209; *Suermann H.* Der byzantischen Endkaiser in Pseudo-Methodios// OrChr. 1987. 71. 140–155. Ср.: *Кривов М. В.* Откровение псевдо-Мефодия Патарского как отражение народных взглядов на арабское нашествие// ВВ. 1983. 44. С. 215–221.

[14] *Reininck G. J.* Ismael, der Wildesel in der Wuste// BZ. 1982. 75. 340. No. 25.

[15] BHG 1748. Ed. A.-J. Festugière. Vie de Théodore de Sykéon. 2 vols. Brussels, 1970 [SHag 48]. Об этом житии написано много, см. прежде всего: *Cormack R.* Writing in Gold. London, 1985. P. 17–49; *Kaegi W.* New Evidence on the Early Reign of

Феодор (ум. в 613 г.) был сыном деревенской блудницы в Галатии. Он стал отшельником, чудотворцем, а затем епископом в Анастасиополе. Святой жил в сельской местности и заботился не только о людях и животных, но и о деревьях, виноградниках, полях и садах (ed. Festugière, par. 158. 5–6), что дало Елевсию возможность живописать сцены деревенских «трудов и дней», включая и выступление крестьян деревни Эвкраос против несправедливости их хозяев. Феодор поддержал крестьян и за это был заключен в тюрьму. Елевсий также описывает деревенскую общину, κοινόν τοῦ χωρίου, (par.143. 1): крестьяне деревни Апукумис (или Апокоме?) собрались вместе, забили быка и съели его.

В то же время жизнь святого протекает в обрамлении событий политической жизни государства: Феодор предсказал, что Маврикий взойдет на трон, и за это тот пожаловал его монастырю ежегодное хлебное довольствие; он исцелил императора Фоку и потребовал, чтобы тот прекратил жестокости; Феодору писал письма Ираклий. Патриархи (Фома и Сергий), военачальники и чиновники находятся на периферии круга персонажей жития. Святой изображается участником исторических событий, происходящих в империи.

От второй половины VII и начала VIII вв. до нас дошли различные агиографические тексты; это чудеса («Чудеса св. Димитрия II», «Чудеса Феодора Тирона» (Рекрута) псевдо-Хрисиппа, римские «Чудеса Анастасия Перса», «Энкомий Спиридону Тримифунтскому» Феодора Пафосского, написанный в 655 г. как повествование о чудесах святого), сказания об анахоретах (*Diegeseis* Анастасия Монаха, написанные ок. 691–692 гг.) и переделки старых жизнеописаний (Феодор Тримифунтский написал ок. 680 г. «Житие Иоанна Златоуста», основанное на «Диалоге» Палладия; Георгий из Наксоса сочинил «Энкомий Антонию Великому»; однако идентификация автора с Георгием из Наксоса, участником собора 680 г., не может быть доказана).

Некоторые тексты можно отнести к категории собственно житий, но им недостает внутреннего историзма, который свойствен труду Елевсия. Так называемый *Hypomnestikon* Феодора Спудеоса (?), написанный в

Heraclius // BZ. 1973. 66. 308–330; *Baker D.* Theodore of Sykeon and the Historians // The Orthodox Churches and the West. Oxford, 1976. 83–96; *Speck P.* Wunderheilige und Bilder // Varia III. Bonn, 1991 [Poikila Byzantina 11]. S. 236–246; *Rosenqvist J. O.* Asia Minor on the Threshold of the Middle Ages. Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium. Stockholm, 1993. 145–156; *Idem.* Studien zur Syntax und Bemerkungen zum Text der Vita Teodori Syceotae. Uppsala, 1981 [Acta Universitatis Upsalensis. Studia Graeca Upsaliensia 15].

668 г.,[16] является не биографией, а фрагментарным описанием последних лет Максима Исповедника и папы Мартина, претерпевших гонения при императоре Константе II (641–668).

Анонимное «Житие и страсти Ипатия Гангрского»,[17] современника императора Констанция II (337–361), является фиктивным сочинением, помещающим святого в период правления императора «Фелкиана», также вымышленного. Другая версия заменяет его «историческим» Маркианом (450–457), которого от Констанция отделяет целое столетие. Содержанием легенды является не жизнеописание Ипатия, а фантастические эпизоды вроде победы над драконом и встречи с говорящим конем.

Издатель рукописи С.Ферри высказал предположение, что древнейшее житие было составлено во второй половине V в., а «апокрифический» вариант — в 500–700 гг., однако Ф. Алкэн счел такую датировку ошибкой и отверг ее. Единственное свидетельство в мартирии, которое можно использовать (и то весьма приблизительно!) для датировки этого занятного текста, это имя скифского царя Хобара, который распял Ипатия и велел своим воинам метать в него стрелы и камни. Имя Хобар, случайно это или нет, напоминает нам о Кубаре, хагане аваров, как он назван в «Чудесах св. Димитрия». Если это предположение правомерно, то тогда история об Ипатии должна была возникнуть во второй половине VII в. или позднее.

Легенда о Феофиле Аданском[18] (скорее всего, написанная до конца VIII в., поскольку в это время Павел Диакон сделал ее перевод на латынь) повествует, как главный герой был экономом в Адане в годы правления Ираклия «до того, как персы пошли войной на Романию» (ed. Radermacher, 182. 6–9), однако этим фактом и исчерпывается историческая информация, содержащаяся в сказании. Автор (в некоторых рукописях он именуется Евтихианом) рассказывает только, что Феофил, оскорбленный несправедливым и незаслуженным отстранением от должности, продал свою душу дьяволу, чтобы заполучить прежнюю должность, но потом раскаялся и был спасен Богоматерью.

---

[16] Ed. R. Devreesse. Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée // AB 53. 1935. 49–80.

[17] BHG 759 a–c. Ed. S. Ferri. «Bios» e il «Martyrion» di Hypatios di Gangrai // SBN 3. 1931. 69–103 с поправками в рецензии F. Halkin (AB 51. 1933. 393).

[18] BHG 1319. Ed. L. Radermacher. Griechische Quellen zur Faustsage. Vienna; Leipzig, 1927. 41–70, 151–219, 247–257.

Анонимное «Vita prior Алипия Стилита»,[19] скорее всего, было написано до середины VIII в. Святой жил при императоре Ираклии, но сам император упоминается только в заглавии жития, а о политических событиях не говорится ни слова.

Можно было бы ожидать большей привязки к историческим реалиям в анонимном произведении «Неполный рассказ» (μερική διήγησις) о Евстолии,[20] чьей товаркой была Сопатра, дочь императора Маврикия. Но и в этом житии исторические реалии отсутствуют, и имя Сопатра либо вымышлено, либо искажено. Как говорится в «Пасхальной хронике», у Маврикия было три дочери: Анастасия, Феоктиста и Клеопатра. Возможно, агиограф сократил имя Клеопатра до Сопатра. У нас нет бесспорных оснований для датировки рассказа: он написан позднее 600 г., но насколько позднее, установить трудно.

Невозможно установить и точную дату для «Жития Матроны из Перге (или Константинополя)».[21] О Матроне нам известно из других источников; она жила в пятом веке и была верной сторонницей Халкидонского собора. К. Манго показал, что житие было создано не ранее середины VI в., в противном случае упоминание в нем церкви св. Марии Новой в Иерусалиме, освященной в 543 г., было бы хронологически невозможно. Если квартал Севериана, который упоминается в житии, — то же, что и район *ta Severou*, названный по имени сводного брата императора Константа II (641–668 гг.), то житие, вероятно, было написано гораздо позже, во второй половине VII в. или еще позднее. О политической и религиозной деятельности святой в этом подобии средневекового романа, стержнем которого является бегство Матроны от мужа, ничего не говорится.

Леонтий, который, согласно собственным его утверждениям, был игуменом ромейского монастыря св. Саввы в конце VII в., является автором «Жития Григория Агригентского (из Акраганта)».[22] Как пишет агиограф,

---

[19] BHG 65. Ed. H. Delehaye. Les saints stylites. Bruxelles, 1923. Repr.: 1962 [SHag 14], 148–187.

[20] BHG 2141. Ed. AASS Nov. IV. 216–219.

[21] BHG 1221. Ed. AASS Nov. III. 786–823, англ. пер. J. Featherstone и C. Mango (A.-M. Talbot (ed.). Holy Women in Byzantium. Washington, 1996. 13–64). См. также: *Catafygiotou-Topping E.* St. Matrona and her Friends: Sisterhood in Byzantium// Kathegetria: Essays presented to J. Hussey. Camberley; Surrey, 1988. 211–224; ср.: *Anson J.* The Female Transvestite in Early Monasticism: the Origin and Development of a Motif//Viator. 1974. 5. 14.

[22] BHG 707. Ed. A. Berger. Das Leben des heiligen Gregorios von Agrigent. Berlin, 1995. Другое жнтие, приписываемое некоему Марку, игумену того же мона-

Григорий родился в богатой семье близ Агригента, путешествовал на Восток и обличал в Константинополе ересь «нечестивых» патриархов (монофелитов) Сергия, Павла II и Кира Александрийского. Следовательно, он должен был жить в середине VII в. Затем Григорий возвращается в Агригент, избирается епископом города, где его впоследствии обвиняют в нечестивом поведении и сажают в тюрьму, но освобождают по приказу императора (имя которого не упоминается). Участие в полемике с монофелитами — это единственная политическая реалия, которая присутствует в труде Леонтия.

Из других источников известно о нескольких Григориях из Агригента: один из них, современник Григория Великого, был обвинен в дурных поступках, вызван в 591 г. в Рим и, вероятно, лишен должности. Еще один Григорий был экзегетом, который составил толкование на «Екклезиаста» (PG 98, 741–1182); видимо, он жил до VIII в., так как самые ранние рукописные списки его комментариев относятся к VIII–IX вв. О его жизни ничего не известно. Статья в «константинопольском Синаксарии» (col. 251. 13–252. 17) дает точную датировку жизни св. Григория: он жил при Юстиниане II, а в возрасте 18 лет был рукоположен в дьяконы Макарием, епископом Иерусалимским. Однако это утверждение само по себе противоречиво, поскольку Макарий управлял Иерусалимской кафедрой в середине VI в. и был современником Юстиниана I. Все эти противоречивые сведения подводят нас к заключению, что Григорий, изображенный в житии Леонтия, — это вымышленная фигура (прототипом которого явился упомянутый выше современник Григория Великого?). Спорным остается и отнесение жития к Темным векам: как утверждает А. Бергер, агиограф был знаком с «даром Константина» и потому не мог написать свое произведение ранее второй половины VIII в. Бергер не исключает вероятности того, что Леонтий создал свое житие в первой половине IX в. В любом случае, житие нельзя назвать историко-агиографическим произведением.

Гораздо более «историческим» является анонимное «Житие Давида Солунского»,[23] в основу сюжета которого положена поездка Давида к Юстиниану I с ходатайством о переводе резиденции архиепископа из Сирмия в Фессалоники. Агиограф заявляет, что он писал приблизительно 180 лет

стыря св. Саввы, остается неопубликованным. См. о нем: *Patlagean E.* Les moines grecs d'Italie et l'apologie des thèses pontificales (VIII^{e}–IX^{e} siècles). Studii medievali 5. 1964. Repr. в: *Idem.* Structure sociale, famille, chrètientè à Byzance. London, 1981. Pt. XIII. 579–602.

[23] BHG 493. Ed. V. Rose. Leben des heiligen David von Thessalonike. Berlin, 1887.

спустя после кончины Давида в 540 г. Если верить этому утверждению, житие было написано около 720 г. Еще один отзвук «истории» слышен в рассказе о 60 «архонтах», схваченных во время их паломничества в Иерусалим и казненных там около 725 г. Житие якобы было переведено с сирийского монахом Иоанном.[24] А. Пападопулос-Керамевс считает, что произведение описывает современные ему события, но эта гипотеза звучит неубедительно. Иоанн нигде не упоминает, что был очевидцем событий, а говорит только, что читал сирийскую *hypomnema* мучеников и посетил место их погребения в Иерусалиме.

Удивительно то, что Иоанн прославляет Льва III как благочестивого и боголюбивого правителя (ed. Papadopoulos-Kerameus, 2.31, 3.14–17). Это разительно контрастирует с православной традицией и, возможно, указывает либо на то, что автор был последователем политики иконоборчества, или на его отдаленность — по времени и месту — от Византии VIII в. Рассказ о войне с арабами фантастичен: вместо фактических событий (неудачная осада Константинополя арабами в 717 г. и их поражение при Акроине в 740 г.) Иоанн рассказывает, как император Лев окружил лагерь арабов водой и вынудил их заключить перемирие на семь лет. Ничему этому нет подтверждения ни в одном из других дошедших до нас источников.

Ситуация с «мученичеством шестидесяти» представляется еще более запутанной благодаря существованию латинского *passio* (переведенного с греческого?), которое повествует о шестидесяти воинах, плененных и казненных арабами. Это событие произошло при императоре Ираклии.[25] Не списан ли этот рассказ о шестидесяти константинопольских «архонтах» с *passio*, и если да, то когда это было сделано? Или это случайное совпадение чисел? Вероятно, мы никогда не получим убедительного ответа на этот вопрос.

В отличие от «биографических» житий этого периода некоторые «чудеса» сообщают реальные исторические факты: в «Чудесах св. Димитрия II» идет речь о нападении славян на Фессалоники, а «Чудеса Феодора Тирона» упоминают об исмаильтянах, которые взяли пленников в районе Понта. И все же эти рассказы отрывочны и локальны. Агиографические тексты, которые мы рассматриваем — со многими оговорками — как принадлежащие

[24] BHG 1217. Ed. A. Papadopoulos-Kerameus. Мученичество шестидесяти новых святых мучеников / / ППС XII / 1. 1892.

[25] Латинское passio было опубликовано: *Delehaye H.* Passio sanctorum sexaginta martyrorum / / AB. 1904. 23. 289–307. О связи между двумя текстами см.: *Huxley G.* The Sixty Martyrs of Jerusalem / / GRBS. 1977. 18. 369–374.

Темным векам, безразличны к истории: в центре их повествования — личное благочестие и мораль, и действие в них обычно развивается в абстрактной или фантастической обстановке, не скованной никакими «историческими рамками». Вероятно, наиболее показательным из агиографических трактатов, созданных в этот период, являются «Чудеса св. Артемия».

D. «Чудеса св. Артемия» неизвестного автора (BHG 173)

Ed. A. I. Papadopoulos-Kerameus. Varia graeca sacra, St. Petersburg, 1909. 1–75. Англ. пер. V. S. Crisafulli, J. W. Nesbitt. The Miracles of St. Artemios. Leiden; New York; Cologne, 1997 [The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures. 400–1453. Volume 13]

Об авторе «Чудес» нам известно только то, что он был современником императора Константа II (641–668) и написал свой «рассказ» (διήγησις) о чудесах святого мученика и чудотворца Артемия после 656 г.[26] Вероятнее всего, он либо родился в Константинополе, либо прожил там долгое время. Как бы то ни было, столица, царица городов, играет здесь главную роль.[27] Агиограф хорошо знает ее топографию: он упоминает *embolos*, рядом с которым, видимо, был расположен дворец Вивиана, район Руфинус, портики Домнина, *Hebdomon* и Магнавру, Аргирополис (на Босфоре), различные святыни. Действующие лица в «Чудесах» — это преимущественно ремесленники и купцы Константинополя: кузнецы, свечник, мясник, кожемяка, судовой плотник, ремесленник-лучник, *argyroprates* (меняла), виноторговец, *pragmateutes*

[26] *Papadopouos-Kerameus A.* Varia Graeca sacra. St. Petersburg, 1909. Ч. II; ср.: *Mango C.* On the History of the Templon and the Martyrion of St. Artemios in Constantinople / / Zograf. 1979. 10; repr.: *Idem.* Studies on Constantinople. Aldershot, 1993. Pt. XV. 40–43. О «Чудесах» см. также: *Жебелев С. А.* Чудеса св. Артемия / / Сборник в честь В. И. Ламанского. 1904. 1. С. 451–473; *Rydén L.* Kirkan som sjukhus. Om den helige Artemios' mirakler / / Religion och Bibel. 1985 / 87. 44. 3–16; *Delehaye H.* Les recueils antiques de miracles des saints / / AB. 1925. 43. 32–38.

[27] *Rydén L.* Gaza, Emesa and Constantinople: Late Ancient Cities in the Light of Hagiography / / Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium. Stockholm, 1993. 140–144. Ср.: *Maas P.* Artemioskult in Konstantinopel / / BNJbb. 1920. 1. 377–384; *Baynes N. H.* Topographica Constantinopolitana / / JHS. 1911. 31. 266–268; *Sodini J.-P.* Les cryptes d'autel paléochrétiennes: essai de classification / / TM. 1981. 8. 440–443.

(купец), матросы и капитаны судов. Некоторые люди происходят из других мест, но мы с ними встречаемся, когда они уже прибывают в Константинополь или покидают его, направляясь домой. Некоторые персонажи — это отголоски позднеантичного прошлого: многочисленные лекари, актер *skenikos*, поэт из партии венетов и *dioiketes* этой же партии, содержательница бани. Некоторые константинопольские чиновники тоже принимают участие в «Чудесах», это по большей части низшие чины: Дрос, бывший *komentaresios*, а впоследствии секретарь; *chartoularios* по имени Георгий; *xenodochos* постоялого двора; *apokrisiarios*, а также жена придворного. Подобным же образом духовные лица, представленные в «Рассказе», — это главным образом люди из церковных низов.[28] Лица более высокопоставленные обычно появляются не как главные герои рассказов, а как их родственники или хозяева: так, сенатор, патрикий и судья Сергий заботился о своем родственнике; больной слуга игумена увидел во сне другого сенатора, друга своего хозяина; вора приводят к эпарху Феодору. В нескольких случаях упоминаются императоры, но они не действующие лица рассказов, а эпонимы, временные пометы.

Этот «константинопольский» характер отличает «Чудеса» от большинства агиографических трудов предшествующего периода, которые были в значительной степени связаны с обстановкой провинциальных городов. Только четыре жития пятого и шестого веков («Житие Ипатия из Руфинианы» Каллиника, «Житие Даниила Столпника» неизвестного автора, «Житие Исаака и Далмация» неизвестного автора и «Житие Олимпиады» неизвестного автора) можно назвать преимущественно константинопольскими, но ни в одном из них столица не занимает такое исключительное положение, как в «Чудесах Артемия», и ни в одном из них действующие лица не представляют народную среду так многообразно.

Главная фигура «Чудес» — Артемий, который был правителем (Египта), но якобы пал жертвой преследований ариан. Артемий — персонаж исторический: он при императоре Константине был дука Египта и в 362 г. был казнен Юлианом Отступником. В реальной истории он не был жертвой ариан. Наоборот, он поддерживал Георгия, арианского епископа Александрии, выступая против православного Афанасия.[29] Житие другого великого православного святого, Пахомия, в одном из эпизодов упоминает Артемия, стратилата или дуку Александрии при Константине, который был направлен на

[28] *Déroche V.* Pourqoui écrivait-on des recueils de miracles? / /Les saints et leur sanctuaire à Byzance. C. Jolivet-Levy, M. Kaplan, J.-P. Sodini (ed.). Paris, 1993 [Byzantina Sorbonensia 11], 100.

[29] PLRE. 1. 1971. 112.

поиски Афанасия и прибыл в Тавенниси, где он разбил свой лагерь на территории монастыря Пахомия; за свою дерзость он был наказан небесными силами: у него носом пошла кровь.[30] Удивительным образом бывший арианин и гонитель православных превращается в святого, целителя и героя Константинополя. Культ Артемия сформировался там к середине VII в., а рака с чудодейственными мощами святого была установлена в церкви Иоанна Крестителя. Однако «Житие Артемия», похоже, было написано позже, чем *Diegesis*: сохранившийся текст приписывается знаменитому Иоанну Дамаскину или некоему Иоанну Родосскому.[31] Но их авторство доказать невозможно. Нельзя также определенно сказать, что житие позаимствовало свои сведения об Артемии у арианского историка Филосторгия (ум. в 439 г.). Сохранившиеся жития упоминают Юстиниана I и возведение Святой Софии, о которых Филосторгий не мог знать.

Отцом жанра агиографических жизнеописаний был Афанасий Александрийский, чье «Житие Антония Великого» стало образцом для последующих агиографов. Житие начинается рождением Антония и заканчивается его физической кончиной. В произведении содержатся поучения Антония, его борьба с сатаной за православие и чудеса, которые он творил молитвой. Жизнь святого помещена в строгие, четко очерченные хронологические рамки.

Автор «Рассказа» не следует Афанасиевой модели хронологического изложения. Чудеса святого рассматриваются в отрыве от его жизни и борьбы. О его мученичестве упоминается только мимоходом, а сила зла почти полностью игнорируется; хотя демоны и идут на гнусные проделки (один из них сделал так, что священник позабыл о даре Артемия исцелять, а другой нанес вред судну), святому они не соперники, и он легко обращает их в бегство.

Поджанр чудес не является изобретением этого анонимного агиографа второй половины VII века. Псевдо-Василий из Селевкии написал «Чудеса Феклы» (а также ямбическое переложение на ту же тему, но оно утеряно) в V веке. Видимо, в пятом же веке некий Христодор Illustris из Фив написал «Чудеса Косьмы и Дамиана», возможно, гекзаметром, но и они тоже утрачены. Анонимные «Чудеса Косьмы и Дамиана» — произведение VI века. В VII в. Иоанном Солунским написаны «Чудеса Димитрия», Софроний написал «Чудеса Кира и Иоанна», и были созданы анонимные

[30] *Halkin F.* Sancti Pachomii vitae graecae. Brussels, 1932 [SHag 19]. Ср.: *Idem.* Le corpus athénien de saint Pachome. Geneva, 1982. 65f.

[31] *Kotter.* Schriften 5. 183–245.

«Палестинские чудеса Анастасия Перса». «Чудеса Артемия», однако, существенно отличаются от своих предшественников, и более всего своим стилем повествования.

Предыдущим сборникам чудес в большей или меньшей мере присущи строгая организация материала, приверженность определенным принципам пространства и времени и самодостаточность в пределах формально-стилистических рамок. «Палестинские чудеса» Анастасия[32] являют собой пример сочинения с самой жесткой «организацией». Это рассказ о путешествии мощей святого, неукоснительно следующий требованиям единства времени и места. Автор «Чудес Феклы»[33] констатирует в предисловии, что одна из его задач — доказать превосходство христианского чудотворчества над языческой ворожбой, и в естественной смерти героини он видит закономерный конец повествования. «Чудеса Косьмы и Дамиана»[34] снабжены эпилогом, подытоживающим деяния бессребреников (*anargyroi*), которые жили и исцеляли людей в округе Никомидии. Труд Софрония[35] (приложение к его энкомию двух святых?) также имеет эпилог, посвященный благочестивой деятельности императора Феодосия I и патриархов Александрии Феофила и Кирилла. И, наконец, в предисловии к «Чудесам Димитрия» Иоанн ненавязчиво отмечает, что его герой был связан со всей Македонией и царским городом, и в эпилоге объявляет, что завершил богоугодное путешествие (имея в виду повествование),[36] подчеркивая таким образом целостность своего текста (по крайней мере, как он его понимает).

В отличие от этих сборников в «Рассказе об Артемии» явно отсутствует композиционное единство, он составлен из разнородных кусков, что харак-

---

[32] *Flusin B.* Saint Anastase le Perse 1. Paris, 1992. 116–153.

[33] *Dagron G.* Vie et miracles de sainte Thécle. Brussels, 1978 [SHag 62]. 284–412.

[34] *Deubner L.* Kosmas und Damian. Leipzig; Berlin, 1907; *Rupprecht E.* Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vita et miracula. Berlin, 1935.

[35] PG 87/3. 3423–3690.

[36] *Lemerle P.* Les plus anciens recueils des miracles de saint Demetrius I. Paris, 1979. 50–165; *Speck P.* De miraculis s. Demetrii, qui Thessalonicam profugus venit // Varia IV. Bonn, 1993 [Poikila byzantina 12], отрицает стилистическое единство «Чудес» Иоанна и считает их более или менее бессистемным набором самостоятельных рассказов, собранных вместе гораздо позже, чем это принято считать. При всей их оригинальности, такие критические взгляды трудно обосновать.

терно для антологий.[37] Автор начинает с утверждения, что он подобен человеку, вошедшему в сад и получившему удовольствие от созерцания самых разных деревьев и цветов, достойных восхваления, а потом покидает его и желает поведать соседям о том, что он видел, но память не сохраняет все подробности, поэтому он может вспомнить лишь то, что запомнилось (τῷ λογισμῷ συναθροῖσαι), и изложить все τύχῃ, «наобум». Поэтому он и не определяет цель повествования и не выделяет в нем общую сюжетную канву. Эпизоды якобы подобраны случайно игрой памяти и ограниченными возможностями рассказчика. «Чудеса Артемия» включают сорок пять частей, лишенных хронологической последовательности (время императора Ираклия может быть упомянуто как до правления императора Маврикия, так и после него, а некий Георгий является в качестве диакона, тогда как ранее уже говорилось, что он был рукоположен в священники) и логичности построения. Хотя хронологической и логической последовательности недостает, все же в некоторых случаях между эпизодами вставлены связки для придания им правдоподобия, такие как слова зачина ἄλλος или ἕτερος, или упоминания о том, что этот человек «страдал тем же заболеванием», или что мальчик «болел таким же образом». В трех эпизодах речь идет об одном и том же человеке, Георгии, который болел различными болезнями.

Каждый эпизод «Чудес», за несущественными исключениями, включает одни и те же элементы: человек (часто с упоминанием имени, возраста и рода занятий), выходец из таких-то мест, страдает заболеванием яичек (грыжей?); он узнает об исцеляющей силе Артемия, приходит в церковь Иоанна Крестителя, где хранится гроб с мощами мученика, там ему является видение Артемия, и он исцеляется. Упоминаются и женские болезни (с. 34.20–26, с. 25.16): схема повествования нарушается рассказом об одной девушке, жалующейся на грыжу, καταβαρής (с. 33.18). Агиограф говорит, что в случае с женщинами мученик отправляет болящих к св. Февронии, которая также чтима в церкви св. Иоанна Крестителя (с. 74.28–30). Однообразие сюжетов усиливается однообразием словаря: такие слова, как δίδυμοι (яички), καταβαρής (жалобы на грыжу), προσκαρτερέω (бодрствовать с молитвами в святилище), στρωμνή (тюфяк), ἔμπλαστρον (пластырь) то и дело

[37] *Ryden L.* Byzantine Hagiography in the Ninth and Tenth Centuries: Literary Aspects/ /Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. Årsbok, 1986. 74. Он считает отсутствие «жесткой композиции» характерной чертой византийской агиографии. «Агиограф, — утверждает Риден, — нагромождает эпизод за эпизодом в рамках конструкции, содержащей несколько опорных пунктов».

повторяются в разных рассказах. Любой эпизод можно легко убрать из «Чудес», и это не нарушит композицию в целом; легко представить, как десятки похожих эпизодов вставляются в середину или добавляются в конце сочинения. В нем нет заключения, нет попытки обобщить деяния мученика, хотя в некоторых местах *Diegisis* автор прерывает свой рассказ и, в виде апострофы, напоминает евреям о целительной силе Христа и его верного последователя. Мы можем назвать рассказ об исцелениях Артемия (если воспользоваться словами Томаса Харди об Эгдоне Хите) «неподвижной конструкцией».

Но такая статичность композиции обманчива или, скорее, не более чем литературный прием. Чтобы преодолеть поверхностное впечатление, мы начнем с простой арифметики. Рассказы «Чудес» можно разделить на три блока,[38] причем средняя длина каждой части в каждом блоке составляет:

Чудеса 1–16	24 строки;
Чудеса 17–41	61 строка;
Чудеса 42–45	33 строки.

Таким образом, композиция не статична: начав с коротких частей, неизвестный агиограф существенно увеличивает размер частей в середине, затем в конце опять уменьшает их объем. Пик среднего блока подготавливается составляющими частями начального блока и постепенно сглаживается в заключительных частях. Усложненность частей в среднем блоке может создаваться с помощью теоретических отступлений, как, например, отступление с похвалой Артемию и выпадом против ариан, неспособных дать толкование природы Троицы, но обычно это достигается путем введения дополнительных персонажей. В ранних эпизодах страждущий вступает в контакт только со святым. Но в чуде 17, кроме больного, мы встречаем и его родственника, патрикия Сергия, который заботится о больном, и актера из Александрии, который сопровождает больного с грыжей в храм. Наращивая численность действующих лиц, автор тем самым усложняет

[38] J. Haldon в сопроводительном очерке к переводу Crisafulli-Nesbitt, 34 f., проводит грань между чудесами 31 и 32 и полагает, что эти две части Diegesis восходят к двум источникам, причем вторая часть была добавлена в седьмом веке к первой, более ранней. Мало надежд доказать такую гипотезу, и, пока это не доказано, нам следует воздержаться от разъединения текста, стилистически однородного и в определенной степени уникального.

сюжет. В этом эпизоде актер ведет себя в святилище бесстыдно, и потому в этом месте поклонения и исцеления у него самого появляется грыжа, тогда как приведенный больной исцеляется от недуга. Сергий, инициировавший процесс исцеления, появляется вновь в конце рассказа, где лицедей демонстрирует ему только что появившуюся у него опухоль. Автор и другим способом вносит разнообразие в эпизоды, усложняя их деталями. Так, чудо 32 — это рассказ о некоем Мине родом из Александрии, но жившем в Константинополе и работающем у виноторговца. Однажды судно, которое он разгружал, начало разваливаться, и Мина, стремясь спасти расколовшийся сосуд с вином, попытался удержать вместе его половинки, но получил удар в живот и упал за борт. Здесь мы читаем подробный отчет о том, как один из друзей убедил Мину попросить помощи у Артемия, как он отказался от услуг лекаря, который уже потратился на лекарство, купив его на рынке, как Мина был доставлен в храм на лодке и т. д.

В нескольких случаях автор отклоняется от общей темы «Рассказа»: лечения грыжи. Так, в чуде 19 мы читаем о хартуларии Георгии, который стал хромым, упав «с крыши своего дома»; он исцелился после того, как приковылял в церковь и припал к гробнице святого. На первый взгляд можно оправдать включение этого рассказа «не о грыже» на том основании, что следующий рассказ, чудо 20, посвященное тому же Георгию, все-таки относится к главной теме — грыже. Чудо 18, однако, и вовсе отклоняется от магистрального пути: здесь Артемий раскрывает имя грабителя. Так как эпизоды коротки и в какой-то степени следуют одному шаблону, они оставляют мало места для прорисовки персонажей: чувства людей по большей части сводятся к страданиям от боли и надеждам на исцеление. И все же можно уловить оттенки поведения персонажей: матери, которая сострадала своему больному сыну, другой матери, которая так тяжко трудилась, что не могла привести своего больного сына в храм, актера, нечестиво смеявшегося у святыни, рассерженного кузнеца, приказчика из винной лавки, который рисковал жизнью ради спасения бочонка с вином с тонущего судна. Изображены не только чувства и намерения людей, но в некоторых случаях и их поведение, их жестикуляция: когда игумен Иоанн распорядился отправить своего больного слугу Андрея к раке с мощами Артемия, страждущий слуга только сжал губы (букв. «соединил губу с губой»), закрыл глаза, покачал головой и не проронил ни звука.

Однообразие повествования скрашивается также и превращениями святого: Артемий творит чудеса, являясь, главным образом, по ночам в видениях, но не в одном и том же обличии, а принимая личину различных людей: персидского лейб-медика Анфимия, персидского врача, мясника с его

орудиями труда, друга матери больного мальчика, придворного, рассердившегося на замечтавшуюся женщину, которая не подала ему вовремя полотенца, сенатора, друга хозяина больного. Да и само исцеление, имеющее сходные черты, открывает простор для разного рода подробностей.

Артемий исцеляет посредством инкубации: святой появляется в видении больному или кому-то из его родственников чаще всего, когда человек, ищущий излечения, спит в святом месте (в церкви Иоанна Крестителя), но иногда и вне его. Инкубация издавна бытовала у язычников, была перенята христианской церковью (в шестом веке?) и использовалась такими пáрами святых, как Косьма и Дамиан и Кир и Иоанн.[39] Вместе с тем имеется существенное различие между инкубацией в исполнении предшественников Артемия и методикой исцеления, используемой им самим. Другие святые, являясь в видении, давали советы (изменить поведение, диету, снадобье), слегка касались головы больного, рта или ноздри или направляли его принять холодную ванну; Артемий использует меры менее «научные», но зато куда более «натуралистические». Причина здесь в самой природе болезни, на которой подвизался Артемий, — грыже, заболевании половых органов (иногда греческий эквивалент αἰδοῖα используется наравне с термином «яички»). В нескольких эпизодах агиограф подчеркивает, что больной не мог преодолеть стыд и не хотел показывать свои «срамные» места. Лечение заключается в первую очередь в сдавливании вспухших яичек или ударе по ним ногой так, что больной взвывал от боли; либо святой вырезал опухоль ножом (или мечом?), покрывая больного кровью и гноем и заполняя святилище зловонием. В одном случае описывается грыжа, свисающая ниже колен, и приводятся точные размеры в длину и ширину (с. 28.19–23). Натуралистичность операции усиливается «неприличными» подробностями: так, актер, сопровождавший своего друга с грыжей в святилище и оставшийся там на ночь, не смог выйти в кромешной темноте из храма, запертого на ночь, и помочился внутри его (за это бесстыдство он был сразу же наказан); или в другом случае больной беседует со святым, сменившим обличье, в неосвещенном отхожем месте. Парадоксальность контраста между «низом» и величием святого поразительно представлена в чуде 26, не имеющем себе

[39] *Fernandez Marcos N.* Los Thaumata de Sofronio: Contribucion al estudio de la incubacion cristiana. Madrid, 1975; *Sansterre J.-M.* Apparitions et miracles à Menouthis: De l'incubation paienne à l'incubation chrétienne / / Apparitions et miracles. Brussels, 1991. 69–83.

равных по композиции. Тут Артемий не сам творит чудеса, а отсылает больного к кузнецу по имени Феодор, мастерская которого находится в портике Домнина. Человек приходит к кузнецу, но Феодор отказывается выполнить просьбу, поясняя, что он ничего не знает об исцелении. Новое видение и вторичное посещение кузнеца, вызвавшее раздражение будущего целителя. Игра продолжается, и наконец обозленный кузнец велит больному поместить свою опухоль на наковальню, бьет по ней молотом, и — слушайте и внимайте! — воспаление исчезло. Можно только предполагать, не намеренно ли ввел автор эту аналогию с потешным мифом о кузнеце Гефесте, который, подчиняясь повелению Зевса избавить его от головной боли, ударяет его по голове топором, тем самым вызвав рождение Афины, не задумал ли автор этот эпизод как скрытую пародию — не подражание! — на культурное наследие античности.

Повествование ведется обычно от третьего лица агиографом, который утверждает, что был очевидцем событий либо же получил сведения из первых рук. Чудо 21 представляет собой исключение: рассказчиком выступает диакон Стефан, исцеленный святым. Когда «герой» повествования (а не автор в апострофе!) упоминает об Артемии, это обычно происходит в форме совета больному посетить храм святого: молва о достижениях Артемия в области медицины, похоже, распространилась повсеместно.

Герои этих чудесных рассказов живут в мире, управляемом коллективными нормами и понятиями.[40] Культ раки с мощами мученика является одной из форм такого коллективного сознания, то же самое можно сказать о почитании икон: иконы везде — в церквах и жилых домах; упоминаются иконы Христа, Иоанна Крестителя, ангелов, Артемия; одна из икон (или ряд икон — греческий термин ἱστορία τῆς ἀθλήσεως) в церкви Иоанна Крестителя изображает мученичество чудотворца Артемия. Иконы составляют богатство дома, их держат для религиозных надобностей, но их стоимость как материальных предметов может быть обращена в деньги в случае необходимости: когда бедная женщина по имени София не смогла уплатить лекарю, она пожаловалась, что у нее нет икон в золотом окладе или серебряной утвари, за которые можно было бы легко выручить деньги. С другой

[40] Déroche (Pourquoi écrivait-on [как выше, № 2], 116) полагает, что главная мысль diegesis — роль святого как посредника между Богом и человечеством; воистину, это «собирательная» идея всякого агиографического текста: святой, по определению, — это посредник «между Богом и людьми». Ср.: *Speck P.* Wunderheilige und Bilder / / Varia 3. Bonn, 1991 [Poikila Byzantina 11]. 210–235.

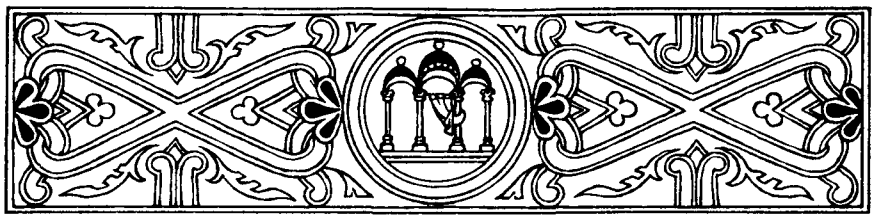
стороны, письменное слово не привлекает внимания агиографа, и, кажется, есть только два намека на «литературу» в эпизоде, в котором упоминается о человеке, распевающем стихи (στίχη) «смиренного Романа» (Сладкопевца); здесь «литература» представлена скорее в устной, а не письменной традиции. Есть упоминание и об одном поэте из партии венетов. Агиограф знает имена Гиппократа и Галена и задается риторическим вопросом: «Кто из древних (писателей) говорит, что грыжи излечиваются инструментом мясника?» (с. 361. 22–3). В этот мир коллективного благочестия и общих ценностей и фобий (иудеи, лекари, ариане, ростовщики, актеры, скачки, игры, даже громкий смех осуждаются в соответствии с традиционной и общепринятой мудростью) анонимный агиограф вносит некоторые индивидуальные черты, уделяя временами пристальное внимание детали и парадоксальности, граничащей с пародией.

Мы вполне отдаем себе отчет в том, что византийцы применяли различные «стили» в своих произведениях;[41] естественно, нельзя четко разграничить эти стили, тем более что некоторые авторы работали в различных стилях, и простых, и более напыщенных. «Чудеса Артемия», как кажется, не представляют собой никакого исключения: их стиль (или язык) прост, синтаксис ясен, риторические фигуры редки, а «демотический словарь» обилен:[42] народные слова используются для названий болезней, еды, одежды, сосудов, занятий и должностей. Но эта простота в словах ни в коей мере не является признаком бедности языка. Это стиль в широком смысле слова, способ самовыражения. Когда анонимный агиограф хотел (или ощущал необходимость), он мог перейти от «естественного» разговорного языка к риторической речи более высокого уровня. Чудо 34 завершается следующими словами: «После того как они услышали это (т. е. рассказ об исцелении девушки) и точно обо всем узнали, они стали прославлять Бога, который вершит чудеса через посредство своего мученика и который в щедрости своей возвратил родителям девушку, почти умершую, живой. Внимайте этим чудесам, вы, кому любо слушать, сколькими венками венчает Иисус (πόσοις στεφάνοις στεφανοῖ) тех, кто перенес мученичество во имя Его, сколькими почестями награждает Он Артемия, Своего слугу, и обращает для него могилы в клады» (пер. Crisafulli-Nesbitt, 181–183). В этом пышнословном пред-

[41] Мы обратимся к представлению византийцев о стиле в заключительной главе (гл. 8 Е).

[42] См.: *Grosdidier De Matons J.* Les Miracula S. Artemii: Note sur quelques questions de vocabulaire / / Mémorial A.-J. Festugière. Geneva, 1984. 263–266.

ложении агиограф использует как анафору, так и тавтологию. Далее, в том же заключительном абзаце, мы находим риторические вопросы, фигуры геминации, парономазии, анафоры и даже ассонанса (ἀντὶ γὰρ ναμάτων βρύει ἰάματα, ἀντὶ ὑδάτων λιμνάζει θαύματα). В чуде 33 мы видим анафору в сочетании с оксюмороном: «Здесь хранится его живой прах, здесь благодать исцелений, здесь излечивают болящих». Автор показывает, что он способен достичь более высокого уровня риторики, особенно в его апострофах или поучениях, но в повествовании о простых людях Константинополя он хочет сохранить простой язык народа, естественный и грубоватый. «Чудеса Артемия», уникальные по композиции, уникальны также и по манере изложения.



Глава вторая

АНДРЕЙ, МИТРОПОЛИТ КРИТСКИЙ

А. Биография (BHG 113)

Ed. Papadopoulos-Kerameus. Analekta V. 169–179, 422–424

Биография Андрея[1] изложена в житии, составленном патрикием и квестором Никитой,[2] сохранившемся в двух рукописях, древнейшая из которых (cod. Vatop. 79) относится к X или XI веку. Несколько авторов X века, известных под именем Никита, занимали высокие посты в имперской иерархии (один из них составил «Житие Феоктиста Лесбосского»), но у нас нет достаточных доказательств для их идентификации. Т. Деторакис предположил, что автор «Жития Андрея» был современником Фотия;[3] Л. Дж. Вестеринк считает, что он жил раньше, т. е. в VIII веке.[4] Ни одна из этих точек зрения не может быть доказана. Несколько агиографических текстов были

---

[1] *Auzépy M.-F.* La carrière d'André de Crète // BZ 88. 1995. 1–12.

[2] BHG 113. Ed. Papadopoulos-Kerameus // Analekta V. 169–179. 422–424.

[3] *Detorakes Th.* Οἱ ἅγιοι τῆς πρώτης βυζαντινῆς περιόδου τῆς Κρήτης. Αθήνα, 1970. 161.

[4] *Westerink L. G.* в Nicétas Magistros (Lettres d'un exilé. Paris, 1973. 45f.). Auzépy также допускает, что текст был создан во время правления Константина V. Шевченко более критичен (Ideology. Pt. V. 40 n. 1056).

создано на основе жизнеописания Никиты,[5] но они не содержат сколько-нибудь новой информации.

Трудно судить о том, в какой степени правдиво жизнеописание, созданное Никитой. С. Шестаков подчеркивает, что хронологические и топологические данные, содержащиеся в житии, точны;[6] однако дело заключается в том, что Никита указывает только два географических пункта: крепость *tou Drimeos* на Крите и местечко Эриссос / Эрессос на Лесбосе; других данных, чтобы проверить это утверждение, не имеется; хронологические же указания местами вызывают сомнения. С другой стороны, Никита достаточно трезвый рассказчик. Он избегает повествований о невероятных чудесах и сосредоточивается на описании политической деятельности своего героя.

Согласно житию, Андрей (как и Роман Сладкопевец) происходил из Сирии. Родился он в Дамаске. Первые семь лет жизни мальчик был нем; но после причащения внезапно обрел дар речи. Он начал духовную карьеру в Иерусалиме при патриархе (в действительности *topoteretes*) Феодоре (674–686), который вскоре предложил Андрея на место нотариуса, а впоследствии помощника эконома (*oikonomos*). Никита ясно говорит о том, что Андрей представлял Феодора на Шестом Вселенском соборе в Константинополе в 680/81 г.; однако эти сведения создают трудностей больше, чем разрешают, поскольку в качестве представителя топотирита (*topoteretes*) в документах собора назван Георгий, священник и апокрисиарий, а не Андрей. С. Вейе решил исправить агиографа и отнести посещение Андреем Константинополя к 685 году[7] (с этой датой согласились Деторакис и Озепи). Некоторое время он жил в столице, где и был назначен главой сиротского приюта (*orphanotropheion*), а позднее стал управлять домом престарелых (*gerokomeion*?) под названием *Ta Eugeniou*.[8]

---

[5] *Laty ev V.* Menologii anonymi byzantini saeculi X, quae supersunt (e codice Hierosolymitano S. Sepulchri 17) 2. St. Petersburg, 1912. 136f.; *Detorakes Th.* Ἀνέκδοτον ἐγκώμιον εἰς Ἀνδρέαν Κρήτης / / EEBS. 37. 1969/70. 85–94; *Laourdas B.* Μακαρίου τοῦ Μακρῆ, Βίος τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου, ἀρχιεπισκόπου Κρήτης, Ἱεροσολυμίτου / / KretChron 7. 1953. 63–74; *Tsames D. G.* Ἰωσὴφ Καλοθέτου. Συγγράμματα. Thessalonike, 1980 [Thessalonikeis Byzantinoi Syggrafeis 1]. 435–451.

[6] *Шестаков С.* Рец. изд. Papadopoulos-Kerameus / / ВВ. 1901. 8. 173.

[7] *Vaihé S.* Saint André de Crète / / EO 5. 1901/2. 381.

[8] Об этом учреждении (безотносительно к *vita* Андрея) см.: *Constantelos D.* Byzantine Philanthropy and Social Welfare. New Rochelle; N. Y., 1991. 171.

Пиком карьеры Андрея стало его избрание на пост архиепископа Крита.[9] Это не могло случиться ранее 692 года, поскольку и в 680, и в 692 годах архиепископом Гортины был некий Василий, за которым, возможно, последовал «проэдр Крита» Стефан;[10] Деторакис датирует конец константинопольского периода жизни Андрея 711/712 годом, но эта дата не более чем догадка. В 711–713 гг. Филиппик-Вардан захватил трон в Константинополе, и во время его правления прежняя «ересь» монофелитства вновь заняла ведущие позиции, а Андрей Критский, по свидетельству Феофана Исповедника, был среди главных «еретиков». Это свидетельство подтверждает сам Андрей, который в ямбическом послании, адресованном Агафону, архидиакону и хартофилаку Великой церкви, признается, что, прочитав книгу Агафона, он отверг «заблуждение» (здесь явно имеется в виду «еретическое» монофелитство, противопоставленное теологии двух природ, двух воль и двух энергий)[11] и вернулся в лоно православия. Естественно, этот «постыдный» эпизод опущен в панегирике Никиты. Вероятно, уже после примирения с православием Андрей в речи «На Обрезание Господне» утверждает, что Бог не только имеет две природы, но также две воли и две энергии (PG 97, 929CD). Менее показателен отрывок из «Гомилии на Преображение», где Андрей спрашивает, как следует относиться к человеку, «слабому в вере» и обладающему умом ребенка, следует ли пренебрегать им. Нет, отвечает он, мы должны призвать его вернуться к «вожделенному здравию» (CPG 8176; PG 97, 944AB). Безусловно, эти слова могут указывать на какое-то еще заблуждение Андрея, либо имеют общий смысл, безотносительный к его биографии.

Проблема отношения Андрея к иконоборчеству более сложна.[12] Никита в жизнеописании Андрея не затрагивает эту тему, и только в поздней

---

[9] После некоторых колебаний V. Laurent (Le corpus des sceaux de l'empire byzantin V/1. Paris, 1981. no. 619) отнес к нему печать Андрея, «проэдра Крита». См. также: *Nesbitt J., Oikonomides N.* Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks 2, Washington DC. 1994. 97f. no. 36.8.

[10] *Stiernon D., L.*//DHGE 21. 806f. Имя Стефана известно только по одной печати, определяемой G. Zacos, A. Veglery (Byzantine Lead Seals. Basel, 1972. no. 1294) началом VIII в. Однако сомнительно, чтобы печать неизвестного лица могла быть датирована с такой точностью. Впрочем, эту дату приняли не только Стиерноны, но и П. Готье в своей рецензии на работу Закос—Веглери (REB 32. 1974. 407).

[11] *Heisenberg A.* Ein jambisches Gedicht des Andreas von Kreta//BZ 10. 1901. 508–512.

[12] См. дискуссию по этой проблеме: *Laourdas B.* Ὁ ἅγιος Ἀνδρέας ὁ ἐν τῇ Κρίσει καὶ ἡ Κρήτη ἐπὶ Εἰκονομαχίας//KretChron 5. 1951. 44–49.

рукописи жития мы действительно читаем, что Андрей вернулся в Константинополь, чтобы бороться с ересью иконоборцев.[13] В том же духе Андрей восхваляется в одном из кондаков (*Минея* 4 июля) за то, что он изгнал диких зверей и провозгласил почитание святых икон. Но пока остается сомнительным, заслуживают ли доверия эти позднейшие исправления в жизнеописании святого.

В творчестве Андрея нет явных следов культа икон: как продемонстрировал Лаурдас, краткий трактат «На почитание святых икон», приписываемый Андрею (CPG 8193; PG 97, 1301D–1304C), не является его произведением;[14] только в вышеупомянутой гомилии «На Обрезание Господне» Андрей действительно говорит о Христе, изображаемом и почитаемом в образах и иконах (τύποις καὶ εἰκονίσμασιν). Здесь же он говорит о храмах, в которых уничтожались иконы, но упоминает это «истребление икон» в контексте арабских набегов (PG 97, 932A), а не иконоборческих репрессий.

Андрей использует слово εἰκών, имея в виду не рисованную икону, но реальный образ: Христос, утверждает он, возродил человеческую природу, приняв образ человеческий и очистив его (CPG 817; PG 97, 877A); «мы, правоверные, празднуем возрождение нашего образа» (col. 885B); он вкладывает в уста Богородицы слова о том, что ее могила — не только знак погребенного тела, но и живой образ возрождения человечества (CPG 8181; PG 97, col. 1056D–1057A). Он метафорически употребляет слово «образ» для того, чтобы обозначить Гефсиманию, в которой «предреченное» соединяется с действительностью (col. 1064C). В гимнах мы обнаруживаем то же метафорическое употребление этого слова: в «Заупокойном каноне» (песнь 4.142–43) Андрей называет себя образом божественной славы, а св. Георгия — живой иконой воздержания.[15] Конечно, это не доказательство иконоборческих настроений Андрея, но мы не можем исключить вероятность того, что он примкнул к последователям Льва III. Ранее он проявлял желание быть «политически корректным», в зависимости от ситуации принимая, а затем отвергая монофелитство. Мог ли Андрей вновь

[13] *Laty ev V.* Op. cit. 137.7–11.

[14] Ср.: *Tomadakis N. B.* Ἡ βυζαντινὴ ὑμνογραφία καὶ ποίησις 2. Αθήνα, 1965. 192. M.-F. Auzépy (см. выше прим. 1) включает этот фрагмент в список подлинных произведений Андрея.

[15] *Paolini G.* (*Follieri E.* Uno Theotokarion Marciano del sec. XIV. Roma, 1961. 231–261). Песнь IX. 2.552–553.

поколебаться, когда Лев III поставил под сомнение состоятельность культа икон? Могли ли две его проповеди «На Воздвижение Святого Креста» (CPG 8179–80) быть прочитаны в присутствии этого императора? Эти проповеди возвеличивают не только метафизическую роль креста «как лестницы, ведущей на небо» (col. 1021A), но и его военную функцию, мотив, столь близкий иконоборцам: крест — это победное оружие полководцев, страж городов, устрашение врагов, а также орудие для казни варваров (col. 1021B–C; ср. col. 1045A). Варвар удирает, а скиф бежит от креста, даже если их никто не преследует (col. 1033C). Андрей никогда не уравнивает крест с иконой, как обычно делали иконопочитатели, но противопоставляет крест и идолам, которых он разрушает (col. 1028A–B), и медному змию Моисея (col. 1044C–D).

Никита говорит, что Андрей умер на пути из Константинополя на остров Лесбос. Мы не знаем, когда это случилось. Традиционная дата, 740 г., гипотетична. Под именем Андрея сохранились многочисленные произведения, в основном гомилии и гимны;[16] не все они опубликованы, и, что еще более усложняет дело, авторство многих из них сомнительно. Так, «Житие апостола Иакова, брата Господня», во многих рукописях приписываемое перу Андрея Критского, опубликовано Норе как произведение Псевдо-Андрея.[17] Дойбнер, используя две рукописи (Laur. plut. 9:14 и Messan. 29), издал «Похвалу чудесам св. Ферапонта» как анонимное произведение.[18] Однако Озепи,

[16] Список произведений см: CPG 8170–8228; гимнов — у Follieri (Initia V/1. 253f.). Ср.: *Szövérffy*. Hymnography 2. 7–10.

[17] Un éloge de Jacques, le frère du Seigneur. Toronto, 1978. Не принадлежит Андрею и гомилия «На молчание Захарии», приписываемая ему в одной из более поздних рукописей: *Donini M.* Andreae Cretensis vulgo adscripta homilia / / Augustinianum 15. 1975. 201–211. Сложности возникают с рукописью из Халле, которая содержит несколько подлинных гомилий и ряд произведений Златоуста, ошибочно приписываемых Андрею; ср.: *Birdsall J. N.* Homilies Ascribed to Andreas Cretensis in MS. Halensis A 119 / / Irmscher J., Paschke F., Treu K. (eds). Texte und Textkritik. Berlin, 1987 [TU 133]. 49–51. Также существует проблема принадлежности Андрею некоторых гимнов.

[18] BHG 1798 (CPG 8196): *Deubner L.* De incubatione capita quattor. Leipzig, 1900. 113–134. См. также: *Delehaye H.* Saints de Chypre / / AB 26. 1907. 247; *Idem.* Les recueils antiques de miracles des saints / / AB 43. 1925. 38f, который не называет автора произведения. Дойбнер датировал текст началом VII в., периодом авароперсидского нападения 626 г., но Делайе усомнился в аргументированности столь точной датировки.

говоря о cod. Monac. 366 конца IX века, называет Андрея автором «Похвалы».[19] Этот текст был написан уже после завоевания Кипра Муавией в 649 году, которое предшествовало переносу мощей Ферапонта в Константинополь. Но когда именно он был написан, установить трудно. Агиограф умоляет Ферапонта защитить «нас» (Константинополь) от надвигающейся угрозы и сломить высокомерие (читаем φρυάγματα вместо рук. φράγματα, «оборона») варваров (*Mir.* 10. 12–13: Deubner, p. 125), добавляя: «Смилуйся над христианами, притесняемыми ἔθνη со всех сторон... Спаси город, в котором обитаешь». Если автором действительно является Андрей, то он оказывается слишком юным, чтобы быть свидетелем арабской осады 674–678 гг., и Озепи отвергает датировку 717–718 гг., предполагая, что Андрей, должно быть, написал «Похвалу» до восшествия на престол Льва III, где-то между 695 и 711 годами, хотя в то время Константинополь не осаждали ни арабы, ни какие-либо другие «варвары». Она рассматривает эту важную фразу как чисто риторическую. С другой стороны, автор называет нападающих «варварами», а не арабами, которых в других случаях презрительно именует «жалкими выродками Агари» (*Mir.* 7. 1: Deubner, p.123), но он мог употреблять разные этнонимы для характеристики одного и того же врага. Итак, проблема авторства и датировки остается нерешенной.

Обычно невозможно установить, когда и где было написано то или иное произведение Андрея; одно из счастливых исключений — его «Похвала десяти критским мученикам»,[20] созданная на Крите и содержащая в конце упоминание об арабской угрозе; другое исключение — «Гомилии св. Патапию», написанные уже после того, как Андрей стал архиепископом Крита (см. ниже). Более проблематичен в этом отношении «Канон св. Георгию»: здесь поэт торжествует по поводу окончания бури и установления мира (песнь 4. 260–64), благодаря которому была спасена «эта мандра» (ср. песнь 5. 316–18) или монастырь (песнь 3.197–98). Может ли это означать, что какое-то время автор находился в монастыре? И если так, то где и когда? У нас нет ответов на эти вопросы.

«Великий Канон», вероятно, был написан в Константинополе: завершая девятую песнь, поэт обращается к Богоматери как защитнице «Твоего града»; более того, он упоминает о победе (в Константинополе) над врагами,

[19] Ср.: *Ehrhard*. Überlieferung I. 622. no. 36.

[20] *Laourdas B.* Ἀνδρέου, ἀρχιεπισκόπου Κρήτης τοῦ Ἱεροσολυμίτου, ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους δέκα καὶ καλλινίκους μάρτυρας/ / KretChron 1949. 3. 85–197.

которые обратились в бегство и были изгнаны. Если предположить, что этот *theotokion* намекает на неудачу арабской осады, то здесь возможны лишь две версии: отступление арабов в 678 году либо победа Льва III в 718. Первое менее вероятно (см. выше). Если же речь идет о победе 718 года (как в «Похвале Ферапонту»?), то Андрей, очевидно, дружелюбно относился к правительству Льва III, по крайней мере в начале его правления до провозглашения иконоборчества.

B. «Преображение Христово»: «новая» гомилия (BHG 1996, CPG 8176)

Ed. PG 97, 932–957

Преображение является одной из излюбленных тем греческих патристических гомилий.[21] М.Сашо считает, что самая древняя из них была создана Иоанном Златоустом; он подчеркивает тот факт, что гомилия Златоуста (так же, как и гомилия Кирилла Александрийского) значительно отличается от более поздних текстов. Действительно, произведение Андрея[22] весьма отличается от гомилии Златоуста; последняя, более древняя, является не торжественным праздничным прославлением, а неким комментарием, наподобие «аристотелевского», к каждой фразе повествования Матфея (*Мф.* 17. 1–8):[23] «Почему Христос не ведет апостолов прямо на небо?» — спрашивает Иоанн и продолжает в той же манере, указывая в некоторых случаях одну, а то и пять «причин»; конец гомилии представляет собой нечто вроде социального или политического поучения, весьма типичного для творчества Златоуста.

Некоторые гомилии, посвященные теме Преображения, хронологически располагаются между Златоустом и Андреем. Среди них есть два текста конца VI–VII вв. Один из них первоначально приписывался Златоусту, но, согласно Сашо, он был составлен Леонтием Константинополь-

[21] *Habra G.* La Transfiguration selon les pères grecs. Paris, 1973; *Sachot M.* Les homélies grecques sur la Transfiguration. Paris, 1987; ср.: *McGuckin J. A.* The Patristic Exegesis of the Transfiguration / / Studia Patristica 28 / 1. 1985. 335–341.

[22] См.: *Lequeux M.* Saint André de Crète. Septième discours / / Contacts 37. 1985. 39–55.

[23] PG 58. 549–58; Английский перевод: Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers. 10. Grand Rapids, 1975. 345–351.

ским,[24] другой же принадлежит Анастасию Синайскому.[25] Гомилия Анастасия — праздничная, в отличие от Златоуста — подчеркивает несколько важных моментов. Во-первых, значительное внимание уделяется реальности места (Анастасий начинает фразой Быт. 28. 17: «Как страшно это место» и повторяет ее по крайней мере трижды, проводя некую «идейную» параллель между горой Фавор и Синаем, где сам живет). Во-вторых, деталям человеческого поведения (подробно описывается радость Петра) и, наконец, в-третьих, большое место отводится осуществлению библейских пророчеств и возвышению этого события, причем тема величия Христа играет еще более важную роль в экзегезе Златоуста. Реальность места не была важна для Леонтия, но он также живописует «безмерное рвение» Петра и особо акцентирует внимание на теме Второго пришествия Христа в славе, что служит ему предлогом для осуждения ереси Ария. Андрей в своей гомилии подчеркивает другие моменты.

Суть события, считает Андрей, — не в грядущем явлении Христа в славе в окружении сонма ангелов, как изображает Златоуст и в какой-то степени Леонтий, но в самоотдаче (самоуничижении) Бога (κένωσις): Андрей начинает с *кенозиса* Логоса и заканчивает тем, что Логос «опустошил Самое Себя и принял иную (т. е. человеческую) форму». Явление Христа в славе — зримое событие, предваряемое ослепительным сиянием Преображения, которое должно быть скрыто от человечества (здесь параллель с императорской триумфальной процессией), поскольку воплощение Бога — это тайна, лежащая за пределами человеческого понимания (см. PG 97, 957A) и, определенно, за пределами возможностей наглядного отображения. Андрей сосредоточивается не на описании величия таинства Преображения, но на милости «божественной экономии» спасения. Вновь и вновь он подчеркивает невозможность выразить эту тайну, ибо она ἀνεκλάλητος, ἀνέκφραστος, ἄρρητος, ἀνέφικτος и т. д. «Мы хотим воспеть ее (ἐξυμνεῖν), но не способны сделать это достойно ее, как она того заслуживает» (col. 933C); никто из евангелистов, утверждает Андрей, не описал невыразимый «божественный акт» воплощения Логоса (col. 937B); и даже ангелам эта тайна недоступна (col. 933C); «мы благоговеем в молчании перед тем, что не может быть сказано и помыслено» (col. 952A) и т. п. Мы не способны увидеть тайну, которая превосходит слово и разум, но, как ни странно, мы можем принять участие в таинстве

[24] *Sachot M.* L' homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration / / CPG 4724. BHG. 1975. Frankfurt / M.; Bern, 1975.

[25] *Guillou A.* La monastère de la Théotokos au Sinaï / / Mélanges d'archéologie et d'histoire. 67. 1955. 230–258.

Преображения. «Да взойдем на высокую гору Преображения!» — восклицает Андрей и надеется, что это чудесное и непостижимое таинство будет совершаться (ἐνεργοῦσα) в нас самих (col. 936D).

Различие между Андреем и Златоустом не только функциональное (праздничная гомилия у первого и экзегетическая у второго), но и сущностное: для Златоуста Преображение является знаком Второго пришествия Христа, наглядным символом наглядного события; для Андрея же Преображение — это таинство самоуничижения, символ не победы Бога, но Божьей милости. Отсюда вытекает различие в эстетическом решении авторской задачи: вместо четкой композиции со строго определенными частями (у Златоуста) Андрей предлагает нерасчлененное повествование с многочисленными повторениями; вместо ясных нравственных наставлений (у Златоуста) Андрей в абстрактной форме советует своим слушателям забыть все земные дела («предоставь мертвым погребать своих мертвецов», цитирует он Мф. 8.22) и далее вообще пренебрегает описаниями мирской тщеты в своем повествовании. Сосредоточиваясь на изображении таинства Воплощения (как таинства, имеющего значение, обратное таинству Преображения), Андрей не нуждается в иллюзии реальности и избегает всех признаков места, движения или переживаний, которыми столь богато Евангелие и гомилия Златоуста. Если апостолы и передвигаются в гомилии Андрея, то только тогда, когда он цитирует Евангелие. Кроме случая прямого цитирования Евангелия от Матфея, образ Петра появляется только в самом конце повествования, и хотя Андрей и говорит мимоходом, что апостол был потрясен и восхищен ослепительным видением, он тут же оговаривается, что Петр «потерял дар речи» и не мог «объяснить словами» свои переживания, что увиденное невыразимо и т. д. (col. 952AB). Для автора имеет значение не ликование Петра, но глубокое таинство события.

C. Дева Мария, дочь Бога (CPG 8170–8174, 8181–8183)

Ed. PG 97, 806–914, 1045–1110, 1301–1330

Хорошо известно, что тема Богородицы, в одном из канонов именуемой «дитем Бога (θεόπαις)»,[26] привлекала особое внимание Андрея: из двадцати

[26] PG 97. 1308C. Мы следуем интерпретации *Jugie M.*: Saint André de Crète et l'immaculée conception / / EO 13. 1910. 130; Lampe понимает это иначе: родительница Божьего Сына.

одной гомилии, изданных в 97-м томе Патрологии Миня, восемь посвящены Богородице (две проповеди «На Введение Богородицы во Храм», приписываемые в некоторых рукописях Андрею, являются, как показал Б. Лаурдас, произведениями Георгия Никомидийского).[27] Андрей написал несколько канонов, посвященных Деве Марии, и в других его произведениях она также играет значительную роль: например, в самогласных стихирах (*idiomela)* на Рождество Христово[28] автор больше говорит о «Богородице-Деве», «Матери Спасителя», чем о самом Христе. Интерес Андрея к культу Марии не был исключением в тот период: как показал Ав. Камерон, в конце VI–VII вв. в империи усилилось почитание Богородицы.[29] Согласно М. Жюжи, до правления Юстиниана I существовала лишь одна дата, празднуемая в честь Марии, и многочисленные гомилии V века в основном связывали ее с рождением Христа; именно император Маврикий (582–602) ввел празднование Успения, и Жюжи считает, что это стало результатом давления со стороны монофизитов Египта и Сирии;[30] оппозиция монофизитов несторианству с его критическим взглядом на роль Марии делает правдоподобной гипотезу Жюжи, и можно предположить, что монофелитские симпатии Андрея способствовали его заинтересованности в данной проблеме. Как бы то ни было, именно Андрей первый ввел темы Благовещения и Успения в жанр византийских гомилий, посвященных Марии.[31]

В проповеди «На Преображение» и гомилиях «О Деве» Андрей фокусирует внимание не на «историзме» («реальности») или изображении событий и деталей (герои, обстановка и т. д.), имеющих отношение к рождению Марии и вести, принесенной ей Гавриилом, но на таинстве рождения Бога и божественной экономии спасения: Дева отвергла закон природы, дабы

---

[27] *Laourdas B.* Ἡ ἑορτή τῶν Εἰσοδίων τῆς Θεοτόκου καὶ Ἀνδρέας ὁ Κρήτης// Orthodoxia. 25. 1950. 122f.

[28] *Christ-Paranikas* (AnthCarm. 97f.).

[29] *Cameron Av.* The Theotokos in Sixth-Century Constantinople// JThS. 29. 1978; переизд. в: Continuity and Change in Sixth-Century Byzantium. London, 1981. Pt. XVI. 79–108. За статьей последовал ряд других исследований.

[30] *Jugie M.* Mort et Assomption. 173–183. О празднике Марии в Риме в VII веке см.: *Wenger A.* L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^{e} au X^{e} siècle. Paris, 1955 [AOC 5]. 141f.

[31] Образцовые гомилии на Успение приписываются трем ораторам VIII века: Андрею, Герману и Иоанну Дамаскину. См.: *Van Esbroeck M.* Étude comparée des notices byzantines et caucasiennes pour la fête de la Dormition// Idem. Aux origines de la Dormition de la Vierge. Aldershot, 1995. Pt. II, 2.

следовать божественному закону. В соответствии с этим принципом, в первой гомилии на Рождество отсутствует какое-либо конкретное указание места и времени: действия Марии являются неотъемлемой частью (и в то же время отрицанием) всемирной истории, которая началась изгнанием Адама и Евы из рая, праздник же сам по себе воспринимается как начало, середина и конец времени, где началом является исполнение (περαίωσις) Закона, серединой — достижение (συνάφεια) вершины, а концом — откровение истины (PG 97, 805A). Таким же образом во второй гомилии на Рождество Андрей избегает описания событий и сосредоточивается на полемике с иудеями, цель которой — показать, что Ветхий Завет предвозвещает рождение Христа; лишь в самом конце гомилии оратор затрагивает вопрос о бесплодии Анны и чудесном рождении ее дочери (col. 841AC). Третья гомилия на Рождество тоже отвергает «историзм», едва упоминая об Иоакиме и Анне; задача ее — доказать царственное происхождение Марии. Не более насыщены реалиями и гомилии на Успение, где снова на первый план выходит таинство спасения: сверхъестественный конец жизни Марии ведет к перерождению природы (col. 1093C, 1105C). В то же время автор неоднократно подчеркивает активное участие аудитории в радостном праздновании: его речь имеет не просто развлекательную цель, это не только *logos*, но, скорее, веха на пути к спасению.

Единство композиции в этих произведениях тесно связано с единством темы: повествование не разделено на части, в нем много повторений (итеративность), а монотонность речи смягчена лишь риторическими вопросами и переходными предложениями типа «да продолжим» (col. 833C). Характеры обрисованы в редких случаях: в первой гомилии на Рождество Андрей говорит, что Иоаким был честен и справедлив, соблюдал законы Божьи, но у него не было детей. Характеристика Анны более динамична: она была целомудренна, но бесплодна, любила своего мужа, но не могла родить ребенка (col. 816B). Ἀλλά (но) в обоих случаях функционирует по-разному. В случае с Иоакимом «но» нейтрально: он был хорошим человеком, но его природа (φύσις) не даровала ему ребенка. Когда же речь идет об Анне, «но» приобретает эмоциональную окраску. Не ее «природа», но она сама страдает от этого несчастья, и автор употребляет целую серию глаголов, чтобы описать ее переживания: Анна была разгневана, опечалена, подавлена и не могла переносить свою бездетность, тогда как ситуация Иоакима определена устойчивой формулой: он разделял ее печаль. Предметы повседневности редко включаются в повествование, хотя в третьей гомилии на Рождество можно найти исключение: здесь Андрей несколько раз упоминает пелены Марии (σπάργανα): мы почитаем

ее пелены (col. 860BC), пророк Давид предвидел ее царственные пелены (col. 861C), ее царственные пелены — это золотой наряд (col. 864A). Этот же образ появляется в третьей гомилии на Успение (col. 1097C). Почему Андрея так интересуют σπάργανα Марии? Может быть, они хранились в качестве реликвии в том месте, где Андрей произносил свою речь? Или это всего лишь образ, плод его воображения? Мы можем только догадываться. В первой гомилии на Рождество обнаруживаются некоторые «натуралистические» подробности: заявив о том, что Иоаким и Анна не имели детей, Андрей переходит к описанию их исцеления: Бог, говорит он, дал Иоакиму плодородие, а Анне способность родить. До этого момента утверждение довольно абстрактно, но Андрей продолжает: «Бог окропил детородные органы, сухие до той поры, семярождающей влагой» и таким образом дал им возможность иметь детей (col. 816C).

Пословицы, сравнения и метафоры весьма редки, если не считать традиционных эпитетов Богородицы; даже риторических фигур немного, да и они обычно сводятся к анафорам, парономасиям, удвоениям и риторическим вопросам. Неожиданным исключением является тенденция к аккумулированию эпитетов в длинные списки (как, например, в третьей гомилии на Успение, col. 1092CD), что служит усилению общего впечатления композиционной монотонности. Андрей любит употреблять антитезы и парадоксы (Христос, говорит он, «скрыт, будучи явен, и явен, будучи скрыт», col. 808A) и играет словами, пользуясь ассонансами. Некоторые случаи игры слов весьма удачны, например обращение к Марии ἐξ ἀγόνων λαγόνων βλαστάνουσα (col. 812B) «произрастающая на бесплодном лоне», или «начало радости (χαρᾶς) и конец проклятия (ἀρᾶς)» (col. 864B).

Композиционная монотонность становится еще более очевидной в поэтических произведениях Андрея. Его канон на Рождество Девы[32] похож на гомилии, посвященные тому же празднику. Это произведение сходно с гомилиями своим отрицанием «историзма», общей вовлеченностью (συνεορτάσωμεν, col.1316D) в праздник, в приверженности к парадоксам (оксюморонам), таким как Дева-Мать (col. 1320A), и анафорам, усиливаемым ассонансами (τιμῶμεν τὴν ἁγίαν σου γέννησιν // τιμῶμεν καὶ τὴν ἄσπορον σύλληψίν σου, col.1324AB). Канон статичен: одни и те же слова (ἄχραντος,[33]

[32] О поэтике Андрея см.: *Schiro G.* Caratteristiche dei canoni di Andrea Cretese // KretChron 15–16. 1961–1962. 113–139.

[33] Следует отметить, что слово ἄχραντος, «незапятнанный», редко употребляется в гомилиях Андрея, посвященных Марии.

καρπός, ἄναρχος, κοιλία и т. д.) повторяются в разных сочетаниях: поэт начинает с описания пророка Давида, радующегося побегу, происходящему из рода его, и заканчивает вновь упоминанием о Давиде, вместе с которым он ныне «воспевает дочь царя». Канон — не изложение событий, но что-то вроде «светлого празднества» по случаю этих событий.

D. Эпос покаяния: Великий Канон

Ed. PG 97, 1305–1386; Τριῴδιον κατανυκτικόν. Αθήνα, 1960. 271–288

В основном Андрей творил в двух жанрах — гомилии и канона. Гомилия — это повествование на религиозную тему, которое обычно произносилось в контексте литургического богослужения; канон являлся одной из форм церковной поэзии, он читался на утрене и предназначался для музыкального исполнения.[34] Он заменил исполнение библейских песней (первоначально их было четырнадцать, затем их число сократилось до девяти). Жанр гомилии достиг своего расцвета уже в IV–VI вв., канон же возник лишь в конце VII — начале VIII вв., заменив *kontakion*, жанр, который обрел совершенную форму в поэзии Романа Сладкопевца.[35] Возможно, именно Андрей стал создателем этой новой формы церковной поэзии.

Канон часто характеризуют как проповедь в стихах. Мотивы и сюжеты гомилий и канонов Андрея схожи: они лишены «историзма», итеративны, т. е. периодически повторяют некоторые слова или группы слов: так, в гомилии «На Воскрешение Лазаря» (PG 97, 959–986) фраза «Отнимите камень» встречается шесть раз, а призыв «Иди вон» двенадцать. В каноне «На Воскрешение Лазаря» (col. 1385–1398) предложение «Ты воскресил мертвого» повторяется пять раз в шестой песни, а «Ты воскресил [мертвого], позвав [его]» четырежды в третьей и седьмой песнях. Даже ритмическая организация не может считаться отличительной чертой канона, т. к.

---

[34] *Wellesz E.* A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford, 1961. 198–239. См. ниже главу 6Б.

[35] Конечно, это не означает, что кондак полностью исчез из церковной службы, время от времени его продолжали исполнять. См.: *Lingas A.* The Liturgical Place of the Kontakion in Constantinople//Литургия, архитектура и искусство византийского мира. СПб., 1995. 53f.

гомилиям свойственна прозаическая ритмика. Так, вторая гомилия на Успение начинается: Μυστήριον ἡ παροῦσα πανήγυρις // ὑπόθεσιν ἔχουσα τῆς Θεοτόκου τὴν κοίμησιν // καὶ λόγων ὑπεραίρουσαν δύναμιν (Таинственен сей праздник, посвященный Успению Богородицы и превосходящий силу слов), а в *chairetismos* гомилии «На Благовещение» читаем: Χαίροις ἱερότευκτον τοῦ βασιλέως παλάτιον, // χαίροις ἐκλεγομένη Θεῷ πρὸ γεννήσεων, // χαίροις, τὸ θεῖον πρὸς ἀνθρώπους διαλλακτήριον (Радуйся, священный дворец царя, Радуйся, избранная Богом прежде рождения, Радуйся, посредница между Богом и людьми). На этом кратком примере можно проследить некоторую предрасположенность автора к предложениям, оканчивающимся на ключевые слова с ударением на третий от конца слог (дактилической клаузуле), перемежающиеся со словами, имеющими второй от конца ударный слог. Местами фразы и ритм становятся неожиданно совсем нериторическими, обретая разговорный («современный») характер, как, например, в третьей гомилии на Успение (col. 1108C): καὶ δόρυ καὶ κράνος καὶ τόξου βολίς // ἀνήνυτα μένει καὶ ἄπρακτα (и шлем, и копье, и лука стрела // напрасны и бесполезны).[36]

Различие между гомилией и каноном (в творчестве Андрея) более заметно на лингвистическом, чем на литературном уровне: благодаря своей музыкальной функции, канон более прост в отношении синтаксиса и лексики. В списке редких слов, употребляемых Андреем,[37] триста два слова взяты из гомилий, шестнадцать из «Великого Канона» и только два из канонов, изданных в 97-м томе Патрологии Миня (сорок две лексические единицы были включены из канонов, приписываемых Андрею в AHG, но авторство их окончательно не доказано). Канон более склонен многократно повторять ключевые слова. Так, в каноне «На Воскрешение Лазаря» Андрей употребляет слово νεκρός, «мертвый», не менее двенадцати раз, φωνή, «глас», двадцать три, а слова для выражения «воскресения», (ἐξ)εγείρω и (ἐξ)ανίστημι — шестнадцать и двадцать четыре раза соответственно. В гомилии «На воскрешение Лазаря», несмотря на то, что она значительно длиннее, текст и связанные с ним глаголы появляются лишь в шести случаях,

[36] Detorakes Th. (Πρόδρομες μορφές νεοελληνικῆς στιχουργίας σὲ βυζαντινοὺς ὕμνους// N. Panayotakes (ed.). Origini della letteratura neogreca 1. Venezia, 1993. 173, 177. 179) показал, что Андрей использовал «современный» (ямб и трохей) стихотворный размер.

[37] *Detorakes Th.* Le vocabulaire d'André de Crète// JÖB 36. 1986. 46–56 (список 1).

φωνή в одиннадцати, ἐγείρω дважды, ἀνίστημι (со значением «воскресать») в одиннадцати (дважды употреблено со значением движения, «приходить»). Впрочем, есть одно, но очень важное исключение: в текстах проповедей чрезвычайно распространено слово θάνατος, «смерть», и связанные с ним глаголы (по крайней мере, тридцать один случай), тогда как в каноне они встречаются всего лишь шесть раз. Это наблюдение подчеркивает функциональное различие двух жанров: канон более оптимистичен, т.к. нацелен на момент Воскресения, а гомилия печальна, философична и часто повествует о смерти.

Поскольку канон выполнял иную функцию во время богослужения, ему не было свойственно обилие библейских цитат и риторических фигур (в т. ч. длинных анафор), типичных для гомилии, и его синтаксис гораздо проще. Вышеупомянутая гомилия «На Воскрешение Лазаря» начинается следующими словами: «Лазарь — причина этого собрания, и нужно приготовить трапезу [в честь] его возвращения к жизни, [трапезу], достойную тех, кто любит добро и торжества; все готово, и каждый, кто в страданиях своих следовал и подражал страданиям Христа, приглашен усладиться». Совершенно иное вступление к канону «На Воскрешение Лазаря»: сразу после ирмоса Андрей восклицает: «О мой Спаситель, Ты воскресил Лазаря, мертвого уже четыре дня, Твоей могущественной дланью Ты уничтожил зло и явил, сколь сильна Твоя власть». Это высказывание лишено метафор и парономасий и сразу вводит слушателя в курс событий. Можно утверждать, что канон писался низким стилем (в лексико-грамматическом отношении), а гомилия высоким.

Объединяет эти жанры (здесь мы имеем в виду два разных литературных жанра, а не разные части церковной службы) их социальная функция: исполнялись они публично, и Андрей редко осмеливался озвучить свою личную позицию, а если он это и делал, то в основном для того, чтобы подчеркнуть свою неспособность должным образом описать событие; темой как гомилий, так и канонов является праздник, отмечаемый оратором и его аудиторией вместе, духовная трапеза, которой они вместе услаждаются, таинство, в котором они — соучастники. Однако существовали определенные темы, которые требовали или, по крайней мере, допускали ту или иную степень выражения личного мнения. Андрей осознавал различие между общественным культом и индивидуальным благочестием: в конце гомилии «На Воскрешение Лазаря» он спрашивает: «Где трапеза? Где Христос? Где отпущение грехов?» И отвечает: «В церкви, в твоей ризнице». И тут же поправляет себя: «Что я говорю: "В церкви" — в твоем сердце! Там Христос» (col. 984D–985A). Смерть и покаяние — вот главные темы, связанные с индивидуальным благочестием. Гомилия под названием «На жизнь и смерть

человека»,[38] по сути, не гомилия, а трактат (она значительно длиннее обычных гомилий: около семнадцати столбцов в издании Миня, тогда как, например, гомилии «На Успение» в среднем содержат около десяти столбцов), очевидно, испытала влияние кинической философии (Т. Ниссен предполагает, что Андрей черпал сведения из некой антологии, подобной Stobaios IV, 34, или из библейской книги Екклезиаста, знаменитую сентенцию из которой (1.2) «суета сует» Андрей цитирует (col. 1297A) на протяжении всего произведения). Содержание трактата банально, но в отличие от гомилий повествование строго структурировано: после «кинического» вступления, провозглашающего человека «жалким существом на грани жизни и смерти» (col. 1269A) и подчеркивающего его животное начало, Андрей переходит к христианским догматам: «Мы не рабы, но сыны и наследники Бога через Христа» (col. 1276A). Настроение становится оптимистичным: эта великая и гармоничная вселенная — творение Божье, а воскресение — отрицание смерти. В одной из анафор «кинического» вступления человек называется «эфемерным цветком», «жухлой травой» и даже «беглым рабом»; в «христианской» части Андрей создает «сильные», энергичные фразы, состоящие по большинству из однословных колонов: «Как долго [будут продолжаться] стенания, вопли, крики, рвание волос, заламывание рук и бичевание» и т. д., и даже называет скорбь богохульством (col. 1281BC). Мы смертны, но есть утешение. Опять-таки этот отрывок связан и в то же время противопоставлен вступлению: там описывалось, как человек теряет рай, здесь — как он побеждает ад с помощью Господа. Кульминация трактата натуралистична: «Боимся ли мы тления [мертвых]? Нам не нужно опасаться — оно наше, а не кого-то другого» (col. 1292A; тема тления мертвых также затронута в гомилии «На Воскрешение Лазаря», col. 977C). Заключая, Андрей говорит: «Видишь, как из бесславия нашего вырастает слава, которую мы ждали?» (Он использует парономасию, играя словами ἀδοξία и δοκοῦσα) (col. 1296C); автор возвращается к кинической терминологии, но на этот раз с библейским оттенком (с многочисленными цитатами из Екклезиаста), и делает вывод: «Не оплакивайте мертвецов» (col. 1300B).

Повествование развивается в «структурированном» движении от кинизма к христианству. Вместо гомилической монотонности здесь можно наблюдать четкое разделение на части: вступление, кульминация и эпилог (последний с элементами повторения). Достаточно необычен тот факт, что слово «образ», которое пронизывает и лексически скрепляет повествование, встре-

[38] PG 97. 1267–1302; см.: *Nissen Th.* Diatribe und Consolation in einer christlichen Predigt des 8. Jh. // Philologos 92. 1937. 177–198.

чаясь на протяжении всего текста в одиннадцати случаях, ни разу не имеет значения «рисованная икона». Свидетельство ли это того, что Андрей создавал свое произведение, когда уже разразились иконоборческие споры и эти термины были на слуху? Об этом можно лишь догадываться. Прозаический трактат «На жизнь человека» можно сопоставить с поэтическим произведением Андрея, названным издателем «Заупокойным каноном».[39] Так же как трактат не является гомилией, так и «Заупокойный канон» не похож на праздничный канон: он составляет часть эвхологии и соответственно более личностен, чем песнопения на дни церковного календаря (если только этот «индивидуализм» не является фикцией). Поэт говорит о внезапной разлуке с близкими и друзьями (первая песнь, 25–26) и многократно возвращается к «друзьям, знакомым и близким» (см. седьмую песнь, 348; там также дважды встречается «братья»); особенно впечатляюще описание друзей, которые провожают автора до могилы и оставляют его — отвратительный труп (вновь мотив тления мертвых) — одного в могиле (шестая песнь, 242–48). «Кинический» образ увядания цветка юности и краткости дней несколько раз повторяется в «Заупокойном каноне», существуя параллельно с христианским видением смерти как упокоения, а Бога как создателя всего живого.

Бинарная оппозиция понятий смерти и воскресения онтологична, и то и другое касается бытия, как его понимали византийцы; в творчестве Андрея у этого противопоставления есть этическая параллель — грех и покаяние, — грех понимается как нравственная смерть, а покаяние как нравственное воскресение. Обычай публичной исповеди и покаяния, распространенный в ранней христианской церкви, уже в конце четвертого столетия постепенно отмирал и был заменен монастырской системой индивидуального наказания и институтом наставничества, осуществляемого духовным отцом. Однако «Житие Василия Великого», ошибочно приписываемое Амфилохию, созданное, вероятно, в конце VI — начале VII вв., содержит доказательства того, что идея публичного покаяния сохранялась еще, по крайней мере, за два поколения до Андрея.[40] «Великий Канон» должен рассматриваться в контексте этого переходного периода.[41]

---

[39] *Arco Magrì M.* L'inedito canon «de requie» di Andrea Cretese / / Helikon 9–10. 1969 / 1970. 475–513. Текст, начиная со с. 494.

[40] См.: *Barringer R.* The Pseudo-Amphilochian Life of St. Basil: Ecclesiastical Penance and Byzantine Hagiography / / Theologia 51. 1980. 57f.

[41] Существует много исследований, посвященных «Великому Канону», прежде всего см.: *Chrestou P. K.* Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης. Thessalonike, 1952;

Позиция Андрея в «Великом Каноне» неоднозначна: канон исполнялся публично в четверг пятой седмицы Великого Поста (эта дата была зафиксирована изначально или устанавливалась позднее), но написан он был в форме личного покаяния, которое произносилось от первого лица. Однако это личное покаяние имело общий смысл: в отличие от ямбического послания к Агафону, в котором автор признается в совершении какого-то конкретного греха, в «Великом Каноне» Андрей кается вообще: в «проступках его жалкой жизни», в его «дурных поступках», его «нечистых поступках». Впрочем, лексика Андрея позволяет нам заглянуть за эти общие утверждения: все его грехи или проступки в основном связаны со сферой разума (λόγος): в первой песне он трижды осуждает свой λογισμός, помысел, характеризуемый как «неразумный»; он жалуется на то, что его душа, подобно Еве, вкусила запретный плод (букв. «неразумный», παράλογος), что он отверг заповеди (λόγια) Спасителя, дарующие жизнь. Если автор считал, что совершил свои «нечистые» грехи главным образом против «разума» (а не плоти), не означает ли это, что он все еще раздумывал о своей причастности к «ереси» монофелитов? Он упоминает и грехи плоти: «Я подражал Рувиму... Я согрешил против Бога преступным намерением, осквернив свое ложе, как Рувим осквернил ложе своего отца». Однако кажется более вероятным, что в «Великом Каноне» личные переживания Андрея (реальные или метафорические) обретают сверхличностный смысл, одинаковый для любого «грешника», так что его индивидуальный опыт становится достоянием общества.

Уже в первой песни Андрей вводит основной мотив, мотив покаяния, μετάνοια. Если грешник не находит прощения на земле («Священник и левит пренебрегли моими страданиями», — говорит поэт), то он надеется на небесную милость. «Пришло время покаяния», — восклицает Андрей, подразумевая как время Великого Поста, так и свою конкретную ситуацию. Таким образом, практически все сказано в первой песни, на долю последующих остаются только нюансы. Вторая песнь начинается мотивом покаяния и божественной милости: автор надеется, что спасение будет даровано ему не ради его праведных поступков, но благодаря благости Божьей; спаси меня, умоляет он Бога, ибо я Твое создание. В этой же

Clément O. Le chant des larmes. Paris, 1982; *Krisoff D.* A View of Repentance in Monastic Liturgical Literature/ / Saint Vladimir's Theological Quarterly 28. 1984. 266–273; *Polites N. G.* Ἔκστασις καὶ Ἀνάστασις κατὰ τὸν Μέγα Κανόνα/ / EEBS 47. 1987–1989. 149–200.

песни появляется новая черта — меняется взгляд на природу исповедуемых грехов: хотя Андрей и продолжает осуждать свои «постыдные помыслы», основное внимание уделяется другому — любви к материальным благам и отсутствию аскетической нестяжательности (ἀκτησία). Во второй части песни он оставляет тему покаяния и обращается к вопросу о страхе перед Богом, верховным Судьей:[42] Андрей преступник, ибо он совершил убийство своей души: не он сам сделал это, но стрелы дьявола, пронзившие его душу и тело. В третьей песни Андрей повторяет некоторые из предыдущих мотивов (например, мольбу к Богу о спасении грешника, ибо Бог был «моим создателем») и вводит новую мысль: он призывает свою душу спастись на «горе» от потопа или Содома земной жизни. Четвертая песнь развивает эту идею, переходя от библейской ее интерпретации к эсхатологической: конец близок — но является ли он его личным или общим концом? Вновь автор неоднозначен, балансируя между частным и общим. Конец означает суд, и Андрей призывает себя (и аудиторию) покаяться, пробудиться, поразмышлять над своими поступками. Пятая песнь посвящена описанию следующей ступени на пути к очищению: он приближается к Богу, прикасается к краю его одежды, зрит в уме своем вечное сияние и, собравшись с духом, вопрошает Бога: «Что мне принести Тебе (τί σοί ποτε προσενεγκεῖν)?» Ответ следует в шестой песни: слезы очей моих и тяжкие вздыхания. В седьмой песни этот ответ звучит иначе: мои слова (τά ρήματά μου) подобны слезам моим. Две последние песни повторяют уже знакомые мотивы: слезы и искупление, страх перед Судьей и мольба о спасении.

Безусловно, Андрей итеративен в «Великом Каноне», возвращаясь вновь и вновь к одним тем же элементам (грех, спасение, покаяние, душа, слезы и т. п.),[43] но в рамках этой общей модели он проявляет определенную композиционную гибкость: в каждой песни вводит новый момент и таким образом развивает основную тему. В каком-то смысле «Великий Канон» стоит ближе к гомилиям, чем все остальные каноны: поэт использует

---

[42] О судебной терминологии в произведениях Андрея см.: *Tomadakes N.* Κρίσις καὶ κριτήριον ὑμνογραφικώς/ / Mneme G. A. Petropoulou 2. Athens, 1984. 389f. (четыре из пяти примеров подобраны из «Великого Канона»).

[43] Cunningham M. B. (Tradition and Innovation in the Homilies of St. Andreas of Crete/ /The 17th International Byzantine Congress. Abstracts of Short Papers. Washington, 1986. 66) акцентирует внимание на «высоко итеративной природе» произведений Андрея, особенно «Великого Канона».

библейские образы, сначала из Ветхого, а в девятой песне из Нового Завета. Кроме того, как мы уже заметили, здесь автор использует более «изысканную» лексику, по сравнению с другими канонами. Он употребляет метафоры: во второй песни Андрей говорит, что душа его воздвигла замок страстей, но Бог разрушил ее планы; в четвертой песни он сетует на то, что его лампа гаснет без масла, его жилище заперто, ужин съеден и он обречен ждать на улице, будучи связан по рукам и ногам. Он находит интересные варианты игры слов: здесь мы найдем не только аллитерации, такие как «роняя росу слез» (σταγόνας στάλαξον δακρύων σου), но и скрытые изящные ассонансы, как, например, «время жизни быстротечно, как сон, как цветок», где ὄναρ и χρόνος состоят из почти идентичных звуков, поставленных в разных позициях.

«Великий Канон» — произведение, созданное на границе двух жанров: гомилии и канона. Произведение, созданное на границе двух позиций, где искренность личных переживаний Андрея сублимируется, обретая социальную значимость.

Е. Человек в изображении Андрея: повесть о св. Патапии

(BHG 1425–1428, CPG 8188) Ed. PG 97, 1205–1254

Выше мы попытались показать, что разграничительная линия между гомилией и каноном весьма относительна, у этих жанров наблюдается больше общих черт, чем различий. Еще менее явна разница между гомилией и житием святого. Рассказ о египетском пустыннике св. Патапии, воспроизведенный Андреем в двух версиях, автор называет *enkomion*, однако это произведение могло бы быть отнесено как к категории гомилий, так и житий.[44] Образ самого Патапия абстрактен, неясен: он сиял своей добродетелью и деяниями, он достиг Царства Небесного, он вкушал покой в священных жилищах, творил чудеса милосердия (букв. милость чудес) (PG 97, 1244B). Добродетель заменяет ему мать, кормя и образовывая его на протяжении всей жизни, вознося его к прекрасному и светлому (col. 1213C), а небесный Иерусалим должен быть назван его родиной,

[44] О Патапии см.: *Canart P.* Le dossier hagiographique des SS. Baras, Patapios et Raboulas // AB 87. 1969. 448–454.

поскольку Андрей боится, что некоторые чересчур любопытные люди, интересующиеся земными делами, окрестят его героя безродным (ἄπολις, col. 1216CD), в то же время он сообщает, что «земным» местом рождения святого были египетские Фивы. Это подтверждает, что абстракция при создании образа в творчестве Андрея не является случайностью или признаком отсутствия мастерства или знаний, но отражает авторскую позицию: материальные детали не имеют значения, по крайней мере в теории. Андрей использует риторические фигуры, в частности противопоставление, чтобы охарактеризовать своего героя: Патапий был жителем пустыни и стражем вселенной, ангелом на земле и человеком на небесах; он жил на земле так, как если бы это были небеса, и втайне, мысленно пускался в путешествие по небесам, как если бы это была земля (col. 1208BC). Патапий был чудотворцем и целителем: он излечивал слепоту, водянку, рак груди и помешательство, но способы исцеления в отличие от св. Артемия были не «натуралистичными», но чисто духовными, посредством слов или легкого прикосновения руки.

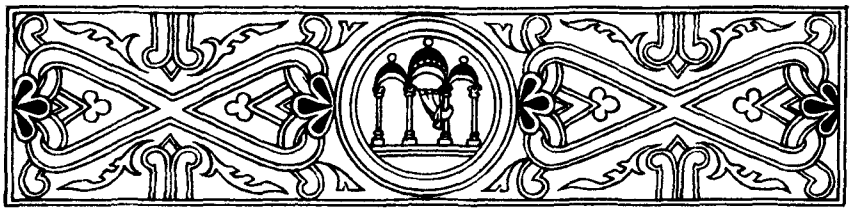
В гомилии св. Патапию есть два момента, противоречащие господствующему принципу абстракции. Первый — это длинный и подробный экфрасис Египта (col. 1220BD). Андрей говорит, что в стране много городов, однако основное внимание в описании уделяется сельской местности: жирная почва, плодородные поля, богатые пастбища, табуны коней и стада овец и коз, коров и свиней. Особо говорится о системе орошения: лодки, чудесным образом плывущие рядом с пахарями, и хорошо вспаханные поля, превратившиеся в глубокое море. И вновь, как и при характеристике святого, риторическое противопоставление служит главным средством художественного описания: Египет богат золотом и драгоценными камнями, но обеспечивает [людей] и духовными благами; у этой страны слава бесславия (δόξα ἀδοξίας), она дает обилие плоти, но в то же время сулит неувядающую славу и мистическое прозрение. Другая необычная черта «Похвалы» — это явный интерес Андрея к процессу писания и изображения: все повествование пронизано понятиями из сферы риторики: энкомий, речь (*logos*), рассказ (*diegesis*), конструктивный аргумент (*kataskeue*), аттическая речь и т. д. Тщательно продуман образ художника: он использует разные краски, оттенки, возводит *stele* (статую?) как многозначный символ и создает точные изображения животных и людей (col. 1213C). Более того, Андрей рассказывает, как он, будучи уже епископом Крита, во время посещения одного из египетских монастырей с некоторым недоверием расспрашивал о культе Патапия и не решался писать ему похвалу, а на следующую ночь к нему во сне явился сам Патапий в сопровождении

толпы людей в белых одеждах (имеется в виду, ангелов), стал укорять его за неверие и приказал ему писать (col. 1237–1240C).

Ритмика речи часто начинает походить на поэтический размер. Так, при описании сцены исцеления бесноватого мальчика (col. 1225C) автор не только систематически помещает причастия и глаголы в конец колонов, создавая несколько напряженный стиль, необычный для прозы, но и усиливает эту «необычность» рядом дактилических окончаний: ἐλαυνόμενος, κατεχόμενος, ηὑρίσκετο, κατεφέρετο, ἐμαστίζετο и т. д. Передавая жалобы беса, он прибегает к аккумулированию синонимов: «Я побежден, я сражен, я сдаюсь и ухожу в пустыню». Подчиняясь святому, злой дух «сотряс мальчика и высвободился (ἐσπάραξεν и ἔρρηξεν создают ассонанс), вылетел, как дым, из его рта и, как Эринния (ἐριννύς, а может быть, ἐρίνεος, [клочок] шерсти), исчез в воздухе» (col. 1228C). Приведенные примеры больше напоминают поэзию, чем прозу.

Андрей Критский был новатором как в области гимнографии, так и гомилий. Он достиг высокого уровня в создании абстрактного, статичного, итеративного повествования, свободного от конкретных лиц и предметов, а также признаков времени и места; он представлял мир единым в своей противоречивости; он старался, как мог, быть бесстрастным и рациональным. Но под оболочкой абстракции все же нашлось место и для личных переживаний, и для «натуралистических» подробностей, и для риторической игры слов, и для мастерского употребления лексики как средства выражения идей, пусть не всегда четко сформулированных.

В VI веке своими шедеврами в области религиозной поэзии прославился еще один гимнограф, происходивший из Сирии, — Роман Сладкопевец. Он писал в основном на сюжеты Ветхого и Нового Завета, но в отличие от Андрея любил украшать библейские истории динамичными диалогами, драматическим воссозданием сцен и описаниями персонажей. Гимны, которые он создавал, кондаки, состояли из вступительного проэмия, нескольких строф (стансов) и рефрена. Роман был очень популярен в конце VII века, его упоминает автор «Чудес св. Артемия», но вскоре его кондаки были вытеснены канонами — точно так же величественный храм святой Софии не нашел продолжения в архитектурной традиции последующих столетий. Роману и Святой Софии воздавали много похвал, но не подражали. Византийская гимнография, отличавшаяся абстрактностью, итеративностью и рационализмом, предпочла последовать по пути Андрея Критского.



Глава третья

ГЕРМАН I, ПАТРИАРХ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ

А. Биография (BHG 697)

Ed. L. Lamza. Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715–730), Würzburg 1975 [Das östliche Christentum, N. F. 27], 199–241

Герман был современником Андрея Критского, но определить, был ли он его младшим или старшим современником, невозможно. Единственные точные даты, которые можно установить, — это время его епископства: он занимал должность патриарха Константинополя с 715 по 730 гг. Как и Андрей, Герман был провозглашен святым, запись о нем была внесена в Константинопольский синаксарь, и анонимный агиограф составил его житие. Когда было написано это житие? Некоторые ученые, начиная с А. Пападопулоса-Керамевса, полагают, что оно появилось вскоре после смерти Германа: так, Х.-Г. Бек датирует его восьмым веком, Ф. Фукс — приблизительно 810 г., а Ч. Гартон и Л. Вестеринк относят его к девятому веку,[1]

---

[1] *Papadopoulos-Kerameus A. P.* Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη/ /Ἀνέκδοτα ἑλληνικά. Constantinople, 1884. 2; *Fuchs F.* Die ökumenische Akademie von Konstantinopel im frühen Mittelalter/ /Bayerische Blätter für das Gymnasialschulwesen 59. 1923. 177–192. Ср.: *Idem.* Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. Leipzig; Berlin, 1926 [Byzantinisches Archiv 8], repr.: Amsterdam, 1964, 10f.; *Beck H.-G.* Kirche. 506; Garton Ch., Westerink L. (eds). Germanos on Predestined Terms of Life. Buffalo N. Y., 1979. V. n. 1.

тогда как И. Шевченко утверждает, что автор использовал не только Феофана, но и Кедрина; эта мысль была развита Л. Ламза.[2] С другой стороны, как Алкэн, так и Лакнер в своих рецензиях на монографию Ламзы[3] склоняются к более ранней дате, указывая на то, что 1) жизнеописание Германа уже было включено в Константинопольский синаксарь и другие синаксари, и, вероятнее всего, синаксари опирались на житие, а не житие на синаксари, как предполагал Ламза; 2) влияние Кедрина на агиографа не доказано; 3) житие содержится в дометафрастовском сборнике (cod. Leimon. 43). Таким образом, по мнению Алкэна, житие, вне всякого сомнения, появилось вскоре после восстановления православия в 843 г.

Решить этот вопрос непросто. Cod. Leimon. 43 — рукопись двенадцатого или тринадцатого века,[4] в которой содержится составленный в одиннадцатом веке Иоанном Мавроподом панегирик св. Вару. Панегирик св. Вару, действительно, написан другой рукой, но это не дает основания считать сборник дометафрастовским. Зависимость же от Кедрина, о которой писали Ламза и И. Шевченко, может иметь другое объяснение: Кедрин черпал материал из хроники псевдо-Симеона, написанной в десятом веке, которая с равным успехом могла служить источником и для агиографа. Запись в синаксаре, вероятно, была сделана независимо от (и раньше?) жития: в обоих сочинениях нет текстуальных совпадений, за исключением сообщения о том, что Герман, отказавшись от своей должности, оставил свой *omophorion* на святом алтаре. Как бы то ни было, житие хронологически удалено от той эпохи, в которую жил Герман, оно содержит грубые фактические ошибки (например, путаются папа Григорий I Двоеслов и папа Григорий II, современник Германа) и носит легендарный характер («un potpourri sans valeur», по выражению Лемерля[5]): Герман не только описывается как пророк и целитель, но также рассказывается история о том, как он бросил в море икону с изображением Христа, и уже на другой день она достигла Рима и была торжественно вручена папе Григорию Двоеслову.

---

[2] *Ševčenko I.* Ideology. Pt. V. 2; *Андреев И.* Герман и Тарасий, патриархи константинопольские. Сергиев Посад, 1907. С. 187–189, он впервые подверг сомнению то, что житие было написано сразу после смерти святого. См.: *Он же.* Св. Герман, патриарх Константинопольский // Богословский вестник. 1897. Май. С. 167–186. Сент. С. 225–244; *Lamza L.* Patriarch Germanos. 26–52.

[3] *Halkin F.* // AB 93. 1975. 422–424; *Lackner W.* // BZ 71. 1978. 90–96.

[4] См.: *Ehrhard A.* Überlieferung I. 430.

[5] *Lemerle P.* Humanisme. 92 n. 65.

Из вышесказанного следует, что житие, скорее всего, — сочинение одиннадцатого или конца десятого века.[6]

Можно лишь приблизительно определить хронологические рамки жизни Германа. Принято считать, что он умер около 740 г., и это случилось после того, как он оставил пост патриарха. Византийцы полагали, что он дожил до глубокой старости, скончавшись, когда ему было уже далеко за девяносто[7] или сто пять лет.[8] Даже если мы согласимся с первой из двух дат, то рождение Германа следует датировать примерно 650 годом (740–90 = 650), но в синаксаре говорится, что Герман жил еще во время правления Ираклия, т. е. до 641 г. (col. 677. 22). Однако, как утверждает анонимный агиограф, в 705 г. Герману исполнилось тридцать семь лет, что составляло ровно половину его жизни (ed. Lamza, 204. 76–79). Эти принятые на веру сведения дают нам возможность ограничить жизнь Германа периодом с 668 по 742 гг. Являются ли эти даты достоверными, уже другой вопрос.

Согласно житию, Герман был сыном патрикия Юстиниана. Имена Юстиниан и Герман навели Е. Штейна на мысль о том, что оба они были родственниками императора Юстиниана I.[9] Далее агиограф повествует о том, как император Константин IV Погонат (668–685) приказал казнить патрикия Юстиниана, который был заподозрен в желании свергнуть императора с престола. Приказ был исполнен тотчас после того, как Юстиниан, подавив восстание на Сицилии в 668 г., вернулся обратно. С другой стороны, в дополнении к Феофану (ed. De Boor, p. 352 app.) сообщается, что Юстиниан, наоборот, сам был замешан в сицилийском мятеже. Сразу после случившегося Герман был оскоплен и зачислен в клир Святой Софии. Агиограф отмечает, что в то время ему было двадцать лет (что, впрочем, противоречит утверждению о том, что в 705 г. ему исполнилось тридцать семь лет). Возможно, эта история правдива, но вызывает подозрение ее чрезвычайное сходство с историей о другом патриархе, Игнатии, который тоже был оскоплен и вынужден стать монахом после низложения его отца, императора Михаила I Рангаве, в 813 г.

---

[6] Об историях, посвященных иконам Христа и Богородицы, отправленных патриархом Германом в Рим, и о соответствующих легендах о Марии Римской см.: *Lamza L.* Patriarch Germanos. 26.

[7] *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей. Т. 1. Типика. Киев, 1895. 72. 19–20.; ср. SynCP. Col. 679. 3.

[8] *Dobschütz E. von.* Christusbilder. 246 **. 11.

[9] *Stein E.* Die Abstammung des ökumenischen Patriarchen Germanus I//Klio 16. 1919/20. 207.

В рассказе не говорится, что Герман был императорским сыном, тем не менее у его отца было такое же имя, как и у императора, Юстиниан. Как бы то ни было, Герман родился, по-видимому, в Константинополе в семье знатного вельможи.

Он начинает карьеру церковнослужителя и в 705/706 г. становится, согласно его биографу, епископом Кизика. Гипотеза И. Андреева о том, что Герман получил это назначение гораздо раньше, вскоре после Трулльского собора в 692 г.,[10] основана на *argumentum ex silentio* и потому звучит неубедительно. Как и Андрей Критский, епископ Кизика впал в ересь монофелитства в 712 г., но об этом факте, естественно, умалчивает его агиограф (зато упоминает Феофан). Впрочем, отход Германа от традиционного православия не помешал ему несколько лет спустя взойти на патриарший престол. С императором Львом III (717–741) Герман поначалу находился в хороших отношениях, однако затем между ними возник конфликт, когда патриарх отказался принять участие в иконоборческом движении. Об отношении патриарха к иконопочитанию, не совпадавшем, кстати, со взглядами Андрея Критского, сообщают многие источники: прежде всего, это дошедшие до нас его собственные письма, зачитанные во время Седьмого Вселенского собора 787 г. (PG 98, 147–194), а также письма папы Григория II, адресованные Льву III, подлинность которых ставится под сомнение некоторыми учеными.[11] Герман обращается к этой теме и в своих гомилиях, критикуя иконоборца [Льва] (PG 98, 232A) и превознося разнообразие красок икон (col. 356C).

Герман был вынужден покинуть пост патриарха в 730 г. и удалиться в Платоний, в свой γονικός οἶκος (Theoph. 409. 9–10), скорее всего, наследственное поместье, где он и умер.

Герман оставил после себя богатое литературное наследие.[12] Он писал трактаты[13] и послания на догматические и философские темы, а также, как и

---

[10] *Андреев И.* Герман и Тарасий... С. 7.

[11] О проблеме подлинности см. также: *Gouillard J.* Aux origines de l'Iconoclasme. Le témoignage de Grégoire II? // TM 3. 1968. 243–307; *Michels H.* Zur Echtheit der Briefe Papst Gregors II an Kaiser Leon III // Zeitschrift für Kirchengeschichte 99. 1988. 376–391.

[12] Кроме CPG 8001–8033 и Beck's Kirche см. также: *Bardenhewer.* Altchristliche Literatur. 5. 48–51 // Tusculum-Lexikon. München, 1982. 285f.; *Plank P.* Der heilige Germanos I, Patriarch von Konstantinopel (715–730) // Der christliche Osten 40. 1985. 16–21.

[13] Его трактат «Antapodotikos», написанный, чтобы «очистить» Григория Нисского от оригеновских вставок, потерян и известен нам, главным образом, из

Андрей Критский, гомилии и стихи. В некоторых случаях рукописная традиция атрибутирует Герману произведения, которые он не мог создать, в других же случаях авторство приписываемых ему сочинений довольно сложно подтвердить. Так «Сонник» (*Oneirokritikon*), который одна рукопись тринадцатого века приписывает перу константинопольского патриарха Германа, на самом деле не является его произведением, т. к. содержит заимствования из Ахмета, жившего не раньше 830 г.[14] Трактат «О предопределении сроков жизни», недавно переизданный Гартоном и Вестеринком (см. прим. 1), в некоторых рукописях упоминается как сочинение патриарха Фотия. «Гомилию на освобождение Константинополя» от арабов В. Грюмель, следуя рукописной традиции, опубликовал под именем Германа, но П. Шпек отрицает ее подлинность, указывая на недостаток фактических данных и на несходство стилистических особенностей этой гомилии и подлинных гомилий патриарха.[15] Дело в том, что существовал другой патриарх Герман, который возглавлял Никейскую церковь с 1223 по 1240 гг., и поэтому вопрос о том, какой их двух патриархов является автором данных сочинений, до сих пор остается неразрешенным, за исключением тех случаев, когда рукописная традиция или само содержание текста (например, упоминание о Константинополе) позволяют устранить возникающие сомнения. Особенно трудным представляется определение авторства стихов, предположительно написанных Германом,[16] поскольку хронологических указаний в них содержится еще меньше, чем в гомилиях. Опубликованная минея включает в себя под 16 августа приписываемый «патриарху Герману» канон о переносе нерукотворной иконы с изображением Господа из Эдессы в столицу.[17] Эдесский мандилион был привезен

библиотеки Фотия, cod. 233. См. также житие Григория Нисского: *Lackner W.* Ein hagiographisches Zeugnis für den «Antapodotikos» des Patriarchen Germanos I von Konstantinopel//Byzantion 38. 1968. 42–104.

[14] *Drexl F.* Das Traumbuch des Patriarchen Germanos//Laographia 7. 1923. 431.

[15] *Grumel V.* Homélie de saint Germain sur la délivrance de Constantinople// REB 16. 1968. 183–205; *Speck P.* Klassizismus im achten Jahrhundert?//REB 44. 1986. 209–227; *Darrouzès J.* Deux traités inédits du patriarche Germain//REB 45. 1987. 8, отказывается установить «l'origine exacte» этой гомилии.

[16] См. списки у: *Follieri E.* Initia. V. 259f.; *Szövérffy.* Hymnography 2. 17; ср. также: *Follieri E.* Santi Persiani nell'innografia bizantina//Atti del convegno sul tema La Persia e il mondo greco-romano. Rome, 1966. 229. n. 12.

[17] Menaion VIII. 1976. 162–173. Его инципит — σωματικῶς μορφωθῆναι: *Follieri E.* Initia III. 608.

в Константинополь в 944 г., поэтому Герман I не мог написать этот канон.[18] Является ли он автором других канонов и *idiomela*, сохранившихся во многих Минеях с леммами «патриарха Германа» или просто «Германа», которые в других рукописях часто представлены анонимно? Некоторые формальные особенности (такие, как наличие второй песни или *triadikon'*а) могут указывать на авторство Германа I, но утверждать это с полной уверенностью нельзя, даже если содержание канонов, приписываемых в рукописях патриарху, подкрепляет такое предположение. Так, в «Каноне св. Мелетию» (AHG IX, 247–255) поэт напоминает слушателям о победе святого над врагом, которого он сравнивает с ассирийцами прежних времен (1. 47–49). Это может быть намеком на победу Льва III над арабами. Возможно также, что в «Каноне св. Поликарпу Смирнскому» отражена тема иконопочитания (AHG VI, 364–74): гимнограф восхваляет святого за то, что тот разрушил *helepoleis* ереси (1. 42–43), и за то, что он начертал на скрижалях своего сердца иконы (θεογράφους) и расписал их не чернилами, а кровью (1. 61–64). В «Каноне святому Диосу» (AHG XI, 347–358) автор просит святого позаботиться о «граде царствия Христова» и упоминает монастырь св. Диоса, расположенный в Константинополе. Иногда он пользуется «иконической» терминологией, говоря об истинном лике добродетелей святого, подобном божественной иконе (1. 6–10, cf. 1. 158), или о душе, украшенной (μορφῶσαι) цветами добродетелей (1. 155). Герман восславляет святых целителей Флора и Лавра (чьи останки были перевезены в Константинополь) (AHG XII, 207–216[19]) и говорит о церкви, почитающей эти останки как «образ нетления» (1. 11–14, cf. 1. 29). Два других святых целителя, о которых пишет Герман, — Косьма и Дамиан (AHG XI, 1–10), поэт упоминает об их раке (1. 141) и святых мощах (1. 32–33). Можно сопоставить данные гимны, посвященные святым целителям, почитаемым в Константинополе, с культом св. Артемия, тоже целителя и тоже признанного в Константинополе, вероятно, при жизни Германа или чуть раньше.

[18] О речи, в которой Герман ссылается на эдесский образ, см.: *Cameron Av.* The History of the Image of Edessa: The Telling of a Story / / HUkSt 7. 1983. 89.

[19] Имя поэта встречается только в одной рукописи, Sinait. 631, X–XI в. Издатель, A. Proiou (AHG XII, 481f.), убедительно доказывает, что автором Похвального слова был Герман.

B. Гомилии Марии

(CPG 8007–8012, BHG 1103–1104, 1145n, r, 1119, 1135, 1155 и 1155b)

Как и в произведении Андрея Критского, теме Богородицы в сочинениях Германа отводится значительное место.[20] Из всех гомилий, опубликованных в PG 98, только две, «На поклонение Кресту» и «На погребение Христа» (последняя, возможно, была написана Германом II), не затрагивают тему Девы Марии. К ним примыкают две гомилии «На Введение Богородицы во Храм»,[21] одна гомилия «На Благовещение», три «На Успение» (по мнению М. Жюжи, первая и вторая были частями одной проповеди)[22] и одна «Поясу Марии». А. Венгер, однако, сомневается в том, что другая гомилия «На Успение», приписываемая в рукописи Mosqu. 215 (IX в.) Герману, константинопольскому архиепископу, действительно принадлежит его перу, и считает, что она отличается от его подлинных речей.[23]

Германа, так же как и Андрея, привлекает тема Богородицы. Интересно, что оба они, Андрей и Герман, для ее обозначения употребляют редкое слово θεόπαις (PG 98, 292C, 300B). Но стиль повествования у Германа явно не похож на тот, что мы наблюдаем в речах Андрея.

Первая гомилия «На Введение во Храм» (PG 98, 291–340), которую предваряет краткое вступление, начинается с мотива движения: «Сегодня трехлетняя [девочка] вступает в храм Закона». Уже начальная сцена

---

[20] Итальянский перевод семи гомилий о Марии см.: *Fazzo V.* Germano di Constantinopoli / / Omelie mariologiche. Roma, 1985.

[21] *Toniolo E. M.* Sull'Ingresso della Vergine nel Santo dei Santi. Una finale inedita di omelia bizantina / / Marianum 36. 1974. 101–105, опубликовал отрывок из гомилии «На Введение Богородицы во Храм», которая, по его мнению, была написана Германом.

[22] *Jugie M.* Mort et Assomption. 226–233. О проблеме подлинности данных гомилий см.: *Idem.* Les homélies de saint Germain de Constantinople sur la dormition de la sainte Vierge / / EO 16. 1913. 219–221. Согласно *De Rosa M.* (La dormizione vitale della Madonna. Atessa, 1976. 44–47), гомилии содержат много интерполяций, что всегда трудно доказать. См. также: *Orban A. P.* Die lateinische Übersetzung einer «Doppelpredigt» des Germanos I auf die Koimesis Mariae / / Ostkirchliche Studien 38. 1989. 23f.

[23] *Wenger A.* Un nouveau témoin de l'assomption: une homélie attribuée à saint Germain de Constantinople / / REB 16. 1958. 46f.

насыщена глаголами действия и движения: ребенка передают священнику, приносят дар, Иоаким идет впереди, Анна возглашает, дверь распахивается настежь, вводят Деву Марию и др. Вся эта полная движения сцена изображается еще до того, как автор прибегает к ретроспекции и рассказывает о долгом бесплодии Анны и рождении Марии. Напряжение, создаваемое при помощи глаголов действия и движения, усиливает анафора: восемь раз Герман начинает колоны с одного и того же слова «сегодня (σήμερον)», слова, которое уже само по себе подчеркивает действие. Проповедь начинается не как богословская речь, а как вступление к земному празднеству. Идея движения доминирует не только в начале произведения, она пронизывает все повествование. После восславления Богородицы Герман снова «приводит все в движение»: родители Марии посвящают ее Богу; ее вводят во храм; она идет вперед не оглядываясь (ἀμεταστρεπτί); Анна и ее супруг входят в храм вместе с дочерью, и двери широко раскрываются. Затем Захария произносит речь, изобилующую глаголами действия: выглядывать, входить, приближаться, двигаться, подниматься (с фигурой удвоения: ἀνάβηθι, ἀνάβηθι).

Речь делится на несколько частей, каждая из которых выделена стилистическими пометами: после рассказа о введении Марии во храм Герман говорит: «И так родители посвятили ее... Богу»; после рассказа Анны о ее бесплодии он вновь останавливается и заключает: «Благомыслящая Анна изменила свой путь, как и надлежало, по сему размышлению»; и затем снова: «Такова была воля праведников [Анны и Иоакима], и таков был глас боголюбивой четы»; и Захария заканчивает свою речь словами: «Старец так и поступил». В отличие от гомилий Андрея, речь Германа состоит из сцен, каждая из которых представляет собой законченное действие или сообщение.

Эта «приземленная» тенденция более отчетливо выражена во второй гомилии «На Введение во Храм». В первой гомилии Богородицу вводят в храм, как будто ее судьба уже известна Анне: намекая на Давида, она называет Марию «дочерью Царя» (*Пс.* 44. 14); она — врата Еммануила и *theopais*. Во второй же гомилии Захария, приветствуя Анну, ничего не говорит о будущем (хотя ему, как пророку, известно о нем), но обращается к Анне просто: «Кто ты, женщина?» Затем следует длинное повествование Анны о ее бесплодии и о чудесном зачатии, после чего идет достаточно лаконичное пророчество Захарии. Лишь одна деталь подчеркивает упрощенность рассказа во второй гомилии: если в первой речи (PG 98, 301D) Захария торжественно обращается к Марии: «Дай руку мне, тому, кто поведет тебя за собой как дитя; возьмись за руку мужа, утомленного долгими летами (Герман использует изящный ассонанс κράτει χεῖρα τῷ γήρᾳ κεκμηκότι) ...и веди меня к жизни», то во второй гомилии такое образное напутствие отсутствует: Захария просто стоит, держа

ребенка на руках (col. 312D, ср.: col. 316B;). Во второй проповеди более четкое построение рассказа. Кроме простых предложений, таких как «услыхав это» и «сказав это и подобное этому», мы встречаем и более сложные места. Перед тем как перейти к эпилогу, Герман замечает: «[Пришло время] обратить нашу речь к прежней теме и восславить день, который мы празднуем сегодня» (col. 317A). В речи имеется как вступление, так и эпилог. Между ними находится несколько сцен, в которых роль мистических и метафорических элементов снижена. «Художественное» время — время речей — не совпадает с линейным временем, отражающим хронологическую последовательность событий. В первой гомилии тема «бесплодной и бездетной» Анны возникает после того, как автор упоминает о том, что Анна накормила дочь. Особенно очевидно обратное течение художественного времени во второй речи: весь рассказ Анны приводится после вступления в храм, когда Захария держит Марию на руках.

При сравнении речей Германа «На Введение во Храм» и гомилий Андрея обнаруживаются различия и в их композиции. У Германа более строгая организация материала и чувствуется, что события скорее находятся в движении, чем в мистическом единообразии. Этому можно дать ряд объяснений: например, сам сюжет речи, явление Богородицы в храме, требует большего «движения», чем Благовещение; это может быть результатом использования источников (Герман использует Первоевангелие Иакова, гл. VII. 2 и VIII. 1[24]); с другой стороны, это можно объяснить своеобразием стиля каждого из писателей. Сейчас же обратимся к другим гомилиям константинопольского патриарха.

В проповеди Германа «На Благовещение»[25] прослеживаются прямые параллели с творчеством Андрея, что делает различия между ними более

---

[24] *List J.* Studien zur Homiletik Germanos I von Konstantinopel und seiner Zeit. Athens, 1939. 10f.

[25] CPG 8009, BHG 1145n. *La Piana G.* Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina. Grottaferrata, 1912. 109–127, обращает особое внимание на специфику этой гомилии; ср.: *Idem.* The Byzantine Theater/ /Speculum 11. 1936. 182. Рукописная традиция приписывает текст разным авторам, таким как Леонтий Неапольский, Софроний, Иоанн Дамаскин или Златоуст. BHG 1145p является другой (?) версией, завершающейся эпилогом. Издание D. Fecioru в Biserica ortodoxâ romînâ 64. 1946. было недоступно нам (см. аннотацию в BZ 43. 1950. 417). *Beck Cf. H.-G.* Das byzantinische Jahrtausend. München, 1978. 113–115; *Puchner W.* Τό βυζαντινό θέατρο/ /Kentron epistemonikon ereunon: Epeteris 11. 1981–82. 214–217.

ощутимыми. К несчастью, текст, опубликованный в PG 98, 319–340, пострадал, и заключительная его часть отсутствует (хотя в некоторых рукописях она сохранилась). Изложение здесь жестко упорядочено. Гомилия начинается с короткого вступления, описывающего «царский *synaxis*» (в Константинополе?), собравшийся, чтобы отпраздновать радостное событие, затем следует *chairetismos* и два диалога между архангелом Гавриилом и Марией и между Марией и Иосифом. Каждый диалог состоит из двадцати четырех парных предложений (высказывание и встречное высказывание), расположенных в алфавитном порядке. Как первое высказывание, так и встречное начинаются с буквы А, следующая пара с буквы В и так далее до Ω. Алфавитная организация текста встречается в греческой литературе и до Германа: алфавитные акростихи использовали Григорий Назианзин (PG 37, 908–910) и Георгий Писида в своих ямбических сборниках изречений моралистического характера.[26] Однако алфавитные диалоги из речи «На Благовещение» существенно отличаются от им предшествовавших: они написаны в прозе и представляют собой не сборники нравоучительных афоризмов, а беседу между двумя лицами, они парны, то есть заключают в себе обращение архангела Гавриила и ответ Марии, начинающихся с одной и той же буквы, а в диалогах между Марией и Иосифом некоторые пары начинаются с одного и того же слова (например, ἄσπιλον, βῆμα, γέγραπται, ξενίσει, τάχα). Прием алфавитного построения текста переплетается со словесной игрой: Гавриил рассказывает Марии о царской чести, она же в ответ говорит о девичьей чести; на его προμηνύει

[26] *Sternbacn L.* Georgii Pisidiae carmina inedita//Wiener Studien 13. 1891. 58–62. О византийском алфавитарии см.: *Krumbacher K.* GBL. 717–720; *Anastasiejwi D. N.* Alphabete//BZ. 16. 1907. 479–501. Ближайшая параллель диалогу Германа — это поэтическое Похвальное слово Прокла, обращенное к Богоматери (середина пятого века), где содержатся «алфавитные диалоги между Марией и Гавриилом и между Марией и Иосифом»; об этом см.: *Maas P.* Das Kontakion//BZ 19. 1910. 292f.

Mercati S. G. Alfabeti intromessi nelle versioni greche di s. Efrem Siro//EEBS 1953. 23. 41–44, опубликовал краткий список нравоучительныхх изречений в прозе, авторство которых приписывается Ефрему; до сих пор неизвестно, когда они были написаны. Возможно, Герман также применял алфавитную структуру и при написании своих стихов; ср.: *Eustratiades S.* Ἡ ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου Σαββάτου καὶ τὰ μεγαλυνάρια τοῦ Ἐπιταφίου//Nea Sion 33. 1938. 435. Достоин внимания тот факт, что «Акафист Пресвятой Богородице» состоит из 24 строф, расположенных в алфавитном порядке.

(«это предвещает»), она возражает μηνύεις («ты возвещаешь»). В диалоге с Иосифом Мария применяет сложную фигуру *conexum* (анафора + эпифора): «Печаль томит меня, и мучительные подозрения одолевают меня, и расспросы жениха терзают меня, и моя беременность является обвинением против меня». Каждый колон начинается с существительного женского рода с окончанием на - sis: θλίψις, μέμψις, ἐξέτασις, κυοφόρησις, и завершается личным местоимением, зависящим от глагола, означающего действие, направленное против Марии. Глаголы, помещенные в конце колона, придают словам Марии поэтический характер.

Диалоги также уникальны по своему содержанию: структурно упорядоченный обмен репликами помогает Герману рисовать образы и создавать напряженную ситуацию. Первый диалог представляет собой беседу между посланником Божьим, который приходит, обладая совершенным знанием грядущих событий, и простой девушкой, неспособной понять его аллюзий и поверить в то, что девственница может родить ребенка. Ее речь отражает ее недоверие: «Уходи из моего города, — говорит она Гавриилу. — Я не привыкла вступать в разговор с незнакомцами» (сексуальный подтекст сцены этой встречи совершенно ясен). «Я боюсь и вся дрожу», и в конце: «Как ты поцелуешь (ἀσπάζεσαι) девушку, которую никогда раньше не видел?» «У меня есть жених, плотник», — объясняет она Гавриилу, боясь быть обвиненной в неверности. Речь Гавриила, напротив, торжественна: «Внемли, о благославенная, сокровенным словам», — начинает он и уверяет, что радость ее будет услышана и она заслужит похвалу: «Ты постигнешь силу таинства, недоступного пониманию». Никто никогда так не разговаривал с простодушной палестинской девушкой, поэтому совершенно естественно, что она не способна оценить по достоинству его возвышенные метафоры, когда он обращается к ней, как к «богодержавному трону» (θεοβάστακτος[27] — это слово встречается и в *chairetismos* в самом начале речи) и «царственному трону в Царствии Небесном».

Похожий прием используется и в диалоге между Марией и Иосифом. Мария, согласившаяся в конце разговора с архангелом исполнить божественную миссию, возложенную на нее, разговаривает с Иосифом, осознавая свое высокое предназначение. Ее речь приобретает риторический

[27] Этого слова нет в списке эпитетов, использующихся в гимнах при описании Марии: *Eustratiades S.* Ἡ Θεοτόκος ἐν τῇ ὑμνογραφίᾳ. Paris, 1930; согласно словарю Лампе, известны только два случая его употребления, и в обоих случаях Лампе ссылается на Германа.

характер, появляются витиеватые сложные слова, такие как ἀνθρωποσχηματισθείς, «принявший человеческий облик».[28] Простой плотник поражен переменой, произошедшей с его невестой: она была девственницей, когда он ее брал в свой дом, а сейчас она неожиданно готовится стать матерью — Мария пытается убедить его, что она непорочна; он грозит ей судом Израилевых судей; она говорит о Страшном суде; он грозится отрубить ей преступную голову плотницким «мечом», т. е. пилой. Другими словами, в обоих диалогах действие основано на столкновении двух разных уровней знания и двух разных языковых стилей.

В шестом веке великий Роман Сладкопевец написал кондак «На Благовещение».[29] Естественно, ядро гимна образуют два диалога, в которых каждая строфа заканчивается *chairetismos* «Радуйся, невеста неневестная, (в оригинале парономасия νύμφη ἀνύμφευτε)». Кондак Романа лишен светского оттенка и не обладает динамизмом речи Германа ни в отношении образности, ни в отношении лексики. Стиль речи и у Гавриила, и у Марии одинаков, и по сути здесь нет диалога. Мария обращается «к себе» (строфа 5. 1), и Гавриил разговаривает «с собой» (строфа 7. 3), и когда слова действительно произносятся вслух (чаще в беседе с самим с собой, а не в разговоре с собеседником), Мария с самого начала подозревает, что она общается с небесным существом, а не, как у Германа, с незнакомцем, пытающимся соблазнить ее. Она видит «огненное явление», у которого мужской голос (строфа 3. 8), и задается вопросом, ангел ли он или человек (строфа 6. 1); она использует возвышенную метафору, называя себя невспаханным, невозделанным полем, которому суждено без семени и сеятеля родить плод (строфа 9. 7–8). Сравнение с Романом Сладкопевцем убедительно демонстрирует, как оригинален был Герман в своем толковании сюжета о Благовещении.

Особую сложность представляют гомилии «На Успение». Первая проповедь (соответствующая двум первым проповедям в PG 98, 340–357) отвлеченна и не содержит повествования, только в самом начале поэт, отвлекаясь от похвалы Богородице, восклицает от первого лица: «Я осмеливаюсь славить тебя». Вторая (третья) речь (PG 98, 360–372) является,

[28] Этого слова нет в словаре Лампе. Trapp E. (Lexicon zur byzantinischen Gräzität. Wien, 1994. 111) ссылается только на это изречение Германа.

[29] *Romanos le Mélode*. Hymnes. Ed. J. Grosdidier de Matons. 2. Paris, 1965 [SC 110], 20–41. Английский перевод: *Carpenter M.* Kontakia of Romanos / / Byzantine Melodist. 2. Columbia Miss., 1973. 9–24.

по авторскому определению, рассказом (διήγησις). Герман начинает свое повествование с того, как Христос, беспокоясь о том, как бы не встревожить Богоматерь известием о ее близкой смерти, посылает к ней вестника (параллель к проповеди на Благовещение?), который предрекает (используется уже знакомый глагол προμηνύει) ее Успение. И снова, как в гомилии «На Благовещение», в описании сцены с ангелом преобладают глаголы движения. В отличие от первой речи «На Успение», Герман акцентирует внимание не только на спасении души Марии, но и на материальном аспекте: на ее непорочном теле, которое будет погребено в Гефсимании Его учениками. Как и в речи о Благовещении, Мария реагирует на известие о своей смерти на «бытовом уровне», свойственном гомилии: она зажигает свечи во всем доме, убирает комнаты, готовит себе постель и собирает друзей и соседей. Когда гости начинают плакать, она говорит, что такова воля ее сына и что она не может разлучаться со своим божественным сыном, точно так же как и обычные родители не могут представить себе жизнь без своих смертных детей. Разражается буря, и пока она длится, приходят ученики; и некоторые из них (Петр, Павел и Иоанн) называются по имени. В прощальной сцене все меняется: ученики, которые пришли, чтобы утешить Марию, сейчас сами плачут, она же убеждает их не печалиться; затем Мария ложится в постель и умирает тихо и безмятежно, словно погружается в глубокий сон. Писатель опирается на апокрифические источники, а именно на *Liber de Dormitione Mariae* псевдо-Иоанна, но любопытно, что один и тот же сюжет Герману удается изложить как в абстрактной (теологической) манере, так и используя жизненно конкретные сцены. Основное отличие его от Андрея состоит в том, что его речи полны движения и обладают более строгой композицией. Лист, сравнивая стиль гомилий Германа не с сочинениями Андрея, а с двумя речами Ефрема Сирина в греческом переводе о грешнице, омывшей ноги Христу (Лк. 7. 36–59), особо подчеркивает влияние, которое оказал греческий Ефрем на Германа. Разница между ними, скорее, не качественная, а количественная: у Германа уже нет той разговорной живости, которая была свойственна его предшественнику.[30] Андрей пошел дальше Германа в том, что можно назвать «гимнизацией» гомилии.

[30] *List J.* Studien. 50–52. 89f.

C. Египетская блудница

Ed. AHG 8. 1970. 26–34. No. III

При анализе гомилий Андрея Критского мы пытались продемонстрировать относительный характер различий между прозаической проповедью и поэтическим каноном: разница была, главным образом, функциональной, тогда как эстетические цели совпадали. Герман двигался в том же направлении: он не только использовал для обозначения похвалы глагол ὑμνεῖν как в своих стихах, так и в проповедях, но и применял ритмическую структуру в своих прозаических панегириках. Меркати доказал, что двенадцатисложный стих, которым написано несколько эпизодов в гомилии «На Введение во Храм», мог быть как заимствован Германом (из греческого Ефрема?), так и сочинен им самим;[31] Меркати также обращает особое внимание на тот факт, что одна молитва, обращенная к Богородице, в «Речи поясу» (PG 98, 377D) начинается стихами Σύ δέ μοι, ὦ πάναγνε καὶ πανάγαθε καὶ πολυεύσπλαγχνε Δέσποινα, τὸ τῶν Χριστιανῶν παραμύθιον (Ты же, о пресвятая и преблагая и премилосердная Владычица, утешение христиан).

Пока у нас не будет корпуса канонов и *idiomela* Германа, все наши выводы, касающиеся его поэзии, обречены носить относительный и весьма условный характер. Одним из самых интересных гимнов, приписываемых Герману (на этот раз двумя рукописями Vatic. 1212 и Regin. 61, XII и XIII вв.), является «Канон св. Марии Египетской». Издатель К. Никас уверен в том, что именно патриарх Константинопольский написал данный канон. Мария была причислена к лику святых незадолго до того времени, когда жил Герман. В шестом веке Кириллу Скифопольскому стала известна история о некой Марии, которая пела в церкви Воскресения в Иерусалиме, а затем ушла в пустыню с корзиной овощей, которых ей чудесным образом хватило на семнадцать лет. Ее могила стала местом поклонения.[32] Вскоре легенда получила широкое распространение, но теперь она изображала Марию как блудницу из Александрии, которая вместе с паломниками отправилась на корабле в Иерусалим, где приняла христианство, после того как сверхъестественная сила помешала ей войти в церковь

[31] *Mercati S. G.* De nonnulis versibus dodecasyllabis S. Germani I CP. patriarchae homiliae Εἰς τὰ Εἰσόδια τῆς Θεοτόκου insertis / / Studi liturgici 8. 1915; Roma e l'Oriente 5. 1915. Repr.: *Idem.* Collectanea byzantina i. Bari. 1970. 25–43.

[32] Kyrillos von Skythopolis. Ed. E. Schwartz. Leipzig. 1939. 233f.

Воскресения. Затем Мария удалилась в пустыню, где жила в полном одиночестве и после смерти была похоронена львом. Авторство жития приписывалось Софронию Иерусалимскому, но о том, является ли он на самом деле автором жития, до сих пор ведутся споры. Скорее всего, оно было написано в седьмом веке (BHG 1042). История о раскаявшейся блуднице Марии стала особенно популярной в Византии: в первой половине десятого века Евфимий Протасикрит переработал и упростил легенду;[33] ей было посвящено много гимнов,[34] поэтому с трудом верится, что Герман был первым поэтом, сочинившим гимн о Марии.

Главной темой его канона, как и «Великого Канона» Андрея Критского, является тема покаяния, противопоставление «меча наслаждения» «лекарству воздержания» (1. 11–13). Этот канон носит откровенно иконопочитательский характер: Мария молится «святой иконе Богоматери» (1. 19–20; ср. в некоторых *theotokia*, 1. 35, 50, 70, 114). Структура канона подчинена строгой логике; идет неторопливое развитие темы, сформулированной уже в первой песни: путь от распутства к искуплению с помощью иконы Богородицы. Вторая песнь дает целый ряд противопоставлений: Египет страстей и земля, свободная от страстей (ἀπάθεια), погружение в бездну порока и крещение слезами, скверна страсти плоти и очищение пóтом труда. Здесь спасение приходит благодаря стараниям самой Марии, но в третьей песни вводится новая мысль: милость Господня к блуднице. В четвертой песни поэт использует прием ретроспекции, напоминая слушателям о соблазне удовольствий и о следах (досл. «ранах») того времени, когда Мария находилась еще во власти страстей. Согласно пятой песни, она была спасена силой креста. В этой центральной песни образы конкретизируются: Мария пересекает поток реки Иордан и побеждает демонов. Идея потока затем переводится в область индивидуальной морали: Мария, проливая потоки слез, укрощает неистовство страстей. Основная тема шестой песни (композиционно объединенной рефреном) — обновление через молитву, ведущее к бессмертию; а седьмая песнь развивает этот сюжет дальше: путь к бессмертию сопровождается отказом Марии от земных забот ради небесных надежд (рифма φροντίδας—ἐλπίδας усиливает данный контраст), в то время как красота рая вытесняет постыдный грех. В восьмой песни (тоже содержащей рефрен) обобщается главная мысль

[33] *Halkin F.* Panégyrique de Marie l'Égyptienne par Euthyme le protasekretis // AB 99. 1981. 17–44.

[34] *Follieri E.* Initia V/2. 218f.

всего произведения: Мария умерщвляет свою плоть благочестивыми размышлениями; таким образом, демонстрируется способность человеческого разума измениться. Поэт возвращается к образам предыдущих песен, таким как крест и крещение, небесный хлеб и непорочная плоть, страсти и демоны. В последней песни развитие темы подходит к своему логическому завершению: священник возвеличивает (μεγαλύνει — важный литургический термин, отсутствующий у Лампе) Марию, и она занимает свое место в небесных чертогах. Эта песнь отличается богатством и живописностью риторических приемов: Мария, как по суше (ποσίν), переходит реку Иордан (повтор из пятой песни), и священнослужитель возвеличивает святую (ὁσίαν); она изгнала диких зверей страсти, но именно дикий зверь, т. е. лев, предал ее тело земле. Канон обладает композиционной стройностью, сюжет разворачивается шаг за шагом, и повтор определенных образов служит тому, чтобы подчеркнуть главную идею сочинения — идею покаяния.

Спасение бывшей блудницы, подчеркивает Герман, в некоторой степени является результатом божественной милости (воплощенной в кресте и иконе), но более важную роль в каноне играет идея собственной воли Марии, ее молитвы, слезы и бегство в пустыню (через реку Иордан). Тема раскаяния бывшей грешницы составляет содержание и другого канона «Святой Пелагии», авторство которого опять-таки приписывается Герману (AHG II, 73–79). Данное поэтическое произведение не отличается оригинальностью; похоже, что автор находит удовольствие в банальном этимологизировании Πελαγία—πέλαγος (1. 1–2, ср. 1. 93–94) и в избитом сопоставлении типа жизнь—смерть (1. 14–15).

D. Церковная история: эстетика символов

Ed. D. Nilo Borgia. Il commentario liturgico di S. Germano patriarca Constantinopolitano. Grottaferrata, 1912;
Англ. пер.: J. Meyendorff. St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy. Crestwood; N. Y., 1984.

Принято считать, что трактат под интригующим названием «Церковная история и мистическое размышление» также принадлежит перу Германа. До нас дошло много рукописей и редакций этого сочинения: некоторые из них представлены анонимно, другие приписывают авторство Василию Кесарийскому, одна версия атрибутируется Кириллу Иерусалимскому,

а самая длинная редакция — Герману. Имена Василий и Кирилл являются анахронизмами, и авторство Германа вполне можно допустить, хотя у нас нет доказательств, чтобы это подтвердить.[35] В любом случае Анастасий Библиотекарь, живший в девятом веке и осуществивший перевод «Церковной истории» на латинский язык, безоговорочно приписывает текст патриарху Герману: греки, пишет он, полагали (*ut ferunt* или *ut fertur*), что автором этого сочинения был Герман.[36]

Трактат о литургии не является литературным текстом, однако, кроме основного (литургического) материала, в нем содержится византийская теория символической интерпретации, которая, несомненно, очень важна для понимания подхода византийцев к литературным текстам. В трактате нет ни пролога, ни эпилога, в издании Мейендорфа он вмещает в себя сорок три объяснительные статьи, образующие три основных раздела. Вначале Герман объясняет предназначение главных атрибутов церковного пространства, которые непосредственно связаны с богослужением (апсида, престол, алтарь, амвон), и затем переходит к символическим жестам молящихся и священнослужителей. Эта часть завершается толкованием символики сакральных предметов, используемых во время церковной службы (хлеб, вино и вода, потир, дискос и илитон [ткань, покрывающая престол], кадило). Литургия оглашенных составляет вторую часть трактата: антифоны и псалмы, Первый (или Малый) вход, чтение Посланий и Евангелия, Херувимская песнь. Последний раздел посвящен толкованию литургии: в нем говорится о Великом входе, перенесении Святых Даров на престол, самом таинстве, причащении священников и прихожан. Трактат заканчивается подробным разъяснением молитвы Господней и отпущением грехов. За исключением небольшого нарушения последовательности

[35] Thomson F. J. (Constantine of Preslav and the Old Bulgarian translation of the «Historia ecclesiastica et mystica contemplatio») приписывает это сочинение константинопольскому патриарху Герману I: Palaeobulgarica 10. 1986. 42–44. В этом также убеждены такие ученые, как: *Bornert R.* Les commentaires de la divine liturgie du VII^{e} au XV^{e} siècles. Paris, 1966 [AOC 9]. 142–160; *Taft R.* The Liturgy of the Great Church/ /DOP 34–35. 1980/81. 45f.; *Parson S. C.* The «Historia ecclesiastica» of Germanus I of Constantinople/ /Ekklesia kai theologia 3. 1982. 5f.; *Dyobouniotes K. I.* Ἐπιτομὴ τῆς ἑρμηνείας τῆς λειτουργίας τοῦ Γερμανοῦ Α΄ Κωνσταντινουπόλεως/ /Theologia 21. 1950. 258, сомневается в подлинности трактата, по крайней мере, в той форме, в которой он до нас дошел.

[36] *Petridès S.* Traités liturgiques de saint Maxime et de saint Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire/ /ROC 10. 1905. 295.

изложения во второй части трактата (где описание ритуальных предметов перемежается с описанием самого литургического действа), текст безупречен с точки зрения организации материала. В некоторых случаях статьи сопровождаются отступлениями: например, автор рассказывает о распятии Христа или о жертвоприношении Авраама, либо же делает замечание о том, что Голгофа, или Лобное место (Kranion) получила свое название от слова «череп» (κρανίον) — имеется в виду череп Адама, который по преданию был погребен в этом месте. Обращает на себя внимание один очень любопытный факт: писатель старательно избегает упоминания об иконах. В гл. 8 он определяет архитрав (κοσμήτης) алтарной преграды (?) как «обязательное (νομικός) священное украшение, являющее (ἐμφαίνων) печать распятого Христа; он украшается крестом». Глагол ἐμφαίνω, многократно встречающийся в трактате (например, в гл. 10, 20, 24, 36), значит «проявлять» или «символизировать»; в отрывке указывается на то, что на архитраве изображается крест, который символизирует распятие Христа. В произведении нет ни одного слова, связанного с отделкой или росписью икон, и глагол εἰκονίζω (par. 13) употребляется только в значении «символизировать»:[37] например, тонзура на голове священника «символизирует» честную главу апостола. Конечно, то, что Герман, комментируя литургию, никоим образом не затрагивает тему икон, может обусловливаться природой самого трактата, который сосредоточен в большей степени на символическом толковании священных и богослужебных обрядов, совершаемых Господом в храме,[38] чем на детальном описании внутреннего убранства церкви.

Как можно объяснить появление данного текста, посвященного евхаристии, теме, являвшейся центральной в иконоборческих сочинениях о ритуале? Можно ли связывать тот факт, что в трактате Герман не касается темы икон, которой в других своих произведениях он уделяет большое внимание, с тем, что незадолго до его написания был введен обряд кажения икон во время церковной службы? Или это надо объяснять особым отношением автора к проблеме? Может быть, текст был написан до ухода

[37] Термин ἱστορία упоминается только однажды в контексте, который заставляет предположить, что имеется в виду живописное изображение; ср.: *Bornert*. Les commentaires. 170–171.

[38] Следуя традиции, Герман понимает Священное Писание как буквальное изложение «истории». В трактате литургия рассматривается как продолжение библейской истории. Ср.: *Bornert*. Les commentaires. 172.

Германа с поста патриарха, когда он еще пытался установить хорошие отношения со Львом III? Действительно ли данное сочинение принадлежит Герману, а не было ему приписано позднее в силу его высокого авторитета в глазах последующих поколений? На эти вопросы нелегко найти ответы.

Как бы то ни было, задача «Церковной истории» состоит в том, чтобы дать рациональное объяснение предметам и действиям, освященным Господом для свершения обрядов Бескровной Жертвы. В отличие от многих других выдающихся богословов периода заката Римской империи, рассматривавших мир как некую тайну, которая может быть «разгадана» не логическим путем, а через образы и метафоры, и культивировавших «темный стиль» религиозно-мистического выражения,[39] Герман акцентирует внимание на том, что именно христианство сделало тайну жизни доступной пониманию. Он выражает эту мысль в гл. 31: «Евангелие — это пришествие Бога... Он больше не говорит с нами через облака и загадки (последнее утверждение звучит полемично!), как некогда с Моисеем [когда Он явился] во гласе и блеске и звуках трубы, в шуме и тьме и огне... но Он предстал [ἐφάνη] видимо [ἐμφανώς]». В гл. 41 Герман возвращается к противопоставлению ясности и туманности выражения: он изображает священника, общающегося с Богом «уже не чрез облако, как это делал Моисей... но лицом к Лицу глядя на славу Господа». Затем он продолжает: священник возвещает о таинствах, «которые были сокрыты за много веков от многих поколений, но сейчас доступны нам». Завершая описание литургии, Герман подчеркивает (par. 43): «С таким благомыслием (εὐνοίᾳ) вкушаем мы хлеб и пьем из чаши».

Цель трактата — объяснение, и глаголы с этим значением встречаются в большом количестве: ἀντιτυπόω, σημαίνω, ἐμφαίνω, δηλόω, δεικνύω, μηνύω и другие. Святые Дары исполнены высокого смысла, более того, это явления высшего порядка и по своей физической природе: вино и вода — это кровь и сукровица, хлынувшие из пронзенного бока Христа (par. 22), Евангелие — пришествие Христа (par. 31), а Херувимская песнь не только «знаменует» (как переводит Мейендорф), но и сама по себе является пришествием всех святых и праведников вместе с небесными силами и войском ангелов.

---

[39] О «философской поэтике псевдо-Дионисия» см.: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 138–144. Ср.: *Olster D.* Byzantine Hermeneutics after Iconoclasm / / Byzantine 64. 1994. 432.

Обратимся снова к гомилиям Германа. Настоящая героиня многих из них — Дева Мария, которая обычно сравнивается с каким-нибудь предметом материального мира: она входит во храм, та, которая сама — чистый храм (PG 98, 193A); она незапятнанная, начертанная золотом книга, сотворенная не рукой, а Духом (col. 300A); врата храма широко раскрываются, чтобы впустить ту, которая сама врата Божьи (col. 300a); она вступает в царские врата (πρόθυρα), та, которая сама разрушила врата смерти (col. 301D). Структура многих из этих образов одинакова: Мария парадоксальным образом вступает в контакт с материальными предметами, и в то же самое время она является метафорическим воплощением этих предметов (храм, врата); материальное и сверхъестественное в ее лице сливаются воедино. Как в гомилиях Германа, так и в его «Церковной истории» символика играет важную роль. Его символы объединяют сверхъестественный мир духовного и мир материальных вещей, раскрывая таким образом высшее значение, скрытое за простыми вещами, нас окружающими. Это взаимопроникновение духовного и материального создает парадокс (этот термин употребляется в гомилиях, например, PG 98, 353A), который — в своей высшей форме — присутствует и в различии трех лиц Святой Троицы или в неделимости божественного и человеческого в единой природе Христа (par. 41).

Другой весьма знаменательный принцип эстетики «Церковной истории» — переплетение прошлого и будущего. Герман цитирует Максима Исповедника, говоря о том, что духовное приветствие предвосхищает и предопределяет (προτυποῖ καὶ προδιαγράφει) будущую веру. Затем он рассуждает о том, что закрытие дверей материально являет (δηλοῖ) будущее, что исповедание божественного Символа Веры предзнаменует (προσημαίνει — этого слова нет у Лампе) будущую мистическую евхаристию грядущего века (par. 41). Подобным образом Герман говорит о предсвершенных (προτελεσθέντα) таинствах Божьих, которые воплотились в Богородице (PG 98, 312C; ср. col. 304C, 309C), о предвечном таинстве, явленном в ней (col. 317A).

Наконец, цель литургии и, можно добавить, литературы (или, по крайней мере, гимнографии и гомилетики) состоит не в том, чтобы наблюдать за событиями, но принимать в них участие. Свидетели богослужения участвуют в бессмертной жизни и приобщаются к божественной природе (par. 41), в гомилиях же акцент делается на участии в празднестве собравшихся, которые ожидают божественной защиты и помощи. По мнению Германа, литература — это не пассивное отражение действительности, а сознательное, активное вмешательство в окружающий мир, на который верующий надеется повлиять молитвой и славословием.

Е. Акафист Пресвятой Богородице

Ed. Trypanis C. A. Fourteen Early Byzantine Cantica. Wien, 1968. S. 17–39; Англ. пер.: Addison P. M. Akathistos. Byzantine Hymn to the Mother of God. Roma, 1983

Некоторые латинские рукописи (одна из них Zurich, Zentralbibl. C.78, IX века) содержат текст и прозаический перевод «Акафиста Пресвятой Богородице», при этом они приписывают авторство патриарху Герману и связывают кондак с победой Константина V Каваллина над мусульманами;[40] мы не располагаем свидетельствами греческих источников, которые бы подтверждали эту версию. Несмотря на попытки датировать Акафист седьмым веком, многие ученые предпочитают рассматривать его как сочинение Романа Сладкопевца или какого-нибудь анонимного автора его времени.[41]

Трудно поверить, что когда-нибудь нам удастся доказать или опровергнуть тот факт, что «Акафист Пресвятой Богородице» действительно принадлежит перу Германа. Лексико-статистический анализ его словарного состава и ритмики убедил К. Митсакиса в том, что автором гимна является Роман Сладкопевец, в то же самое время С. А. Софрониу, проведя аналогичный анализ, пришла к твердому заключению, что гимн не может быть произведением Романа и, скорее всего, был написан во второй половине V века.[42] Что касается содержания Акафиста, то согласно второму вступлению он

---

[40] *Winterfeld von P.* Rhythmen und Sequenzenstudien//Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 47. 1903. 73–88; ср.: *K[rumbacher] K.*//BZ 13. 1904. 620f. Новое издание латинского трактата см.: *Huglo M.* L'ancienne version latine de l'hymne Acathiste//Le Muséon 64. 1951. 27–61. Об авторстве Германа: *Ibid.* P. 53f. Ср. самокритичную заметку *Maas P.* (BZ 19. 1910. 605). Маас после некоторых колебаний согласился с поздней датировкой Акафиста, несмотря на то, что признал сходство между гимном и некоторыми отрывками из богослова пятого века Василия Селевкийского.

[41] См.: *Trypanis C. A.* Fourteen Early Byzantine Cantica. Wien, 1968 [Wiener byzantinistische Studien VI]. 17–27; ср.: *Detorakes Th.* Ὁ Ἀκάθιστος Ὕμνος καὶ τὰ προβλήματά του. Αθήνα, 1993.

[42] *Mitsakis K.* A Linguistic Analysis of the Akathistos Hymn//Kleronomia 11. 1979. 253–262; под тем же названием в: Byzantine Studies 5. 1978. 177–185; ср.: *Idem.* Γλωσσική ἀνάλυση τοῦ Ἀκαθίστου Ὕμνου//Diptycha 1. 1979. 26–36; *Sofroniou S. A.* Lexicostatistical Contribution to the Authorship of the Akathistos Hymnos//EEBS 35. 1966–67. 117–127.

был создан после того, как Богородица освободила свой город (т. е. Константинополь). Это может относиться к вторжению аваров и персов в 626 г. либо же к нападению арабов в 717/718 гг. (как четко засвидетельствовано латинской традицией).[43] Чтобы согласиться с тем, что автором гимна является Роман Сладкопевец или какой-нибудь другой автор раннего периода, надо рассматривать второе вступление как позднейшую вставку, но это не только рискованно, но и противоречит двадцать третьей строфе, в которой автор восхваляет Марию, называя ее нерушимым оплотом (прямая ссылка на осаду?) империи, которая сокрушила врага и восторжествовала над ним. В двадцать первой строфе Мария сравнивается с громом, поразившим врага, а в девятой строфе она избавляет Византию от варварской веры, проповедовавшей поклонение огню, и учит персов смирению — возможная аллюзия на вторжение персов. Но мы должны принять во внимание то, что, поскольку знания о мусульманах были в то время достаточно скудны, византийцы могли использовать слово «персы» и для обозначения арабов.[44] Если мы признаем (как и большинство ученых) тот факт, что «Церковная история» была написана Германом, то почему мы должны подвергать сомнению авторство Германа и в случае с Акафистом? Ведь эта точка зрения имеет такое же право на существование, как и все прочие.[45]

«Акафист Пресвятой Богородице» — кондак, состоящий из трех проэмиев (по мнению Трипаниса, два из них не являются подлинными в силу

[43] Mitsakis K. (Βυζαντινὴ ὑμνογραφία I. Thessalonike, 1971. 483–509) предполагает, что Акафист, являясь сочинением Романа, был использован Германом в связи с событиями 717/718 гг.

[44] Так, Феофан Кесарийский говорит о завоевании персами Азии в связи с восстанием Фомы Славянина; *Featherstone J. M.* The Praise of Theodore Graptos by Theophanes of Caesarea // AB 98. 1980. 130.30; Theoph. 425. 23–25, употребляет обозначение «Persis» применительно к Хоросану, центральной провинции Халифата, куда Абу-л-Аббас перенес столицу из Дамаска. Ср. также главу 7D.

[45] Spadaro M. D. (Sulla liturgia dell'inno «Akathistos»: Quaestiones chronologicae // La mariologia nella catechesi dei Padri. Roma, 1991. 247–264) подвергает сомнению обоснованность латинской традиции и делает вывод, что единственно достоверным является тот факт, что Акафист не мог быть написан до 431 г. (когда был официально введен термин Богородица), причем ученый утверждает, что праздник Акафиста не мог быть установлен раньше девятого века; Vereecken J. (L'Hymne Acathiste: icône chantée et mystère de l'incarnation en nombres // Byzantion 63. 1993. 360 n. 8) решительно отрицает возможность того, что Акафист был сочинен Германом.

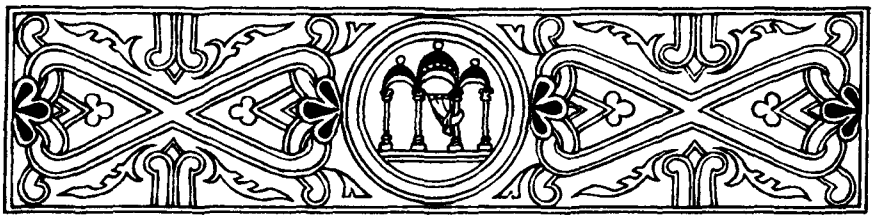
того, что самые ранние *Kontakaria* включали лишь первый проэмий, но это утверждение опровергает его собственный список рукописей: как Синайская рукопись X века 925 [G], так и несколько рукописей X–XI вв. содержат второе вступление) и 24 строф, образующих алфавитный акростих. Гимн начинается с короткого диалога между Гавриилом и Марией, в котором архангел возвещает Марии о грядущем чуде и Мария пытается постигнуть смысл этого известия (γνῶσιν ἄγνωστον γνῶναι) — эта тема занимает центральное место в гомилии Германа «На Благовещение», в которой также используется акростих. Затем по очереди приходят пастухи, халдеи, египтяне, чтобы восславить Богородицу, пока в тринадцатой строфе не встречается слово «мы» (христиане), «мы» — христиане вообще, а в двадцать третьей строфе автор говорит уже о себе, употребляя местоимение в единственном числе: Богородица — это «мой путеводный свет» и «защита моей души». Речь движется от библейских персонажей к христианской общине в целом, а затем переходит непосредственно к личности автора.

Кондак представляет собой искусно составленный *chairetismos*: 156 строк гимна начинаются с приветствия χαίρε, обращенного к Деве. Эта огромных размеров анафора могла бы показаться утомительно однообразной, если бы не различные художественные приемы, используемые автором, которые скрашивают монотонность повествования. Во-первых, строфы чередуются — только нечетные написаны в форме приветствия, в четных же χαίρε отсутствует. Во-вторых, подбор эпитетов при описании Богородицы обычно определяется тем, кто именно пришел, чтобы поклониться Марии: так, в седьмой строфе пастухи воспевают ее, называя Матерью Агнца и Пастыря (т. е. Христа), загоном для овец разумных, защитой от зверей невидимых; в девятой строфе халдеи (известные своим интересом к астрологии) славят ее как «мать вечной звезды» и «зарю таинственного дня»; в одиннадцатой строфе египтяне превозносят ее, используя образы Исхода (из Египта): она море, поглотившее мысленного фараона, она дающая манну; наконец, высмеяв риторов в семнадцатой строфе, которые стоят пред Богородицей «безмолвные, словно рыбы», автор вместе с «нами» восхваляет ее, «кладезь премудрости», которая разоблачила «немудрых мудрецов» (φιλοσόφους ἀσόφους) и «неграмотных грамотеев» (τεχνολόγους ἀλόγους). Неполные рифмы, такие как ἄκουσμα—καύχημα или παράβασις—παράδεισος, объединяют многочисленные пары строк, следующих одна за другой.

Художественные средства, используемые автором, направлены на то, чтобы внутри монотонного *chairetismos* соединять небольшие сегменты

текста в более крупные блоки, противостоящие общему композиционному однообразию. При этом анафоре особую выразительную силу придают ассонанс, внутренний параллелизм и парономасия: Богородица представляет собой «введение» к чудесам (θαυμάτων) Христа и основную «главу» Его догматов (δογμάτων) — книжные слова προοίμιον и κεφάλαιον завершают параллельные стихи, а внутри строк скрыта рифма. Затем Богородица провозглашается лугом (λειμών) радости и сразу же вслед за этим гаванью (λιμήν) душ. Автор ассоциирует варварскую (βάρβαρος) религию с грязью (βόρβορος) [дурных] поступков; он употребляет парономасию «τῶν εἰδώλων τὸν δόλον» (вероломство идолов). Ассонансы, используемые в произведении, отличаются разнообразием и оригинальностью — звучание слов не совпадает с их написанием, а язык сочинения характеризует особая живость.

Нет необходимости говорить об искренности поклонения автора Деве Марии; было много написано о теологических воззрениях и чувствах, выраженных в Акафисте. Как литературное произведение, гимн (вернее, его автор) сталкивается с проблемой, которую пытались разрешить анонимный агиограф в «Чудесах св. Артемия» и Андрей Критский в «Великом Каноне» и с которой встретился Феофан Исповедник в сочинении совсем другого жанра. Это проблема того, как сочетать абсолютное единство текста (отсутствие движения) с самостоятельностью его малых составляющих («эпизодов»). Независимо от того, кто был автором Акафиста и когда именно был создан этот шедевр, в нем мы находим блестящее решение этой проблемы.



Глава четвертая

ИОАНН ДАМАСКИН

А. Биография (BGH 884-885m)

Иоанн ибн-Мансур (ὁ τοῦ Μανσούρ) Дамасский,[1] безусловно, — самый знаменитый писатель восьмого столетия, его сочинения сохранились в сотнях рукописей, но мы тем не менее очень мало знаем о его жизни. Поскольку Дамаскин был анафематствован Константином V (741–775) и поскольку в своем трактате «Об иконоборчестве» он упоминает о ссылке блаженного (μακάριος) патриарха Германа (Kotter B. Schriften III, 103=Imag. II, 12. 27–29), время его жизни определяется второй четвертью восьмого века. Если слово *makarios* имеет здесь смысл «почивший» (таково обычное значение, хотя существуют и другие), мы могли бы отодвинуть конец его жизни ближе к середине восьмого века. Очевидно, он знал первую речь «На Успение» Андрея Критского, которую он цитирует в «Диспуте с сарацином» (Schriften IV, 436= Sarac. 9. 3–6 из PG 97, 1052);

---

[1] См.: *Bardenhewer.* Altkirchliche Literatur 5. 51–65; *Beck H.-G.* Kirche. 476–486; *Tomadakes N.* Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν βυζαντινὴν φιλολογίαν. Αθήνα, 1965. 210–216, 266–272; *Camelot P. Th.* Catholicisme 6. 1964. 451–455; *Studer B.* DSp. 8. 452–466 и *Idem.* DizPatr. 2. 1559–1562, а также: *Hoeck J. M.* Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung/ /OChP 17. 1951. 5–60; *Nasrallah J.* Saint Jean de Damas. Harissa; Paris, 1950; *Kallis A.* Johannes von Damaskus/ /Gestalten der Kirchengeschichte: Alte Kirche II. Stuttgart, 1984. 289–300; библиографию см.: *Kallis A.* Handapparat zum Johannes-Damaskenos-Studium/ /Ostkirchliche Studien 16. 1967. 200–213.

несколько раз он цитирует патриарха Германа (см. индекс Коттера в Schriften III, 207). Вейе датирует кончину Иоанна 749 годом,[2] современные исследователи предпочитают менее точную датировку — ок. 750–753 гг. 753 год принято считать *terminum post quem non*, так как Дамаскин был осужден в Константинополе на соборе, состоявшемся в Иерее в феврале 754 г., однако нет бесспорных доказательств тому, что он был осужден посмертно.

С другой стороны, Дж. Назралла и Дж. М. Хёк полагают, что Иоанн был наперсником будущего халифа Язида (род. между 642 и 647 гг.). Однако это предположение противоречит свидетельству о том, что Иоанн был рукоположен иерусалимским патриархом Иоанном (705–735), и было бы немного странно, если бы он начал свою церковную карьеру в возрасте около 60 лет. Вероятно, он родился ок. 675 г. или даже позднее.

Когда Дамаскин был канонизирован, у него появилось несколько благочестивых биографов; сохранилось несколько его житий на греческом, а также на арабском и грузинском языках. Отношения между ними до сих пор не ясны. Самые ранние рукописи греческих *vitae* датируются десятым веком, Константинопольский синаксарь имеет записи, посвященные Дамаскину. Одно из греческих житий (так называемая иерусалимская биография, написанная неким Иоанном Иерусалимским или, согласно другой традиции, Антиохийским) восходит к арабскому оригиналу, который, по-видимому, использовал агиограф. Хёк полагал, что утраченный арабский оригинал принадлежал Феодору Абу-Курра (ум. ок. 820–825), следовательно, относился к девятому веку. Однако нет никаких данных, поддерживающих эту гипотезу.

В действительности арабское житие существует, и оно в самом деле очень близко к иерусалимской биографии. В прологе сказано, что оно написано иеромонахом Михаилом после 1084 г. Вопрос становится еще больше запутанным благодаря предисловию Ефрема Мцире (Младшего) к грузинскому переводу жития, сделанному в самом конце XI в. По словам Мцире, он использовал греческий перевод арабского жития Дамаскина, сделанный неким Самуилом из Аданы (а не Иоанном Иерусалимским или Антиохийским!). Грузинский текст Мцире почти идентичен арабской версии Михаила и, соответственно, близок к греческому житию в иерусалимской редакции. Таким образом, если верить Михаилу и Мцире, должны были существовать два идéнтичных арабских жития и два независимых греческих перевода — Самуила и Иоанна. Позднее, в XII в., иерусалимская биография была пере-

[2] *Vaihé S.* Date de la mort de saint Jean Damascène / / EO 9. 1906. 28–30.

работана Иоанном Меркуропулосом, иерусалимским патриархом (BGH 395), который сам по себе является фигурой загадочной. Хёк, как и некоторые его предшественники, считал иерусалимскую редакцию древнейшей греческой версией, однако М. Гордилльо предположил, что первичной является так называемая Маркианова версия,[3] которая, по-видимому, ближе к Константинопольскому синаксарю. Известны и другие версии, некоторые из них комбинируют данные из жития Дамаскина с событиями из биографии Косьмы Маюмского (мы вернемся к ним в гл. 6).

Биографии Иоанна бедны фактической информацией и содержат много легендарного (например, мы читаем, как Дамаскину по приказу халифа отсекли руку, но в ответ на его молитву Матерь Божия, сойдя с иконы, исцелила его, так что рука приросла на прежнее место).[4] Мы можем установить лишь некоторые вехи в жизни святого: он родился в Дамаске во влиятельной христианской семье арабского происхождения и состоял на службе в Халифате. Согласно агиографам Иоанна, о нем как о воинствующем иконопочитателе донесли византийскому императору (Льву III или Константину V ?), и тот оклеветал его перед халифом; в результате Иоанн был вынужден оставить свою службу и стал иеромонахом в лавре св. Саввы, оставаясь активным противником иконоборческой политики Льва III (или Константина V ?). Он был плодовитым автором: кроме догматических и полемических сочинений чисто богословского характера (включая полемику с исламом),[5] его наследие содержит также проповеди и гимны. К сожалению, авторство многих приписываемых ему сочинений остается спорным. Выше уже упоминалось, что «Житие св. Артемия» атрибутируют как ему, так и какому-то неизвестному Иоанну Родосскому; часто бывает трудно отличить Иоанна Дамаскина от Иоанна Монаха, Иоанна Савваита или Иоанна, монаха Древней лавры, имена которых встречаются в заглавиях различных речей и стихотворных произведений.

---

[3] *Gordillo M.* Damascenica/ /OrChrist 8. 1926. 62f.

[4] *Papadopoulos-Kerameus.* Analekta IV. 324f.

[5] Кроме Kotter, Schriften, см.: *Le Coz R.* Jean Damascène, Écrits sur l'Islam. Paris, 1992. См. немецкий перевод в кн.: *Glei R., Khuri A.* Johannes Damaskenos und Theodor Abû Qurra/ / Schriften zum Islam. Würzburg, 1995. Много написано об отношении Дамаскина к исламу, см., например: *Brock S.* Syriac Views of Emergent Islam/ /Juynbill G. H. A. Studies on the First Century of Islamic Society. Carbindale-Edwardsville, 1982. 19; *Sanas D.* The Arab Character of the Christian Disputation with Islam. The case of John of Damascus/ / Religionsgespräche im Mittelalter. Wiesbaden, 1992. 185–205.

B. Источник знания: систематическое богословие

a. «Диалектика»: Kotter B. Schriften I. 47–146; b. «О ересях»: Kotter B. Schriften IV. 19–67; c. «Точное изложение православной веры»: Kotter B. Schriften II.

Слава Дамаскина больше связана с его заслугами в области богословия и философии, чем с литературным творчеством. В конце тринадцатого столетия Иоанн Веккос, патриарх Константинопольский, писал, что Дамаскин «заполнил весь мир своим богословием» (PG 141, 320A). Его «Источник знания» был, вероятно, самым популярным византийским сочинением, посвященным богословским предметам.[6] Иоанн Дамаскин жил на территории Халифата, но был тесно связан с византийской культурой не только по языку и благодаря широте своих интересов, но и потому, что непосредственно участвовал в богословской и культурной жизни империи. Он был активным полемистом: сидя в тихой монастырской келье, он сражался с еретическими учениями, которые противоречили христианской истине, как он понимал и формулировал ее.

Столетие отделяет Дамаскина от Максима Исповедника, последнего великого мыслителя патристической эпохи. Антропоцентрическое богословие Максима — это глубоко личная, гуманная поэзия: высшей целью творения является для него обóжение человека, его восхождение к Богу, возможное благодаря присутствию совершенной человеческой природы во Христе. Эта идея объясняет непримиримое отношение Максима к монофелитству: он не мог согласиться с идеей, лишающей Христа совершенной человеческой воли и энергии, которая, по его мнению, приводила в конечном счете к разрушению домостроительства спасения (*oikonomia*) и обожения. Св. Максим жестоко поплатился за свой идеологический нонконформизм: после мучительных допросов император сослал его во Фракию, а затем в Лазику, где он скончался вскоре после 662 г.

Из поколения, разделяющего Максима и Дамаскина, только один ученый оставил значительный след в византийском богословии — Анастасий Синаит,[7] бывший, как Максим и Дамаскин, святым византийской церкви.

---

[6] Список рукописей, содержащих «Источник знания», см.: *Kotter B.* Die Überlieferung der Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskos. Ettal, 1959. 6–92. Их количество — 252 — было указано позднее: *Kotter B.* Schriften II. XXX–XLIII.

[7] Главный труд Анастасия, «Путеводитель» (*Hodegos*), имеет критическое издание: *Uthemann K. H.* Viae dux. Turnhout; Louvain, 1981. По всей вероятности,

Его жизнь окутана неизвестностью, и отличить его от других авторов, носящих то же самое имя, не всегда легко. Обычно считается, что Анастасий умер ок. 700 г., но в то же время расцвет его деятельности, согласно общепринятому мнению, приходился на 630-е гг. Такая хронология в принципе возможна, хотя и маловероятна.

Бóльшую часть своей жизни Анастасий провел на территории, завоеванной арабами, но в отличие от Дамаскина он порвал связи с Византией и был поглощен местными проблемами, прежде всего «ересями» монофизитов и монофелитов и вопросами христианской дисциплины под игом неверных. Его «Путеводитель» (*Hodegos*) состоит из глав (о догматике, полемике и церковной истории), данных в несколько сбивчивой последовательности, они содержат множество повторений (*tautologiai*, как Анастасий называет их в эпилоге — гл. 24. 124), например, рассказ о Севире Антиохийском или о Гаянитах возобновляется несколько раз на протяжении всей книги. Одни главы построены в форме диалога (диспута между православным и еретиком), другие представляют собой только авторское рассуждение, третьи включают в себя многочисленные цитаты из патристических сочинений на манер флорилегия. Композиция «Вопросов и ответов» (*Erotapokriseis*) кажется еще более свободной: Анастасий дает объяснение библейским выражениям, рассказывает об отношении христиан к евреям, самаритянам и мусульманам, говорит о природных явлениях,

---

ему же принадлежат «Вопросы и ответы» (*Erotapokriseis*), во всяком случае, это сочинение написано в его время, см.: *Richard M.* Opera minora III. Turnhout; Louvain, 1977. Nos. 63–64. Сохранилось несколько гомилий, и две из них — на тему о сотворении человека, ср.: *Uthemann K. H.* Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei. Turnhout; Louvain, 1985 [Corpus Christianorum. Series graeca 12]. Среди этих сочинений «Вопросы и ответы» привлекали наибольшее внимание историков, см.: *Dagron G.* Le saint, le savant, l'astrologue: étude de thème hagiographiques à travers quelques recueils de «Questions et réponses» des V^{e}–VII^{e} siècles/ /Hagiographie, culture et société. Paris, 1981; repr.: *Idem.* La Romanité chrétienne en Orient. London, 1984. Pt. IV. 143–155; *Haldon J.* The Works of Anastasius of Sinai/ /The Byzantine and Early Islamic Near East 1. Princeton NJ. 1992. 107–147; *Speck P.* Das Teufelschloß. Bilderverehrung bei Anastasios Sinaites?/ /Varia 5. Bonn, 1994 [Poikila byzantina 13]. 293–315; *Бибиков М.* Раннесредневековое восточнохристианское образование в «Вопросах и ответах» Анастасия Синаита/ /Европейская педагогика от античности до Нового времени. М., 1993. 1. С. 121–126 и *Он же.* Библейские сюжеты в византийских, древнеславянских и других версиях флорилегия Анастасия Синаита/ /Славяне и их соседи. 1994. 5. С. 26–43.

о прелюбодеянии и о роли сатаны в распространении ересей. В «Путеводителе» Анастасий жалуется, что он писал свой труд в пустыне, что болезнь и недостаток книг (согласно его утверждению, он приводил цитаты из многочисленных авторов по памяти) затрудняли работу. Однако эти помехи не объясняют в достаточной мере непоследовательность его композиции: принадлежал ли в самом деле труд, дошедший под его именем, одному автору или в действительности он был составлен усилиями нескольких богословов седьмого столетия? Отсутствие композиционной структуры являлось скорее общей тенденцией времени, чем индивидуальной манерой человека, писавшего на окраине эллинистического мира.

Дамаскин, по-видимому, знал «Путеводитель» Анастасия: Коттер отмечает, что ряд пассажей «Источника знания» и трактата «Против яковитов» совпадает с формулировками «Путеводителя» (Schriften II, 248f. и IV, 445). В то же время метод анализа и изложения, использованный Дамаскиным, является скорее отрицанием, чем продолжением основных принципов «Путеводителя».

Во вступлении к «Диалектике», первой части «Источника», Иоанн говорит о структуре своей трилогии. В первой части представлено лучшее, что можно было взять у «[древних] греческих мудрецов»; далее дается подробное перечисление ересей, и наконец, сочинение довершает изложение божественной истины, как ее изрекли пророки, «богопросвещенные рыбари» и «богоносные пастыри и учителя» (Schriften I, Dial. proem. 1. 43–60). Таким образом, пишет Иоанн, его труд не содержит ничего оригинального (ἐρῶ δὲ ἐμὸν μέν, ὡς ἔφην, οὐδέν. Ibid. 1. 60 и гл. 2. 9–10). Это утверждение — нечто большее, нежели типичный мотив скромности и смирения. Иоанн был, прежде всего, человеком систематического ума, который осознавал себя наследником великих отцов позднего римского периода и который видел свою задачу в сохранении того, что было создано до него (в этом смысле он являлся предтечей «энциклопедистов» IX и X вв.).

Обширный флорилегий (собрание цитат авторитетных писателей), который обычно носит имя *Sacra Parallela* (греческое название Ἱερὰ παράλληλα) и приписывается в рукописях Иоанну Дамаскину,[8] уже показывает

[8] Авторство Дамаскина было подвергнуто сомнению Ф. Луфсом: *Loofs F.* Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen. Halle, 1892 и позднее Дж. Хёком. Однако впоследствии аргументы Хёка были отвергнуты М. Ришаром: *Richard M.* Florilèges spirituels grecs/ /DSp 5. Fasc. 33–34. Col. 476f., воспр. как Florilèges grecs в: *Idem.* Opera minora I. Turnhout; Louvain,

различие методов Анастасия и Иоанна: несмотря на принадлежность к эротапокритическому жанру, *Sacra Parallela* имеют строгую композицию. Объемистый флорилегий содержит три книги: первая посвящена Богу, вторая — человеку, а третья — порокам и добродетелям. В первой и во второй книгах вопросы излагаются в алфавитном порядке, тогда как в третьей книге пороки и добродетели даются в контрастных парах. Обилие цитат из святых отцов в этом сочинении далеко превосходит тот материал, которым располагал Анастасий. Еще более очевидна связность изложения в «Источнике знания». В «Диалектике» Иоанн дает ряд абстрактных философских определений, восходящих к древней греческой философии, а именно к Аристотелю: что есть цель, философия, в чем сходство и различие между видом, т. е. сущим по природе, и привходящим, т. е. сущим по положению. Во второй части «Источника» Иоанн рассматривает сначала четыре главных отклонения от истинной религии: язычество варваров [paganism], язычество скифов [paganism], эллинизм и иудаизм. Затем он перечисляет ереси, возникшие внутри христианства, следуя хронологическому порядку их появления. Последняя часть «Источника», *Expositio fidei*, построена по строгому логическому плану: начав с определения Бога и небесных существ, Дамаскин переходит к творению, к земле, человеку и его душе; затем он описывает взаимоотношения человеческого и божественного, такие как провидение и домостроительство спасения. За этим разделом логически следует рассуждение о единосущной Троице и Христе как совершенном Боге и совершенном человеке — рассуждение, в котором дается объяснение домостроительству спасения. Следующий раздел посвящен вопросам богослужения (кресту, иконам, таинствам и Священному Писанию) и этики; наконец, все сочинение завершается главами об Антихристе и о всеобщем воскресении.[9]

1976. No. 1. Col. 476f.; ср.: *Idem*. Les «Parallela» de saint Jean Damascène / / Actes du XII[e] Congrès International d'Études Byzantines (Ochride, 14–21 septembre 1961) 2. Beograd, 1964. 485 n. 1. О. Валь весьма осторожен в своих выводах, однако он склонен согласиться с Ришаром: *Wahl O*. Die Prophetenzitate der Sacra parallela in ihrem Verhältnis zur Septuaginta-Textüberlieferung 1. München, 1965. 48f. (Ср.: *Idem*. Der Proverbien- und Kohelet-Text der Sacra parallela. Würzburg, 1985 [Forschung zur Bibel 51]. 13).

[9] Здесь нет места для анализа сущности богословского учения Дамаскина. Об этом см. в первую очередь: *Studer B*. Die theologische Arbeitweise des Johannes von Damaskus. Ettal, 1965; *Siclari A*. Il pensiero filosofico di Giovanni di Damasco nella critica / / Aevum 51. 1977. 349–382. Для целей, которые мы ставим себе

Теперь следует выяснить, в какой степени и как принципы строгой композиции, т. е. систематического богословия, отразились в гомилиях и гимнах Дамаскина, а также в его литературной эстетике.

C. Дева Мария (CPG 8061–8063, BGH 1114, 1097, 1089)

Kotter B. Schriften V. 1988. 461–555

Много было написано на тему учения Дамаскина о Деве Марии.[10] М. Жюжи, например, сопоставлял гомилии Иоанна с гомилиями Андрея и Германа (по его мнению, Иоанн по стилю более близок к Герману). Нет необходимости подчеркивать то, что Дамаскин использует «восторженные выражения, восхваляя превосходство и исключительность Божией Матери» (высказывание В. Фаццо). Конечно, он почитал Деву Марию, и именно он, в частности, применял к ней эпитет *theopais* (Dorm. I, 7. 3), который использовали оба его предшественника. Есть, однако, определенная «количественная» разница в отношении к Богородице у Дамаскина и у бывших монофелитов. Мы уже видели, что Дева Мария занимает почетное место в гомилетических сочинениях Андрея и Германа — в случае с Дамаскиным дело обстоит иначе. Из восьми подлинных речей, опубликованных в пятом томе корпуса сочинений Иоанна в критическом издании Коттера, семь посвящены темам, не связанным с Девой Марией (праздникам, библейским отрывкам, святым и Христу [на Рождество и Преображение]), и только одна обращена к ней (трилогия «На Успение»). Другая гомилия, «На Рождество Богородицы» (CPG 8060, BHG 1087), согласно Коттеру, не является подлинной: исследователь указывает на отличие языка и системы образов и сравнений в этой гомилии от бесспорных сочинений Дамаскина.

в нашей книге, не важна и зависимость философии Дамаскина от учения ранних святых отцов, на которой делает ударение Ф. Гунбауер: *Gunbauer F. R.* Die Anthropologie des Johannes von Damaskos / / Theologie und Philosophie 69. 1994. 1–21.

[10] *Chevalier C.* La mariologie de saint Jean Damascène. Roma, 1936 [OrChAn 109]; *Grumel V.* La mariologie de saint Jean Damascène / / EO 36. 1937. 318–346; *Jugie M.* Mort et Assomption. 245–250; *Anagnostopoulos B.* Ἡ περὶ τῆς Θεοτόκου διδασκαλία τοῦ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ / / Eucharisterion. Timetikos tomos A. S. Alibizatou. Αθήνα, 1958. 570–578; *Fazzo V.* La mariologia di san Giovanni Damasceno / / La mariologia nella catechesi dei Padri. Roma, 1991. 129–137.

По словам самого Дамаскина, трилогия «На Успение» была написана им по повелению κελεύσματα (лучших) и τῷ Θεῷ προσηνέστατοι (право мыслящих, «православных»?) пастырей (Dorm. II, 1. 7–9) и прочитана «посреди верующих», которых он описывает как священное и божественное собрание (σύστημα) (Dorm. III, 1. 5–6), жаждущее услышать божественные слова (Dorm. II, 1. 18). Коттер полагает, что эти речи относятся к празднованию Успения Богородицы 15 августа и что во время их написания Дамаскин был уже в преклонном возрасте:[11] «Во время [моей] зимы я приношу Царице цветы [моих] слов и зрелость [моей] речи» (Dorm. II, 1. 30).

Величина трех гомилий несоразмерна: первая занимает восемнадцать страниц издания Коттера, вторая — двадцать пять, а третья — только восемь. Нужно указать и на другой аспект данных речей: во вступлении к первой гомилии Дамаскин описывает сцену, где крестьяне встречают царя, который расхаживает с важным видом в пурпурных одеждах и сверкающей короне в окружении множества телохранителей (Dorm. I, 2. 13–15). Эта сцена получает дальнейшее развитие в преамбуле ко второй гомилии. Здесь Иоанн описывает императора, которому Бог вручил управление народом: царь восседает за обильным столом, в то время как какой-то человек подносит ему (несоответствующую времени года) фиалку, цвет которой напоминает царскую порфиру, розу или «сладкий плод фруктового дерева». Император награждает крестьянина щедрыми подарками (Dorm. II, 1. 20–29). Ясно, что Дамаскин использует довольно обычную для текстов наставительного содержания образность. Однако не исключено, что трилогия была написана если не для Константинополя, то, по крайней мере, в константинопольском контексте.

Эта гипотеза получает некоторую поддержку в так называемой *Historia euthymiaca*, составляющей главу 18 второй гомилии. Этот текст, описывающий Влахернский храм столицы и перенесение реликвий Богородицы из Иерусалима в Константинополь, по общему мнению ученых — не что иное, как интерполяция, нарушающая логику речи, посвященной гробнице Богородицы; и действительно, этот текст известен и из отдельной синаксарной статьи, и из codex vetustissimus (Sinait. 491, VIII–IX вв.), и в передаче Косьмы Веститора.[12] Однако рукописная традиция речи Дамаскина

[11] *Kotter B.* Schriften V. 464.

[12] *Jugie M.* Le récit de l'Histoire euthymiaque sur la mort et l'Assomption de la Vierge // EO 25. 1926. 385–392; *Idem.* Mort et Assomption. 159–167. Ср.: *Wenger A.* L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI[e] au X[e] siècle.

противоречит идее интерполяции; даже если легенда существовала до того, как Иоанн произнес свою гомилию, нет никаких доказательств тому, что она была внесена в текст еще кем-то помимо него. Если мы предположим, следуя рукописной традиции, что *Historia euthymiaca* являлась аутентичной частью трилогии и что трилогия была как-то связана с отношениями между Иерусалимом и Константинополем, окажется, что образ императора в блестящих царских одеждах хорошо вписывается в общий контекст.

Третья гомилия не содержит ничего из того «исторического» материала (приготовления Марии к смерти и собрания апостолов), который мы имеем в речи Германа; только мимоходом Дамаскин говорит, что апостолы просто физически присутствовали при погребении Пресвятой Девы, в то время как бесплотные и невидимые ангелы служили Матери их Господа (гл. 4. 35–38). Сцена изображается не как «натуралистическое» описание погребения, но как метафизический переход Матери Слова от земли в небесный Иерусалим. Кажется парадоксальным утверждение о том, что гробница прекраснее Эдема, драгоценнее скинии Моисея, счастливее ковчега, однако парадокс разрешается в последней главе, где Мария провозглашается «мастерской нашего спасения». Автор заканчивает гомилию, воссылая «священный гимн» «Сыну твоей славы».

Третья гомилия (Иоанн специально называет ее так [гл. 5. 24], показывая, что три гомилии образуют некое единство) представляет собой скорее эпилог трилогии, чем самостоятельную речь. Две предыдущие гомилии, впрочем, также содержат скудный «исторический» материал. Первую гомилию предваряет длинное введение, цель которого — оправдать обращение с хвалебной речью к Деве Марии: эллины восхваляли своих усопших, украшая свои речи мифами и небылицами, как же мы можем допустить, чтобы истинные и святые подвиги оказались погребенными в глубине молчания? Иоанн завершает введение формулой: «Начнем наш рассказ» (Dorm. I, 4. 31–32). Однако рассказ оказывается предельно лаконичным: несколько слов об Иоакиме и Анне, о Благовещении и о том, как апостолы сопровождали Марию к ее гробнице. Главную часть повествования занимает похвала Божией Матери (которая прерывается описанием лествицы

Paris, 1955 [AOC 5]. 137f.; *Van Esbroeck M.* Le témoin indirect de l'Histoire euthymiaque dans une lecture arabe pour l'Assomption// Parole d'Orient 6–7. 1975–76, переизд. в: *Idem.* Aux origines de la Dormition de la Vierge. Aldershot, 1995. Pt. VII. 480–483. Эта идея была принята Коттером: *Kotter B.* Schriften V. 504f.

Иакова [Dorm. I, 8. 43–51], наподобие вставной *Historia euthymiaca* в Dorm. II), размышлением о тайне смерти, которая есть не что иное, как другое рождение, и метафизическим восхождением Божией Матери в чертог Царя. В Dorm. I, так же как в Dorm. III, ведущую роль в погребении играют скорее ангелы, чем апостолы, тогда как последние вместе со всей церковью воспевают божественные гимны. Во второй речи исторический элемент также слабо представлен. После долгой преамбулы Дамаскин медленно переходит к самому событию («надлежит, как мне кажется, охватить мысленным взором и изложить по порядку удивительные события [θεάματα], которые произошли», гл. 4. 1–3), однако в речи нет никаких «сцен», кроме рассказа (взятого из апокрифического Евангелия псевдо-Иоанна) об иудее, который был парализован, как только попытался прикоснуться к телу Божьей Матери (гл. 13). Апостолы, перенесенные на облаках в Иерусалим, лишены не только индивидуальных черт, но даже не названы по имени; метафизический аспект доминирует в повествовании: «Я понял, что все это указывает на непостоянство и незначительность всего земного, и ясно представил себе скрытые тайны будущих благ» (гл. 9. 11–13).

Разницу в стиле Германа и Дамаскина можно увидеть по богословским и лингвистическим признакам. Повествование Германа «исторично», ориентировано на образ простой девушки и любящей матери, которая оказывается в экстраординарной ситуации и прекрасно справляется с ней. Иоанн, скорее ученый, чем литератор, занят прежде всего метафизическим аспектом двух событий — Благовещения и Успения. Он стремится истолковать (см. глагол ἑρμηνεύεται — Dorm. I, 5. 21, 7. 15–16) как имена, так и скрытый смысл таинств; он любит длинные предисловия и ясно обозначает переход от одного композиционного блока к другому. Далее, Иоанн не знает различия между научной прозой и произведением литературы, он описывает Благовещение в трилогии (Dorm. I, 7) буквально в тех же самых выражениях, что и в «Источнике знания» (Expos. fidei. 46. 3–15). Среди канонов Иоанна Дамаскина, опубликованных Кристом и Параникасом, только один посвящен Богородице, а именно — «Канон на Успение».[13] Канон, как и трилогия (только в большей степени), лишен «исторического» элемента: божественные апостолы появляются не для участия в погребальной

[13] *Christ; Paranikas*. AnthCarm. 229–232. Еще одна гомилия — «На Преображение» — образует тематическую пару с гимном, см.: *Kotter B.* Schriften V. 436–459; см. также «Канон на Преображение» (PG 96. 847–854).

процессии, а для того, чтобы радостно возликовать вместе с пляшущими холмами; «сегодня, — говорит Дамаскин, — праздник Божией Матери» (1. 106–108).

Герменевтика, противоположная нарративному и дескриптивному методам, является типичным приемом другой речи Иоанна — «О смоковнице и винограднике» (Schriften V, 91–110; CPG 8058, на тему Евангелия от Матфея 21. 18–22 и 33–41). Опять Иоанн начинает с ученого введения (гл. 1–2), рассуждая о тайне Воплощения и глубине божественной любви к человечеству. Затем он обращается к библейским притчам, излагая их значение. Текст притчей, говорит он, подразумевает более глубокое значение: например, смоковница указывает на «природу человечества» (гл. 3. 11–12). Притча, по мнению Иоанна, есть нечто большее, чем литературная форма, чем отражение или обобщение действительности; она форматирует действительность — Христос не просто учит в притчах, он исполняет их в жизни (гл. 3. 9–10, 4. 1). После краткого комментария к притчам (гл. 3–5) Дамаскин делает моральные выводы и наставляет «народ Христов» избегать «дел дьявола» и следовать путем, предписанным Христом. Здесь, как и в трилогии, поучение преобладает над рассказом, пролог и эпилог занимают гораздо больше места, чем сами истории.

Является ли это поучение абстрактным и безжизненным или оратор имеет в виду «реальную» ситуацию? Однозначного положительного ответа дать нельзя. Но, по-видимому, достойно внимания то, что Христос, войдя в храм, находит там не торговцев и покупателей, как сказано в Евангелии (*Мф.* 21. 12), а иерархов, пренебрежительно названных плевелами и волками в овечьих шкурах (гл. 4. 2–5). Эта формула связывает посещение храма с другой притчей: плевелы, говорит Иоанн, погубили виноградник Господа, и Он отдал его другим делателям, апостолам. Почему ἀρχιερεῖς вызывали столь очевидную неприязнь у Дамаскина, и кто эти иерархи, которые заменили собой евангельских купцов и торговцев? Хотя мы ничего не знаем о столкновениях Иоанна с палестинской иерархией, нам известно о его борьбе с иконоборческими иерархами византийской столицы. Может быть, их он называл волками в овечьих шкурах?

D. Народная культура и Дамаскин: «Энкомий св. Варваре» (CPG 8065, BHG 217)

Kotter B. Schriften V. 1988. 247–278

И. Делайе убедительно доказал, что кроме исторических *martyria* существовали разнообразные сочинения, которые он назвал *passions épiques*.[14] Они представляли собой рассказы о допросе, пытках и казни святых жен и мужей, которые во время гонений на христиан исповедали свою истинную веру, бросив вызов языческим властям. Все подобные истории содержат изображения похожих второстепенных героев (императоров или правителей в качестве судей, их охранников и солдат, благочестивых людей, поддерживающих мучеников, и так далее), похожие ситуации, мучения и чудеса, допуская незначительные отличия, касающиеся только имен. Перефразируя Роберта Грейвса, можно сказать, что варьирование имен и деталей делало стандартизированный рассказ «новым, и потому правдивым». Любители кино и читатели, привыкшие к произведениям «формульного» жанра с их повторяющимися почти без изменения сюжетом и действием, оценят привычную условность и единообразие, которые византийцы находили в «эпических страстях».

Жанр «эпических страстей» был чрезвычайно популярен, но оценить их культурное значение трудно, отчасти потому, что стереотипное содержание делает почти невозможным определение хронологии мученичества. Делайе считает, что «эпические страсти» безусловно существовали в шестом веке, и склонен допустить более раннее их распространение — вплоть до четвертого века. Так или иначе, в тот момент, когда Дамаскин писал «Энкомий св. Варваре» (или ее «Мученичество»), этот жанр уже должен был существовать. Повествование о св. Варваре сохранилось в нескольких греческих версиях, а также в латинской и сирийской редакциях.[15]

---

[14] *Delehaye H.* Les passions des martyrs et les genres littéraires. Brussels, 1921. Repr.: 1962 [SHag 13B]. 236–315.

[15] Опубликованы два анонимных мученичества св. Варвары (BGH 213–15): *Viteau J.* Passion des saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia. Paris, 1897. 89–105 и *Wirth A.* Danae in christlichen Legenden. Wien, 1892. 105–111, а также палимпсест IX в.: *Ehrhard.* Überlieferung I. 1936. 114–116. Анализ мученичества см. в: *Weyh W.* Die syrische Barbara-Legende. Schweinfurt; Leipzig, 1912. Ср.: *Karpathios E.* Ἡ ἁγία μεγαλομάρτυς Βαρβάρα. Αθήνα, 1925; *Gennaro S.* I cicli dei temi narrativi nei testi agiografici e nella «Passio sanctae Barbarae» / / Studi classici e cristiani offerti a F. Corsaro. Catania, 1994. 285–291.

Какой бы ни была история этого текста, Дамаскин имел в своем распоряжении некую первоначальную версию, в которой он нашел главные элементы своего «Энкомия»: традиционную тему допроса и казни и сравнительно редкий эпизод заточения святой в башне ее отцом, грубым язычником.[16] В. Вей отметил то, что Иоанн почти ничего не прибавил к истории героини, однако он не учел того, что композиция панегирика отличается от композиции эпических страстей: Иоанн снабдил историю мученичества длинными предисловием и эпилогом, общая величина которых фактически равна самой истории, в то время как автор страстей, послуживших источником для Иоанна, начинал, как это и принято в мученичествах, in medias res — с правления беззаконного Максимиана и со строительства башни.

Трудно сказать, что привлекло великого богослова к простой истории из народной среды. Было ли это только желание украсить хорошо известную повесть риторическими красотами, такими как парономасия (например, когда Варвара возражает в ответ на глупые и докучливые [λήρους καὶ ὀχληρούς] слова [гл. 8. 5–6]) и игра слов (расщелина в скале [πέτρα] помогла Варваре убежать от отца, о котором сказано, что он тверже камней [λίθων], и который стал как камень [ἀπελιθοῦτο] и окаменел [πετρώδης] от изумления [гл. 10. 4–7])? Казалось бы, автор это отрицает: что касается риторики, говорит он в многословном заключительном пассаже, то она годится для того, чтобы восхвалять красоту тела и привлекательность плоти (сама эта фраза представляет собой тавтологическую риторическую фигуру!), но неизбежно разрушается временем, тогда как Варвара явила божественную добродетель души (гл. 21. 5–24). Дамаскин больше, чем его предшественник, выделил тему конфликта с семьей — роза благочестия расцветает посреди шипов язычества (гл. 9. 21–23). Если в обычных эпических страстях допрос и преследование мученика является делом императора или правителя, то в «Мученичестве Варвары» святую наказывает и убивает не кто иной, как Диоскор, ее отец. Мотив жестокости отца (гл. 9. 17–18, 14. 1–10, 24–26) усиливается ссылкой на пророчество Христа (*Мф.* 10. 35) о том, что дочь восстанет против своих родителей, и на Авраама, который оставил ложную веру своих предков (гл. 9.

[16] Единственную параллель можно обнаружить в «Мученичестве» Кристины Тирской (BGH 301y–302b), фрагмент которого сохранился в папирусе V или VI в.; см.: *Norsa M.* Martirio di santa Cristina nel cod. Messin. 29 / / Studi italiani di filologia classica 19. 1912. 316–327.

23–25). Тема конфликта благочестивых детей и нечестивых родителей могла отражать реальную обстановку Халифата — той среды, в которой воспитывался Иоанн, и обращение к святой за помощью в борьбе со страстями (гл. 23. 10–15) — относительно редкое явление в его гомилиях — возможно, указывает на личное переживание, отчасти вдохновившее его на создание «Энкомия».

Легче объяснить, почему Иоанн заинтересовался судьбой другого святого, Иоанна Златоуста, которому он также посвятил энкомий (Schriften V, 349–70; CPG 8064; BHG 879). Будучи сам Иоанном и получив (при жизни?) прозвание Златоструйного (почти Златоуста), он хорошо знал сочинения константинопольского епископа и, возможно, в глубине души желал подражать своему знаменитому предшественнику. Тем не менее мы не найдем ничего личного в начале пролога, когда Дамаскин как писатель подчеркивает свою слабость и превозносит своего героя, который сам стал подобием истинного Иерусалима и приобрел славу, распространившуюся во все концы вселенной. Как обычно, Дамаскин подробно останавливается на учении о Св. Троице, как оно изложено у Златоуста; он ясно отмечает конец пролога, восклицая: «Кто даст мне искусный язык?!» (гл. 4. 6), подобающий панегирику.

Несмотря на то, что Дамаскин имел в своем распоряжении огромный материал для составления биографии Златоуста (включая сочинения ритора и подлинный «Диалог» Палладия о святом вместе с его более поздними переработками), портрет, который он дает нам в конечном итоге, разочаровывает. Он начинает с серии гиперболических риторических вопросов («Кто столь велик... Кто столь чист... Кто заранее отказался от желания денег и богатства?», гл. 5–7) и в традиционный манере утверждает, что Златоуст презрел все земное, с чем был связан: родной город, свой род и благородство крови, блеск своего ума и свою власть (гл. 7. 10–14). Только с восьмой главы начинается собственно повествование, и оно отличается от рассказа в «Энкомии св. Варваре»: здесь Дамаскин конкретен, он называет имена и даты, прерывая перечисление сравнением с Моисеем, поскольку Златоуст тоже оказывается в (метафорическом) Египте и выводит народ из-под власти фараона (гл. 9. 8–9). Златоуст проводит четыре года в пустыне и затем, вернувшись в город, становится священником. Описанные события имеют параллели в биографии автора, однако, возможно, это совпадение, и эти факты вполне могли быть взяты из источников. Впрочем, подчеркнутое изображение скромности (гл. 12–13), вероятно, имеет более личный характер, поскольку исторический Златоуст, по-видимому, скорее отличался заносчивостью. Конфликт с «беззаконной

бабой» (гл. 14. 12), т. е. с императрицей Евдоксией, составляет кульминацию произведения, за которой следует рассказ о ссылке и смерти святого и, наконец, о перенесении его останков в столицу. В нетипичном для Дамаскина кратком эпилоге (гл. 19. 12–15) он снова жалуется на собственное косноязычие, имплицитно противопоставляя ему «изысканную речь» своего героя.

Сам портрет героя не отличается психологической или эмоциональной глубиной. Он соткан из громоздких эпитетов, гипербол, библейских отсылок и традиционных агиографических добродетелей, таких как скромность и щедрость. Однако некоторые характеристики, присутствие которых может быть оправдано их художественным качеством, необычны для энкомия. Иоанн использует «ёмкое сравнение», называя Златоуста «честным *trapezites*» (менялой или заимодавцем): Златоуст, говорит он, никогда не признавал фальшивой (в метафорическом смысле) чеканки и доверял «императорскому изображению», напечатанному на монете (обычное клеймо на монетах времен императоров-иконоборцев). Единственной более или менее индивидуальной чертой в этом портрете является характеристика ученой деятельности Златоуста, которая представлена как герменевтика: святой учил, как нужно изучать Писание и снимать покров с буквы (τοῦ γράμματος τὸ προκάλυμμα), обнажая красоту скрытого под ней смысла (гл. 12. 1–5).

Е. Гимнограф

По словам Трипаниса, Иоанн Дамаскин является «самым знаменитым представителем жанра канона».[17] К сожалению, в отличие от гомилий, которые теперь доступны в законченном критическом издании Б. Коттера, поэзия Дамаскина все еще не нашла современного издателя, и проблема составления собрания его гимнов и их атрибуции далека от разрешения. Вопрос об авторстве части его стихотворных произведений является запутанным: ему приписывались некоторые сочинения Иоанна Мавропода;[18] очень трудно отличить Дамаскина от других авторов, носящих имя Иоанн, которых было несколько;[19] дискуссионной является и его роль в составлении

[17] *Trypanis C. A.* Greek Poetry. From Homer to Seferis. Chicago, 1981. 440.

[18] *Hussey J.* The Authorship of the Sex hymni attributed to St. John of Damascus // JThS 47. 1946. 200–203.

[19] Список гимнов Дамаскина см. в: *Follieri E.* Initia V/1. 273f. и *Szövérffy.* Hymnography 2. 10–14.

Октоиха (Осмогласника).[20] Еще более важным является для нас свидетельство Евстафия Солунского, который уже в XII в. не считал Дамаскина создателем «Канона на Пятидесятницу» и приписывал его авторство какому-то неизвестному Иоанну Арклассскому, которого Евстафий называет выдающимся писателем, однако, если верить Иоанну Меркуропулосу, биографу Иоанна Дамаскина XII в., он был невежественным монахом лавры св. Саввы.[21] Мнение Евстафия основано исключительно на стилистических отличиях «Канона на Пятидесятницу» от других произведений Дамаскина — в целом рискованной аргументации, особенно в данном случае, поскольку ямбическая гимнография находилась в то время еще в младенческом состоянии. С другой стороны, Суда приписывает Дамаскину различные ямбические каноны, впрочем, без указания отдельных названий, а Григорий Коринфский, предшественник Евстафия, комментируя «Канон на Пятидесятницу», не делает никаких оговорок относительно его авторства.[22] В любом случае канон не может быть младше самого Дамаскина, так как сохранился его сирийский перевод в рукописи 882 г.[23] С. Ронкей, которая выдвигает сильные возражения против авторства Дамаскина, допускает возможность того, что этот канон принадлежал какому-то поэту-иконоборцу, если мы правильно понимаем ее утверждение о «среде второго иконоборчества».[24] Само собой разумеется, что это предположение является в высшей степени гипотетическим.

Каноны Дамаскина (или каноны, приписываемые Дамаскину) можно разделить на две группы по принципу их ритмического строения. Первую

---

[20] *Werner E.* The Origin of the Eight Modes of Music/ /Contributions to a Historical Study of Jewish Music. New York, 1976. 104–148.

[21] Eustathios: PG 136. 505–508; Merkouropoulos: *Papadopoulos-Kerameus.* Analekta IV. 349. 21–23. О комментарии Евстафия см.: *Ronchey S.* An Introduction to Eustathios' Exegesis in canonem iambicum/ /DOP 45. 1991. 149–158. См. также: *Eadem.* L'Exegesis in canonem iambicum di Eustazio di Tessalonica/ /Aevum 59. 1985. 241–266; *Eadem.* Sulla datazione dell'Exegesis in canonem iambicum di Eustazio di Tessalonica/ /Athenaeum 74. 1986. 103–110, а также: *Cesaretti P.* Eustathios' Commentary on the Pentecostal Hymn Ascribed to St. John Damascene/ /Svenska comittén för Bysantinska studier/ /Bulletin 5. 1987. 19–22.

[22] *Montana F.* I canoni giambici di Giovanni Damasceno per le feste di Natale, Teofania e Pentecoste nelle esegesi di Gregorio di Corinto/ /Koinonia 13. 1989. 31–49.

[23] Текст и перевод в: *Baumstark A.* Der jambische Pfingstkanon des Johannes von Damaskus in einer alten melchitisch-syrischen Übersetzung/ /OrChr 36. 1941. 205–223.

[24] *Ronchey S.* Introduction. 157.

группу составляют каноны, написанные в ставшей традиционной средневековой ритмической форме, в которой каждая песнь сохраняет одну и ту же ритмическую структуру, заданную первой строфой (ирмосом), тогда как каждый ирмос имеет свой собственный ритмический рисунок, отличный от ирмоса другой песни. Вторая группа включает ямбические каноны, относящиеся к классическому метрическому размеру (сохраняющему единообразие на протяжении всего гимна).[25]

Среди всех «правильных» канонов Иоанна «Пасхальный воскресный канон» (так называемый «Золотой канон») пользовался особенной популярностью у византийцев и привлекал пристальное внимание византинистов. А. Баумштарк впервые высказал точку зрения о том, что канон содержит особую топографическую информацию, показывающую путь через Иерусалим, который совершала процессия с факелами в пасхальную ночь, и что он предназначался для исполнения во время такой процессии.[26] В то же время развитие описания великого праздника у поэта происходит в контексте двух главных тематических плоскостей: празднования мистического света и совпадения ветхозаветного пророчества с евангельским откровением. Песнь I полна радости, с самого начала она провозглашает победу света над тьмою зла, ее ключевым словом является ἐπινίκιον, «победная песнь». Затем Иоанн возвращается к гробу Христа, подчеркивая мистическое значение его смерти, «вчера я был погребен вместе с Христом, сегодня восстаю вместе с Ним, и из священной гробницы изливается источник бессмертия». В песни IV подчеркивается идея жертвенного заклания Агнца и восстания Солнца правды, всемогущего Бога. Мотив праздника вновь появляется в V песни в сопровождении новой темы — сострадания Христа человечеству. Эта тема доминирует в песни VI: Христос сошел на землю и, победив власть тьмы, возвел людей в рай. Победа над смертью празднуется также и в песни VII, в которой Иоанн изображает жен-мироносиц, оплакивающих Христа и затем встречающих живого Бога. Они возглашают «таинственную Пасху», и поэт, таким образом, получает возможность вернуться

[25] См.: *Xydes Th.* Οἱ ἰαμβικοὶ κανόνες τοῦ Δαμασκηνοῦ. Αθήνα, 1948 и с точки зрения музыковеда: *Jammers E.* Schrift, Ordnung, Gestalt. Bern; München, 1969. 195–256.

[26] *Baumstark A.* Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem. Padeborn, 1915. 34–44. Текст см. в: *Christ; Paranikas.* AnthCarm. 218–221. Относительно музыки канона см.: *Jammers E.* Der Kanon des Johannes Damascenus für den Ostersonntag/ / P. Wirth (ed.). Polychronion. Festschrift F. Dölger zum 75. Geburtstag. Heidelberg, 1966. 266–286.

к миру антитез: «Мы празднуем умерщвление смерти, разрушение ада» и «сияющую ночь» спасения, вечного света, исходящего из гроба. Песнь VIII содержит образы, возвращающие к начальной теме радости и празднования во всем мире, хотя богослов не может удержаться от того, чтобы включить догматическую сентенцию в заключительный тропарь: «Отец-Вседержитель, Слово и Дух, одна природа в трех ипостасях». Ни одна из песней не содержит *theotokion*, однако песнь IX обращается с похвалой к Богородице перед тем, как воспеть «мудрость, слово и власть Бога» в день Его невечернего царствия.

Строгая логика и последовательность изложения, столь типичная для Дамаскина, даже в большей степени явлена в (неподлинном?) ямбическом «Каноне на Пятидесятницу».[27] Поскольку праздник посвящен схождению Святого Духа на апостолов, πνεῦμα (дух) становится ключевым словом канона: в первых шести песнях оно присутствует в каждой строфе, за исключением лишь двух (третьего тропаря III песни и ирмоса IV песни), в трех заключительных песнях частотность ниже: пять тропарей опускают это слово. Поэт начинает с сопоставления Моисея (любимого героя Дамаскина, однако не только Дамаскина) и Христа: Моисей дал Закон «народу», Христос — апостолам, т. е. христианам. Песнь III посвящена чудесному рождению Пресвятой Девы Анной, и тут же поэт обращается к тонким богословским вопросам, которые он трактует в полемическом ключе: верховное Божество (θεαρχικωτάτη) непонятно ученым софистам и невежественным людям, погруженным в самую тьму ночи. После этого довольно длинного вступления поэт обращается к Пятидесятнице как таковой (Песнь IV): Царь царей посылает Своего Духа на апостолов, почитающих «Трисиятельную сущность», писатель вновь объединяет тему Моисея и тему Пятидесятницы (Песнь V), светоносные (букв. «световидные») чада церкви получают Закон, сходящий от Сиона, — благодать Духа. Сначала поэт останавливается на том действии, которые Дух оказывает на апостолов: их языки «изощряются», их речь утверждается благодатью (ἐπισφραγίζον, букв. «запечатлевается печатью») и потому становится животворящей.

---

[27] *Christ; Paranikas*. AnthCarm. 213–217. Ср.: *Montana F.* Tre parafrasi anonime bizantine del canone giambico pentecostale attribuito a Giovanni Damasceno/ / Koinonia 17. 1993. 61–79; см. также: *Idem*. Dal glossario all'esegesi. L'apparato ermeneutico al canone pentecostale attribuito a Giovanni Damasceno nel ms. Ottob. gr. 248/ / Studi classici e orientali 42. 1992. 147–164; *Theodorou A.* Ἑρμηνεία τοῦ ἰαμβικοῦ κανόνος τῆς Πεντηκοστῆς/ / EEThSA 29. 1994. 57–77.

Затем, в VI песни, икономия спасения распространяется от апостолов на «нас»: Христос пробуждает в нас желание очиститься и подражать апостолам. Весьма характерно для Дамаскина хвалебное обращение к Святой Троице, содержащееся в VII песни, в котором богослов противопоставляет Троицу бездушному (ἄψυχον) истукану, сделанному из золота (χρυσότευκτον), и порицает глупых людей, полагавших, что апостолы сделались безумными (ἄφρονες), напившись вина (οἰνότευκτον). В VIII песни внимание поэта сфокусировано на теме Пятидесятницы — словах Христа, обращенных к апостолам, это позволяет ему закончить песнь похвалой Христу как свету, продолжающему сиять и в Своем Воплощении. Несмотря на то, что *theotokia* здесь, как и в «Пасхальном каноне», отсутствуют, последняя песнь посвящена Божией Матери.

Ямбы были в употреблении в VIII в., и мы уже видели, что Андрей Критский использовал ямбический размер, с помощью которого он выразил важные для него личные и религиозные вопросы. Но годились ли однообразные и архаичные размеры для литургических целей? Вопрос становится еще более актуальным, если принять во внимание язык «Канона на Пятидесятницу», переполненный редкими словами и сложными композитами, самым вычурным из которых является эпитет Святого Духа ἀκτιστοσυμπλαστουργοσύνθρονος (Lampe: «нетварный со-творящий со-правитель»).

Дамаскину атрибутируют два других ямбических канона: «Канон на Рождество Христово» и «Канон на Богоявление». Здесь автор избегает употребления экстравагантных композитов, по крайней мере, они более редки и не столь вычурны, как те, что содержатся в словаре «Канона на Пятидесятницу». В X в. св. Нил Россанский и Фантин читали «Энкомий святым апостолам», написанный Дамаскиным «ямбическими и ритмизованными стихами».[28] Очевидно, ямбические каноны представляли собой эксперимент, и, должно быть, серьезный, поскольку был сделан сирийский перевод «Канона на Пятидесятницу» и составлен его греческий перифраз. Вероятно, в конечном счете он оказался неудачным: ямбические каноны были совершенно вытеснены обычными гимнами. На современный взгляд этот эксперимент может показаться чем-то слишком напоминающим игру, однако мы увидим, что некоторые византийские писатели при желании могли гораздо смелее «играть со стилем».

[28] *Giovannelli G.* Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρός ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου. Grottaferrata. 1972. 71. 5–7.

Связи Дамаскина с античной поэзией становятся еще более явными, если мы примем в соображение мнение Евстафия Солунского, писавшего четырьмя столетиями позже. В своем комментарии на «Канон Пятидесятницы» Евстафий сообщает, что Иоанн Мансур (у него были сведения о том, что это прозвище относится к Дамаскину) сочинил пьесу в манере Еврипида (δρᾶμα) о «блаженной Сусанне» (PG 136, 508B). Эта драма утеряна, но, читая резюме Евстафия, мы можем догадаться, что она не была столь же драматична, как ее классические образцы: по-видимому, ее стержнем было не действие — насилие в саду, — а скорее сетование героини по поводу этого события, где она сравнивает свою судьбу с падением праматери Евы в раю.

F. Эстетика образа: речи против хулителей икон

Kotter B. Schriften III. 1975

Три речи в защиту почитания икон, безусловно, являются подлинными произведениями Дамаскина — в отличие от сочинения против иконоборчества под названием *Opusculum* и речи против Константина Каваллина (Константина V), написанных, вероятно, около 770 г. неким Иоанном Иерусалимским, монахом, священником и бывшим синкеллом патриарха Антиохийского.[29] Вопрос об иконах рассматривается в трудах Дамаскина под двойным углом зрения. Во-первых, с чисто богословской стороны: возможно ли сочетать почитание изображения Бога с тем, что Божество неизреченно и культ идолов запрещен в Ветхом Завете. Позитивное решение этой проблемы предполагает, во-первых, ясное различение между идолом как изображением ложных богов и иконой, образом истинного Сына Божия, и во-вторых, тот довод, что на иконах изображается человеческая, а не божественная природа Христа. Защитники иконопочитания

[29] *Мелиоранский Б. М.* Георгий Киприанин и Иоанн Иерусалимянин, два малоизвестных борца за православие в VII веке. С.-Петербург, 1901. С. 88–102. Главным аргументом, выдвинутым Мелиоранским, является низкое качество трактата, недостойное пера великого богослова. Ср.: *Острогорский Г.* Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой / / SemKond. 1927. 1. С. 35–48 и в особенности с: *Auzépy M.-F.* L'Adversus Constantinum Caballinum et Jean de Jérusalem / / BS 56. 1995. 323–338.

делали различие между абсолютным почитанием Божества и относительным почитанием образа. Что касалось икон Девы Марии и святых, то здесь иконоборческая критика вовсе не имела какой-либо доказательной силы, поскольку, будучи святыми, они не обладали божественной природой и могли поэтому изображаться в материальном виде.[30] Второй угол зрения касается воздействия иконы на зрителя, другими словами, эстетики образа, и в развитии этих эстетических идей Иоанн Дамаскин, по-видимому, предвосхищает некоторые аспекты современного постструктурализма.

Дамаскин определяет образ (εἰκών) как подобие, которое сообщает внешний облик изображаемому объекту (εἰκονιζόμενον) (Imag. III, 16. 2–3), характеризуемому также как прототип (Imag. I, 9. 3–6). Образ и прототип — не идентичны, образ не может быть полным и совершенным отражением прототипа: так, рисунок человека может передавать форму его тела (τὸν χαρακτῆρα ἐκτυποῖ τοῦ σώματος), но не способен изобразить качества его души (Imag. III, 16. 8–10). Другими словами, искусство не имеет власти отражать реальность совершенно, отражая реальность, оно не эквивалентно ей по достоинству или по природе. В то же время образ является не просто изображением (отражением) внешней формы, но он также открывает и обнажает (ἐκφαντορική... δεικτική) скрытое значение, то, что нельзя увидеть, события будущего или то, что произошло в каком-то другом месте (гл. 17. 2–6). Невозможно, продолжает Дамаскин, увидеть природу Бога, ангела, души или демона, и тем не менее мы можем зримо представить (или вообразить) их телесно (σωματικῶς), неким образом преображенными (форма/конфигурация) (ἐν σχηματισμῷ); поступая так, мы получаем (духовное) наставление и частичное знание (гл. 25. 1–7).

[30] О богословии (идеологии) иконопочитания было написано очень много, например: *Острогорский Г.* Гносеологические основы византийского спора о св. иконах// SemKond. 1928. 2. С. 47–51; *Barnard L. W.* The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy. Leiden, 1974; *McGuckin J. A.* The Theology of Images and the Legitimation of Power in Eighth-Century Byzantium// Saint Vladimir's Theological Quarterly 37. 1993. 39–58. Относительно учения Дамаскина об иконах см.: *Menges H.* Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus. Münster, 1938; *Baladi M.* Les saintes images, leur nature et pouvoir d'après s. Jean Damascène// Proche-Orient Chrétien 1. 1951. 13–25; *Barasch M.* Icon: Studies in the History of an Idea. N. Y.; London, 1992. 185–253; *Sahas D. J.* Ὕλη καὶ φύσις in John of Damascus' «Orations in Defence of the Icons»// Studia Patristica 23. 1989. 66–73.

Поскольку образы являются чем-то большим, нежели просто изображения, они имеют объективное существование. Они проникают повсюду, пронизывая все мироздание. Первая разновидность образа — это подобие по природе (φυσική), когда один объект равен другому по природе и только после этого — по положению или имитации (гл. 18. 2–6). Будучи прежде всего богословом, Дамаскин иллюстрирует этот тезис (цитируя Новый Завет) на примере Сына Божия, который одновременно и по природе, и по положению является точным образом («иконой») невидимого Бога. Однако даже в этом случае копия отличается от прототипа: Отец есть нерожденный родитель, Сын же таковым не является. Вторая категория образов включает в себя идеи (ἔννοιαι в платоновском смысле) или предопределения (προορισμοί, термин псевдо-Дионисия [PG 3, 824C]), которые предсуществуют в воле Бога и должны реализовываться в соответствии с Его планом (гл. 19. 1–12). Следующий тип образа — это сам человек, созданный по «образу и подобию» Бога (Быт. 1. 26).

Ссылаясь на псевдо-Дионисия, Дамаскин описывает четвертый вид образа — собственно иконы; они представляют собой структуры, формы и образы, встречающиеся в Писании. Невидимые и бестелесные по существу, эти образы могут быть представлены в телесной форме для того, чтобы дать хотя бы смутное представление о Боге и ангелах, раз мы неспособны понять бестелесные существа, не создавая для себя аналогий в виде зримых конструктов (Imag. III, 21. 1–7). В главе, посвященной пятому виду образов, Дамаскин обсуждает предзнаменавательные явления, изображающие будущие события: так, неопалимая купина, дождь, сходящий на руно, жезл или сосуд пророчески изображают Пресвятую Деву (гл. 22. 2–4). Шестой вид образа относится к воспоминанию о событии, которое может передаваться двумя способами: либо с помощью видимого изображения, либо с помощью слова, написанного в книге (Imag. III. 23. 7–12, ср. Imag. I, 13. 1–10). Таким образом, Иоанн явно проводит связь между эстетикой литературы и эстетикой изобразительного искусства; развивая эту идею, он трактует образы как метафоры: изображения на иконах дают зрителю слабое представление о божественных явлениях, например, Троица изображается (εἰκονίζεσθαι) то в виде солнца, света или лучей, то в виде бьющего источника или текущей воды (Imag. III, 21. 22–26). Наконец, разбирая шестой вид образов, Иоанн утверждает, что они позволяют зрителю провести сравнения с людьми или событиями прошлого, взятыми не только из библейской (например, его ссылка на Авраама в «Энкомии св. Варваре»), но также и из светской истории. Таким образом, триумфальная процессия является одновременно и неким явлением (φανέρωσις),

и изображением (στηλογραφία) в воспоминание о победе, в то время как с противоположной точки зрения это также и напоминание о стыде поражения (Imag. III, 23. 1–5, ср. Homily II, 11. 25–31).

Будучи большим, чем просто изображение, образ является таинственным предзнаменованием будущего, как, например, ковчег, жезл или чаша знаменуют собой Деву Марию (Homily I, 12. 1–3). С помощью образа настоящее связано и с прошлым, и с будущим, тем самым оно входит в понятие единства времени и места. Ссылки на библейское прошлое, столь распространенные в византийских текстах (и часто утомительные с точки зрения современных вкусов), имеют не только литературную ценность — они показывают, что каждое историческое событие является частью великого телеологического плана, задуманного и воплощаемого божественной волей. Длинный список эпитетов и сравнений, относящихся к Божией Матери или к святому герою агиографического повествования, имеет во многом ту же самую функцию.

Образ обладает также и дидактической функцией. Мы нуждаемся в образах, чтобы достичь хотя бы частичного знания о Божестве и других невидимых существах, а также для того, чтобы понять то, что скрыто, и чтобы различать добро и зло (Homily III, 17. 12–14).

Трактаты об иконах (апологии) Дамаскина, в которых изложены его эстетические взгляды, имеют весьма четкое строение. Текст делится на ясно обозначенные разделы: «Во-первых, что такое икона?... Во-вторых, какова цель или функция иконы?... В-третьих, какие существуют разновидности иконы?». Последний раздел сам подразделяется на несколько частей: «Первый вид икон — иконы по природе... Вторым типом иконы является идея о будущем [, существующая в разуме] Бога». И так далее. Здесь мы опять сталкиваемся с систематическим способом мышления великого богослова.

Икона, или образ в эстетической теории, разработанной Иоанном, носит последовательно рациональный характер: он кажется лишенным какого бы то ни было элемента развлечения, игры или вообще эмоции; функция образа есть объяснение, напоминание зрителю о прошлом и предсказание (предзнаменование) будущего. Не только Слово (Логос-Сын) является образом Отца, но и произносимое / написанное слово является образом мира (так же, как и графическое изображение); оно обладает внутренней силой, оно врачует, устрашает, покоряет и несет в себе предвестие. Литература — игра (каковой могли быть ямбические гимны), но она нечто гораздо большее, чем игра: она конструирует свой собственный космос и оставляет отпечаток на так называемом реальном мире. «В начале было Слово».

G. Некоторые другие гомилетические авторы

Кроме Андрея, Германа и Иоанна Дамаскина, известно несколько менее значительных авторов гомилий, живших в это время. К сожалению, их трудно расположить в хронологическом порядке. Мы перечислим их, делая краткие примечания.

1. **Анастасий Синаит** (о нем см. выше). Ему приписывают несколько гомилий (CPG 7747–7755), хотя вопрос об их авторстве все еще не решен. Среди них есть «литературные» гомилии — такие, как речь «На Преображение»,[31] сочетающая библейскую и эортологическую темы, в то время как речи «На сотворение человека»[32] представляют собой богословские трактаты с полемическим оттенком (критикой монофелитства).
2. **Иоанн Эвбейский** (CPG 8135–8138). О его жизни не известно ничего, кроме того, что в 744 г. им была произнесена речь. Поскольку на Эвбее не существовало епископской кафедры, остается спорным, был ли он епископом Эвойи / Эварии, располагавшейся близ Дамаска (или Эврии в Эпире), или вовсе не был епископом и просто происходил из Эвбеи. Он написал несколько гомилий на темы Нового Завета, а также самое раннее из известных нам «Житие св. Параскевы».[33] Мнение о том, что Иоанн являлся автором так называемого «Диспута о вере при дворе Сасанидов», было отвергнуто Э. Братке, хотя Братке соглашался с тем, что Иоанн отредактировал эту «повесть»,[34] которую ученый относил скорее к V, чем к VI веку.
3. **Косьма Веститор** (*magistros*, согласно одной поздней рукописи, вероятно, по аналогии с несколькими магистрами по имени Косьма, жившими в X в.). Время его жизни можно установить только по косвенным свидетельствам. Кажется, он использовал труды патриарха

---

[31] *Guillou A.* Le monastère de la Théotokos au Sinaï / / Mélanges d'archéologie et d'histoire 67. 1955. 230–258.

[32] Anastasii Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei / Ed. K. H. Uthemann. Turnhout, 1985 [Corpus Christianorum. Series graeca 12].

[33] BHG 1420p. *Dölger F.* Johannes «von Euboia» / / AB 68. 1950. 5–26; *Halkin F.* La passion de sainte Parascève par Jean d'Eubée / / P. Wirth (ed.). Polychronion. Festschrift F. Dölger zum 75. Geburtstag. Heidelberg, 1966. 226–237.

[34] *Bratke E.* Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. Leipzig, 1899 [TU 19]. 3a. 97.

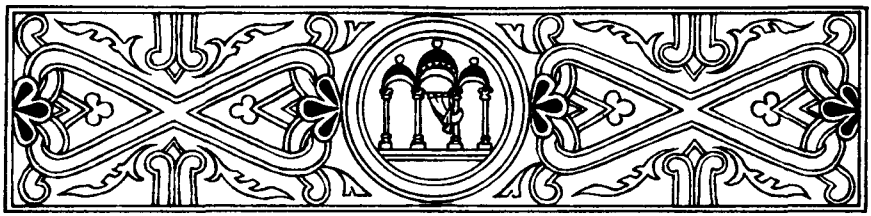
Германа, а самая ранняя рукопись с его сочинениями относится к IX–X вв. Соответственно, Венгер помещает время его жизни между 750 и 850 гг., с наибольшей вероятностью — во второй половине VIII в.[35] О Косьме не известно ничего, кроме того, что он был веститор (vestitor), т. е. придворный. В его творчестве было несколько любимых тем. Он написал «Энкомий» и «Житие Иоанна Златоуста»,[36] пять праздничных «Энкомиев» на перенесение останков Златоуста в Константинополь,[37] четыре речи «На Успение Пресвятой Девы», сохранившиеся до нашего времени только в латинском переводе, и три панегирика в честь Захарии, отца Иоанна Крестителя.[38]

[35] *Wenger A.* L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e^ au X^e^ siècle. Paris, 1955 [AOC 5]. 153; ср.: *Idem.* Les homélies inédites de Cosmas Vestitor sur la Dormition / / REB 11. 1953. 284–300.

[36] *Dyobouniotes K. I.* Κοσμᾶς Βεστίτωρ, Ἀνέκδοτον ἐγκώμιον εἰς Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον / / EEBS 16. 1940. 148–155; *Halkin F.* Douze récits byzantins sur saint Jean Chrysostome. Brussels, 1977 [SHag 60]. 429–442.

[37] *Dyobouniotes K. I.* Κοσμᾶ Βεστίτωρος ἀνέκδοτα ἐγκώμια εἰς τὴν ἀνακομιδὴν τοῦ λειψάνου τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου / / EEBS 2. 1925. 50–83. О латинском переводе «Энкомия» см.: *Chiesa P.* La traduzione latina del «Sermo in reditu reliquiarum s. Iohannis Chrysostomi» di Cosma il Vestitore eseguita de Guarimpoto Grammatico / / Aevum 63. 1989. 147–171.

[38] *Halkin F.* Zacharie, pére de Jean Baptiste. Trois panégyriques par Cosmas Vestitor / / AB 105. 1987. 251–263.



Глава пятая

ВАРЛААМ И ИОАСАФ

(BHG 224–224c, CPG 8120)

St. John Damascene: Barlaam and Ioasaph/Ed. G. R. Woodward, H. Mattingly. Cambridge Mass; London, 1937, repr. 1967

А. Автор

Объемистая «Душеспасительная повесть из внутренней области Эфиопии о житии прославленных святых Варлаама и Иоасафа» была очень популярна в Византии: до нас дошло более 140 ее рукописей. Эта христианизированная версия жизнеописания Будды пользовалась популярностью и за пределами Византии, она сохранилась в латинской, славянской и восточных версиях, отношения которых между собой не всегда ясны. Леммы в различных греческих рукописях приписывают авторство разным людям: cod. Paris. 1771 (XV в.) называет Евфимия Ивера (ум. 1028), игумена Великой лавры св. Афанасия (sic!) на Афоне,[1] cod. Marc. VII. 47 (XVIII в.) — врача

[1] Св. Евфимий является основателем Иверского монастыря. Еще одной рукописью, в которой авторство приписывается Евфимию, является cod. Marc. VII. 26; Б. Фонкич доказал, что ее текст датируется XII в., а лемма была внесена в XV в. — см.: *Фонкич Б.* О датировке Венецианского [Cod. Marcianus gr. VII 26] и Парижского [Cod. Parisianus gr. 1771] списков греческой версии «Варлаама и Иоасафа»//Византийские очерки 3. 1977. С. 210–215.

Петра Касимата, cod. Escor. T-III-6 (XI в.?) — Иоанна Тавеннисиотского. Значительное число рукописей атрибутирует текст Иоанну Дамаскину (в латинских рукописях его имя, начиная с XII в., встречается наиболее часто), однако большинство их приписывает авторство Иоанну Саввaиту (монаху из монастыря св. Саввы Освященного в Палестине) или Иоанну Синайскому. Среди перечисленных кандидатур два имени рассматриваются современными учеными как наболее вероятные: Евфимий Ивер[2] и Иоанн Дамаскин.[3]

Мнение об авторстве Евфимия, основанное на двух поздних рукописях, поддерживается данными и грузинских, и латинских источников. Латинским источником является рукопись XIV в. (Cod. Neapol. VIII B 10), согласно которой автор латинского перевода романа, в 1048/49 г. оказавшийся в Константинополе, получил от некоего человека по имени Лев греческий текст, переведенный монахом Евфимием. Грузинское свидетельство содержится в так называемом завещании Иоанна Афонского, отца Евфимия (ум. ок. 1002 г.), который составил список работ своего сына. В одной из трех дошедших до нас рукописей завещания — Гелатской — упоминается греческий перевод романа, сделанный Евфимием, однако есть основания считать эту фразу интерполяцией переписчика.[4] Таким образом, эти свидетельства являются поздними или интерполированными, и поэтому им нельзя полностью доверять. Более того, они противоречат рукописной традиции: существует, по крайней мере, четыре рукописи, которые можно отнести к концу X или началу XI в.,

---

[2] *Peeters P.* La première traduction latine de «Barlaam et Joasaph» et son original grec//AB 49. 1931. 276–312. Это мнение поддержнвают большинство грузинских ученых и многие специалисты на Западе, например: *Wolff R. L.* Barlaam and Ioasaph//Harvard Theological Review 32. 1939. 131–139; *Lang D. M.* St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance//Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London University) 17. 1955. 306–325; *Gimaret D.* Le livre de Bilawhar et Bûdâsf selon la version arabe ismaélienne. Geneva; Paris, 1971. См.: *Хинтибидзе Е. Г.* Новейшие труды о происхождении греческого романа «Варлаам и Иоасаф»//Кавказ и Византия 2. 1980. С. 91–97.

[3] *Dölger F.* Der griechische Barlaam-Roman. Ein Werk des H. Johannes von Damaskos. Ettal, 1953. Точка зрения Дёльгера была поддержана, главным образом, немецкими учеными, например, в категоричной форме — «ohne Zweifel» — Беком: *Beck H.-G.* Kirche. 482; в Tusculum-Lexicon (München, 1982. 102) та же позиция сформулирована более мягко.

[4] Некоторые поправки к рассуждениям Петерса о грузинском свидетельстве см. в работе Г. Гаритта: *Garitte G.* Le témoignage de Georges l'Hagiorite sur l'origine du «Barlaam» grec//Le Muséon 71. 1958. 57–63.

а самый древний датированный список помечен 1021 г.[5] На основании этих данных можно предполагать, что «Варлаам» был уже хорошо известен к концу X в. Не менее рискованным является утверждение о том, что греческий «Варлаам» написан в стиле Симеона Метафраста, типичном для конца X в., когда Евфимий Ивер начал свою литературную деятельность.[6] Вряд ли нужно предпринимать специальное исследование, чтобы показать, что среди обширного наследия Метафраста (см. о нем часть III, гл. 10) нет ни одного произведения, напоминающего «Варлаама»: то, что оставил нам Метафраст, представляет собой сравнительно короткие редакции житий, написанных в различной стилистической манере, а вовсе не христианский роман, насыщенный богословской догматикой. Все сказанное заставляет нас обратиться к доводу, на котором, однако, нельзя слишком сильно настаивать, ибо стилистическое сходство не является надежным основанием для датировки произведения византийской литературы, во всяком случае словарь романа гораздо ближе к языку Дамаскина, чем Метафраста.

Административная терминология в романе (сама по себе скудная) указывает не на XI в., а на более ранний период. Термин *spatharios* используется в тексте для обозначения приближенной к царю особы — что типично для VIII в. (по свидельству Феодорита, будущий император Лев III получил его от Юстиниана II, который обращался с ним как с близким другом, — ситуация, как кажется, аналогичная описанной в романе), однако в XI в. достоинство термина резко снизилось. Несколько раз автор романа упоминает о *protosymboulos* царя, его главном советнике (гл. 136, 137, 203): термин широко употреблялся в VIII–X вв. и обозначал чиновника, официально назначаемого калифом.[7] Его можно переводить как «советник халифа»: так, в «Житии Дамаскина» мы читаем, что правитель сарацинов призвал св. Иоанна и назначил его протосимвулом (PG 94, 449B).

---

[5] *Fonkič B. L.* Un «Barlaam et Joasaph» grec daté de 1021 // AB 91. 1973. 13–20. Против авторства Евфимия см. след. работы: *Aerts W. J.* Einige Überlegungen zur Sprache und Zeit der Abfassung des griechischen Romans «Barlaam und Joasaph» // Die Begegnung des Westens mit Osten. Sigmaringen, 1993. 364, и особенно анализ Р. Волка, опирающийся на «первичный текст», подготовленный для нового критического издания: *Volk R.* Urtext und Modifikationen des griechischen Barlaam-Romans // BZ 86–87. 1993–94. 460.

[6] *Bräm T.* // Dictionnaire des philosophies antiques 2. Paris, 1994. 65f.

[7] *Drexl F.* Byzantina II: Khalif = πρωτοσύμβουλος // Bayerische Blätter für das Gymnasial-Schulwesen 58. 1922. 27f. Ср.: *Dölger F.* Der griechische Barlaam-Roman. 47. n. 1.

Итак, если автором сочинения был не Евфимий Ивер, то, может быть, он принадлежит Дамаскину? Михаил Антиохийский, автор арабского «Жития Дамаскина», написанного вскоре после 1084 г., называет Иоанна автором «Варлаама». Главным аргументом, приведенным Дёльгером в поддержку этой гипотезы, является активное заимствование фразеологии Дамаскина в романе — она занимает около десяти процентов всего текста. Этот довод был немедленно опровергнут Б. Лурдасом в его рецензии на книгу Дёльгера.[8] Действительно, прием компиляции, выполненной в технике лоскутного одеяла, был хорошо известен византийским писателям: так, «Переложение Евангелия от Иоанна», приписываемое Нонну, представляет собой компиляцию на библейскую тему, созданную на основе поэмы Нонна *Dionisiaca*. Никто не будет утверждать, что поэма *Christus Patiens*, византийская стилизация по образцу классических трагиков, была подлинным созданием Еврипида. Но то, что роман не мог быть написан ранее времени Дамаскина и что Х. Зотенберг, датировавший его первой половиной VII в., ошибался,[9] Дёльгеру удалось показать со всей убедительностью.

Большинство лемм в рукописях называют автором романа о Варлааме не Дамаскина, а Иоанна Саввaита (или — по ошибке? — Синаита). Дёльгер полагает, что эти два человека в действительности — одно и то же лицо, однако идентификация разных Иоаннов опасна; мы не можем исключить возможности, что произведение какого-то неизвестного Иоанна позднее было приписано знаменитому Иоанну Дамаскину, в течение какого-то периода жизни также бывшему монахом лавры св. Саввы. Некоторые пассажи в романе с трудом можно совместить с авторством Дамаскина. Например,

---

[8] *Laurdas B.* EEBS 24. 1955. 383f. См. ответ Дёльгера в: BZ 48. 1955. 215.

[9] *Zotenberg H.* Notice sur le text et les versions orientales du livre de Barlaam et Joasaphat//Notices et extraits des mss de la Bibl. nat. 28/1. 1887. 1–166. Точку зрения Зотенберга развивал Х. Нуцубидзе, который атрибутировал оригинал романа Иоанну Моску: *Нуцубидзе Х.* К происхождению греческого романа «Варлаам и Иоасаф». Тбилиси, 1956. Эта теория была отвергнута П. Девосом: *Devos P.* Les origines du «Barlaam et Joasaph» grec//AB 75. 1957. 83–104. Х. Пери предложил «многоуровневую теорию»: какой-то монах (возможно, его звали Иоанн) сочинил по-гречески оригинальную историю, которую Иоанн Дамаскин обработал стилистически, а Евфимий Ивер придал ей тот вид, в котором она дошла до нас: *Peri H.* Der Regionsdisput der Barlaamlegende, ein Motiv abendländischer Dichtung. Salamanca, 1959. 21f. См. отзыв в: *Kotter B.* BZ 54. 1961. 382–387.

в главе 265 мы читаем: «И когда, как говорит Исайя, он подал ближнему своему питье с примесью злобы своей...». Как замечает издатель, стих происходит не из книги Исайи, а из пророка Аввакума 2. 15 — единственного места Ветхого Завета, где употребляется слово θολερός. Такая ошибка, сама по себе возможная, была бы, пожалуй, странной у Дамаскина. В начале романа (гл. 3) идет речь о местоположении Индии: «Так называемая земля индийцев, огромная и густонаселенная, простирается далеко за Египтом. С Египетской стороны она омывается морями и окружена судоходными гаванями, а по суше она достигает границ Персии». Ясно, что здесь в описании положения страны произошла какая-то путаница:[10] Индия оказывается расположенной между Египтом и Персией. И эта ассоциация Индии с Египтом не является простым совпадением: Индия идентифицируется с Эфиопией как в лемме (τῆς ἐνδοτέρας τῶν Αἰθιόπων χώρας), так и в преамбуле — «Дошедшая до меня поучительная повесть, которую передал мне благочестивый муж из внутренней области Эфиопии, называемой в нашем повествовании Индией» (гл. 3). Иоанн Дамаскин, напротив, не путал индусов с эфиопами и четко различал «Индийский Ганг» и Нил, «текущий из Эфиопии в Египет» («Точное изложение православной веры». 23. 38–39). Трудно согласиться с тем, что эти противоречащие одно другому фразы принадлежат одному и тому же перу.

Другое расхождение автора романа и Дамаскина касается проблемы «судьбы», *heimarmene*. «Некоторые полагали, — говорит Варлаам, — что всякое движение происходит по воле случая (αὐτομάτως), и учили, что нет Провидения, поскольку нет того, кто управлял бы [всем]. Другие признавали существование судьбы (εἱμαρμένη) и вверяли все звездам в момент рождения. Третьи почитали многих злых богов, подверженных многочисленным страстям» (гл. 48). Понятие судьбы выносится здесь за пределы христианского мировоззрения и связывается с астрологическими суевериями. Иоанн Дамаскин, однако, трактует этот вопрос по-другому: он делает упор на активной роли человека, который в действительности является причиной собственных поступков, особенно низких и несправедливых, и критикует тех мыслителей, которые считали причиной всего Бога, необходимость (ἀνάγκη), *heimarmene*, природу или случай. Иоанн не говорит ни о звездах, ни о злых богах: то, что он отвергает, не является ни

[10] О смешении местонахождения Индии/Эфиопии в работах поздних римских авторов см.: *Kordoses M.* Ἡ «Ἄλλη Ἰνδικὴ» καὶ ἡ νῆσος «Διβοῦς» τοῦ Φιλοστοργίου// Historikogeographica 2. 1988. 167–178.

суевериями, ни языческими идеями. Подобные теории ложны, утверждает он, поскольку принципы, о которых говорят его оппоненты, существуют на разных уровнях мироздания: действия Бога относятся к сущности и Провидению (Дамаскин использует термин πρόνοια, тогда как автор романа опровергает представление об ἀπρονόητα, т. е. о событиях, происходящих без воли Провидения). Необходимость направляет движение вещей, всегда идущих в одном и том же направлении; *heimarmene* же определяет необходимое течение событий, которые она порождает (судьба включает в себя понятие необходимости); к понятию природы относятся рождение, рост, разрушение, жизнь растений и животных и т. д. («Изложение», гл. 39). Согласно Иоанну, заблуждением являются не сами понятия *anange* и *heimarmene* (которые он с определенными оговорками готов принять), а отрицание активной роли человека в жизни. Разница кажется существенной.

Таким образом, авторство Дамаскина представляется весьма сомнительным.[11] Если Дамаскин и Иоанн Саввант не одно и то же лицо, то кто был этот последний? Имя Иоанн являлось слишком распространенным, чтобы можно было надежно его идентифицировать. Среди носителей этого имени встречается Иоанн, ученик Стефана Савваита, позднее ставший епископом города Харахмовона. Он служил при *symboulos* и судье Дамаска и в конце концов поселился «с нами». «Мы извлекали большую пользу из его бесед», — пишет Леонтий, агиограф Стефана, и воспроизводит среди прочих рассказов историю Иоанна о том, как он повстречался со страшным эфиопом (эпитет, традиционно применяемый к бесу) на пути в монастырь Хуры.[12] Конечно, нет никаких доказательств тому, что этот ученик св. Стефана, монах лавры св. Саввы, рассказчик затейливых историй (по крайней мере, в одной из них речь шла об «эфиопе») «принес» (это слово стоит в лемме) в Иерусалим (или обитель св. Саввы) легенду о благочестивом отшельнике Варлааме и принце Иоасафе, обратившемся в христианство. Другим кандидатом в авторы романа является отшельник Иоанн, упомянутый в «Житии св. Феодора Эдесского», который рассказывает о своем путешествии «во внутреннюю область Индии» (гл. 95, с. 101. 21–22).[13]

---

[11] *Kazhdan A.* Where, when and by whom was the Greek Barlaam and Joasaph not written? / / Zu Alexander d. Gr. Festschrift G. Wirth 2. Amsterdam, 1988. 1187–1209, repr.: *Idem.* Author and Text in Byzantium. Aldershot, 1993. Pt. IX.

[12] AASS July III. 518f.

[13] Об этом эпизоде см.: *Peeters P.* La première traduction. 296–298.

Если предполагать, что автором романа был не Дамаскин, а другой монах лавры св. Саввы, то когда мог быть написан роман? Феофан сообщает, что знаменитые лавры св. Харитона и св. Саввы опустели к 809 или к 813 г.[14] Если понимать это утверждение буквально, то нужно считать, что Иоанн Саввант написал свое сочинение до указанной даты. Но можно ли быть уверенным, что такое большое произведение было создано в обители св. Саввы или в Иерусалиме, а не в среде палестинских эмигрантов в Константинополе, как вероятнее всего обстояло дело с «Житием св. Феодора Эдесского»? Подводя итог, мы должны подчеркнуть, что сложная проблема авторства «Варлаама» все еще далека от своего разрешения.

В. Св. Варвара и Иоасаф

Проблема авторства легенды, а также вопрос о ее восточных источниках — индийских, сирийских и, возможно, арабских — оставили в тени рассмотрение самой повести как литературного произведения.[15] Мы возьмем для анализа греческую версию романа в той форме, в которой традиция (более или менее однородная) донесла ее до нас.[16] Ядро сюжета составляет история об обращении отшельником Варлаамом в христианскую веру индийского принца Иоасафа, сына языческого царя (basileus) Авенира, и борьба Авенира, желающего отречения своего сына от христианской веры и его возвращения к идолопоклонству, с христианами и в особенности с монахами. Несмотря на все попытки отца склонить его, несмотря на соблазнительные посулы и угрозы, Иоасаф остается твердым в вере и ему в конце концов удается убедить своего отца отречься от прежней веры и стать христианином. Они умирают блаженной кончиной, один вскоре после другого.

Легенда содержит в себе черты поразительного сходства с принадлежащим Дамаскину «Энкомием» св. Варваре, дочери языческого вельможи

[14] Theoph. 464. 15–18 и 499. 23–25; см. рецензию К. Манго на книгу: *Weitzmann K.* The Miniatures of Sacra Parallela. Princeton, 1979 / / Antiquaries Journal 62. 1982. 162f.

[15] См. об этом: *Alexandre M.* Barlaam et Ioasaph: la conversion du héros et du roman / / Le monde du roman grec. Paris, 1992. 259–282. Ср.: *Bolton W. F.* Parable, Allegory and Romance in the Legend of Barlaam and Joasaphat / / Traditio 14. 1958. 359–368.

[16] См. итальянский перевод романа в изд.: *Ronchey S., Cesaretti P.* Vita bizantina di Barlaam e Ioasaf. Milano, 1980.

Диоскора. Св. Варвара стала христианкой и сохранила верность своим благочестивым убеждениям во время мучений, которым подверг ее отец. Однако конец у этих двух историй разный: Варвара оказывается побежденной в этой жизни и погибает от руки Диоскора, тогда как Иоасафу достается победа не только на небесах, но и на земле. Вместе с тем в этих историях есть деталь, которая подчеркивает их сходство: Диоскор заключает Варвару в башню, украшенную языческими идолами, а Авенир поселяет Иоасафа в роскошном дворце. У обоих отцов одна и та же цель — оградить молодых людей от общения с реальным миром.

На фоне сходства сюжетов яснее выступает различие между двумя произведениями. В обоих случаях религиозное обращение — преображение молодого и прекрасного героя / героини — составляет кульминационный момент повествования, однако история этого обращения в каждом из них описана по-разному. Варвара приняла христианство мгновенно, или, говоря точнее, она не пережила болезненного процесса психологической ломки. Она являлась, согласно Иоанну Дамаскину, единственной дочерью Диоскора («единородной» — μονογενές — термин, обычно относившийся к Христу), блиставшей красотой и добродетелью; она спокойно жила в башне вдали от мира и предавалась благочестивым размышлениям (*Barbara*, 7. 4–11); она возненавидела, продолжает богослов, ложь идольского служения и созерцала в духе Святую и Единосущную Троицу, размышляя о Царствии Небесном и наказании в аду (1. 12–17). Вопрос о том, от кого девушка, заключенная в башню, могла научиться христианской вере, не задается, и на него, разумеется, не дается никакого ответа. Она просто созерцала мысленным оком образ дев, несущих светильники и идущих к небесной горнице своего жениха Христа (1. 20–21). Варвара отвергла брачные предложения (традиционный в агиографии топос, который встречается и в «Варлааме»), и как только Диоскор уехал (куда именно, не сказано), Варвара, «служительница Троицы», приказала проделать три окна в купальне вместо двух в знак Святой Троицы (8. 13–17).

Обращение Иоасафа описывается совсем в другой манере. Прежде всего, Авенир, в отличие от Диоскора, — вовсе не жестокий тиран, несмотря на суровые преследования монахов. Он изображен не только как человек, обладающий огромными богатством и властью (такая характеристика была бы неоднозначной в византийском контексте), но и как храбрый воин, гордый своей осанкой и красивой внешностью. Мы никогда не узнаем, отражает ли такой образ почитание Константина V, которое, согласно Феофану (496. 14–16), было распространено в начале IX в., когда императора-иконоборца восхваляли за его победы над болгарами. Как бы то ни было,

Авенир нежно любил своего сына, желая возвратить его к вере предков, и лишь для вида угрожал ему расправой.

Иоасаф был воспитан в соответствии с системой образования (παιδεία), принятой у персов и эфиопов (гл. 29). Авенир приказал, чтобы Иоасаф был полностью огражден от каких-либо жизненных невзгод, чтобы он был окружен только приятными вещами. Но пытливый ум молодого принца не мог понять загадочной причины его заточения, и он в конце концов выпрашивает у отца позволение увидеть внешний мир. Шаг за шагом Иоасаф знакомится с превратностями человеческого существования: он видит калеку, слепого и мертвеца. Он приходит к заключению, что жизнь — горькая вещь (гл. 34), и таким образом оказывается готовым к встрече с благочестивым отшельником Варлаамом.

Долгая беседа с Варлаамом создает предпосылки для процесса психологического перелома в душе юного принца, который завершается его крещением. Сначала Иоасаф ищет доказательств словам Варлаама (ἀσφαλῆ πληροφορίαν, гл. 67), а затем спрашивает, как ему достичь состояния блаженства (гл. 143). Он хочет узнать богатство божественной славы, но Варлаам объясняет ему нечто, что отсутствует в «Мученичестве св. Варвары», а именно, что божественную славу и могущество Бога нельзя выразить в словах и что только Бог может открыть их верующему (гл. 144). Писатель формулирует принцип мгновенного обращения (которое пережила и Варвара), но на самом деле он изображает постепенное движение героя к истине.

Другим отличием обращения Иоасафа является форма и содержание наставления, преподанного ему Варлаамом. В то время как богословские рассуждения «Энкомия» авторские — они сформулированы самим Дамаскиным, в романе они принадлежат герою и исходят от отшельника, а не от автора. Внутреннее содержание драмы в представлении Дамаскина метафизично: чтобы разрушить власть смерти, Бог, видящий падение человечества, произошедшее по вине «мысленного и чувственного змея», посылает на землю «доброго пастыря», рожденного от Девы, не вкусившей брака (гл. 4). И деяния Варвары, «служительницы Святой Троицы», описываются таким же образом: она, непоколебимая и мудрая, упраздняет и исправляет грех и неразумие праматери Евы (гл. 8. 26–27). Варлаам в своем увещании, адресованном Иоасафу, подчеркивает прежде всего практические принципы христианской морали: человек должен воздерживаться от всякого вида греха, каяться (гл. 87–99), быть щедрым, подавая милостыню (гл. 126, 160), практически осуществлять добродетель (гл. 173–178), не бояться смерти (гл. 152), а в самом конце Варлаам убеждает своего ученика трудиться с усердием, быть сильным, как подобает доброму воину, воздерживаться от

высокомерия и т. д. (гл. 350–353). Автор требует почитания икон (гл. 166, ср. с гл. 313) и св. мощей (гл. 198). Только мимоходом, в обширном обрамлении, в которое вставлена его проповедь, Варлаам касается вопросов, столь дорогих Дамаскину — веры в жизнодавца Бога, Святую Троицу (гл. 161), при этом он не хочет долго останавливаться на этой теме: эта идея, говорит он, должна приниматься без вопрошания (163), — и тут же от тонких богословских проблем переходит к рассказу о страданиях Христа (164) и обряде Евхаристии (165). К основной части наставления добавлены более мелкие эпизоды, такие как диалог царя Авенира с его бывшим главным сатрапом, который отвернулся от обманчивого мира и стал монахом (8–17). В этом диалоге человек, одетый в жалкие лохмотья, советует царю забыть о ложных удовольствиях и вместо них прилежать вещам бессмертным; конечно, автор знает, что Сын совечен Отцу и что Он спас человечество Своей смертью на Кресте, но настоящей темой диалога являются моральные поучения, а не тайна Святой Троицы.

C. Композиция и характеры

Мы уже видели, что Иоанн Дамаскин снабжал свои гомилии прологами и эпилогами, часто используя их для рассуждений на богословские темы. Так, в преамбуле к «Энкомию Иоанну Златоусту» великий богослов напоминает своему читателю, что его герой учил о Боге, едином в трех ипостасях и о Его воплощении в одной ипостаси (гл. 3: Schriften V, 360f.). В предисловии к «Энкомию св. Варваре» он ругает светские театры, ипподромы и палестры и зовет читателя посетить другой театр, полезный для души, в котором сражаются бесчисленные воинства небесных ангелов (гл. 2: Schriften V, 257). Вместе с тем пространный текст романа не имеет эпилога. После описания похорон Иоасафа автор просто заключает: «Здесь кончается эта история, которую я постарался написать, насколько это было в моих силах» (365). Это необычно для манеры Дамаскина: здесь нет никакой попытки подвести итог событиям, представленным в столь обширном повествовании. Предисловие к роману длиннее, чем крохотный эпилог, но в отличие от теоретических вступлений Дамаскина, он фактический и приземленный, при этом вторая его часть напоминает введение Юлия Цезаря к его «Галльским войнам»: «Так называемая страна индийцев, — начинается рассказ, — обширна и густо населена» (3). Перед этим автор повествует об удивительных деяниях святых и мучеников, — отступление, необходимое, чтобы объяснить выбор темы, и (следом за кратким экскурсом в духе

Цезаря) быстро переходит к описанию воскресения Христа и миссии святых апостолов.

Главной частью романа является агон в форме диалога («вопросов и ответов»), содержащий поучение Варлаама и поиски истины Иоасафом, занимающий приблизительно 175 страниц современного издания (гл. 39–189), т. е. более половины всего текста. За первым агоном следует второй (198–202), а именно диалог Авенира и главы отшельников, и третий (206–232), в котором Авенир и Иоасаф выступают в качестве главных действующих лиц. И наконец — диспут Иоасафа и Нахора (гл. 234–255), являющийся в значительной мере воспроизведением «Апологии» Аристида, сочинения II в. Первый и главный агон (увещание) представляет собой систематическое изложение библейской истории, христианской этики и обряда, при этом автор пытается преодолеть монотонность подобного рода изложения, пользуясь известным приемом: он ведет повествование от лица героя и вкладывает свои (или общие для всех православных христиан) мысли в уста древнего отшельника; в какой-то момент своего наставления Варлаам удаляется к себе в келью и затем возвращается, чтобы продолжить беседу. Дальнейшее деление повествования на вопросы и ответы (форма катехизиса) помогает удерживать внимание читателя, разбивая текст на более мелкие куски. Причем автор достигает этого не только средствами композиции, но и тем, что подчеркивает духовный прогресс Иоасафа, от тьмы язычества постепенно приходящего к просвещению христианской верой. Но, пожалуй, самым действенным средством, используемым для смягчения монотонности поучительного наставления, являются вставные эпизоды — десять коротких «притч» внутри повествования: девять из них вплетены в поучение Варлаама, а одна — история, рассказанная Февдой [гл. 268], — помещена отдельно. Истории эти одновременно и парадоксальны, и поучительны. Например, Варлаам воспроизводит историю, по существу новеллу (118–125), о «большом городе», который выбирал себе иностранцев во временные правители и затем ссылал их на какой-нибудь пустынный остров; один умный человек, однако, предвидя предстоящую ему ссылку, сумел заранее обеспечить себя и впоследствии проводил приятную жизнь на острове, куда был сослан. Парадоксален и сюжет другой новеллы, герой которой был обручен с девушкой из знатной семьи, но затем отверг ее, полюбив умную дочь пожилого бедного человека (139–143). В этих эпизодах мы встречаемся с царями и обычными людьми, говорящим соловьем, газелью и единорогом, сундуками, полными человеческих костей и драгоценностей, — образами, источником которых является фольклор, отчасти, безусловно, восточный, как с красивыми лоскутками

на монотонном полотне увещания Варлаама. Более мелкие детали, например сравнения, также призваны оживить повествование: так, Варлаам утверждает, что в сравнении с Христом весь мир есть не более чем крохотная гирька на чаше весов или росинка, упавшая на землю (149). Глава отшельников сравнивает царя, собирающего дань (φόρους καὶ τέλη) «с суши и моря», с человеком, который питает и холит собак и соколов, а затем начинает выхватывать дичь из их пасти (гл. 200). Некоторые элементы сюжета воспринимаются как приключенческие или развлекательные. Несколько раз встречается мотив бегства и поиска: царь ищет Варлаама, который бежит из дворца, после того как открылось, что он христианин, и (явное «уплотнение» сюжета) приказывает некоему Нахору, удивительно похожему на Варлаама, выдать себя за него. Позднее Иоасаф также ищет Варлаама, и старый отшельник узнает его, несмотря на разительную перемену внешности.

Следует обратить внимание на то, что Дамаскин больше интересовался богословскими тонкостями, чем разнообразием персонажей, которые воплощали его идеи. Варвара и Диоскор — по сути дела единственные герои в «Мученичестве» — являются персонификацией абсолютного добра и зла. В «Энкомии Иоанну Златоусту» герой окружен такими весьма бледно обрисованными фигурами, как Мелетий, предстоятель Антиохийской церкви, который появляется только для того, чтобы рукоположить Златоуста, или не названная по имени вдова, которую святой пытается защитить перед безымянной императрицей (Евдоксией). Не богаче персонажами и библейские гомилии Дамаскина. С другой стороны, в романе, помимо главного трио из Варлаама, Авенира и Иоасафа, обрисованы многочисленные играющие большую или меньшую роль действующие лица, которые либо участвуют в событиях, либо просто упоминаются в рассказах других персонажей. Среди этих второстепенных героев находится Зардан, особенно живо обрисованная фигура, — человек, беззаветно преданный правителю, любящий наследника, исполненный сознания своего долга и проявляющий стойкость в опасных ситуациях (детали см. в гл. 8D). Не менее сложен образ Нахора: будучи внешне похож на Варлаама, он соглашается выдать себя за него, чтобы обмануть Иоасафа и принудить его отречься от христианства (193), однако в какой-то момент он духовно перерождается и отрекается от идолослужения. Другое действующее лицо, маг Февда, был призван Авениром, чтобы помочь злым богам, побежденным в диспуте. Февда прибыл во дворец в овечьей шкуре с пальмовой ветвью в руке (шкура ягненка появляется в Новом Завете как атрибут преследуемого праведника [Посл. к Евр. 11. 37] и позднее становится специфической одеждой

монахов и отшельников) и дал царю совет попытаться соблазнить Иоасафа с помощью красивых девиц (263–280). Эти и другие действующие лица представлены не как плоские одномерные фигуры, они являются не просто стереотипными изображениями тех или иных человеческих качеств, — это умные, преданные своим убеждениям люди, по-своему честные, каким Авенир был еще до своего обращения в христианство. Они вовсе не лишены сомнений и неуверенности.

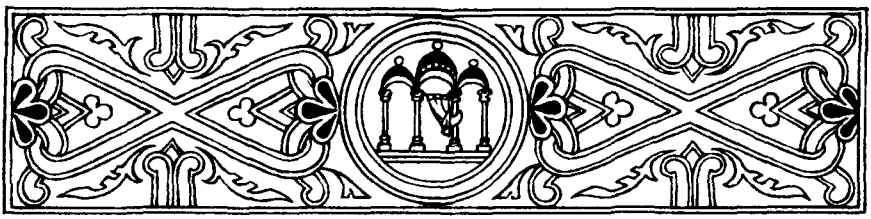
Чисто риторические украшения не характерны для романа, хотя автор использует поговорки, парадоксы и даже строки из стихов, как, например, ямб πάσης ἀποστὰς δεισιδαίμονος πλάνης (гл. 318). Он работает прежде всего с сюжетом, переходя от традиционного однообразия к изображению меняющихся событий, а также с портретами героев. Таким образом, создается впечатление, что стиль (или система грамматических конструкций) романа отличен от стиля гомилий Дамаскина.

Как можно определить жанр «Варлаама»? В лемме используется два термина: «душеполезная повесть» (ἱστορία ψυχωφελής) и житие (βίος). Действительно, некоторые ученые рассматривают текст как агиографический (он включен в BHG), хотя в нем нет традиционной агиографических атрибутов — чудес, исцелений и видений (кратко упоминается только о некоторых случаях благодатного предвидения будущего). Такое определение жанра рождает недоумение, так как святых Варлаама и Иоасафа нет в византийском календаре и они не упоминаются в синаксарях вплоть до очень позднего времени.[17] Всеобъемлющий термин «роман» также применялся по отношению к этой книге. Б. П. Ридон определяет роман / новеллу как «значительное по размеру повествовательное художественное произведение в прозе, предназначенное для чтения, а не для постановки на сцене, описывающее судьбы и переживания частных людей, которые получают в конце концов благополучное разрешение и таким образом вызывают, благодаря изображению страхов и желаний героев, удовлетворение подобного рода эмоций у читателей».[18] Действительно, все эти характеристики можно найти в «Варлааме», но мы вправе спросить, остается ли какой-нибудь вид художественной прозы за пределами столь широкого

[17] Только в синаксарии 1301 года мы находим краткое упоминание о «Иоасафе, сыне царя Авенира»; ср.: *Dölger F.* Der griechische Barlaam-Roman. 34; и с рецензией на его книгу: *Halkin F.* (AB 71. 1953. 476). Это хороший пример трансформации литературного персонажа в объект почитания.

[18] *Reardon B. P.* The Form of Greek Romance. Princeton NJ, 1991. 3 n. 2.

определения. Как бы мы не определили жанр «Варлаама», это произведение отличается от античного романа, который, по-видимому, не пережил IV в. В самом деле, они имеют разную цель: в «Варлааме» приключения *per se* отодвинуты на задний план, а роль любви сведена к жалкой попытке соблазнить Иоасафа. Философия и этика доминируют над сюжетным повествованием, а маленькие жемчужины притч рассыпаны по всему тексту для того, чтобы навести читателей на размышления, не связанные с основным сюжетом произведения. Вероятно, мы можем охарактеризовать это сочинение (принадлежащее Иоанну Саввaиту?) как христианский роман.



Глава шестая

КОСЬМА МАЮМСКИЙ

А. Биография (BHG 394–395)

Жизнеописание Косьмы содержится в нескольких житиях, на основе которых Ф. Деторакис[1] установил биографическую канву поэта: Косьма родился в Дамаске ок. 674/676 г., ок. 734/735 г. был поставлен епископом Маюмы и умер в 752/754 или 751/752;[2] он был сводным братом, близким другом и соратником Иоанна Дамаскина; они подвизались вместе в монастыре св. Саввы в Палестине, и Косьма поддерживал Иоанна в его борьбе против иконоклазма. Однако насколько наши скудные источники позволяют нам делать такие точные заключения относительно жизни Косьмы?[3]

Современные Косьме авторы обходят его молчанием. Он не был упомянут на иконоборческом соборе 754 г., который анафематствовал Иоанна Дамаскина; Феофан, зная о роли Иоанна, также не упоминает о Косьме. Существует лишь одна-единственная ссылка хрониста X в. псевдо-Симеона,

---

[1] *Detorakes Th.* Κοσμᾶς ὁ Μελωδός. Βίος καὶ ἔργον. Θεσσαλονίκη, 1979. См. о Косьме: *Bardenhewer.* Altkirchliche Literatur V. 173–176. Сведения о Косьме отсутствуют в CPG III.

[2] Дата, предложенная Ф. Деторакисом, см.: *Detorakes Th.* Ρωμανικαὶ ἐπιδράσεις εἰς τὴν ποίησιν Κοσμᾶ τοῦ Μελωδοῦ/ /EEBS 44. 1979/80. 223.

[3] Сомнения по этому поводу высказаны в работе: *Kazhdan A., Gero S.* Kosmas of Jerusalem: a More Critical Approach to his Biography/ /BZ 82. 1989. 122–132; repr.: *Kazhdan A.* Autors and Texts in Byzantium. Aldershot, 1993. Pt. X. 122–132.

который включает имя Косьмы между именами Иоанна Дамаскина и Феодора Грапта в списке противников иконоборчества.[4] Вместе с тем в кратком вступлении к «Диалектике», которое служило предисловием ко всему «Источнику знания», Косьма, епископ Маюмский, упомянут как лицо, которому посвящено это сочинение. Несмотря на то, что рукописная традиция поддерживает чтение этой леммы, оно выглядит сомнительным. Текст вступления точно обозначает адресатов «Источника» во множественном числе — μακάριοι, συγγνώμονες, θεοτίμητοι. Другими словами, богослов обращается не к отдельному лицу, а к общине. Посвящение Косьме (которого нет в грузинском переводе «Диалектики» Ефрема Мцире), по всей вероятности, является позднейшим добавлением писца X в. Очевидно, Косьма был известен в X и даже в IX в., когда цитаты из его гимнов были включены в «Эпимеризмы на псалмы», составленные Хировоском и его учеником.[5] Более существенным является пассаж у Продолжателя Феофана (365. 21–24): во времена Льва VI, рассказывает хронист, «мудрейший монах Марк», эконом монастыря св. Мокия (позднейшая традиция характеризует его как Марка, епископа Отранского), получил повеление дополнить *tetraodion* Великой субботы «великого Косьмы». Сейчас лучше опустить вопрос о том, кто написал *tetraodion* Великой субботы (некоторые ученые приписывают его Кассии [см. часть II, гл. 8]). Эпизод, рассказанный Продолжателем Феофана, позволяет утверждать, что около 900 г., когда жил Марк, византийцы еще вольно обращались с наследием Косьмы; что же касается биографии Косьмы, то хронист не сообщает никаких сведений.

Более ранние биографические данные о Косьме известны из Словаря Суды конца X в. (только гипотетически можно предполагать, что сведения о Косьме у Суды были заимствованы из издания IX в. Гесихия *Illustris*, которое, вероятнее всего, никогда не существовало в действительности);[6] запись Суды очень краткая (2, 649. 32–34, № 467 в издании Адлера): Косьма, уроженец Иерусалима, был современником Иоанна Дамаскина и имел великий «музыкальный и поэтический» талант. Здесь не упоминается ни о епископстве Косьмы, ни о его дружбе с Иоанном Дамаскиным.

---

[4] *Browning R.* Notes on the «Scriptor incertus de Leone Armenio»// Byzantion 35. 1965. 410. Позднее Кедрин воспроизводит этот пассаж.

[5] *Theodoridis Ch.* Der Hymnograph Klemens terminus post quem für Choiroboskos// BZ 73. 1980. 343; *Dyck A. R.* Epimerismi Homerici I. Berlin; New York, 1983. 8.

[6] Гипотеза Г. Вентцеля, см.: *Wentzel G.* Die griechische Übersetzung der viri illustri des Hieronymus. Leipzig, 1895. 38f. О так называемой эпитоме псевдо-Гесихия см.: Т. II. Ч. III. Гл. 1В.

Самые ранние рукописи жития Косьмы (иногда объединяющие его с житием Иоанна Дамаскина) относятся к X в. Биографические данные, содержащиеся в них, скудны и противоречивы,[7] до сих пор не ясно, каково отношение различных редакций друг к другу. Деторакис выделяет три главные версии: тип А, представленный «Маркиановым» житием и связанными с ним текстами, включающими Константинопольский синаксарь и анонимное «Лаврское» житие, сохранившееся в рукописи XI в. (или более поздней);[8] тип В, объединяющий иерусалимское «Житие Иоанна Дамаскина», его арабский перевод, сделанный священником Михаилом, и «двойное» житие Иоанна и Косьмы, принадлежащее Иоанну Меркуропулосу (см. выше, гл. 4. А); тип С, который включает несколько редакций, сохранившихся в более поздних рукописях: так называемое «халкское» житие, «афинское» житие Иоанна Дамаскина и «ватиканское» житие Косьмы.[9] Поскольку внешних или формальных данных, по которым можно было бы датировать эти тексты, мало, единственным реальным путем решения задачи является анализ их содержания. Самый простой рассказ о жизни Косьмы содержит Маркианово житие (возможно, написанное в X в.). Оно сообщает лишь то, что Косьма был сиротой, взятым на воспитание отцом Дамаскина, что он стал монахом, а затем епископом города Маюмы и написал множество тропарей (*triodia*?) и канонов. Оно содержит также явно вымышленный эпизод о путешествии Косьмы в Константинополь, якобы совершенном им в царствование Льва III. Лаврская рукопись во многом отличается от Маркиановой версии: автор делает Косьму уроженцем Дамаска, даже не упоминает о епископстве в Маюме, говорит о его деятельности против иконоборцев и сообщает особо о его сравнительно ранней кончине.

Иерусалимский биограф (тип В по Деторакису) упоминает о том, что Косьма был епископом Маюмским, и вместе с автором Лаврского жития уделяет особое внимание его сотрудничеству с Иоанном Дамаскиным во время иконоборческого конфликта. Но у него нет рассказа о том, что Косьма был воспитан отцом Иоанна: он характеризуется только как соратник (συμμύστης) и духовный брат (κατὰ πνεῦμα ἀδελφός) Иоанна. Наконец,

---

[7] См. отзывы на книгу Деторакиса, в первую очередь рецензию Ph. Pattenden (JEcclHist 32. 1982. 324); а также J. Darrouzès (REB 39. 1981. 337); M. G. (Irénikon 54. 1981. 293); E. Brière (Sobornost 3. 1981. 236).

[8] Опубликовано: *Detorakes Th.* Vie inédite de Cosmas le Mélode / / AB 99. 1981. 101–116.

[9] Также опубликованы Деторакисом: *Detorakes Th.* Ἀνέκδοτος βίος Κοσμᾶ τοῦ Μαϊουμᾶ / / EEBS 41. 1974. 259–296.

в иерусалимской биографии, в отличие от Лаврской версии, подчеркивается, что Косьма умер «в старости».

Сравнивая житие Косьмы, представленное типом A и B, со свидетельством, данным у Суды, можно увидеть следующую эволюцию: из простого современника Дамаскина Косьма становится его другом, соратником и даже сводным братом; его иерусалимское происхождение поначалу замалчивается, а затем заменяется дамасским; затем он делается епископом Маюмским. Однако путаница простирается еще дальше. Жития рассказывают о деятельности другого персонажа, учителя Иоанна и Косьмы: сначала он является как анонимный *asekretis*, учитель одного Иоанна, затем он становится одним из пленников, которых поселил в разных местах отец Иоанна. В Лаврском житии он действует как учитель Косьмы, а не Иоанна. В иерусалимской биографии появляются новые подробности: учитель происходит родом из Италии и носит то же имя, что и Косьма. Иоанн Дамаскин не обронил о своем предполагаемом учителе, анонимном асекрите, или Косьме, ни единого слова. А в «Послании о Трисвятом» он называет себя учеником блаженного патриарха Иерусалимского Иоанна V (706–735). Таким образом, его сочинения никак не подтверждают существование учителя Косьмы, играющего столь важную роль в агиографической легенде о Дамаскине.

Эта биографическая путаница не укрылась от некоторых средневековых биографов Иоанна: священник Михаил, произнося имя Косьмы Калабрийца, монаха, философа и учителя Дамаскина, предупреждает читателя о том, что его не нужно путать с другим Косьмой — епископом Маюмским, выросшим вместе с Иоанном. Это предостережение понятно в свете того факта, что существовала определенная группа текстов, которая знала только одного Косьму, учителя Дамаскина. Эта группа представлена типом C: в Халкской редакции мы читаем, что Косьма родился на Крите, был схвачен пиратами и привезен в Дамаск; там он стал учителем Иоанна Айополита, тайно обучил его христианской вере и крестил без ведома эмира. Халкская редакция совсем опускает фигуру Косьмы-ученика и сосредоточивается на трех персонажах: учителе Косьме, Мансуре, архонте Дамаска, и его сыне Иоанне, рожденном в язычестве и крещеном Косьмой. Эта троица весьма напоминает христианский роман «Варлаам и Иоасаф». Афинская версия следует Халкской, тогда как Ватиканская редакция (совмещающая тип B и C) знает и того, и другого Косьму. Наконец, жития типа C развивают тему путешествий Косьмы, намеченную в Маркиановой версии: согласно Халкскому житию, он посещает Египет, Антиохию, Константинополь и Рим.

Меркуропулос (тип B по Деторакису) стремится сохранить и того, и другого Косьму, однако приписывает ученику некоторые черты учителя. Так, он

сообщает, что Косьма-ученик был назначен асекритом. Далее Меркуропулос дает «точную» дату избрания Косьмы на епископскую кафедру Маюмы, говоря, что он был поставлен иерусалимским патриархом Илией. Это утверждение влечет за собой дополнительные сложности. Илия I умер в 518 году и не может, таким образом, приниматься в расчет. Илия II управлял Иерусалимской епархией в 770–797 гг., т. е. после кончины Косьмы, согласно дате, установленной Деторакисом. Поэтому, чтобы поддержать свою датировку, Деторакис ссылается на А. Баумштарка, который сообщает о другом Илии Иерусалимском, скончавшемся в 728 г. Однако у Баумштарка речь идет об Илии Антиохийском, а не Иерусалимском (который к тому же умер не в 728, а в 723 г.).[10] На фоне этой ошибки трудно доверять сообщению Меркуропулоса о том, что Косьма был на 5 лет старше Иоанна, особенно если учесть, что, согласно Ватиканской редакции, разница в возрасте того и другого составляла лишь три года.

Таким образом, мы имеем очень подробную и весьма запутанную легенду о Косьме. Мы можем утверждать только то, что он был современником Иоанна Дамаскина (но не его сводным братом), что его родиной скорее был Иерусалим, чем Крит или Италия, и что он являлся автором гимнов, известных уже в IX в.

Корпус сочинений Косьмы состоит главным образом из гимнов — канонов и *triodia*,[11] при этом, как и в случае с другими гимнографами VIII в., отличить подлинные произведения Косьмы от сочинений других авторов совсем не легко не только потому, что одни и те же стихи приписываются одновременно Косьме и другим гимнографам, но и по той причине, что леммы упоминают просто Косьму, Косьму Айополита и Косьму Иерусалимского, епископа Маюмского, Косьму поэта и гимнотворца и Косьму монаха. Возможно ли, чтобы все эти имена и эпитеты прилагались к одному и тому же лицу, или под ними скрываются разные личности?[12] Новых исследований, посвященных этой проблеме, пока не появилось.

---

[10] *Baumstark A.* Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922. S. 269; ср.: *Van Roey A.* DHGE 15. 1963. 164.

[11] *Follieri E.* Initia V/1. 287; *Szövérffy.* Hymnography 2. 14–16.

[12] С. А. Трипанис опубликовал кондак Успению Богородицы, составленный неким Косьмой, которого он не отождествляет с Косьмой Маюмским, автором VIII в. — см.: *Trypanis C. A.* Fourteen Early Byzantine Cantica. Wien, 1968 [Wiener byzantinische Studien VI]. 115–125. Деторакис уверенно, «без всякого сомнения», атрибутирует это сочинение Косьме Маюмскому: *Detorakes Th.* Κοσμᾶς... 221–226.

Косьма пользовался высокой репутацией у поздних византийских авторов. Можно указать не только на Иоанна Меркуропулоса, который хвалил высокое качество его поэзии, но и на современников Меркуропулоса, таких как Григорий Коринфский и Феодор Продром, составивших комментарии к его сочинениям.

B. Гимнография

Ed. Christ; Paranikas. AnthCarm. 161–204

Обратимся к корпусу гимнов, изданных в «Антологии» Криста—Параникаса и дополненных Ф. Деторакисом, чье собрание шире и содержит список из тридцати трех канонов, девять из которых обозначены как имеющие сомнительную или ложную атрибуцию (некоторые из них не изданы).[13]

Вероятно, в эпоху, когда Косьма экспериментировал с новой формой церковной поэзии, канон (столь наглядно представленный «Великим Каноном» Андрея Критского и ямбическими канонами Дамаскина) достигает в своем развитии высокого уровня, и его форма приобретает более или менее устойчивый вид. Деторакис даже предположил, что Косьма изобрел форму канона,[14] хотя вряд ли можно убедительно продемонстрировать правдоподобность этой гипотезы, если мы примем во внимание связанные с ней хронологические трудности и недостаток надежных критических изданий.

Необходимо исследовать формальные типические черты канона в произведениях Косьмы, некоторые из которых, несомненно, встречаются и у других гимнографов. Стандартный канон состоит из девяти песней, но вторая обычно пропускается и читается только во время Великого Поста. Каждая песнь начинается с ирмоса, за которым следуют несколько (обычно две или три) строф, или тропаря. Ирмос определяет ритмический размер для всей песни. В идеале каждый ирмос связан с соответствующей ему библейской песнью: первый ирмос — с мотивом благодарения после перехода через Чермное море (Исх. 15. 1–18), второй — с песнью Моисея (Втор. 32. 1–43), третий — с молитвой Анны (I Сам. [=I Цар.] 2. 1–10), четвертый —

[13] *Detorakes Th.* Κοσμᾶς... 178–205.
[14] Ibid. 149–157.

с молитвой Аввакума (Авв. 3. 2–19), пятый — с молитвой Исайи (Ис. 26. 9–19), шестой — с молитвой Ионы (Ион. 2. 3–10), седьмой — с первой песнью трех отроков (Дан. 3. 26–45), восьмой — со второй песнью трех отроков (Дан. 3. 52–90) и девятый — с песнью Девы Марии (Лк. 1. 47–55) и песнью Захарии (Лк. 1. 68–79). События первого, шестого, седьмого и восьмого ирмосов толковались как прообразы событий Нового Завета. Некоторые каноны были построены по принципу акростиха. Деторакис насчитывает шестнадцать канонов Косьмы, написанных акростихом, четыре из них заключают в себе имя Косьмы (в одном случае — Айополита и в другом — Иерусалимского), один — алфавитный. Внутри песней (не обязательно в каждой) Косьма использовал рефрены, которые могли свободно переходить из одного канона в другой. Интересно, что *theotokion* (последняя строфа каждой песни, посвященная Божией Матери, обычно не связанная с содержанием самой песни и редко украшаемая тем же рефреном, что и остальная песнь), ставший характерной чертой канона в IX в., почти никогда не встречается в канонах Косьмы.[15]

«Канон на Воздвижение Креста», без сомнения, является подлинным произведением поэта: и Григорий Коринфский, и Феодор Продром в своих комментариях к этому канону приписывают его Косьме. Канон отличается связным и ясным развитием темы. Ирмос первой песни, посвященный переходу через Чермное море, позволяет Косьме с самого начала ввести тему креста: Моисей, говорит поэт, начертал крест, ударив жезлом по Чермному морю, чтобы Израиль смог перейти сквозь него, и затем, ударив еще раз перпендикулярно и тем самым изобразив знак «непобедимого оружия», соединил (воды) и потопил войско фараона. Описание энергично и полно движения: доминируют глаголы и причастия, во всем ирмосе встречается только одно прилагательное (дескриптивный, а не нарративный элемент повествования, обычно замедляющий действие) — ἀήττητον ὅπλον, «непобедимое оружие».

[15] Деторакис (*Detorakes Th.* Κοσμᾶς... 128) указывает на четыре канона с *theotokion*, один из которых, посвященный св. Георгию, имеет *theotokion* только в одной, первой, песни. Можно предположить, что эти *theotokia* были добавлены позднее или что каноны с *theotokia* не являются аутентичными. Сохранился один канон «Косьмы поэта», который Деторакис (*Detorakes Th.* Κοσμᾶς... 189f) рассматривает как произведение Косьмы, несмотря на то, что *theotokia* заключают в себе акростих с именем Феофана. В любом случае для Косьмы девятая песнь, посвященная Богородице, более типична, чем собственно *theotokion*.

Тема креста повторяется в первом тропаре, который излагает события ближе к библейскому тексту, с уточнением времени и места. Поэт обращает внимание, во-первых, на то, что уже в древности Моисей, изобразив знак крестных страданий, занял особое положение среди святых (библейский текст — Исх. 14. 21 — гораздо более сдержан, говоря лишь о том, что Моисей «простер руку», однако экзегеты, начиная с Юстина, толковали этот жест как знак креста). Во-вторых, подчеркивает, что Моисей, вытянув ладони, придал своему телу форму креста, следовательно, явил собой образ [крестной] победы, разрушив таким образом силу (или «суверенную власть», κράτος) амаликитян.

В следующем тропаре дается метафизическое толкование победы — Моисей здесь одерживает победу не над амаликитянами, легендарным народом, а над змием, а в последнем тропаре Косьма оставляет «древность» и переходит ближе к своему времени: «Небо [или небеса] явило победоносный Крест благочестивому правителю и богомудрому императору, который с его помощью смиряет высокомерие злых врагов». Предание об императоре Константине, который здесь имеется в виду, будет рассматриваться в следующей главе. Таким образом, первая песнь имеет законченное строение благодаря теме, словарю (слово σταυρός появляется в каждом тропаре) и рефрену — «поэтому мы поем Христу, Богу нашему, слава Ему», конец которого вновь появляется в других канонах, таких как канон III «На Богоявление» или канон IV «На Сретение».

От императора Косьма переходит к Церкви, которой посвящена третья песнь. Он начинает с жезла (ῥάβδος), уже упоминавшегося в ирмосе первой песни, — оба ирмоса, таким образом, получают как бы общий знаменатель. Однако, в песни III жезл — больше, чем орудие победы, это прообраз (τύπος) тайны, открываемой Богом: «В бесплодной прежде Церкви ныне процвело древо Креста в [знак] мощи и непоколебимости». Крест — сила и утверждение Церкви, — повторяет поэт в следующем тропаре, а в последнем тропаре он делает еще один шаг, провозглашая Крест «державой и утверждением царей». Как слово «жезл» связывает начальные строки двух песней, так же слово «царь» связывает завершающие.

«Тайна» третьей песни — экклезиологическая. Этот мотив опять возобновляется уже в ирмосе четвертой песни, но на другом уровне: «Я услышал (εἰσακήκοα), Господи, тайну Твоего промысла [спасения]». Глагол «услышал» начинает четвертую песнь в некоторых других канонах (например, в каноне V «На Преображение», а также ἀκήκοα в каноне III «На Богоявление»). Соответственно меняется настроение канона: поэт говорит здесь не о гибели врага, а о мирной миссии креста, приводящего язычников

к христианству, к крещению и отказу от ложных верований. Стихи становятся короче, ритм энергичнее. Возможно, отсутствие рефрена случайно, и тем не менее оно подчеркивает изменение тона.

Термин πλάνη, «ошибка, заблуждение», вновь появляется в пятой песни, его усиливает более активное слово ἀπάτη: племена, живущие во тьме ложных и обманчивых верований, увидят божественный свет, воссиявший от креста. Но пятая песнь не просто продолжает тему предыдущей песни — она исторична по смыслу: крест здесь — не только метафизический, трансцендентальный символ, он — сделанный из дерева материальный предмет, на котором был распят Христос (фраза повторяется четыре раза в двух разных лексических вариантах), более того, это видимый (φανείς), сияющий крест, «небесное знамение».

В то время как пятая песнь изображает физический аспект распятия Христа, шестая песнь обращается к его сотериологическому аспекту. И в этот раз Косьма мастерски использует традиционную для шестой песни тему, а именно трехдневное пребывание Ионы во чреве кита и его освобождение на третий день.[16] Это традиционный символический рассказ, прообразующий воскресение Христа. Дважды повторяющееся выражение «Христос, пригвожденный плотию» (ὁ σαρκὶ προσπαγείς) связывает текст с предыдущей песнью, где говорится о кресте, на котором Христос был пригвожден (τῷ ἐν ἑαυτῷ παγέντι), но, как обычно, Косьма выводит образ за пределы видимого реального мира, обращаясь к теме воскрешения мертвых: крест здесь не просто орудие победы, это животворящий Крест, животворящее знамение. В этой песни, так же как в IV-й, отсутствует рефрен, и это опять признак резкого изменения в композиции канона.

Традиционной темой VII и VIII песней является рассказ о трех еврейских отроках, брошенных по приказу царя в печь. В седьмой песни Косьма говорит об их освобождении и моральной победе над тираном, однако конец песни неожиданный: крест, который во втором тропаре оказывается отрицанием древа, принесшего смерть Адаму (поэт обыгрывает двойное значение слова ξύλον — равным образом «древо» и «крест»), в последнем тропаре появляется как победоносное оружие царей. Песнь VIII продолжает тему трех отроков, но на этот раз на трансцендентальном уровне: подчеркивается мистическое значение числа отроков (число еврейских юношей

[16] См. об этом: *Duval Y. M.* Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Paris, 1973. Период, исследуемый автором, заканчивается задолго до времени, в которое жил Косьма.

равно числу ипостасей Троицы) и дается восторженное описание удивительного действия, совершенного Богом — превращения пламени в росу. Господствующее праздничное настроение песни выражено глаголами похвалы и благоговения, такими как εὐλογεῖτε, ὑμνεῖτε, ὑψοῦτε, ὑπερυψοῦτε, προσκυνεῖτε, а заключительный тропарь образует параллель с финальным тропарем VII песни: верные христианские цари получают победоносное оружие. IX песнь воспевает Божию Матерь и, очевидно, никак не связана с темой канона.

«Канон на Воздвижение Креста» — произведение, напоминающее красивую вязь. Косьма непрерывно развивает свою тему, используя традиционный набор эпизодов (истории Моисея, Ионы и трех еврейских отроков) для построения собственной композиции; все эпизоды органично входят в созданную поэтом структуру произведения. Переход от одной песни к другой — не только тематический, но также «лингвистический», поскольку ключевые слова каждой песни предваряются их употреблением в предыдущей песни. Песни представляют собой не отдельные изолированные эпизоды, но части более крупного единства — канона, или, благодаря повторению главных мотивов, общей гимнографической модели, выходящей за рамки отдельного канона.

Этот канон является не только произведением литературы, но и политическим документом.[17] Чтобы оценить это, нужно обратить внимание на то, что Косьма использовал подобное толкование библейского сюжета в других канонах. Он воспевает чудесный переход через Чермное море как символ победы в «Каноне на Преображение» (V), в *triodion* понедельника Страстной седмицы (VIII), «Каноне на Вербное воскресенье» (VII), «На Богоявление» (III), «На Страстн ю пятницу» (XI) и «На Пятидесятницу» (XIV). Продром, комментатор Косьмы в XII в., подчеркивает военную и триумфальную функцию креста в эпизоде с Моисеем: по словам Продрома, Косьма переходит от сцены в Чермном море к теме силы креста, затем он останавливается на победе над амаликитянами; Моисей, продолжает Продром, символизирует собой победу над ненавистным врагом, гибель амаликитян.[18] Толкование, предлагаемое Косьмой и его комментатором, резко отличается от того, что дано в классической «Жизни Моисея» Григория

[17] См.: *Kazhdan A.* Kosmas of Jerusalem: Can we Speak of his Political Views? // Le Muséon 103. 1990. 329–346, repr: *Idem.* Autors and Texts. Pt. XI. Некоторые формулировки этой статьи представляются слишком упрощенными.

[18] *Theodore Prodromos.* Commentarii in carmina sacra melodorum Cosmae Hierusolymitani et Ioannis Damasceni / Ed. H. M. Stevenson. Roma, 1888. 5. 32–36, 6. 6–7. Ср. с 7. 10–11.

Нисского: у Григория переход через Чермное море нигде не имеет никаких военных коннотаций и представлен как ступень нравственного совершенствования человечества.[19] Косьма должен был читать «Жизнь Моисея», но он остался равнодушен к аллегорическому и моральному толкованию данного эпизода, предпочитая интерпретировать его в «историческом ключе» и даже буквально соотнося его с реальной военной победой.

Идея победы, очевидно, являлась излюбленной темой Косьмы: он хвалит Господа, сильного в бранях и разбивающего головы пресмыкающихся демонов (канон III, 1–8); он призывает учеников Христа уничтожить силу языческих народов (ἔθνη), т. е. неверных (канон V, 13–14). Мы видим, что у Косьмы речь идет о двойной победе: метафизической, над драконами и падшей природой, и политической, над неверными, амаликитянами. Амаликитяне, естественно, — библейский этноним, но в терминологии современников Косьмы он мог приобретать реальное значение: например, Феофан (332. 10–11) называет арабов «амаликитянами пустыни».

Нет ничего неожиданного в предположении о том, что идея победы над арабами была вообще близка Косьме и, в частности, отразилась на его интерпретации библейских образов. Понятно, как эти ожидания связаны с прославлением православных царей, особенно Константина Великого. Более сложно его отношение к другой проблеме, стоявшей перед православным миром в VIII веке — к иконоборчеству.

Слово «идолослужение» являлось злободневным для современников Косьмы. Оно имело двоякий смысл: на языке православных оно обозначало языческий культ, а в иконоборческой пропаганде — почитание икон.[20] Иоанн Дамаскин рассказывает, как св. Варвара разрушила «мертвых идолов» своего отца, а в трактате об иконах осуждает поклонение им самим как простым предметам. Косьма касается этой темы в «Каноне мученикам Мине, Виктору и Викентию», которые отвергли «тьму идолослужения» так же, как «тьму демонов».[21]

---

[19] *Gregorio de Nissa*. La vita di Mosè / Ed. M. Simonetti. Firenze, 1984. 122.1–2.

[20] *Ostrogorsky G.* Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Breslau, 1929. 49.12; *Johannes von Damaskos / Kotter*. Schriften III. 80 (Imag. I, 7.1).

[21] *Eustratiades S.* Κοσμᾶς Ἱεροσολυμίτης ὁ ποιητής, ἐπίσκοπος Μαϊουμᾶ // Nea Sion 28. 1933. 215, 253, 269. Другая версия канона, опубликованная в AHG III. 1972. 299–310. No. 25 (1), не содержит слова «идолы», однако эта версия, краткая и имеющая в своем составе *theotokia*, вероятно, не является подлинной.

В «Каноне св. Георгию» он говорит, что святой отказывался хвалить «бессловесных идолов» и почитал Христа.[22] Тему трех отроков, общую для VII и VIII песней, легко можно было бы связать с темой идолослужения. Продром в своем комментарии к Косьме так и делает, говоря о нечестивом повелении царя Навуходоносора, требующего поклониться золотой «иконе».[23] Он, однако, не связывает тему трех отроков с идолопочитанием. Библейский «золотой идол» (Дан. 3. 1) не упомянут, и Косьма, подчеркивая сопротивление трех отроков «повелению (πρόσταγμα) нечестивого тирана» (канон I. 201), «угрозе тирана и пламени» (канон V. 114–117), «приказу (δόγμα) тирана» (канон IX. 1–4), «речению (ῥῆμα) тирана» (канон X. 16), не объясняет, что под *prostagma, dogma* и *rhema* подразумевалось поклонение идолам. И когда в VIII песни «Канона на Вербное воскресенье» (канон VII. 134–136) поэт неожиданно провозглашает, что Христос освободил «нас» от «неразумного идольского заблуждения», он связывает это освобождение с отражением «бешеного натиска всех *ethne*».

Ярлык «идололатрия» кажется неподходящим для мусульман, чей натиск был главной опасностью для греческого мира в VIII в. Однако византийцы странным образом все же обвиняли арабов в идолослужении. Иоанн Дамаскин утверждал, что сарацины почитали идолов, целуя и обнимая камень, называемый Кабатан (Ka'ba), и при этом упрекали «нас» в почитании Креста.[24] Позднее Никита Византиец в «Опровержении Мухаммеда» выражал то же самое мнение (PG 105, 720 BC), а в повествовании о мученичестве двадцати монахов лавры св. Саввы, убитых арабами в конце VIII в., мы читаем, что монахи предпочли претерпеть мучения, вместо того чтобы поклониться идолам и отвергнуть Христа.[25]

Косьма избегает толковать приказ Навуходоносора так, чтобы он был связан с культом икон. Более того, в то время как победоносный крест

---

[22] *Papadopoulos-Kerameus A.* Ἀνέκδοτον ἄσμα τοῦ μελῳδοῦ Κοσμᾶ// BZ 14. 1905. 523.23, 524.14. Сомнительно, чтобы этот канон (имеющий Богородичен) сохранился в своей первоначальной форме. С другой стороны, рефрен первой песни (к двум тропарям) — типичен для Косьмы, так же как и формула μεγαλύνομεν в девятой песни (адресованный, однако, скорее св. Георгию, а не Божией Матери, как можно было бы ожидать).

[23] *Stevenson.* 50.28–30.

[24] *Johannes von Damaskos.* De haeresibus// *Kotter.* Schriften IV. 100. 7–10, 78–94; см.: *Jeffreys E. M.* The Image of the Arabs in Byzantine Literature// The 17th International Byzantine Congress. Major Papers. New Rochelle; N. Y., 1986. 317.

[25] *Papadopoulos-Kerameus A.* Sylloge. 28.20–21. Об этом тексте и об описываемом событии речь пойдет ниже, в гл. II, ч. 1.

занимает почетное место в системе образов Косьмы, поэт неохотно пользуется словом εἰκών; он употребляет его только в общем и фигуральном значении: Христос — икона Бога-Отца (канон II. 8), Спаситель — «подлинная икона» Сущего (канон V. 176–177).

Избегая темы и названия иконы, Косьма охотнее говорит о Церкви: Церковь была бесплодной, но теперь процветает, благодаря древу Креста (канон I. 33–36). В «Каноне на Богоявление» Косьма призывает церковь Христа, прежде неплодоносящую, возрадоваться сегодня (канон III. 29–31). В каноне св. мученику Мине и его товарищам он возвращается к той же теме, хотя выражает ее по-другому: «Радуйся, Мина, ибо твой день празднует Церковь, которая ныне исповедует православие и исполнена благочестия».[26]

Событие, которое Косьма непрерывно прославляет, — это победа над ненавистным врагом, амаликитянами, *ethne*. В «Каноне на Вербное воскресенье» он сравнивает успешное отражение атак языческих народов с освобождением от идолослужения. Церковь в VIII в., празднующая победу над амаликитянами-арабами и ожившая после периода бесплодия, ставшая, что еще более важно, церковью, свободной от идолослужения, могла ощущать себя чем-то большим, чем церковь времен Льва III и Константина V. Знак креста, особенно в своей функции непобедимого оружия, был любимым символом Исаврийской династии (конечно, от всего сердца признанный и последователями иконопочитания, хотя для них он имел то же значение, что и икона).

Прочтение литургических текстов как политических документов — рискованное предприятие, и сделанные наблюдения и выводы будут малоубедительными, если мы не сопоставим Косьму с Дамаскиным, его собратом по гимнографическому ремеслу и, по преданию, личным другом и соратником. Сравнительный анализ текстов является традиционным способом исторического изучения, однако в исследованиях по византийской литературе, как правило, демонстрируется зависимость авторов друг от друга, возникающая в результате подражания или прямого заимствования. Мы попытаемся инвертировать эту традиционную методику и рассмотреть скорее различия, чем сходства (безусловно, существующие) между двумя современниками. Проблему можно сформулировать так: обнаруживают ли гимны Дамаскина ту же самую систему (политических) образов, что и каноны Косьмы, и если нет, то в чем состоит смысл этого различия между двумя авторами?

[26] *Eustratiades S.* Κοσμᾶς... 211.156–58.

География Косьмы довольно обширна. В «Каноне на Рождество» он пишет: «Иаков издревле предрек о том, кого с нетерпением ожидали народы (*ethne*), — о Тебе, Христе, происшедшем от колена Иудина». После этой аллюзии на Книгу Бытия (49. 8–10) Косьма продолжает: «Ты идешь разорить силу Дамаска и добычу Самарии, превращая ложь в истинную веру» (канон II. 60–65). В том же каноне он перечисляет эфиопов, жителей Тарсиса (Испании), Аравийские, Савские и Мидийские острова и, конечно, «дщерь Вавилонскую» (Пс. 136. 8), которая пленила детей Давида. Разумеется, почти все эти имена — библейские по происхождению, но трудно не заметить их связь с землей амаликитян-арабов. Косьма интересуется «южными» территориями: он называет чудовище, проглотившее Иону, «южным зверем» (канон I. 100) — эпитета «южный» нет ни в Библии, ни у поздних римских комментаторов Книги Ионы. Только у Косьмы кит обитает в том же самом южном Средиземноморье, что и амаликитяне.

Географические масштабы Дамаскина у́же. Он говорит о четырех сторонах света: западе, севере, востоке и море (Christ—Paranikas, *AnthCarm*, kan. II. 106) — θάλασσα, таким образом, заменяет юг, — но о них сказано очень неопределенно. Дети Сиона, по словам поэта, приходят отовсюду, чтобы поклониться Христу. Его реальное видение охватывает только Палестину, и мы, действительно, не найдем в его поэзии широкой географической терминологии Халифата, как в «Каноне на Рождество» Косьмы.

Крест часто встречается в гимнах Иоанна, но, вместо того чтобы представлять собой оружие победы над земным врагом, он является орудием распятия (канон VIII. 59), на котором Христос распростер свои руки (канон VIII. 7–9) — жест страданий, а не победы, как в случае с Моисеем у Косьмы; силою креста Господь открывает врата рая (канон VI. 25–27); крест просвещает концы мира (канон VIII. 69–72); спасает праведника (канон I. 127) и губит иудея (канон I. 78–79). У Иоанна личное отношение к кресту, «сила креста» укрепляет его решимость прославить Христа (канон VI. 13–16), но тогда, когда поэт поет победную песнь (канон I. 12) и хвалит «победительную десницу» Господа (канон VIII. 1), имеется в виду трансцендентальная, духовная победа. Иоанн Дамаскин не связывает Моисея с темой победы, впервые выводя библейского героя в эпизоде с неопалимой купиной (канон II. 121, VIII. 42). Сцена перехода через Чермное море описана без упоминания о Моисее и его знамении креста. «Господь Спаситель, — восклицает Иоанн (канон VI. 1–4), — провел свой народ через море, не дав влаге прикоснуться к их ногам, и потопил войско фараона» (канон VI. 1–4; поэт использует этот образ и в другом гимне: канон V. 1–4).

В отличие от Косьмы, Иоанн довольно часто использует слова εἰκών, εἰκονίζω и аналогичные им термины. Он говорит о тех, кто «описывает» или «изображает» запечатанную утробу Девы, которая опаляемая остается неопалимой (канон I. 101–3), и об «изображении» ассирийского пламени (канон II. 86). Подобным образом это слово используется в «Трактате об образах»: «Я изображаю видимую плоть Господа» (Imag. I, 4. 83–85 =Schriften III, 78). «О Дево, — восклицает Иоанн в стихире субботней вечерни (стих. II. 28–29), — Бог снизошел, чтобы воплотиться через Тебя, дабы запечатлеть свой собственный образ». В другой стихире мы читаем об иконе девственной невесты, влекомой через Чермное море (стих. III. 22–23). В ирмосе VII песни «Канона на Антипасху» (первое воскресенье после Пасхи) в эпизоде с тремя отроками Иоанн говорит о музыке, собиравшей народ «поклониться образу» (канон V. 77–78). Хотя под «образом» здесь подразумевается золотой идол, сама эта терминология является актуальной в сознании Дамаскина.

Подводя итог, можно сделать предварительный вывод о том, что система (политических) образов Косьмы отличается от таковой у Дамаскина. Косьма избегает терминологии, связанной с иконой, но весьма красноречив там, где в его гимнах восхваляется Крест. Для Косьмы Крест — главное оружие земной победы, тогда как Иоанн видит в нем орудие трансцендентального Воскресения. Идея победы над арабами является сквозной в гимнах Косьмы, в то время как в поэтическом наследии Иоанна та же самая тема не оставила никаких следов.

C. Комментатор Григория Назианзина?

PG 38. 339–681

Рукопись XII в. Vat. Gr. 1260 содержит сочинение, озаглавленное как «Собрание и толкование (ἐξήγησις) мест из Священного Писания и из других сочинений, которые св. Григорий [Назианзин] цитирует в своих стихах». Автором этого труда назван «Косьма Иерусалимский, почитатель Григория».[27] Этот эпитет, φιλογρηγόριος — дословно «любящий Григория»

[27] Об этом тексте см.: *Menestrina G.* Note al Commento di Cosma di Gerusalemme al «Carmina» di Gregorio Nazianzeno / / C. Moreschini, G. Menestrina. Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore. Bologna, 1992. 217–226. В работе дается анали

прилагался и к Косьме Маюмскому одним из его биографов;[28] возможно, это обстоятельство позволило составителю леммы идентифицировать автора сочинения со знаменитым гимнографом. Уже Продром утверждал, что Косьма использовал (или даже «заимствовал») сочинения Григория, правда, Продром считал такой плагиат законным и видел в нем прием, служащий украшением литературного произведения.[29] Эта идентификация впоследствии стала общепринятой точкой зрения. Единственным исключением на фоне преобладающего мнения явилось предположение Т. Синко, согласно которому автором «Собрания» был не епископ Маюмский, а Косьма Учитель,[30] что, как полагает Синко, доказывается обращением автора не к епископской пастве, а ко всем «образованным людям» (PG 38, 345. 39). Возникает вопрос, можно ли установить авторство средневекового сочинения на таком хрупком фундаменте, особенно тогда, когда у нас есть все основания считать Косьму Учителя всего лишь легендарной фигурой. Гипотеза Синко была отвергнута или проигнорирована большинством ученых; и Деторакис, и Менестрина были уверены в том, что «Собрание» является подлинным сочинением Косьмы Маюмского. Тем не менее к их мнению можно относиться критически.

Текстологическая традиция не дает нам надежных хронологических данных. Принято считать, что Косьма опирался на комментарий к четырем речам Григория, принадлежащий некоему Нонну (псевдо-Нонну), жившему в VI в. в Палестине или в Сирии.[31] Д. Аккоринти предложил другую датировку — вторую половину V в. — и предварительно идентифицировал Нонна со знаменитым автором поэмы *Dionysiaka* и создателем написанного гекзаметром «Переложения Евангелия от Иоанна».[32] Так или иначе,

---

рукописи и предлагаются важные конъектуры. Ср.: *Crimi C.* Nazianzenica III: Sul testo del «Commentario» di Cosma// Scritti classici e crisriani offerti a F. Corsaro. Catania, 1994. 183–187.

[28] *Detorakes Th.* Vie inédite de Cosmas le Mélode// AB 99. 1981. 115–284.

[29] В издании Стивенсона с. 33.28–34.2.

[30] *Sinko T.* De traditione orationum Gregorii Naziznzeni. II: De traditione indirecta. Krakow, 1923. 32 n.1.

[31] *Patzig E.* De Nonnianis in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentariis. Leipzig, 1890. 14f.

[32] *Accorinti D.* Sull'autore degli scoli mitologici alle orazioni di Gregorio di Nazianzo// Byzantion 60. 1990. 5–24. Ср.: *Coulie B., Sherry L. F., Cetedoc.* Thesaurus Pseudo-Nonni. Paraphrasis evangelii secundum Iohannem. Turnhout, 1995. vii-ix.

дата ок. 500 г. является вероятным *terminus post quem* для «Собрания». Гораздо труднее определить *terminus post quem non*. Согласно Е. Патцигу, так называемые *scholia Clarkiana*, сохранившиеся в рукописи X в. и опубликованные Т. Гейзфордом,[33] обнаруживают зависимость от сочинения Косьмы. Однако коллация рукописей, выполненная Ф. Лефхерцем, привела ученого к другому выводу: текст схолиаста в одних местах совпадает с текстом Косьмы, а в других отличается от него, но в целом дает лучшие чтения в тех местах, где у Косьмы путаница.[34] Поэтому нельзя исключить возможность, что оба комментатора использовали какой-то общий источник.

В комментарии Косьма обращается к библейским темам, вопросам античной мифологии, истории и культуры. Его рассуждения по поводу библейских сюжетов отчасти совпадают с темами гимнов, написанных поэтом, в некоторых случаях слегка отклоняясь от их поэтической презентации. Комментатор упоминает Моисея не так часто, как автор гимнов, и при этом в других, не связанных с войной местах: поэт говорит, что Моисей восхваляется в Священном Писании вместе с Финеесом и Илией (PG 38, 528. 34–529. 2), что дочь фараона объявляет Моисея своим сыном (col. 367. 8–9), что он ударяет по скале своим чудесным жезлом (col. 390. 35). Обращаясь к другому традиционному сюжету — теме трех отроков — комментатор говорит о «золотом образе царя» (col. 349. 35), в то время как гимнограф, по-видимому, избегает этого выражения. К тому же комментатор делает ударение на другой детали: хотя герои отказались прикасаться к пище с «царского стола», они тем не менее выглядели более здоровыми и красивыми, чем юноши, употреблявшие царскую пищу (col. 393. 10–20, ср. 577. 8–9). Так или иначе, между этими двумя текстами можно заметить различия, но не противоречия.

Более сложной проблемой является отношение к классическому литературному наследию в «Собрании». Косьма признает определенное сходство между Библией и греческой литературой и утверждает, что эллины имели обыкновение «заимствовать» эпизоды из Священного Писания и переделывать (καταπλάττειν) их в свои мифы, например, они переделали библейского Ноя в своего Девкалиона (col. 516. 23–27). Ф. Тризольо правильно указывает на то, что знания Косьмы об античности ограничены

[33] *Gaisford Th.* Catalogus sive notitia manuscriptorum, qui a cel. E. D. Clarke comparati in Bibliotheca Bodleiana adservantur I. Oxford, 1812. 35ff.

[34] *Lefherz F.* Studien zu Gregor von Nazianzus. Bonn, 1958. 160.

и зависят от псевдо-Нонна (или общего источника) и что изображение античности у него иногда ошибочно,[35] однако, несмотря на это, в комментарии даны обширные сведения и упомянуты такие нетрадиционные авторы, как Лукиан, подробное описание картины Зевксиса которого процитировано слово в слово (col. 605f). Конечно, гимны Косьмы по самому своему жанру избегают античных ссылок, хотя отдельные слова из словаря Гомера и Эсхила на самом деле в них кое-где встречаются.[36] Но что, по всей видимости, действительно достойно внимания, так это отсутствие каких-либо других филологических работ такого рода в VIII в.; более того, «Толкование тайных слов у Григория Богослова», составленное Никитой-Давидом ок. 900 г., ограничивается областью Ветхого и Нового Заветов, «эллинские философы» упоминаются в нем только в очень неопределенном контексте.[37]

Несмотря на то, что ни одно из сделанных наблюдений не составляет неопровержимого доказательства, они тем не менее указывают некоторые направления для размышлений. Существует несколько пассажей в «Собрании», которые лучше подошли бы к X, а не к VIII в. Описывая разделение Авраама и Лота (Быт. 13. 8–12), комментатор говорит, что Авраам уступил Лоту προτίμησις τῆς γῆς (col. 355. 23–24). В широком смысле, в значении преимущественного права собственности, термин *protimesis* хорошо известен со времен законодательства Юстиниана, однако только в X в., а именно в новелле Романа I Лакапина 922 г.,[38] он стал характерным образом связываться с землей путем его введения в аграрное законодательство, где он получил точный технический смысл преимущественного (крестьянского) права.[39]

В другом пассаже комментатор упоминает о колоссе Родосском, который был разрушен сарацинами «в дни императора Константина, погибшего

---

[35] *Trisoglio F.* Mentalità ed atteggiamenti degli scoliasti di fronte agli scritti di s. Gregorio di Nazianzo//Il Symposium Nazianzenum. Padeborn, 1983. 210f.

[36] *Detorakes Th.* Κλασσικαὶ ἀπηχήσεις εἰς τὴν βυζαντινὴν ὑμνογραφίαν//EEBS 39–40. 1972/1973. 152f, 155.

[37] *Niceta David.* Commento ai carmina arcana di Gregorio Nazianzeno/Ed. C. Moreschini; *Costa I.* Naples. 1992. 104. 11, 108. 20, 152.14.

[38] Новелла датируется 928 годом: *Svoronos N.* Les novelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes. Athens, 1994 [National Hellenic Research Foundation. Institute for Byzantine Studies. Sources 1]. 47, 59, 74f.

[39] См.: *Ostrogorsky G.* The Peasant's Pre-Emption Right//JRS 37. 1947. 117–126.

в сражении при Сиракузах в Сицилии» (col. 534. 14–17); он имеет в виду Константа II, который был убит в 668 г. «Собрание» поэтому должно было быть написано после 668 г., и это не противоречит традиционной идентификации комментатора с Косьмой Маюмским. Сразу после этого утверждения писатель сообщает о чуде, которое представляет собой перевернутую версию перехода через море. Упомянув о двух библейских эпизодах, а именно о разделении Моисеем воды в Чермном море и о хождении апостолов по воде, он переходит к чудесному событию, имевшему место при Константине Младшем (ὁ νέος), и рассказывает, что во Фракии есть место, куда готы прибывают на своих *monoxyla*, а фракийцы, со своей стороны, часто перетаскивают свои корабли посуху в землю готов. Константин, продолжает он, однажды перетащил свои корабли по материку — деяние, которое было воспринято как чудо (col. 534. 24–535. 2).

Мы не знаем, кто был этот Константин «Младший», или «Новый». Им мог быть Константин IV (668–685), сын Константа II, но равным образом и какой-нибудь другой правитель. В одной иконоборческой поэме говорится о «Новом Константине», сыне императора Льва (Константин V или Симватий-Константин — см. ниже). Константин VI (780–797) специально именовался Младшим (PG 95, 364D), другой Константин Младший встречается в «Чудесах Евгения Трапезундского», написанных Иоанном Ксифилином в XI в., — в главе, озаглавленной «О Руси».[40] Термины «Фракия», «Готская земля» и *monoxyla* вводят нас в русский контекст или, по крайней мере, на территорию Черного моря, где лодки типа *monoxyla* переправлялись из «Окраинной Руси» в Константинополь и перетаскивались по земле через днепровские пороги. По этому пути совершались регулярные

[40] *Rosenquist J. O.* The Hagiographic Dossier of St. Eugenios of Trebizond. Uppsala, 1996 [Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia 5]. 182.206. Розенквист (см. там же, с. 376) считает, что, «по всей вероятности», его нужно идентифицировать с Константином VIII; мы не стали бы исключать Константина IX. «Идея о каждом новом правителе как о новом Константине, — замечает П. Магдалино (*Magdalino P.* (ed.). New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries. Aldershot, 1994 [Society for the Promotion of Byzanyine Studies. Publications 2], 3), — имплицитно присутствовала в династическом порядке престолонаследования». См. также: *Gallina M.* «Novus Constantinus» — Νέος Κωνσταντῖνος. Temi di memoria constantiniana nella propaganda imperiale a Bisanzio/ /Università di Macerata. Annali della Facoltà di lettere e di filosofia 27. 1994. 35–56.

перевозки, и это совпадает с описанием в комментарии. Но чудо, совершенное Константином Младшим, должно было отличаться от обычных торговых экспедиций, совершаемых из земли готов во Фракию. Единственная параллель, которую можно привести, — это легенда о князе Олеге, который, согласно киевской летописи, осадил Константинополь в 907 г. и во время осады поставил свои лодки на колеса, чем навел сильный страх на греков.[41]

История, рассказанная комментатором, легендарна, в ней соединились в одно способ передвижения «готских» лодок по их обычному пути и удивительный поступок византийского правителя (возможно, превратившийся у киевского хрониста в чудо, совершенное Олегом). Императором в это время был Лев VI, но его наследник, Константин VII (Младший?), уже родился, и неточная осведомленность Косьмы могла послужить причиной замены отца младшим Константином. Как в случае с термином *protimesis*, о котором шла речь выше, этот эпизод вызывает больше ассоциаций с X, чем с VIII в. Имеющихся данных недостаточно для того, чтобы точно проследить развитие событий, но они заставляют усомниться в атрибуции комментария Косьме Маюмскому. Косьмой Иерусалимским в действительности мог быть и другой человек. Один Косьма Иерусалимский занимал патриаршую кафедру в Константинополе в 1075–1081 гг. Но нельзя исключать возможность того, что еще один Косьма Иерусалимский внимательно читал Григория Богослова во второй половине X в.[42]

Выше мы уже отмечали интерес Косьмы к классическому наследию. Естественно, он ставит христианское знание выше эллинской мудрости, которая, по его словам, «непрочна, как паутина» (col. 376. 1), но он хвалит учение, подчеркивая, что дар речи отличает человека от животного (col. 662. 1). Более того, он одобряет риторику, которая дает силу публичному слову, судебным решениям и хвалебным речам; историографию, которая наделяет человека мудростью многих (σοφία πολλῶν) и занимает

[41] Другая интерпретация пассажа, его хронологических и географических данных дана в: *Zuckermann C.* A Gothia in the Hellespont in the Early Eighth Century//BMGS 19. 1995. 234–241; *Haldon J.* Kosmas of Jerusalem and the Gotthograikoi//BS 56/1. 1995. 45–54.

[42] *Kazhdan A.* Kosmas of Jerusalem 3: The Exegesis of Gregory of Nazianzus// Byzantion 61. 1991. 396–412. Другая точка зрения изложена, кроме цитировавшихся выше статей Цукермана и Холдона: *Crimi C.; Demoen K.* Sulla cronologia del Commentario di Cosma di Gerusalemme ai Carmi di Gregorio Nazianzeno// Byzantion 67. 1997. 360–374.

его интеллект (νοῦς ὑποθέσεων); грамматику, которая развивает ум и искореняет варваризмы (1. 13–20). Он подразделяет знание на категории, деля философию на практическую и теоретическую, теоретическую — на физиологию, математику (состоящую в свою очередь из арифметики, музыки, геометрии и астрономии) и созерцательную науку (θεωρητικόν), а практическую философию — на этику, экономику и политику, причем последняя разделяется на законодательную и судебную (col. 535. 12–19). Знание у Косьмы, естественно, имеет христианскую окраску, так, под философией подразумевается общение не с античными мудрецами (он приводит имена Секста, Пирра, Хрисиппа и Платона), но с божественными вещами, обращаясь к которым, он останавливается на трех наиболее важных парадоксах, а именно: Троице, состоящей из трех ипостасей и одновременно единой; страданиях Христа, совершенного Бога; и мире, который неподвижен и изменчив в одно и то же время (col. 601. 18–25). Философом, по мнению Косьмы, является святой человек, который не боится бедности (дословно «наготы») или наказания (писатель специально упоминает о скалах, кнутах и мечах), равнодушен к лести, богатству и роскоши, никогда не занимался торговлей или чревоугодием (col. 563. 12–20).

Этика Косьмы — христианская, как и его философия. Древние, с негодованием замечает он, ставили выше всего земное благополучие и считали бедного человека крайне несчастным (col. 567. 20–23), тогда как Григорий полагал, что бедность и свобода лучше, чем дурное распоряжение богатством (1. 32–33). Впрочем, другой пассаж позволяет нам допустить, что отношение Косьмы к богатству было в какой-то степени гибким: он пересказывает историю из Второй книги Ездры (II Езд. 3–4) о диспуте при персидском дворе (во время правления Кира, хотя у Ездры назван Дарий; в комментарии есть и другие отклонения от библейского текста), где трех молодых евнухов просят назвать три самые могущественные вещи. Один из них назвал вино, другой — женщину, а третий — истину. Григорий, объявив последнего человека мудрым, добавляет, что еще могущественнее — золото, и комментатор полностью разделяет его мнение (col. 609f).

Комментатор уделяет особое внимание половому вопросу. Он хвалит девственность (col. 831. 25–27), однако он знает, что половое влечение является порождением природы, и объясняет, что это влечение осуществляется двумя способами, незаконным и благоразумным (т. е. ограничивается браком). Косьма ссылается в качестве примера на поведение морской рыбы, которая, по его словам, твердо хранит супружескую верность (col. 640. 11–17), на птиц, которые, за исключением вороны, строго блюдут

семейные узы (col. 359. 28–34), и дельфинов (col. 661. 27–28). Все это звучит довольно банально, но помимо этого удивляет та частота, с которой тема пола встречается в тексте комментария: спартанцы похитили девушек Скидаса в Левктрах (col. 622. 2); Эпаминонд сделался рабом из-за совершенного им насилия и других пороков (1. 24–25); в одну ночь Геракл вступил в связь с 50 дочерьми Фестия (которые потом родили 50 сыновей) — пресловутый «тринадцатый подвиг Геракла» (col. 623. 23–28); Пан, снабженный обновляющимся мужским членом, обладающий огромной сексуальной силой (col. 628. 18–20). Публичные женщины, как библейские (напр., col. 377. 34, 424f., 437. 12–15, 485. 19–23), так и встречавшиеся в греческой истории, упоминаются много раз. Интересно, что Косьма, цитируя пассаж из Книги Судей (11. 1), заменяет библейское слово блудница, πόρνη, на наложницу — παλλακή (col. 543. 31). Лаис, коринфская блудница, пользовалась такой популярностью у знатных людей по всей Греции, что они посвящали ей «иконы» и почитали ее в храмах и на площадях (col. 585. 1–6). Троянская война началась из-за прелюбодейки Елены (col. 375. 16–19). Ирод вступил в преступную связь с женой своего брата (col. 378. 21), и так далее.

Трактат Косьмы является не попыткой дать оценку поэзии Григория, а экзегетическим сочинением, в котором дается объяснение слов и понятий (col. 343. 29). Однако во вступлении Косьма хвалит «красивый строй (εὐκοσμία)» стихов Григория и гармонию их композиции (col. 343. 32–33). Далее он перечисляет три аспекта поэзии Григория, важные для читателя: во-первых, «богатый словарь и музу красноречия» (πεῖραν τῶν λέξεων καὶ καλλιεπείας τὴν μοῦσαν), затем широкое видение мира, как небесного, так и земного, и наконец, искусство рассказа («отточенность» стихов, разнообразие повествования), которое странным образом связывается Косьмой с Провидением и божественным милосердием, любовью Бога к человечеству (col. 346. 1–24). Три аспекта — повествование, изображение и словесное исполнение — явно заимствованы из античной риторики, однако Косьма вводит новый, христианский, мистический элемент в свою концепцию литературной эстетики: «Если кто-нибудь, восхищенный сочинениями Григория, говорит о нем и хвалит его, он говорит о Христе и хвалит Христа; слава принадлежит Христу». И в следующем чуть ниже пассаже: «Кто бы ни говорил о произведениях Григория, говорит о Христе» (col. 343. 12–19). Другими словами, настоящим автором поэм Назианзина является Бог.

Когда Косьма говорит о себе и своем комментарии, он, естественно, использует топос смирения: он сравнивает свой комментарий с глиняным

горшком, содержащим сладчайший мед, или с дешевой тряпицей, подобранной с навозной кучи (κοπριοσύλλεκτος — композит, являющийся гапаксом), в которую завернуто золото (col. 344. 25–28). Желая дать более приличное сравнение, он говорит, что его задача напоминает погружение пловца в глубины моря в поисках жемчуга, делающего счастливыми земных царей (col. 341. 1–8). Его задача состояла попросту в более детальном (πλατυτέρως) изложении произведений Григория, в их сопоставлении (παρεκβάλλειν) и истолковании (σχεδιάζειν) (col. 344. 1–7). Глагол σχεδιάζω в классическом греческом языке означал «импровизировать». Трудно, однако, представить, что Косьма определил свой труд как импровизацию. Тем не менее только к XI в. слово σχέδη приобрело значение популярной среди интеллектуалов игры, заключавшейся в составлении литературных композиций на определенные темы. Соблазнительно предположить, что Косьма уже в VIII в. предвосхитил позднейшее значение термина.

D. Некоторые другие гимны

Кроме наследия четырех великих гимнографов, от церковной поэзии этого времени сохранилось немного.

1. *Вольфенбюттельские гимны.* Эти четыре анонимных гимна с надписями сохранились в Гюлфербитанском кодексе. С помощью палеографических данных они датируются началом VIII в.[43] Гимны содержат славословия, обращенные к Троице, Христу и Богородице.
2. *Киприан.* Относительно биографии поэта ничего определенного не известно.[44] Предполагают, что Иоанн Дамаскин и Герман заимствовали метрические и мелодические темы из его сочинений. Если это предположение верно, он должен был жить не позднее первой половины VIII в. Гипотезу о том, что он был монахом лавры св. Саввы Освященного или Студийского монастыря, нельзя ни поддержать,

[43] *Smothers E. R.* Four Greek Hymns / / Mélanges J. De Ghellink I. Gembloux, 1951. 321–344.

[44] Обзор имеющихся мнений по этому поводу см.: *Capelli Arata M.* Some Notes on Cyprian the Hymnographer / / Studies in Eastern Chant 5. Crestwood; N. Y., 1990. 123–136. Ср.: *Szöverffy.* Hymnography 2. 18.

ни опровергнуть. Г. Скиро считает его создателем жанра стихиры, поэтической формы, состоящей, как правило, из четырех-пяти строф, вставляемой между другими частями литургического последования.[45] Как и во многих других случаях, остается неясным, все ли гимны, атрибутируемые Киприану (Киприану Монаху или Студиту), написаны одним и тем же человеком; некоторые из них приписываются в рукописях как ему, так и другим поэтам.

3. *Иоанн из Древней лавры.* Фигура таинственная; известно, что он был монахом и священником и впоследствии был прославлен как святой. По всей вероятности, он жил во второй половине VIII в., потому что Феофан Грапт обращается к нему с похвалой. Возможно, он написал «Канон св. Харитону», когда жил в монастыре св. Харитона до своего вступления в Древнюю лавру.[46]
4. *Илия Синкелл.* Он был автором двух ямбичесих поэм: «Анакреонтических покаянных стихов» и «Плача о себе самом».[47] Известные лишь приблизительно даты его жизни до сих пор являются предметом дискуссии. Т. Ниссен, основываясь на индексе поэтов в кодексе Барберини (cod. Barberinus gr. 310), который помещает Илию между Софронием Иерусалимским и Михаилом Синкеллом, относит его к VIII в. С другой стороны, некто Илия, синкелл иерусалимского патриарха, присутствовал на соборе в Константинополе в 869/870 гг. и, следовательно, должен был жить в середине IX в. Нет, правда, никаких сведений о его литературной деятельности, а имя Илия — совсем не редкое в Палестине. Поэмы Илии, будучи религиозными по своему содержанию, не принадлежат к гимнографии в собственном смысле.
5. *Анатолий, Византий, Вавила, Георгий, епископ сиракузский, Григорий Сиракузский.* Это имена малоизвестных поэтов, живших предположительно в VII в. Согласно преданию, Георгий, епископ Сиракузский, был убит арабами в 669 г., и его нужно отличать от Георгия Сикелиота, жившего в VII или VIII в.[48]

---

[45] *Schirò G.* Lineamenti storici sulla genesi e lo sviluppo del Syntomon: Cipriano il melodo // BollBadGr 3. 1949. 141–146.

[46] *Vailhé S.; Petridès S.* Saint Jean le Paléolaurite // ROC 9. 1904. 491–511.

[47] *Nissen Th.* Die byzantinischen Anakreonteen. München, 1940. 46; *Beck H.-G.* Kirche. 604; *Hunger K.* Literatur 2. 94, 159f.

[48] *Beck H.-G.* Kirche. 472f.

Другой Георгий, автор гимнов в честь Богородицы и Иоанна Златоуста, возможно, жил во второй половине VII в., но нельзя исключить и более поздний период.[49] Поэта Григория (автора кондаков сицилийскому святому Марциану / Маркиану, Никите Готскому и евангелисту Луке) можно предположительно отождествить с Григорием Сиракузским, поэтом второй половины VII в.[50]

Житие Епифания Саламинского (г. Констанция на Кипре), по преданию, написанное двумя его учениками, Иоанном и Полибием, епископом Ринокуруры в Египте,[51] представляет собой претенциозную повесть, в действительности лишенную всякой исторической достоверности.[52] Житие изобилует анахронизмами, но оно не могло быть написано позднее VII в., когда появился его коптский перевод. Один или два гимна, по происхождению не имеющих никакого отношения к Епифанию, были вставлены в текст жития так, будто бы это было написано прозой.[53] Они также могут принадлежать VII в. Этот случай — подходящая иллюстрация того, какой тонкой может быть граница между агиографическим и гимнографическим жанрами.

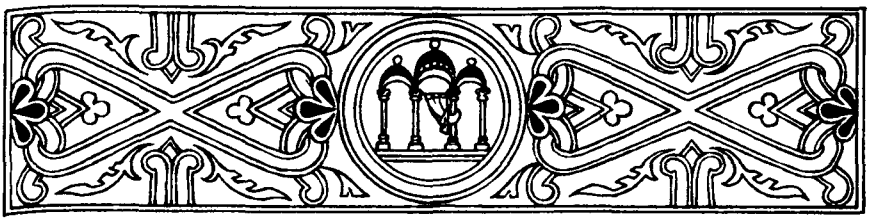
[49] *Kalamakes D.* Ἁγιολογικοὶ ὕμνοι ἀνωνύμων ποιητῶν / / Parnassos 36. 1994. 424f.

[50] *Mioni E.* I «kontakia» di Gregorio di Siracusa / / BollBadGr 1. 1947. 202–209.

[51] BGH 596–97 (ed. G. Dindorf). Epiphanii ep. Constantiae opera 1. Leipzig, 1859. 3–78. См. также: *Rapp C.* Epiphanius of Salamis: the Church Father as Saint / / A. A. M. Bryer; G. I. Georghallides (eds). The Sweet Land of Cyprus. Papers given at the Twenty-fifth Jubilee Spring Symposium of Byzantine Studies. Birmingham. March, 1991. Nikosia, 1993. 169–188; *Rapp C.* Der heilige Epiphanius im Kampf mit Dämon des Origenes. Kritische Erstausgabe des Wunders BHG 601i / / Symbolae Berolinenses. Amsterdam, 1993. 455–461; K. Papп готовит новое издание жития.

[52] *Delehaye H.* Saints de Chypre / / AB 26. 1907. 242f.

[53] *Rapp C.* Frühbyzantinische Dichtung und Hagiographie am Beispiel der Vita des Epiphanius von Zypern / / RSBN 27. 1990. 3–31; ср.: *Speck P.* Ein gleichzeiliger Hymnos angeblich auf den heiligen Epiphanios / / Varia V. Bonn, 1994 [Poikila byzantina 13]. 261–286.



Глава седьмая

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ЛЕГЕНДА О КОНСТАНТИНЕ

А. Отправная точка: *Евсевий Кесарийский.* Житие Константина.

Ed. F. Winkelmann. Eusebius Werke I. 1. Berlin, 1975; англ. пер.: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Ser. II. Vol. 1. Grand Rapids Mich., 1971. 405–559

Константин Великий умер в 337 г., и сразу после его смерти один из величайших теологов IV в., Евсевий Кесарийский, написал его биографию. Жаркие споры о подлинности этого текста теперь утихли,[1] и имеющиеся в нем неувязки обычно объясняются скорее предположением, что Евсевий не завершил свой труд, чем идеологическими предубеждениями автора. К счастью, проблема достоверности не имеет прямого отношения к нашей истории византийской литературы. Достаточно знать, что текст существовал в IV в. и что последующие поколения, когда писали о Константине, не могли его обойти.[2]

---

[1] *Wittinghoff F.* Eusebius als Verfasser der «Vita Constantini»/ /Rheinisches Museum für Philologie 96. 1953. 330–373; *Winkelmann F.* Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der Vita Constantiti/ /Klio 40. 1962. 187–243.

[2] О «Житии» Евсевия см.: *Barnes T. D.* Constantine and Eusebius. Cambridge Mass.; London, 1981. 265–271; ср.: *Drake H. A.* What Eusebius Knew: the Genesis of

Евсевий как писатель колебался между античным и средневековым подходом к сочинительству. Как историк, пишущий в классической традиции, он подчеркивал свою личную вовлеченность в описываемые события и свое близкое знакомство с императором, которого он прославлял. С другой стороны, его интерпретация истории — средневековая и теологическая: Константин в «Житии» действует не как человеческое существо, а как инструмент божественной воли, каждый шаг его определяется или божественным вмешательством, или его собственным благочестием, которое само является божественным даром. Константин Евсевия не реальная личность, а идеальный образ, воплощение всех добродетелей. Более того, окруженный анонимными сообщниками и врагами, он действует как единственный защитник христианской веры и христианского государства.[3]

Тем не менее в одной и той же книге эти элементы, античный и средневековый, четко не отделены один от другого. Притом, что Евсевий участник событий и близкий очевидец, его портрет отмечен скромностью, что столь характерно для средневековых агиографов. Еще важнее отметить, что его телеология обыкновенно последовательна, хотя и в чем-то отходит от ортодоксии. В христианских повествованиях о святых мужах и женах деяния святых мучеников увенчиваются победой, но эта победа носит трансцендентный характер; после терзающих тело пыток и мучительной смерти герой, отмеченный святостью, восходит на небо и там его радостно приемлет сонм его (или ее) предшественников. Но Константин Евсевия не только обретает бессмертие и блеск на небесах, облекаясь в сияющие одеяния света, он и по земле шествует триумфально. Его благочестие приносит ему победы в войнах против тиранов-язычников и тиранов-варваров,[4] и он до старости остается могучим и в полном здравии, тогда как его соперники погибают от ужасных болезней.

Евсевий абсолютно убежден в своей трактовке событий, которые приводят Константина к идеальному христианскому государству, в достоверности

---

the Vita Constantini / / Classical Philology 83. 1988. 20–38; *Fowden G.* The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and their Influence / / JRS 84. 1994. 146–170. Литература о «Житии», сочиненном Евсевием, огромна, в данной работе нет попытки дать полную библиографию.

[3] См.: *Ridley R. T.* Anonymity in the Vita Constantini / / Byzantion 50. 1980. 241–258.

[4] Как утверждает R. H. Storch (The «Eusebian Constantine» / / Church History 40. 1971. 145 f.), «для благочестивого правителя важнейшим указателем божественной милости является военная победа».

сообщаемых фактов и событий. Его изображение — черно-белое, в нем, в общем, отсутствует психологическая утонченность, оно просто и ясно и почти лишено анекдотов, иносказаний, характеристик. Экфразы распространяются только на церковные строения. В его рассказе нет места для любовных сюжетов. Даже призраки и видения появляются у него редко и трактуются очень прозаично. Это скорее природные явления, чем сверхъестественные события. Развлекательный момент в немногочисленных чудесах жития отсутствует, а обязательное изложение библейских эпизодов отмечено некоторой упрощенностью.

Образ Константина продолжал вызывать восхищение равно у христиан[5] и у язычников,[6] как в Византии, так и на Западе.[7] Однако в определенное время средневековая история о Константине превратилась в нечто, существенно отличающееся от биографии, созданной Евсевием.[8] Отличие новой версии касалось не только содержания и фактической достоверности, но и манеры изложения.

---

[5] См.: *Brett E. T.* Early Constantine Legends: a Study in Propaganda/ /BS/EB 10. 1983. 52–70; *Mazza M.* Constantino nella storiografia ecclesiastica (dopo Eusebio)/ /G. Bonamente-F. Fusco (eds). Constantino il Grande II/2. Macerata, 1992–1993. 659–692.

[6] *Paschoud F.* Zosime 2, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin/ / Historia 20. 1971. 334–353; *Zucchelli G.* La propaganda anticonstantiniana e la falsificazione storica in Zosimo/ /I canali della propaganda nel mondo antico. Milano 1976, 229–251. Посвященный Константину языческий трактат, принадлежащий перу некоего Праксагора из Афин (*Ensslin W.*//RE 22. 1954. 1743), до нас не дошел, но в своей «Библиотеке» (cod. 62) Фотий знакомит нас с его содержанием.

[7] *Ewig E.* Das Bild Constantins des Grossen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters/ /Historisches Jahrbuch 75. 1956. 1–46, repr: Spätantikes und fränkisches Gallien. München, 1976. 72–113; *Aiello V.* Aspetti del mito di Constantino in occidente/ /Università di Macerata. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia 21. 1988. 87–116; *Grünewald Th.* «Constantinus novus»: zum Konstantin-Bild des Mittelalters/ /G. Bonamente, F. Fusco (eds). Constantino il Grande I. Macerata, 1992. 461–493.

[8] *Kazhdan A. P.* «Constantin imaginaire». Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great/ /Byzantion 57. 1987. 196–250.

B. Легендарное житие (BHG 362–369n)

Ф. Алькэн насчитывал 25 греческих житий и панегириков, посвященных Константину.[9] Самый древний из этих памятников — это палимпсест (ок. 800 г.), который сохранил небольшой фрагмент из *Жития* Константина.[10] Однако Ф. Винкельман полагает, что оригинальный текст (*Grundvita*) много древнее и был создан до VII в., возможно даже в V в.[11] Ф. Винкельман руководствуется принципом *ex silentio*. По его мнению, в такого рода тексте можно было бы ожидать намеков на выдающиеся события времени, но агиограф не упоминает ни иконоборчества, ни разрушения государственных институтов, ни внешней опасности, что было так актуально в VII и VIII вв. Но Ф. Винкельман, возможно, требует от агиографической компиляции слишком многого. Разумеется, некоторые авторы этой эпохи делают намеки или указания на современные политические и идеологические битвы, но было бы рискованно датировать все агиографические памятники, в которых нет такого рода упоминаний, периодом до начала иконоборчества или арабского завоевания.

Независимо от датировки опубликованного Ф. Винкельманом «древнего» жития, оно дает нам только краткие сообщения о жизни Константина, включая основание Константинополя, обнаружение Креста Еленой, Никейский собор, смерть Криспа, кончину и погребение самого Константина. Много богаче данными три других жития, на которые, для удобства, мы будем ссылаться не по их номеру в BHG, а по имени издателя или по местонахождению рукописи: Guidi-текст, Opitz-текст, Patmos-текст.

Ф. Винкельман различает две версии Guidi-текста (BHG 364),[12] раннюю из которых он датирует временем после 820 г., возможно, концом

---

[9] *Halkin F.* Une nouvelle vie de Constantin dans un légendier de Patmos / / AB 77. 1959; repr.: Études d'épigraphie grecque et d'hagiographie byzantine. London, 1973. 70. Pt. XIII. 70 n. 8.

[10] *Winkelmann F.* Die vormetaphrastischen griechischen hagiographischen Vitae Constantini Magni / / Actes du XII[e] Congrès International d'Études Byzantines (Ochride. 10–16 seprembre 1961) 2. Belgrade, 1964. 408 n. 17. Некоторые из трудов Ф. Винкельмана, посвященные этой проблеме, собраны в его работе: Studien zu Konstantin dem Grossen und zur Byzantinschen Kirchengeschichte. Birmingham, 1993. Pts. XII–XIV.

[11] *Winkelmann F.* Die älteste erhaltene griechische hagiographische Vita Konstantins und Helenas (BHG Nr. 365z, 366, 366a) / / J. Irmscher; F. Paschke; K. Treu (eds). Texte und Textkritik. Berlin, 1987 [TU 13] 630 f.

[12] *Guidi M.* Un Bios di Constantino. Roma, 1908; *Winkelmann F.* Die vormetaphrastischen Vitae. 406 f. Англ. пер.: S. Lieu, D. Monserrat (eds). From Constantine

IX в. А. М. Шнайдер полагает, что Guidi-текст (наиболее популярный из всех легенд о Константине) происходит от прототекста VII в. Он основывает свою датировку намеком агиографа на надпись императора Ираклия, которая дошла до времени жизни самого агиографа.[13] Это предположение привлекательно, хотя и не вполне убедительно, поскольку надпись могла сохраняться и более одного века. Если Ф. Винкельман прав в своем предположении, что агиограф использовал Феофана, тогда его датировка относительно Guidi-текста приобретает дополнительную опору.

Вторым житием, существенным для изучения развития средневекового образа Константина, является Opitz-текст (BHG 365).[14] По мнению Ф. Винкельмана, его датировка колеблется между концом IX и XI вв. Третий текст большой важности — это Patmos-текст (BHG 365п), сохранившийся в единственной рукописи XII или XIII в.[15] Так как в нем упомянута смерть патриарха Германа, текст не мог быть создан ранее 730-х гг., но поскольку Германа автор превращает в современника Константина, компиляцию, видимо, следует датировать намного более поздним временем. Ф. Алькэн и Ф. Винкельман относят Patmos-текст к IX или X столетию.

Некоторые элементы легенды о Константине были включены в жития других святых. Одно из них — «Страсти св. Евсигния».[16] Коптский перевод этого текста появился до 995/996 г., следовательно, сам текст должен быть датирован более ранним временем. Автор более раннего «Мученичества св. Артемия» упоминает «благочестивого и августейшего Константина» только мимоходом.[17] Однако вторая версия содержит целый параграф, посвященный Константину. К сожалению, мы не знаем, кем и когда был составлен этот текст. Он был переработан Симеоном Метафрастом и,

---

to Julian: Pagan and Byzantine Views. London; New York, 1996. 97–146.

[13] *Schneider A. M.* Zur Datierung der Vita Constantini et Helenae // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 40. 1941. 245–249.

[14] *Opitz H.* Die Vita Constantini des codex Angelicus 22 // Byzantion 9. 1934. 535–93; дополнения: *Halkin F.* L'empereur Constantin converti par Euphratas // AB 78. 1960; repr.: Études d'épigraphie. XIV. 6–8. 11–15; см.: *Winkelmann F.* Das hagiographische Bild Konstantins I in mittelbyzantinischer Zeit // Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9–11. Jahrhundert, Praha, 1978. 179–203.

[15] *Halkin F.* Une nouvelle vie. 73–105, 371 f.

[16] *Devos P.* Une recension nouvelle de la passion grecque BHG 639 de s. Eusegnios // AB 100. 1982. 213–228.

[17] *Philostorgios.* Kirchengeschichte / Ed. J. Bides, F. Winkelmann. Berlin, 1972. Appendix III: 166.10.

следовательно, должен был появиться до X в.; в некоторых рукописях он приписывается Дамаскину (см. выше, гл. 4А). Другой памятник из этой группы — житие Митрофана и Александра, двух константинопольских епископов первой половины IV в. Древнейшая рукопись этого жития датируется IX или X в. Ф. Винкельман полагает, что житие могло быть написано в V в., но столь ранняя дата маловероятна не только потому, что агиограф использовал труды Геласия Кизикского, который писал после 475 г., но также и потому, что он наделяет Константина титулом «автократор ромеев» — формула, которая до 800 г. была использована лишь однажды, в подписи под синодальными постановлениями 680 г., рукописная традиция которых неясна.[18]

Из текстов, связанных со сказанием о Константине, первыми привлекли внимание исследователей «Деяния Сильвестра, папы римского».[19] Тем не менее происхождение этого памятника остается неясным. «Деяния» были известны Малале, который крещение Константина приписывает Сильвестру. Действительно, уже в VI в. это сказание имело хождение как в Сирии, так и в Риме. Остается, однако, неясным, когда именно оно дошло до Константинополя. Первое бесспорное упоминание об истории Сильвестра в константинопольской среде обнаруживается в послании, которое папа Адриан (772–795) направил Константину VI и его матери Ирине.[20] Феофан (17. 24–28 и 33. 21–22) ограничивается замечанием, что Константина крестил Сильвестр, но спустя полстолетия Георгий Монах широко черпал из этого сказания. Patmos-текст недвусмысленно указывает на «Житие нашего святого отца Сильвестра, папы римского».

Поздние римские историки (среди них Малала, Феодор Анагност и автор «Пасхальной хроники»), естественно, много писали о Константине, и все всемирные хроники IX и X вв. содержат некоторые элементы сказания о Константине.

Даже с учетом того обстоятельства, что датировка некоторых из этих памятников неопределенна, можно прийти к выводу, что наиболее «средневековые» греческие легенды о Константине Великом были созданы около IX столетия.

---

[18] Об этой формуле см.: *Dölger F.* Byzantinische Diplomatik. Ettal, 1956. 135. n. 34; *Classen P.* Romanorum gubernans imperium // DA 9. 1952. 115 f.; *Rösch G.* Ὄνομα βασιλείας. Wien, 1978 [Byzantina Vindobonensia X]. 35 f.

[19] *Combefis F.* Illustrium Christi martyrum lecti triumphi. Paris, 1660. 258–336.

[20] Mansi XII. 1055–1059; см. также так называемое «Послание Феофилу» (PG 95, 364D, 380BC).

Поскольку в них содержатся отдельные элементы сказания, ядро его должно было сформироваться до IX в. Но нет оснований полагать, что этот памятник когда-либо существовал в качестве законченного целого и содержал те элементы, которые сохранились в различного рода житиях. Вполне может быть, что он существовал в виде устных сказаний. Как бы то ни было, объем «информации», которым пользовались в VIII в., до появления сочинений агиографов IX в., значительно превосходил то, что было в обращении около 600 г. (хотя некоторые из этих эпизодов и обнаруживаются в сочинениях, появившихся после Евсевия).

C. Образ Константина в легенде

Попытаемся проанализировать эту легенду как некое единство, хотя части ее разбросаны по многим агиографическим текстам (membra disjecta) и существуют как бы «самостоятельно».

История начинается с рождения Константина. Guidi-текст рассказывает: Констант (т. е. Констанций Хлор), мужественный и непобедимый военный *трибун,* на своем пути в Персию остановился на ночлег на постоялом дворе в городе Дрепаноне. Он попросил себе девицу, и хозяин отправил к нему собственную дочь Елену. Констант провел с ней ночь и в качестве вознаграждения подарил ей пурпурное платье. Прошло много лет, и Констант, уже ставший *августом*, направил в Персию гонцов. Проходя через Дрепанон, они встретились с сыном Елены, Константином, который похвастал своим царским происхождением. Они посмеялись над мальчиком, но, увидев пурпурное платье, стали серьезными. Они доложили императору об этом эпизоде, и тот потребовал, чтобы Константина доставили ко двору. Похожие истории содержатся в Patmos-тексте и «Житии св. Евсигния».

Евсевий не указывает на «срамное» происхождение Константина, которое, кстати, находит свою параллель в «Житии св. Феодора Сикеота» — Феодор также был сыном проститутки из небольшого городка. Вместе с тем Евсевий описывает, как его герой посетил двор Диоклетиана, где «тираны» интриговали против него, но ему удалось спастись у своего отца. Guidi-текст и «Житие Митрофана и Александра» касаются этой темы сдержанно, но в Patmos-тексте рассказ становится живее. Агиограф рассказывает про обычай, когда император появлялся в «театре», чтобы совершить ритуальное убийство медведя и льва (клыки и когти которых были предусмотрительно удалены) и сразиться с 30 мужами, вооруженными сухими губками. Правитель Галерий испугался подобного состязания и отказался выйти на арену. Он назначил вместо себя

Константина, который сразил зверей и обратил в бегство людей, хотя те нападали на него не только с губками, но и с камнями.[21] После этого он бежал, чтобы спастись от зависти и гнева Галерия.

Третий и самый важный компонент легенды о Константине — это его обращение[22] и роль в этом событии Креста. К 600 г. имелось по крайней мере три различных рассказа об обращении Константина: традиционная, «Евсевиева» история видения накануне битвы на Мульвийском мосту, которая наличествует у Феодора Анагноста и в первой версии «Пасхальной хроники»; обращение после основания Константинополя (вторая версия «Пасхальной хроники») и рассказ Малалы о поражении Константина в битве с варварами и спасении через крест. В то время как византийские хронисты склоняются к первому, традиционному, рассказу, агиографы предлагают более сложное толкование. Автор Guidi-текста развивает традиционные эпизоды, дополняя Евсевия рядом несущественных деталей. Он говорит, однако, о трех других битвах, где победы (включая и победу над Визáнтием) были одержаны с помощью креста, сообщает о трех бронзовых крестах, изготовленных по велению императора — их нарекли священными именами Иисус, Христос и Победа, — и пересматривает историю о путешествии Елены в Иерусалим, придав роли Константина в обнаружении Святого Креста большее значение, чем в сходном эпизоде у Феофана.

Автор Opitz-текста следующим образом развивает тему креста. Перед главным видением (накануне битвы у Мульвийского моста) Константин во сне увидел великана, созданного целиком из света, который нанес ему такой удар, что из его, Константина, ноздрей потекла кровь. Константин вытер нос платком, который чудесным образом приобрел форму Святого Креста. Patmos-текст перерабатывает рассказ о победе над варварами у «Данувия», упомянутой у Феофана и приписанной вмешательству креста в Guidi-тексте. Варвары, говорит агиограф, попытались пересечь Дунай и ограбить «страну Бреттанон» (sic!). Император решил отразить их вторжение. Ночью

[21] Бросается в глаза удивительное сходство между этой историей и легендой о Константине V, поражавшим львов. Эпизод содержится в Gesta episcoporum Neapolitanorum (MGH SRL. 428 f.) — тексте, вероятно, современном императору и известном некоторым армянским авторам, начиная с Левонда, также современника. Об этой легенде см.: *Rochow I.* Kaiser Konstantin V (741–775). Materialen zu seinem Leben und Nachleben. Frankfurt a. M., 1994 [Berliner Byzantinische Studien 1]. 127 f. Трудно сказать, не является ли сходство совпадением.

[22] *Calderone S.* Letteratura constantiniana e «conversione» di Costantino// G. Bonamente, F. Fusco (eds). Costantino il Grande 1. Macerata, 1992. 231.

он увидел крест, который сиял в вышине, с надписью из звезд, гласящей: «Сим победиши!» Утром он атаковал противника и нанес ему поражение, используя свой меч как крест. В конечном счете с помощью божественного Креста он одержал верх над племенами на севере и западе на всем пути к океану.

«Житие Евсигния» отличается от большинства повествований о Константине тем, что опускает рассказ о походе императора в Рим и битве на Мульвийском мосту. В свою очередь, это житие рассказывает, как император, когда он был еще простым комитом, воевал против жителей Визáнтия. Его действия оказались неудачными, он терял солдат, и когда он установил свой шатер на площади, «где сейчас находится Форум Константина» (в самом центре города!), то был в отчаянии. Жители Визáнтия, говорит выступающий в роли очевидца Евсигний, были готовы нанести окончательный удар и взять «нас» в плен. В момент величайшего расстройства император увидел на небе крест, составленный из звезд, со знаменитыми словами «Сим победиши!» Константин изготовил деревянный крест и нанес поражение противнику. Видение креста появляется еще раз уже в связи с победой, одержанной Константином над варварами у Дуная.

Таким образом, Крест — это очевидно — привлекал внимание рассказчиков легенды. Составляющие фрагменты легенды варьировались, одни были заимствованы у церковных историков IV–V вв., другие из фольклора. История о том, как Елена обнаружила Крест, кажется наиболее постоянным элементом легенды. Творчество агиографов было нацелено прежде всего на роль Креста как залог успеха. Даже описание видения у стен Рима имеет множество точек соприкосновения с произведениями неизвестных авторов, а победа на Дунае находит место во всех пространных житиях, за исключением Opitz-текста, который в данном месте рассказывает о победе над германскими племенами, сарматами и готами (этот же сюжет находим и у Феофана). О битве против жителей Визáнтия рассказывается в Guidiтексте и в «Житии Евсигния».

Жития, посвященные Константину, подчеркивают роль Креста в боевых действиях, но они поразительным образом не касаются икон. Вероятно, единственное место, где упоминаются собственно иконы (а не «портреты» или «изображения»), — это рассказ о папе Сильвестре. Согласно Guidi-тексту, Константин, которому в видении представились Петр и Павел, убеждавшие его принять христианскую веру, попросил папу показать ему их иконы, дабы убедиться, что в сновидении ему явились действительно христианские апостолы. Этот эпизод заимствован из «Актов Сильвестра», текста латинского или сирийского происхождения.

Другой аспект легенды о Константине — чудесное спасение Константина из персидского плена — загадочен, он не встречается ни у Евсевия, ни у его продолжателей. Евсигний вновь выступает как очевидец. По его словам, Константин попал в плен, и персы наложили на него оковы, чтобы положить «на алтарь их гнусности», но Евсигнию посчастливилось спасти императора. Этот эпизод целиком включен в «Житие Евсигния», и Patmos-текст передает его с прямой ссылкой на Евсигния. Ту же историю передает и Guidi-текст, но без ссылки.

Значительное место в легенде занимает история основания Константинополя. «Житие Евсигния» ограничивается простым сообщением об этом событии. Некоторые жития (Opitz- и Guidi-тексты) следуют традиции, представленной Феодором Анагностом, согласно которому Константин замыслил основать город близ Трои, но Бог, явившийся ему во сне, повелел изменить место и направиться к Визáнтию. Оба биографа описывают, как Константин изучил местность и пришел к заключению, что расположение и береговая линия прекрасно подходят для города. Patmos-текст продолжает тему: еще до битвы на Мульвийском мосту Христос явился Константину и повелел выстроить в восточных краях город в честь Девы Марии. Император попытался заложить город в Фессалонике, затем в Халкидоне, но орлы унесли пожитки строителя и бросили их близ Визáнтия. Через это видение Константин и понял, где ему следует построить город.

Согласно Patmos-тексту, Константин поручил одному из своих служителей, Евфрате, наблюдать за строительством города. Фигура Евфраты занимает видное место в жизни легендарного Константина. В Opitz-тексте именно он явился к Константину накануне битвы на Мульвийском мосту и советовал императору отказаться от идолопоклонства и почитать истинного Бога и его Сына Христа. Константин последовал его совету и оказался в этот день победителем. Об иной функции Евфраты подробно говорится в Patmos-тексте, где тот выступает в качестве главного архитектора Константинополя. Patmos-текст рассказывает даже о смерти Евфраты — накануне он выстроил церковь близ Фракийской стены и учредил там приют для бедных.

Другим лицом, которому легенда приписывает ведущую роль в обращении Константина, является папа Сильвестр. Отнюдь не случайно Patmos-текст, который изобилует сведениями о Евфрате, по поводу его соперника Сильвестра хранит молчание и лишь один раз ссылается на «Акты Сильвестра», — в то время как именно от папы принял император святое крещение. «Акты Сильвестра» подчеркивают роль папы, их автор изображает Константина как язычника, который понуждал христиан поклоняться

идолам и, заразившись проказой, готовился принести в жертву детей, надеясь вылечиться их кровью. Видение Петра и Павла предотвратило кровавую баню, император-язычник принял новую веру, и Сильвестр его крестил. Некоторые детали этого рассказа появляются в Opitz- и Guidi-текстах, также и некоторых хрониках IX и X вв.

Легенда о Константине в том виде, в который она преобразилась к IX в. (или несколько ранее), включает эпизоды, известные историкам уже до 600 г., а также мотив, имеющий своим источником устную традицию. Каковы бы ни были их корни, они существенным образом отличаются от панегирика Евсевия. Действительно, эти рассказы не могут считаться надежным источником, но в данном случае проблема их достоверности не так уж важна. Они привлекают внимание с чисто литературной точки зрения.

Прежде всего, характеристики героя меняются. Из орудия Провидения Константин превращается в живую фигуру, способную меняться, терпеть поражение, оказываться хвастуном. Его действия продиктованы уже не Божьей волей, но влиянием отдельных лиц, таких как Евфрата и Сильвестр. Политическая деятельность Константина, которая составляла главную тему рассказа Евсевия, отодвинута на второй план, в то же время появляются такие развлекательные сюжеты, как любовные приключения матери, проститутки в деревенской гостинице, обнаружение истинного родства (типичный мотив среднегреческой комедии), детали военных действий и пророческие сны. В то время как «Варлаам и Иоасаф» является христианским романом, легенда о Константине предстает как светский роман, хотя и с явным христианским колоритом. К сожалению, он дошел до нас в форме «коротких рассказов», отдельных эпизодов, и мы не знаем, составлял ли он вообще единое целое. Даже если мы предположим, что письменный вариант средневекового греческого «Константина» взял верх и занял место эпоса, мы можем лишь догадываться, когда это произошло. Можно допустить, что это имело место при другом императоре, Константине V Каваллине, почитателе Креста и борца против «варваров». Это всего лишь догадка, но имеется текст, который мог бы служить в пользу этой гипотезы. Речь идет о легенде о Велисарии.

D. Легенда о Велисарии

Наличие легенды о Велисарии в Темные века порождает еще больше вопросов. Поэма о Велисарии в той форме, которая дошла до нас,[23] является, это очевидно, поздневизантийским памятником, вероятнее всего она относится к XIV в. Легенда о Велисарии, талантливом военачальнике и жертве зависти, была известна Иоанну Цецу в XII в., возможно, она существовала до X в., когда некоторые из ее элементов были заимствованы и хронистами, и так называемой Константинопольской Patria.[24] Т. Лунгис отодвигает создание поэмы еще дальше, к концу седьмого или к началу восьмого века,[25] но не приводит каких-либо доводов в пользу такой датировки. Содержание поэмы следующее (далее мы ссылаемся на так называемую редакцию X в издании W. F. Bakker—A. F. Van Gemert). Велисарий был выдающимся, умным и храбрым военачальником (ст. 10) в правление великого автократора Юстиниана. Автор называет его «славой ромеев» (ст. 11), это выражение прилагалось к нему и в исторических трудах X в. Велисарий был одним их строителей Константинополя (ст. 16). Знать презирала его как человека низкого происхождения (ст. 29) и пыталась убедить императора отправить его в тюрьму. Но военная угроза заставила Юстиниана освободить Велисария и доверить ему командование армией и флотом, и после блистательных побед он вернулся в столицу. Знать возобновила свою клевету, и это заставило Велисария удалиться в монастырь Пантократор. Но угроза нашествия снова нависла над империей, на этот раз со стороны персов, которые в поэме названы сарацинами (ст. 122). Теперь не сам Велисарий спас империю, а его (вымышленный) сын Алексей. Поэма кончается рассказом об ослеплении Велисария.

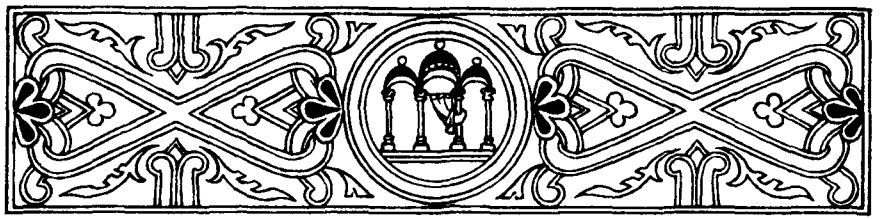
---

[23] Сводное издание: *Bakker W. F., Van Gemert A. F.* Ἱστορία τοῦ Βελισαρίου. Αθήνα. 1988; ср.: *Papathomopoulos M.* Τὸ στέμμα καὶ ἡ ἔκδοση τοῦ Βελισαρίου// N. Panayotakes (ed.). Origini della letteratura neogreca. Venezia, 1993. 349–357; *Sprado G.* Graeca mediaevalia VII–IX// Syndesmos: Studies in onore di R. Anastasi. Catania, 1991. 163–178; RSBN 27. 195–210 и Studi classici e cristiani offerti a F. Corsaro. Catania, 1994. 683–694.

[24] *Schreiner H.* Über die älteste Form der byzantinischen Belisarsage// BZ 21. 1912. 63 f.; *Follieri E.* Il poema bizantino di Belisario// La poesia epica e la sua formazione. Roma, 1970. 610 f.; Beck H.-G. (Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. München, 1971. 151) также допускает, что эта анонимная поэма могла отразить местную традицию, связанную с судьбой военачальника IX в. Симватия.

[25] *Lounghis T.* Η ιδεολογία της βυζαντινής τστοριογραφίας. Αθήνα. 1993. 28.

Мы не знаем, существовала ли легенда о Велисарии в VIII в., и если она существовала, то какие элементы позднего сказания в нее входили. Как верно замечает Фолиери, поэма посвящена вечной проблеме «человеческого духа» — внезапного перехода от благополучия и величия к унижению и поражению, так что трудно выявить черты, которые в легенде соответствовали бы действительности. Здесь наличествуют элементы, общие с легендой о Константине: Велисарий, как и Константин, вышел из низов, и, подобно Константину, его окружает ненависть и зависть могущественных сановников. Подобно Константину, и он сам, и его сын были удачливыми военачальниками, а Велисарий участвовал в строительстве Константинополя. Разумеется, это внешнее сходство не может служить доказательством, что легенда о Велисарии появилась в то же время и в той же среде, что и легенда о Константине, но сходство привлекает внимание и наводит на размышления.



Глава восьмая

ТЕМНЫЕ ВЕКА (ок. 650 – ок. 775 гг.)

Как, собственно, можно изучать историю литературы? Не является ли ее смысл — ее сущность — чем то не поддающимся пересказу, выражению? Тот смысл, который мы, согласно *Rezeptionstheorie,* извлекаем из литературного произведения, не является ли в сущности выражением индивидуального восприятия? Иными словами, возможно ли выйти за пределы простого описания и подойти к действительному истолкованию внутреннего смысла литературного труда? Независимо от умозрительных ответов на подобные вопросы (современные теоретики все больше и больше отвлекаются от самого произведения и обращают внимание на его читателя) исследователи древней и средневековой литературы настойчиво стремятся к истолкованию соответствующих текстов. Поскольку практически мы также пытаемся интерпретировать наши тексты в их историческом контексте, необходимо избежать западней, которые оказываются на пути к решению такой задачи.

Существует две главные проблемы (помимо теоретически допускаемой непроходимой пропасти между смыслом, вложенным в произведение, и восприятием читателя), с которыми сталкиваешься в попытке исследовать литературу далекого прошлого. Во-первых, мы имеем доступ только к части литературных творений того или иного периода и никогда не можем сказать с уверенностью — достаточно ли представительны сохранившиеся произведения для своей эпохи или дают лишь скудное и искаженное отображение. Во-вторых, не располагая более подходящим мерилом, мы бываем вынуждены применять к литературным явлениям прошлого

критические мерки нашего времени либо классической античности (такие, как содержащиеся в «Поэтике» Аристотеля). Оба недостатка дают о себе знать, в частности, при обращении и к интересующему нас отрезку времени.

Сохранившийся объем литературной продукции сводится к сочинениям весьма немногочисленных писателей второй половины седьмого и первой половины восьмого века.[1] Обусловлено ли это действительным сокращением литературного творчества в этот период или явилось результатом действий тех «несчастных монахов», которые целиком уничтожили замечательные творения своих противников-иконоборцев? Как мы попытались показать во введении к этой части книги, данный период отмечен не только сокращением литературной активности, но и разрушением других экономических и культурных устоев, по крайней мере в городе, который являлся центром культурной жизни поздней античности. Даже если мы допустим, что целая библиотека литературных произведений была предана забвению (либо осталась неизданной), ни один источник не сообщает имен крупных писателей, которые якобы творили в эту эпоху и творения которых не сохранились для будущих поколений, будучи преданы *damnatio memoriae*. Известно лишь небольшое количество авторов этого периода, тем не менее необходимо проявить осторожность: это не означает, что то время оказалось совершенно бесплодным. Для характеристики этой эпохи M. Маллет предлагает удачный термин «время свертывания литературы» (period of reduced literacy),[2] мы же, в свою очередь, попытаемся показать, что это столетие породило тем не менее «новые темы и новые стили».[3] Но мы обязаны, однако,

---

[1] См. обзор: *Chrestou P.* Ἑλληνικὴ πατρολογία 5. Θεσσαλονίκη, 1992. 303–338, 446 f., 485–493, 497 f., 556–558, 650–702.

[2] *Mullett M.* Writing in Early Mediaeval Byzantium / / R. McKitterick (ed.). The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe. Cambridge, 1990. 161. Идея «великого молчания» многократно оспаривалась, см., напр.: *Tomadakes N.* Ἡ δῆθεν μεγάλη σιγὴ τῶν γραμμάτων ἐν Βυζαντίῳ (650–850) / / EEBS 38. 1971. 5–26. Разумеется, об абсолютном «молчании» говорить не приходится.

[3] Использована формула, предложенная в: *Cameron Av.* New Themes and Styles in Greek Literature Seventh-Eighth Centuries / / The Byzantine and Early Islamic Near East I. Princeton NJ, 1992. 81–105. К сожалению, Кэмерон сопоставляет труды первой половины седьмого века с сочинениями следующего столетия и тем самым затемняет картину литературного развития в Темные века. Негативное суждение П. Шрайнера по поводу этой статьи (BZ. Suppl. Bibl. 1. 1994. 1) выражено неясно.

быть весьма осторожны при описании этих тем и стилей, чтобы не исказить специфический облик этой литературной эпохи, применяя к ней выводы, сделанные на основании материала иного времени.

Другая сторона проблемы связана с тем, что на всем своем протяжении Темные века не породили литературно-критических сочинений, которые помогли бы постичь характер и суть самих литературных трудов. Экзегеты Дамаскина и Косьмы XII в. сосредоточивались на мелочах, редких словах и проходили мимо того, что ныне называется литературной критикой. Поэтому мы вынуждены изыскивать окольные пути, чтобы подойти к нашей цели. Но прежде всего нам следует классифицировать скудное литературное наследие, оставленное писателями Темных веков. И тут мы сталкиваемся с трудной проблемой жанра.

А. Жанр

О жанрах византийской литературы написано немного.[4] Здесь возможны два подхода. Прежде всего, мы можем использовать дедуктивный метод, отталкиваясь от теоретических определений (к примеру, от Аристотелевых категорий эпоса, лирики и драмы), и далее попытаться привести в соответствие с этими категориями существующие литературные произведения. Тем самым будет создана абстрактная схема, в которой индивидуальные труды смогут найти свое место. Совершенно очевидно, однако, что категории Аристотеля не могут обеспечить соответствующее обрамление для, скажем, сочинений Андрея Критского или патриарха Германа. В литературе Темных веков мы не можем обнаружить эпоса или драму (если только мы не истолкуем разговоры в «Проповеди на Благовещение» Германа как драматические диалоги, хотя и не предназначенные для сцены; см. выше, гл. 3 В), и очень мало сочинений могут быть истолкованы как лирические. С другой стороны, может быть применен индуктивный метод — прагматическое, эмпирическое заключение, ведущее от конкретных наблюдений к реальному обобщению. Исследователи выработали различные жанровые категории для классификации литературного наследия

[4] В своем анализе, названном ею «generic analysis», М. Маллет обращается к литературным памятникам, которые датируются приблизительно 550 г. и XI и XII веками. Темные века остались за пределами ее интересов. См.: *Mullett M.* The Madness of Genre // DOP 46. 1992. 233–243.

Византии, обойдя при этом определение теоретических начал подобной классификации. Мы будем обращаться к традиционным терминам (и категориям), хотя значение многих терминов, которые ныне стали общеупотребительными, требует пояснения. Следует помнить, что жанры, независимо от того, как они постулированы, путем индукции или дедукции, являются категориями, искусственно созданными из разнородных элементов, и в действительности ни одно произведение, взятое в отдельности, не предстает в качестве чистого жанрового образца.

Нетрудно заметить, что на протяжении всего периода доминировали три жанра: гомилетика, гимнография и агиография. Гомилия, или проповедь, поначалу была дискурсом, обращенным к публике, собравшейся для совместного евхаристического действа, и посвященным истолкованию библейских текстов, часто отдельных чтений, которые звучат во время литургии. Значение этого термина расширилось и стало распространяться на проповедь, которую произносили по случаю церковных праздников (праздничные гомилии), или на панегирик святому. В то время как все известные гомилии Германа касаются тем Нового Завета (и прежде всего Девы Марии), проповеди Андрея Критского представляют более сложную картину. Из них двадцать одна посвящена библейским темам, десять праздничные и в двенадцати восхваляются апостолы, евангелисты и святые (некоторые темы пересекаются).[5]

М. Каннингем высказала мнение, что с конца седьмого века гомилия перестала быть частью литургии и произносилась либо между службами во время всенощной, либо на заутрене, до рассвета или на рассвете.[6]

---

[5] Подсчет основан на CPG III. Гомилия Андрея «Об иконах» (CPG 8193) не учтена, поскольку это подделка.

[6] *Cunningham M. B.* Preaching and the Community // R. Morris (ed.). Church and People in Byzantium. Birmingham, 1990. 29–47. Менее убедительным кажется ее формулировка на с. 38, согласно которой «между шестым и восьмым столетиями гомилии претерпели существенные изменения в содержании, длительности и стиле». Какое-либо заключение по поводу длительности следует отложить до тех пор, пока соответствующие данные не будут собраны и сравнены. Далее, стиль, согласно М. Каннингем (там же, с. 46) может меняться «от разговорного до крайне высокопарного», а их главное содержание, связанное с праздничной службой, оставалось, разумеется, прежним. Выше мы попытались показать, что различие связано скорее с характером обработки материала, чем с содержанием. В другой статье (Innovation or Mimesis in Byzantine Sermons? // A. Littlewood (ed.). Originality in Byzantine Literature, Art and Music. Oxford, 1995. 67–80), М. Каннингем исследует

Оставляя этот вопрос литургистам, мы можем предположить, что гомилия как литературный жанр претерпела в течение Темных веков существенные изменения и в произведениях Андрея и Германа достигла в Византии высокого уровня.

Но в этот период особенно выделялась гимнография. Гимны создавали наиболее известные авторы этого времени (Андрей, Герман, Дамаскин и Косьма), и византийцы (так же, как и современные исследователи) считали их великими поэтами. Трипанис, имея в виду этот период, справедливо настаивает на «превосходстве религиозной поэзии».[7] Гимнография в этот период находилась в постоянном развитии. Была создана новая форма канона, и можно видеть многочисленные попытки экспериментировать с этой формой. Далее, вполне возможно, что другая новая форма, ***syntomon-sticheron,*** впервые появилась именно в это время.

Мы уже коснулись генетической близости гимнографии и гомилетики.[8] У них были одинаковые функции. Оба жанра являли собой молитвы в художественной форме с общей поучительной целью — наставление верующего, оба были согласованы прежде всего с праздниками церковного календаря и исполнялись при стечении верующих. Правда, гимны, по их внешней форме, принадлежали к поэзии и их распевали, в то время как гомилии создавались в прозе. Но эта проза была часто ритмичной. Сходство между этими двумя жанрами кажется более существенным, чем их различие, и нельзя считать случайностью, что термин ὕμνος прилагался к произведениям обоих жанров.

только гомилии каппадокийских отцов. Поскольку она полагает, что «оригинальность византийских гомилий заключается только в их христианском содержании», то, с ее точки зрения, после каппадокийцев нет особой необходимости изучать развитие этого жанра.

[7] *Trypanis C. A.* Greek Poetry from Homer to Seferis. Chicago, 1981. 427–448. Византийская гимнография начала изучаться в связи с историей музыки (*Wellesz E.* A history of Byzantine Musik and Hymnography. 2nd ed. Oxford, 1961) или литургии. В своей монографии К. Мицакис (*Mytsakis K.* Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία, I. Θεσσαλονίκη, 1971) останавливается на пороге Темных веков. Книга *Xydes Th.* Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία. Αθήνα, 1978. 52–127 представляет индивидуальные портреты четырех крупнейших поэтов данного периода.

[8] Основываясь на ранних текстах, Stichel R. (Homiletik, Hymnographie und Hagiographie im frühchristlichen Palästina / / JÖB 44. 1994. 389–406) приходит к такому же заключению. Ср.: *Hörandner W.* Éléments de rhétorique dans les siècles obscurs / / Orpheus 7. 1986. 303.

Не менее сложен вопрос об отношении между гомилетикой и агиографией. Трудно провести грань между гомилией, посвященной святому, и Βίος καὶ πολιτεία, житием святого. Именно из-за сложности проблемы А. Эрхард не только включает в свой классический каталог агиографических рукописей как гомилии, так и жития, но даже не пытается обозначить существующую между ними разницу.[9] С другой стороны, термин «агиография»[10] применялся к произведениям с различными жанровыми характеристиками. Наряду с житиями и панегириками, посвященными святому в форме гомилии (энкомиями), термин прилагается к рассказам о чудесах, рассказам о переносе мощей, мартириям (историческим и эпическим), небольшим поучительным «душеполезным» рассказам, отдельным частям синаксаря. Даже христианский роман (т. е. «Варлаам и Иоасаф») нередко включается в категорию агиографических сочинений. Очевидно, однако, что «Чудеса св. Артемия», «Панегирик св. Варваре» Дамаскина и «Варлаам и Иоасаф» принадлежат разным литературным жанрам, и христианская этика — то единственное, что связывает эти три произведения.

Термин ἁγιόγραφα употребляли сами византийцы, но в смысле, отличном от современного понятия «агиография». Иоанн Дамаскин делит Св. Писание на несколько частей. Первую составляет Пятикнижие (или Закон), охватывая пять книг от Бытия до Второзакония. Далее следует второе Пятикнижие, «так называемая *grapheia*, которую называют *hagiographa*», включающая в себя книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, книги Царств (рассматриваемые как состоящие из двух книг) и книг Паралипоменон (Хроники) (Exp. fid. par. 90. 59–63: Kotter. Schriften II, 211). Таким образом, термин сам по себе носит условный характер, и еще более условным является представление о некоем едином жанре, состоящем в действительности из столь разнообразных поджанров. Но термин прочно утвердился, и, чтобы спасти его, мы будем употреблять его применительно ко всем

[9] *Ehrhard A.* Überlieferung. Тот же подход наличествует и в BHG.

[10] Имеется множество работ, посвященных агиографии, например: *Aigrain Ch.* L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire. Paris, 1953; *Grégoire R.* Manuale di agiologia. Fabriano, 1987; *Gaiffier R. de.* Recueil d'hagiographie. Bruxelles, 1977 [SHag 61]; *Delehaye H.* L'ancienne hagiographie byzantine. Bruxelles, 1991 [SHag 73]; *Uytfanghe M. van.* Heiligenverehrung II / / RAC 14. 150–183, ср.: *Idem.* L'hagiographie: un «genre» chrétien ou antique tardif? / / AB 111. 1993. 135–188. В последней статье M. van Uytfanghe исследует «агиографические речи» «довизантийской» греческой и латинской литературы. См. историографический обзор: *Ševčenko I.* Observations on the Study of Byzantine Hagiography in the Last Half-Century. Toronto, 1995.

видам восхваления святых обоего пола, независимо от жанровой характеристики сочинения.

В первой половине IX в. Феодор Студит использовал термин τὰ μαρτυρογράφια для обозначения агиографических речей (*Fatouros*. Theod. Stud. epistulae, ep. 386. 61–63). Этот термин появляется и в позднем (вероятно, двенадцатого века) комментарии к Аристотелю,[11] причем анонимный автор обращает внимание на его использование современниками. Более сомнительным представляется упоминание этого термина в одном из писем Феодора Иконийского, которое касается «Жития Кирика и Юлитты» (AASS, July IV, 21C). О Феодоре известно мало. В письме он сообщает о своей беседе с неким Маркианом, канцелларием императора Юстиниана (I?). На основании этого сообщения время жизни автора датируют обычно шестым веком. Независимо от того, можем ли мы доверять этому утверждению или нет, в рукописных чтениях соответствующего места в письме наряду с μαρτυρογράφιον (как сообщает Дюканж) имеется также μαρτύριον и μαρτυρολόγιον.[12] Невозможно доказать, был ли редкий термин *martyrographia* изобретением Феодора.

Уже было обращено внимание на то, что защитники иконопочитания, действующие в восьмом веке, обрели агиографов только в последующее время.[13] Следовало бы также добавить, что общий объем агиографических сочинений, созданных в Темные века, менее значителен по сравнению с обширной литературной продукцией предшествующего периода. В наш обзор агиографических произведений (гл. I C) мы включили ряд сочинений (жития Алипия, Евстолия, Матроны из Перге, Григория Агригентского), принадлежность которых Темным векам сомнительна. Таким образом, наблюдаемое свертывание литературного творчества в области агиографии в эти годы может оказаться в действительности еще значительнее, чем об этом можно судить по нашей сводке.

Характерной чертой литературы Темных веков является отсутствие жанров ярко выраженного социального или частного характера. Собственно история и хронография, драматические произведения, личные письма и лирика утрачивают свое значение. Византийская литература этого периода, как это

[11] Anonymi et Stephani in artem rhetoricam commentaria/Ed. H. Rabe. Berlin, 1896. 159. 8.

[12] *Van Hooff G.* Sanctorum Cyrici et Julittae acta graeca sincera/ /AB 1. 1882. 201. 13.

[13] *Ševčenko I.* Ideology. Pt. V. 2 f.

нам известно ныне, включает в себя прежде всего те жанры, которые в обстановке праздничного торжества стремятся стереть грань, разделяющую земной и небесный мир и создать иллюзию прямых отношений между автором (скорее представителем общины, чем частным лицом) и божественной силой. Упомянутые жанры, в том виде, в каком они дошли до нас, существуют, разумеется, в письменной форме. Возникает вопрос, на который почти невозможно ответить, — существовали ли в империи специфически устные, народные жанры?

Весьма важная роль, которую играла «устность» на Западе в период раннего средневековья, хорошо известна.[14] Устные литературные формы в Византии не привлекали интереса, и лишь недавно они стали предметом пристального внимания, хотя этот интерес и ограничивается обычно дискуссиями вокруг эпоса о Дигенисе Акрите и романами на народном языке.[15] Эти, сравнительно поздние, тексты изобилуют формулами, специфическими для народной поэзии.[16] Тем не менее некоторые византинисты не признают идеи об устной передаче памятников народной литературы и в повторяющихся формулах склонны видеть результат povertà creativa.[17] Р. Маизано высказал мысль, что в некоторых ранних проповедях агиографического характера можно видеть устную основу.[18] Конечно, устный жанр не оставил явных следов, и мы можем попытаться восстановить его только гипотетически. Есть основания думать, что гимны и эпические мартирии, с которыми мы знакомы в письменной форме, существовали и в иной, устной форме и в таком виде

---

[14] Разницу между устной и письменной формой в западной раннесредневековой литературе подчеркивает B. Stock (The Implications of Literacy. Princeton NJ, 1983).

[15] См. обстоятельный обзор: *Beaton R.* Oralità e scrittura nel romanzo greco del tardo Medioevo / / Medioevo romanzo e orientale. Soveria Mannelli, 1995. 1–9.

[16] См., например: *Jeffreys E. and M.* The Oral Background of Byzantine Popular Poerty / / Oral Tradition 1. 1986. 504–547; *Beaton R.* Orality and the Reception of Late Byzantine Vernacular Literature / / BMGS 14. 1990. 174–184.

[17] *Spadaro G.* Oralità nella literatura greca medievale in demotico? / / N. Panayotakis (ed.). Origini della letteratura neogreca. Venezia, 1993. 285–305; *Siphakes G.* Τό πρόβλημα της προφορικότητας στη μεσαιωνική δημώδη γραμματεία / / Ibid. 267–281. Более осторожная точка зрения: *Cupane C.* Legere e / o ascoltare / / Medioevo romanzo e orientale, 100; ср.: *Eadem.* Δεῦτε, προσκαρτερήσατε μικρόν / / Diptycha 6. 1994–1995. 147–168.

[18] *Maisano R.* Tradizione orale e sviluppo narrativo nel Prati di Giovanni Mosco / / BollBadGr 38. 1984. 3–17, а также: La transformazione della cultura nella tarda antichita. Atti di Convegno tenuto a Catania / M. Mazza, G. Giufeda (eds) / / Università degli Studi. 27 sett. Roma, 1985 [Storia 19]. 663–667.

запоминались верующими. Здесь также наличествуют формулы, рефрены и ситуации, которые могли передаваться устным путем. Можно предположить, что эпические сказания о герое христианства Константине Великом и даже более легендарные сказы о военачальнике Велисарии существовали в устной форме. Но и признав такую возможность, мы тем не менее не можем определить время создания этого произведения. Даже если народная легенда о Константине (так же, как и легенда о Велисарии) предшествовала ее письменным версиям, она, в своем светском варианте, существенно отличалась от ведущих трех жанров Темных веков, о которых речь шла выше.

B. Темы

1. Война с арабами

Последние годы правления Ираклия (610–641) были омрачены продолжительными войнами с Халифатом. Ко второй половине VII в. империя утратила Сирию, Палестину, Египет и Северную Африку. В 674–678 и вновь в 717/718 гг. арабский флот осаждал даже сам Константинополь. Хотя Льву III (717–741) удалось отразить нападение, положение оставалось неустойчивым.

Арабская угроза была для Византии вопросом жизни или смерти, сложность ситуации усугублялась противоборством на религиозной почве. Религия Халифата, ислам, была враждебна христианству, а обращение в ислам стало ключевым моментом в арабской пропаганде. Таким образом, конфликт возник как на политической, так и на религиозной почве.

Греческие мыслители Темных веков, в особенности те, что оказались в условиях арабской политической власти, явно осознавали религиозную непримиримость двух культур. Автором «Спора между сарацином и христианином» был, возможно, сам Иоанн Дамаскин (Kotter. Schriften IV, 419–38), а впоследствии, на рубеже двух веков, полемику против ислама продолжил другой монах монастыря св. Саввы, Феодор Абу-Курра (умер в 820/825 г.).[19]

[19] *Dick I.* Un continuateur arabe de Jean Damascéne: Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran//Proche-Orient Chrétien 12. 1962. 209–223, 319–332; 13. 1963. 114–129; *Griffith S.* Faith and Reason in Christian Kalam: Theodore Abu-Qurrah on Discerning the True Religion//S. Kh. Samir, J. S. Nielsen (eds). Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258). Leiden, 1994. 1–43.

Как мы видели выше, Анастасий Синаит был в тревоге по поводу положения христиан в мусульманских странах. А Анастасий Монах (в данном случае мы не задаемся вопросом, не скрывается ли под этим именем тот же Анастасий Синаит) множество раз упоминал о том, что арабы «варваризировали» всю Палестину и сократили производство оливкового масла на Синае (*Nau F.* Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinaï // OrChr 2, 1902. 65. 23–24), что «дикие варвары» нападали на христиан, проживающих в горах, и убивали их (с. 80. 19–20) и что сарацины издевались над Синаем и «честными крестами», которые там были установлены (с. 82. 18–20).

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что византийская литература этого периода по существу проходит мимо темы арабских войн. Мы видели, что гомилия, приписанная Герману, в которой описывается избавление Константинополя от осады арабов, принадлежит в действительности следующему столетию. Феодосий Грамматик прославляет победу над арабами в ямбической поэме, но ее датировка Темными веками не доказана, точно так же не доказано, что «Мученичество шестидесяти», где прославляется Лев III за победу над арабами, принадлежит перу современника императора. Затем, и «Чудеса св. Ферапонта», и посвященный этому святому энкомий упоминают нападение сыновей Агари на Кипр (Deubner. 123E. 22–23. 124, par. 7. 11–12). Как мы видели, писал об арабской угрозе Криту и Андрей. В своем «Великом Каноне» Андрей говорит неопределенно о победе над врагами (у Константинополя), и не исключено, что «Акафист Пресвятой Богородице» (если его атрибуция Герману правильна) намекает на поражение арабов у стен Константинополя. Нет, однако, свидетельства, что существовало широкое описание битвы при Акроине или спасения Константинополя.

Молчание в текстах особенно бросается в глаза при сравнении с вниманием, которое уделяется «персидской теме» в литературе предшествующего периода. Персидские войны описаны Прокопием и его продолжателями. Георгий Писида посвятил панегирики победам Ираклия над персами. Анонимный писатель создал похожую на роман «Беседу при дворе Сасанидов». Судьба же христианских мучеников в Персии породила поток сочинений (жития Ширин, Голиндухи, Маруты Мартирополького, Анастасия Перса, мученичества).[20] За исключением истории о шестидесяти, дата

[20] *Delehaye H.* Les versions grecques des actes des martyrs persans. Paris, 1905. PatrOr. II, 4; *Follieri E.* Santi persani nell'innografia bizantina // Atti del Convegno sul tema «La Persia e il mondo greco-romano». Roma, 1966. 227–242.

которой неопределенна, в текстах, принадлежащих Темным векам, нет сведений об актах мученичества, связанных с действиями мусульман. Можно допустить, что тема столкновения с арабами оказалась впоследствии под запретом, поскольку император-победитель Лев III был иконоборцем, однако осада Константинополя в 674–678 гг. происходила при Константине IV (668–685), который был ортодоксом. Во всяком случае, описания, принадлежащие очевидцам, отсутствуют. Как бы то ни было, современные греческие писатели прошли мимо «арабской темы», во всяком случае, этот сюжет не стал предметом обсуждения в прямой или косвенной форме, хотя и нередко трактовался метафорически.

Начнем с наиболее гипотетических случаев. Мы полагаем, что тема «Варлаама и Иоасафа» — обращение восточного («индийского» или «эфиопского») принца — отражала ожидания греков (проживавших в Сирии?), что их неверный правитель может при определенных обстоятельствах обрести разум и принять правильную веру. Ниже мы увидим, что впоследствии эта тема была развита полнее. Мы полагаем также, что эпический сказ о Константине, с акцентом на успехи на поле брани, достигнутые с помощью Креста, был связан (сознательно или бессознательно) с ликованием по поводу победы над мусульманами. К сожалению, ни одно из этих произведений не может быть твердо датировано.

Арабская тема, однако, оказалась центральной в псевдоисторическом «Апокалипсисе», приписываемом Мефодию Патарскому (см. гл. I А), но и здесь реальные события затемнены фантастическими образами и умышленным смещением хронологических слоев: прошлого, настоящего, будущего.

Косьма Маюмский принадлежит безусловно VIII веку, в то же время тема Креста как орудия победы (над амалекитянами) является весьма характерной для этого автора. В одной из предшествующих глав мы сопоставили Косьму с Дамаскиным, который, как мы предположили, избегал военной коннотации Креста. Мысль о том, что Косьма в этом смысле был исключением, можно подкрепить путем сравнения его с другим гимнографом VII в., Киприаном. С. Евстратиадис опубликовал двадцать три ирмоса Киприана.[21] В соответствии с композиционными правилами канона, ирмос первой песни посвящается переходу через Чермное море и поражению армии фараона. Только дважды (№№ 64 и 301, в одном из случаев имя автора восстановил издатель) Киприан замечает походя, что Моисей начертал крест (σταυροτύπως). Крест фигурирует и в некоторых других

[21] *Eustratiades S.* Εἱρμολόγιον. Chennevière-sur-Marne, 1932.

канонах, например в № 155 (на Воздвижение Креста Господня), но вне военного контекста.

В заключение отметим: тема войны с арабами была, вероятно, низведена до уровня случайных намеков и трактовалась в легендарном духе.

2. Император

Панегирик императору был стандартным жанром в литературе поздней Римской империи, как на латыни, так и на греческом. Последним панегириком на латинском языке оказалось творение Паката, посвященное Феодосию I, ему следуют панегирики в стихах Клавдиана и Сидония Аполлинария.[22] Греческие теоретики риторики разработали специальный тип речи, образ в роскошном зеркале, и в первой половине седьмого века Георгий Писида в восхваляющей речи превозносил военные успехи императора Ираклия. От Темных веков не сохранилось ни одного панегирика в честь императоров (даже одерживавших победы над арабами), императорская тема редко встречается в гомилиях. Мы уже видели, что образ императора часто вставал в воображении Иоанна Дамаскина, но это скорее нейтральный образ, чем предмет восхваления. Но со временем императоры вновь появляются в агиографических сочинениях. В «Житии Давида Солунского» о Юстиниане говорится как о божественном василевсе, благочестивейшем, христолюбивом (Rose. 9. 12 и 12. 20), владыке вселенной (с. 9. 22, 10. 11–12, 12. 9), а рядом с ним действует августа Феодора (с.11. 18–19). Это она посылает за Давидом κουβικλοάριοι (sic!) и принимает его в личных покоях, в то время как Юстиниан вдали от дворца участвует в церемонии *prokensos* (с. 11. 12–15).[23] В «Чудесах св. Димитрия» неназванный василевс (вероятнее всего, Константин IV) представлен как «увенчанный Богом» (Lemerle I, 209. 4, ср. 210. 17). Агиограф походя замечает, что тот воевал против агарян (с. 209. 17.), но роль его в защите Фессалоники незначительна: к примеру, он направляет в город суда, груженные зерном (с. 221. 4). Леонтий, биограф Григория Агригентского, восхваляет Юстиниана, императора Константинополя, за поддержку святого в его спорах с Римской церковью, но образ

[22] О латинских панегириках см.: *Mause M.* Die Darstellung des Kaisers in der lateinischen Panegyrik. Stuttgart, 1994 и указанную там литературу.

[23] Исправление чтения см.: *Vasiliev A.* Life of David of Thessalonica / / Traditio 4. 1946. 123. n. 20.

василевса остается в тени. Единственный император, который выступает в качестве легендарного героя, это Константин Великий, в гипотетически восстанавливаемой устной эпической поэме, датируемой, возможно, VIII в.

3. Иконоборчество

Если верить хронистам и агиографам IX в., взрыв страстей по поводу почитания икон занимал центральное место в политической жизни Византии между 730 и 775 гг. В период Темных веков теология икон рассматривалась Германом и Иоанном Дамаскиным. Публикуя трактат под названием «Наставление (Νουθεσία) старца по поводу святых икон», Б. М. Мелиоранский добавляет к списку богословов — почитателей икон середины VIII в. имя некоего Георгия Кипрского. Сам автор трактата называет себя θεοσεβής («богобоязненный»), возможно, это псевдоним, тогда как «Георгий», это имя главного героя трактата; его деятельность, поучения и споры с иконоборцем епископом Косьмой описаны в «Наставлении».[24]

Мелиоранский датировал «Наставление» (по крайней мере его два последних раздела: спор Георгия с Косьмой и изложение собственного учения) 750–754 гг., опираясь на argumentum ex silentio, на отсутствие упоминания об иконоборческом соборе в Иерее в 754 г. Но этот довод, однако, ошибочен, поскольку «богобоязненный» дважды (с. XXVII. 30–31 и XXVIII. 24–25) говорит о собрании во дворце, когда император требовал, чтобы прочли творения отцов церкви. Очень вероятно, что это собрание во дворце и есть собор в Иерее. Далее Мелиоранский отождествляет автора трактата с Георгием Кипрским, осужденным на соборе в Иерее наряду с патриархом Германом и Дамаскиным. В действительности между двумя Георгиями нет ничего общего, за исключением имени: Георгий трактата действовал в Киликии и не был связан с Кипром.

Как бы мы не датировали «Наставление», теоретики иконопочитания первой половины VIII в. были, несомненно, обеспокоены судьбой икон. Конечно, произведения иконоборцев были впоследствии уничтожены, но мы располагаем фрагментами из писаний Константина V против культа икон. Все же

[24] *Мелиоранский Б. М.* Георгий Киприянин и Иоанн Иерусалимлянин, два малоизвестных борца за православие в VIII веке. СПб., 1901. Об этом трактате см.: *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V. Louvain, 1977 [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 384, Subsidia 52]. 25–36; *Beck H.-G.* Kirche. 487.

показательно, как редко тема икон появляется в «литературе» этого времени. И тем не менее важно иметь в виду, что иконы иногда занимают большое место в агиографических сочинениях конца VII в. Анонимный автор «Чудес св. Артемия» благоговеет перед иконами, тема их почитания появляется в «Житии Алипия», где крест и образ Господа используются для уничтожения языческого идола (Delehaye. 177. 1–2). Агиограф, повествующий о св. Евстолии, отмечает почитание икон в усыпальнице Влахерн, но по поводу датировки этого жития можно лишь сказать, что оно появилось «после 600 г.». В сочинениях таких гимнографов, как Андрей или Косьма, о культе икон не говорится; иконы не упоминаются в «Церковной истории», которая приписывается Герману, так же, как и в пророческом слове псевдо-Мефодия или же в житиях, созданных в первой половине VIII в. Интересный эпизод зафиксирован в «Житии Ферапонта»: его автор (Андрей?) сообщает, что святой с детства вел монашескую жизнь (Deubner. 121 E. 8). В разделе, включенном в Константинопольский синаксарь позднее (col. 710. 8–9), мы находим любопытное добавление: «Иконы [Ферапонта] показывают, что он с детства избрал монашескую жизнь». Но в первоначальной версии жития иконы не упоминаются. Более того, среди агиографических памятников этого времени нет ни одного, в котором фигурировал бы мученик, принявший смерть за почитание икон. Мы увидим далее, что тема икон в гимнографии занимает важное место только начиная с 787 г., когда героизация иконопочитателей-праведников становится центральным сюжетом в агиографии.

4. Дева Мария, Матерь Божья

Как мы отметили, восхваление Девы было важнейшей темой в гомилиях Андрея и Германа. Тот же сюжет занимает главное место и в творениях другого автора гомилий, Косьмы Веститора, «Проповеди на Успение» которого сохранились лишь в латинском переводе. «Сказание о Феофиле Аданском» приписывает спасение Феофила, который продал свою душу дьяволу, Деве Марии (Radermacher. 204. 14–16), выступающей и в качестве «творца мира», κοσμοποιητής (206. 8), так же как могуществу Креста и крещению. В нескольких сохранившихся фрагментах «Хроники» Ипполита Фиванского многократно появляется Дева Мария:[25] хронист подсчитывает, сколько

[25] *Diekamp F.* Hippolytos von Theben. Münster i. W. Гл. 1.3; см.: *Jugie M.* Mort et Assomption. 224–226. Разумеется, мы оставляем в стороне авторов первой

лет она прожила (V, 3. 3), объясняет, почему она называется матерью Иакова и Иосия,[26] сыновей плотника Иосифа от его первого брака (IV, 7. 2–6), и почему Иоанн Богослов, любимый ученик Христа, оказался «сыном» святой Марии (IV, 3. 11). Другим указанием на исключительное место, которое занимала Дева Мария в сочинениях VII в., является посвящение ей девятой строфы канона, недавно разработанной формы литургического песнопения. Нелегко, конечно, представить убедительные доказательства, поскольку почитание Девы Марии в Византии никогда не прекращалось, и очень трудно «подсчитать» степень благоговения перед ней в том или другом столетии. Тем не менее можно утверждать, что в VII и в VIII веках поклонение Богоматери приобрело более усиленный характер. Достойно упоминания, к примеру, что выражение «раб Богородицы», столь обычное на печатях VII — середины VIII вв., затем исчезает. Призывы к Деве Марии продолжаются, но начиная с конца IX в. обращение к Господу становится преобладающим.[27]

В дальнейшем мы увидим, что в IX в. Дева Мария стала играть специфическую роль защитницы империи, прежде всего столицы. Однако подобная функция Богородицы стала предметом восхваления в двух величайших творениях и более раннего времени: в «Великом Каноне» Андрея и в акафисте «Пресвятой Богородице» (Германа?). Но в Темные века главным военным символом победы выступает Крест, тогда как Дева призвана, прежде всего, играть трансцендентную роль, обеспечивая спасение человека. С одной стороны, через нее Христос обретает свою человеческую природу, в то время как Отец наделяет Его божественной сущностью. С другой стороны, родив дитя, сохранив девственность и вознесясь на небеса после Успения, Мария отвергает земные законы природы и открывает путь для будущего обожествлеиия человеческого существа. Отличалась позиция иконоборцев от ортодоксального взгляда на Деву Марию? Противники императора Константина V обвиняли его в непочтении к

половины VII в., которые разрабатывают тему Девы Марии, — таких, как Модест Иерусалимский (умер в 634 г.), или сказание о Гальбии и Кандиде, появившееся около 620 г.

[26] Иосий, сводный брат Христа (он как будто менее известен, чем Иаков), упомянут в Мф. 13, 55 как Ἰωσήφ, а в Мк. 6, 3 как Ἰωσῆτος.

[27] *Seibt W.* Die Darstellung der Theotokos auf byzantinischen Bleisiegeln, besonders im 11. Jahrhundert//N. Oikonomides (ed.). Studis in Byzantine Sigillography 1. 1987. 40.

Богородице.[28] Феофан (с. 415. 24–29) цитирует патриарха-иконоборца Анастасия (730–754), заявившего, что Константин отказывал Марии в чести рождения Сына Бога. Император якобы утверждал, что она родила просто человека. Феостерикт, автор жития Никиты Медикийского (ум. в 824 г.), утверждал, что у Константина V отсутствовало уважение к Деве Марии и он сравнивал ее с кошельком, который теряет ценность, когда деньги из него вынуты (AASS Apr. I, XXIV, par. 28). Георгий Монах повторяет анекдот, добавляя, что Константин не желал называть Марию Богоматерью.[29] Разумеется, эти утверждения противоречивы. Более того, было бы опрометчиво восстанавливать детали иконоборческой теологии на основе ее критики со стороны писателей-иконопочитателей. Тем не менее они позволяют нам предположить, что иконоборцы были недовольны усиливающимся культом Девы и пытались его ограничить.

Еще более проблематичной представляется связь между почитанием Богородицы и общественным положением женщины в Темные века. Не претендуя на решение этой проблемы, мы хотели бы подчеркнуть, что не только Дева, но и «рядовая» святая занимала значительное место в гомилетике и агиографии данного времени. Мы уже видели, что при целителе Артемии находилась умелая спутница Феврония, которая лечила больных женщин. Дамаскин восхваляет святую мученицу Варвару, а среди немногих житий святых этого периода (т. е. таких, которые были написаны именно в эту эпоху) имеются жития Евстолии и Матроны. Житие св. Алипия насыщено женскими персонажами: мать святого играет в его жизни значительную роль; его сестра Мария предается благочестию и аскезе; императрица направляет Алипию письмо, полное соблазнительных обещаний; благочестивая Еввула, «славная среди жен», поддерживает святого; в житии много безымянных женщин, в то время как мужчины упоминаются всего лишь несколько раз, и то среди второстепенных персонажей; наконец, сам Алипий почитает несколько святых женщин, св. Вассу и в особенности св. Евфимию. Изобилие женских персонажей может быть случайным, но этот факт является достаточным доказательством того, что женская тема не была чужда агиографии того времени.

Описывая мир мужчин, участвующих в военных действиях, анонимный автор «Чудес св. Димитрия» уделяет тем не менее место и поведению

---

[28] *Gero S.* Iconoclasm of Constantine V. 144–146; *Dagron G.* L'ombre d'un doute: l'hagiographie en question / / DOP 46. 1992. 65.

[29] Georgii Monachi Chronicon / Ed. C. De Boor 2. Leipzig, 1904; repr.: 1978. 750 f.

женщин. Когда знатные лица Фессалоники попытались, в расчете на нечестную выгоду, спрятать вождя славян Хатцона, именно женщины проявили мужество и храбрость. Они вытащили его из убежища, поволокли по городским улицам и забросали камнями до смерти (Lemerle I, 179. 13–16). В другом эпизоде автор описывает жизнь безымянной переводчицы (ἑρμηνευτής, с. 210. 21), которая помогала своему мужу скрыть Первунда, но была схвачена и приговорена к смерти (с. 210. 31–33).

C. Автор и его аудитория

В то время как многие античные авторы открыто демонстрировали свою индивидуальность и литературное мастерство, принцип, провозглашенный Иоанном Дамаскиным («Ничего от себя»), выражал типичный для ранней византийской литературы топос «скромности» и самоуничижения. Дамаскин сокрушается по поводу отсутствия таланта в прологе к своему «Житию Хрисостома» и начинает свой «Энкомий св. Варваре» с утверждения, что риторическое мастерство ничто по сравнению со славой победоносных мучеников. Если значительность цели (τὸ τῆς ὑποθέσεως μέγεθος) заставляет даже наиболее опытных ораторов пребывать в сомнениях, прежде чем приступить к делу, каково же преодолеть нерешительность ему, неграмотному, мало что знающему, который и не прикасался к искусству сочинять речи (par. 1. 1–10, Kotter. Schriften V, 256)?

Однако общество вовсе не воспринимало автора как неуклюжего компилятора, лишенного умения и опыта. Все крупнейшие писатели Темных веков (Андрей Критский, Герман, Иоанн Дамаскин, Косьма, Анастасий Синаитский) были объявлены святыми, а последующие биографы подчеркивали их литературный дар и высокий уровень поэзии и прозы. В «Комментарии к Назианзину», приписываемом Косьме Иерусалимскому, эта двойственная позиция писателя определена четко: писатель — человек скромный, и в то же время он орудие Господа, Который выражает Себя устами писателя. Но, повторим еще раз, датировка «Комментария к Назианзину» спорна, и у нас нет полной ясности по поводу того, как в действительности относились в Темные века к литературной деятельности.

Знаменательно (если это не случайность), как глубоко в Темные века интересовались величайшим церковным оратором Иоанном Златоустом. Хотя Георгий Александрийский составил биографию Хрисостома в первой половине VII в., она вскоре была переписана Феодором Тримифунтским. Все сохранившиеся рукописи приписывают авторство «Энкомия Иоанну

Златоусту» Дамаскину, и Б. Коттер (Schriften V, 351) считал эту атрибуцию совершенно правильной. Косьма Веститор посвятил Златоусту одно житие и пять речей в связи с переносом мощей святого в Константинополь. Георгий Александрийский указывает, что Златоуст создавал λόγοι и был весьма популярен как оратор.[30] Но для него Иоанн был прежде всего нравственным примером, борцом за Церковь, поборником справедливости и жертвой грешных людей, в особенности коварных епископов. Феодор Тримифунтский уделяет больше внимания литературному творчеству Златоуста. Он характеризует его (par. 41. 8–14) как выдающегося и замечательного в речах (ἐν λόγοις) и совершенного в поступках. Иоанн Дамаскин восхищается Златоустом как писателем и в особенности как философом. Но наиболее подробно трактует эту тему Косьма Веститор. В одном из своих энкомиев он формулирует положение о «божественном корне» красноречия Златоуста, сообщая, что Иоанн создал множество прекрасных λόγοι из глубины своего сердца и по вдохновению от Бога и что он обладал речью, способной выражать слова, исходящие «от чудесного писца и из-под стремительного пера», т. е. самого Сына и Логоса.[31] Косьма восклицает, что язык Хрисостома воспринял такую благодать, исходящую из его уст, что он сообщает каждому живому существу способность разумного понимания (λογικὴ κατάληψις). Он был ослепителен в риторическом слове, мудр в общении, сведущ в преподавании, он говорил плавно и изящно (μὴ ἀπορῶν τάχους λέξεων, ἀλλὰ κάλλους). Он стремился быть ясным и полезным и не избегал философии, но главной его целью было приносить пользу (c. 153. 19–28). И вновь: Бог распространил речь Златоуста и оснастил ее так, что каждая страна и каждый город могли пользоваться богатством его поучительных сочинений (c. 154. 28–31). Златоуст говорил (или писал) так, что каждый мог понять его, как тугодумы, так и люди с острым умом (c. 154. 22–23).

Косьма возвращается к этой теме в своих речах по поводу переноса мощей святого. Он сокрушается, что уста Хрисостома, с которых стекало золото, умолкли. Есть, однако, утешение в наследии святого. Бьют фонтаны его мудрых речей, «источники» его изысканной речи стали видимы, его высказываниями можно заполнить лощины, а число его книг продолжает множиться, причем не исчисляясь — и тут он позволяет себе неуклюжую

[30] *Halkin F.* Douze récits byzantins sur saint Jean Chrysostome. Bruxells, 1977 [Shag 60]. Par. 15. 2–6. 17. 12–21.

[31] *Dyobouniotes K. I.* Κοσμᾶ Βεστίτωρος ἀνέκδοτον ἐγκώμιον εἰς Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον / / EEBS 16. 1940. 153. 8–14.

игру слов — особой мерой, но возрастая в соразмерное (συμμετρίαν) множество.[32] Косьма восхищен масштабом творчества Хрисостома, говоря, что святой оставил после себя 4800 книг, океан знаний, объявших весь мир (с. 66. 19 и 22. 23), он подчеркивает, что слова святого приносят слушающему золотые сокровища (с. 66. 28–29). Творения Златоуста не только желанны (ἐπιθυμητόν) каждому, и они переписываются ежедневно, они подобны зерну, брошенному в плодородные сердца, гроздям винограда, выжатым рукою, соли с вкусом евангельской речи, апостольскому молоку. На творениях Хрисостома можно строить, как на скале (с. 67. 6–12). Его литературное сочинительство сверхъестественно, таинственно, это род беседы с Богом, поэтому сам писатель — лицо священное.

Необычайную роль писателя подчеркивает анонимный автор «Чудес св. Димитрия», который рассматривает свое произведение как продолжение труда Иоанна Фессалоникийского (Lemerle I, 169. 13–14). По его мнению, Иоанн Златоуст был укреплен Богом (с. 184. 14), умудрен божественным видением (с. 186.33–34) и был способен предвидеть будущее (с. 194. 12–13, 17–18). Соответственно, и «Чудеса св. Димитрия», которые внушены Богом (θεοπάροχα — наиболее ранний случай употребления слова?),[33] превосходят искусство поэтов и историков (συγγραφεῖς), и таким образом агиографу может быть позволено пренебречь правилами упорядоченного изложения (εὐθέτους ἐκθέσεις) логографов (риторов?) и философов (с. 227. 9–11).

В иной манере связь между писателем и миром святости представлена в «Гомилии в честь св. Патапия», принадлежащей Андрею. Андрей не решался написать восхваление святому, но Патапий явился ему во сне и велел перепуганному писателю взяться за перо.

Таким образом писатели, в представлении Темных веков, постигли божественную, сверхъестественную природу святой личности. Но кем были они сами в действительной жизни? Мы мало что знаем об авторах этого периода, во многих случаях нам известны лишь имена, и множество произведений скрыты за непроницаемой завесой анонимности. Мы вынуждены делать выводы на основе крайне скудной информации, и в силу этого наши заключения носят весьма гипотетический характер.

---

[32] *Dyobouniotes K. I.* Κοσμᾶ Βεστίτωρος ἀνέκδοτα ἐγκώμια εἰς τὴν ἀνακομιδὴν τοῦ λειψάνου τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου/ / EEBS 2. 1925. 66. 4–9.

[33] Это слово встречается в IX в., в «Житии Стефана Нового» и в некоторых посланиях Феодора Студита.

Прежде всего, роль светских авторов незначительна. Действительно, к этой категории относится только Косьма Веститор.[34] Некоторые авторы (Анастасий Синаит, Дамаскин, Косьма Маюмский, Иоанн Саввант, Леонтий) были монахами, другие принадлежали к верхушке духовенства (патриарх Герман, епископ Андрей Критский, Феодор Пафосский, Феодор Тримифунтский, возможно Иоанн Евбейский). Далее, они происходили чаще из провинции, нежели из Константинополя. Косьма Веститор проживал, очевидно, в столице и прославляя перенесение мощей Златоуста в Константинополь, несколько раз называл его «императорским полисом» (Dyobouniotes. EEBS 2. 1925. 56. 10, 59. 17, 66. 32, 71. 37) и возвышался до поэтической формулировки: «Да возрадуется народ Константинополя, ожидающий его, да восплачут жители Команы, его лишенные!» (с. 56.7–8).

Анонимный автор «Чудес св. Артемия», вполне вероятно, был жителем Константинополя. Действие в «Житии Евстолии» происходит в Константинополе. Что касается «Жития Матроны», то здесь место действия разнообразнее. Героиня, родившаяся в Перге, путешествует в Иерусалим и Бейрут, а также и Константинополь. Следует помнить, однако, что датировка обоих памятников лишена определенности. Герман был патриархом в Константинополе, и Андрей провел некоторое время в столице, но ни один из них не может считаться истинным константинопольцем: Андрей происходит из Сирии и поначалу был связан с Критом, а Герман, прежде чем быть избранным и воссесть на патриаршем престоле, исполнял обязанности митрополита Кизика. Иоанн Дамаскин, Косьма Сладкопевец, Иоанн Саввант, Анастасий Синаит (и Анастасий Монах), псевдо-Мефодий — все они принадлежали сирийско-палестинскому миру; это, возможно, относится и к Иоанну Евбейскому. Феодор Пафосский и Феодор Тримифунтский имели отношение к Кипру, а анонимный автор «Чудес св. Димитрия» называет Фессалонику «нашим городом». «Римские чудеса Анастасия Перса» и «Житие Григория Агригентского» Леонтия — итальянского происхождения. Константинополь еще не стал главенствующим центром литературной деятельности Византии.

Аудитория поддается определению еще менее, чем автор.[35] Кто такие эти «братья» (ἀδελφοί) или «возлюбленные» (ἀγαπητοί), к которым обращается

[34] Экзегет седьмого века Иоанн Друнгарий (*Beck H.-G.* Kirche. 470 f.), лицо, о котором известно очень мало, мог быть светским чиновником.

[35] Проблему аудитории агиографа поднял I. Ševčenko: Storia letteraria//La civilta bizantina dal IV al IX secolo: Corsi di studi I. Bari, 1977. 109–115. Автор

автор «Чудес св. Димитрия» и многие другие тексты? Означает ли это, что «Чудеса» читали вслух перед специфической монастырской аудиторией? Не было ли это обращение к аудитории просто формой? Трудно ответить на эти вопросы. Мы можем лишь с достаточной уверенностью сказать, что объемистый «Варлаам и Иоасаф» предназначался не для произнесения, а для молчаливого чтения, в то время как некоторые небольшие по объему жития могли «исполняться» перед монастырскими братьями и сестрами.

Чтение про себя, которое явно не было нормой для поздней античности, стало привычным в Средние века, как на Востоке, так и на Западе. Изобретение стола и книги в форме кодекса, который могли положить на стол и молча переписывать, явились реальным отражением этой перемены. Исчезновение театра было другой стороной того же самого процесса. Разумеется, публичные чтения полностью не исчезли (они живы и по сегодняшний день!), гомилии и гимны исполняли вслух, и не потерянный вкус к благозвучию (аллитерация, ассонанс и т. д.) свидетельствует о существовании подобного рода выступлений. Хотя неоспоримые доводы привести невозможно, мы полагаем, что в Византии имелся значительный пласт устной литературы, как «первичной» (фольклорные сказания), так и «вторичной» (когда слушатель-читатель выучивал наизусть значительные прозаические тексты, прежде всего евангельские, а также стихи), пассажи, которые могли переходить из одного текста в другой в виде формул, рефренов, эпизодов и образов.

Леонтий, автор жития Григория Агригентского, стремился к образованию и чтению, в частности, творений Иоанна Златоуста. Согласно Леонтию, Григорий был вторым Златоустом (ed. Berger, par. 8. 1–2). Леонтий сообщает, каким образом книга Златоуста обнаружилась в монастыре Сергия и Вакха в Константинополе (par. 28. 9–10; ср. par. 30. 16, 58. 3–4). Григорий был страстным читателем. Агиограф изображает его сидящим с книгой в часовне св. Юлиана (par. 8. 1–2). Помимо «Мученичества св. Маккавеев» (par. 6. 18–19), он множество раз перечитывал «Житие св. Василия Каппадокийского», сочинение, которое произвело на юного Григория такое впечатление, что он решил посетить святые места, по которым ранее прошел святой (par. 3.26–32). Он был ответственным читателем. Однажды, после того как он прочел для слушателей, состоявших из дьяконов, книгу, написанную [Григорием] Богословом, его попросили

приходит к заключению, что аудитория была «широкой и разнообразной», и отказывается рассматривать агиографию как *un genre populaire*.

разъяснить сложные места, но он отказался, «будучи грешником и частным лицом». Позднее, побуждаемый епископом, он начал толковать текст и смог сделать это прекрасно, даже не заглядывая в книгу (par. 31. 8–12; ср. par. 54. 11).

Мы оказываемся в лучшем положении, когда речь идет о гимнографии и гомилетике, которые составляли часть литургического действа — текстах в стихах и в прозе, особенности которых были неразрывно связаны с их функцией. Прежде всего, это были праздничные тексты, в которых торжественно отмечалась память святого или другие важные события церковного календаря. Они были торжественны по природе, выражали радость по поводу победы добра над злом, сверхъестественного над земным, Бога над дьяволом. Во-вторых, они предполагали активное участие в торжестве аудитории (как об этом свидетельствует Герман в своей «Церковной истории»), так сказать, приглашали аудиторию славить то или иное событие, подняться над повседневностью и приобщиться, хотя бы временно, к потустороннему, божественному и святому миру, к которому, по определению, принадлежали и оратор, и поэт. Далее, гомилетика и гимнография, помимо других качеств, были полностью дидактичны. Их целью было настроить слушателя, научить народ подражать святым героям, отвергать низменные страсти и очищать душу. Празднества и обряды символически приобщали микрокосм космосу, провозглашали божественную истину и защищали порядок от еретиков и бесов. Аудиторию составляла не только толпа, собравшаяся, чтобы присутствовать при священном действе и участвовать в торжественном обряде. «Скромный» (но святой) писатель создает образы и ситуации не только для своих современников, но и в расчете на будущие поколения, πρὸς ἀσφάλειαν τῶν μετέπειτα γενεῶν, как замечает анонимный агиограф св. Димитрия (Lemerle I, 169. 14).

Автор берется за перо ради просвещения, ради назидания, ради катарсиса своей аудитории. Но то, что отличает литературу от простого изложения тех или иных идей,— это ее стремление развлечь аудиторию. Герои, описания, повествование и словесная игра в Темные века, как и в античности, были основным средством для достижения этой цели. Вопрос лишь в том, оставались ли эти средства такими же, как в античности, или, похожие внешне, они в сущности изменились и были приспособлены к новым задачам и новым вкусам.

D. Герои и композиция

Существует очевидная разница между героем античным и агиографическим литературным героем. Оставляя в стороне частности, мы можем вместе с Дж. Перкинсом сказать, что житийный герой действительно страдалец, тогда как герои античного романа были подвержены только временным, и притом вымышленным, мукам.[36] Но страдания житийного героя были телесными и, следовательно, с точки зрения христианской логики, несущественными. Они оттесняются конечным победным восхождением героя или героини в небесный мир, что предопределено сверхъестественными качествами и в особенности их способностью творить чудеса и переносить муки и испытания.

Поскольку литература Темных веков была подчеркнуто назидательной, ее героям следовало выступать не в образе реальных людей (не быть их «отражением»), но быть образцами, которые представляли бы человеческую природу, как добрую, так и злую, во всей ее полноте. Святой герой гимнов и агиографических текстов был лишен индивидуальности, он наделялся рядом достоинств (благочестие, воздержание, стойкость, целомудрие, великодушие), которые вознаграждались целым рядом сверхчеловеческих способностей, таких, как умение творить чудеса, излечивать больного, предсказывать будущее, одолевать силы природы. Обезличенность героя бросается в глаза, как мы это видели в «Чудесах св. Артемия» (глава 1. D) — в отдельных видениях герой даже выступает в разном физическом облике. Точно так же и св. Димитрий предстает в различном виде: то он юноша в военной одежде (Lemerle I, 238. 10), то канкелларий (с. 186. 18), т. е. гражданский чиновник, он может носить белую хламиду (с. 178.1), идти пешком (с. 216. 9–10) или следовать верхом на лошади (с. 195. 6). В эту эпоху еще не создана «иконография» святого. Герой — это скорее знак, символ, чем личность «в натуральном виде».[37] Но что бросается в глаза при нашем «натуралистическом» подходе, это легкие отклонения от

[36] *Perkins J.* Representation in Greek Saints' Lives // J. R. Morgan, R. Stoneman (eds) // Greek Fiction. London; New York, 1994. 255–271. Статья основана на поздних романских агиографических текстах.

[37] Возможно, что подобную эволюцию, когда образ теряет естественный облик и полностью деконкретизируется, — претерпело и изобразительное искусство этого периода. Ср.: *Anderson J. C.* The Byzantine Panel Portrait before and after Iconoclasm // The Sacred Image East and West. Urbana; Chicago, 1995. 25–44.

стандарта и наделение святого качествами, которые находятся вне обычной шкалы достоинств, характерных для гимнов. Неожиданно часто в гомилиях и житиях подчеркивается юность и красота героя. Иоасаф описан как красавец (ὡραῖος) со стройной фигурой (εὐφυής) (Barlaam, par. 29), а юная Варвара выделялась своей красотой (κάλλους... ὡραιότης) (гл. 7. 5: Kotter. Schriften V, 261). В начале своей карьеры святой Алипий лишь вступил в юный возраст (ἀκμάζων νεότητι: Delehaye, 154. 22), а тело ведущей аскетический образ жизни 25-летней Матроны было свежим и крепким (σφριγῶν) (AASS Nov. III, 791C). Возможно, это не случайно, что мотив трех отроков еврейских (παῖδες) в печи занимал такое большое место в гимнографии, главным образом, в седьмой и восьмой песнях канона.

Некоторые герои отклоняются от строгого житийного стандарта. Под пером Германа, следующего повествовательному характеру апокрифических текстов, Дева Мария выглядит скорее как человек, чем как образец. Юный Константин Великий, который гордился своим царским происхождением и сражался с дикими зверями, который был готов принести в жертву невинных детей, который был разбит варварами и едва избежал плена, мало напоминает обычную агиографическую модель. Эта особенность образа Константина могла быть обусловлена устным (предположительно) происхождением Константиновой легенды. Бросается в глаза необычный характер Феофила Аданского. Он был экономом в Адане, духовенство и землевладельцы хотели избрать его епископом. Он, однако, отверг их предложение, а когда новый епископ лишил Феофила его службы и приказал ему оставаться дома, бывший эконом обиделся и в отчаянии просил помощи у дьявола, и тот обещал содействие в том случае, если Феофил отвергнет «Сына Марии» в письменном договоре (Rademacher, 190. 10–12). Феофил в отчаянии согласился, а вскоре епископ вновь допустил его к службе и возложил на него все церковные дела. Последовал счастливый конец: Феофил покаялся и был спасен.

Святому, как правило, была, даже до рождения, предопределена необычайная судьба. Беременная мать Алипия увидела во сне доброе предзнаменование — агнца, на рогах которого светились две свечи (κηρῶν δύο λαμπάδες: Delehaye. 148. 24). После рождения Алипия собрался весь город, чтобы отпраздновать это событие. Алипий рос, питая душу свою молоком учения и божественного знания. Уже в молодости он отличался христианским благочестием и поведением. Подобные характеристики можно обнаружить в житиях таких непохожих святых, как (ограничимся всего лишь двумя примерами) Варвара и Иоанн Хрисостом. Более разнообразны, однако, рассказы о таких святых, которые, будучи прежде

язычниками и даже грешниками, в конечном счете полностью трансформируются. Так, Мария Египетская и Иоасаф обрели благочестие и святость после душевной борьбы и проявления божественной благодати.

Подобно пороку и добродетели в Sacra Parallela, действующие лица выступают обычно в паре: герой и антигерой, один — носитель добра, другой зла. Противоположностью («отрицанием») благочестивой Варвары является ее отец-язычник Диоскор; Матрона контрастирует со своим неотесанным супругом Домицианом; Иоанн Златоуст — со строптивой императрицей; Григорий Агригентский — с двумя хулителями, Сабином и Крискентием (которые действуют в унисон как одно лицо); добрый римский император в «Апокалипсисе» псевдо-Мефодия — с сыном погибели; и, в сублимированном виде, таковы Бог и дьявол. Герой может быть противопоставлен множеству, как в случае Димитрия, сражающегося против варваров.

Пара действующих лиц может быть построена и иным образом, когда противопоставление героя антигерою отсутствует, а существуют некие коммуникативные отношения героев между собой (или героя с группой других персонажей). Таковы Гавриил и Мария в различных гомилиях, посвященных Благовещению, или Христос и апостолы в проповедях на тему Преображения. Житие Давида Солунского опускает «созвездие» на землю: здесь пару составляют святой и император Юстиниан I (поддержанный Феодорой), которые действуют в унисон. Отношения между святым целителем и больными, взывающими к его (или ее) помощи, также относятся к числу «коммуникативных». Значительно сложнее композиция «Романа о Варлааме». Автор создает трио образов, двое из которых (Варлаам и Иоасаф) состоят в «коммуникативной» связи, причем оба противостоят царю Авениру, символу язычества. Но эта оппозиция недолговечна, поскольку Авенир, подобно Феофилу Аданскому, постепенно меняется и наконец принимает христианство. Сравнительно редко герой представлен «в изоляции» (таков лирический герой в «Великом Каноне» и ямбах Андрея или святая отшельница Мария Египетская). Но даже в этих случаях изоляция носит иллюзорный характер, и разговор героя с самим собой является в действительности диалогом, по большей части с молчащим, но сострадающим Богом.

Построение контрастных пар двух героев (доброго и злого) имеет глубокий философский смысл. Вселенная предстает как божественное, т. е. по существу доброе творение, и если автор и его аудитория видят, что гармония вселенной нарушена, вину за это возлагают на злую силу, которая сознательно выступает против Бога и Его святых. Иными словами,

человеческие неудачи и несчастья обусловлены обстоятельствами, которые страдающие люди не в силах контролировать. Можно, однако, утверждать, что одним из важных эмоциональных факторов в литературе выступает раскаяние, искупление вины, покаяние, глубокое осознание собственной греховности и стремление к нравственному катарсису. Именно это составляет главную тему «Великого Канона».

Наряду с главными действующими лицами повествование заполнено второстепенными персонажами. Обычно они не играют самостоятельной роли, но действуют рядом с героем или антигероем. Так, в сказании о Феофиле Аданском вмешательству дьявола предшествует появление «городского еврея», с которым Феофил встречается ночью, что уже является значимым, «на городском ипподроме» (Rademacher. 188. 8–10), символизирующем мир античного города. Принцесса Сопатра в «Житии Евстолии» выступает фактически в качестве двойника героини, а игумен Вассиан в «Житии Матроны» появляется только для того, чтобы приютить героиню и направить ее к следующему пункту в ее путешествии. Сложнее случай с «Чудесами св. Димитрия», где отдельные эпизоды со второстепенными персонажами представляются относительно независимыми. Так Первунд, царь ринхинов, находится в центре одного небольшого рассказа. Дается определенная характеристика его внешности («Он носил ромейскую одежду и говорил на нашем языке»: Lemerle I, 209. 29–30), появляются и другие dramatis personae, такие, как *hermeneutes* и жена, которая хотела укрыть его, когда тот убежал из императорского дворца, и которые были затем обнаружены и казнены за государственную измену. В легенде о Константине второстепенные лица (папа Сильвестр, архитектор Евфрата, солдат Евсигний) сохраняют собственное лицо. Второстепенных персонажей особенно много в «Варлааме и Иоасафе», где они никак не тени, выписанные лишь черным и белым цветом. Зардан, например, оказывается героем отдельного небольшого рассказа. Это придворный, которого Авенир назначил, чтобы тот следил за дворцом его сына (pap. 179). Когда Варлаам стал часто появляться во дворце, у Зардана появились подозрения, и обеспокоенный Иоасаф решил сбить его с толку. Он укрыл Зардана за занавесом, чтобы тот мог слышать его беседу с Варлаамом и поверить, что он, Иоасаф, не разделяет христианских воззрений. Зардан, который обо всем догадался, оказался раздираем между своей любовью к принцу и своими обязательствами по отношению к царю. В отчаянии он кинулся вон из дворца, притворившись больным. Обеспокоенный состоянием своего слуги, Авенир направил к нему знаменитого врача, и Зардан, тронутый участием царя, не смог более скрывать тайну. Он отправился к Авениру

и рассказал ему о том, как Варлаам приходил во дворец и какова была его цель (pap. 191 слл.). Множество других второстепенных персонажей появляется и в побочных эпизодах «Варлаама и Иоасафа».

Композицию повествования (или его фабулу) можно рассматривать как структуру отношений между главными героями и между главными и второстепенными персонажами, развивающихся в пространстве и времени. В лирической поэзии развитие человеческих отношений уступает место, естественно, развитию идей. Как мы уже видели, в Темные века писатели (по крайней мере, лучшие из них) стремились преодолеть постоянно возникающую композиционную проблему — однообразие в описании. Так, структура канона была основана на твердых принципах, предписывающих определенную, неизменную начальную тему для каждой песни (переход через Чермное море, Иона, три отрока и т. д.). Монотонный характер сюжета был оправдан философской предпосылкой, именно «моническим характером» истины. Концепция выстраивалась прежде, чем в повествовании начиналось какое-либо движение, и, отражая высшую истину, она должна была повторяться, сопровождаться иллюстрациями и подноситься как поучение, а не вытекать из самого потока событий. И герои своими словами и делами проповедовали истину (на благо своим современникам и последующим поколениям). В каком-то смысле они были «освобождены» от необходимости вести мучительный поиск правды (столь необходимый в современном романе). И вместе с тем мы видели, что наиболее значительные писатели эпохи (такие, как Андрей Критский или авторы «Чудес св. Артемия» и «Варлаама и Иоасафа») находили различные пути, чтобы преодолеть монотонность развития повествования: у них сюжет разбивается на более или менее обособленные эпизоды либо перебивается вставными новеллами. Подобная техника обнаруживается и в некоторых других сочинениях той же эпохи. К примеру, история путешествия Матроны (см. ниже) прерывается эпизодами обнаружения в окрестностях Эмесы головы Иоанна Крестителя (AASS Nov. III, 796 D).

Время в повествовании носит линейный характер, и события в жизни святых бывают обычно представлены в прямой хронологической последовательности. Если использовать терминологию русских формалистов, можно сказать, что сюжет и фабула обычно совпадают. Однако в чудесах, где святой уже сподобился вечной жизни, линейная последовательность времени может быть нарушена, и святой творит чудеса в произвольном хронологическом порядке. Более показательно расхождение между сюжетом и фабулой в первой гомилии «На Введение во храм», принадлежащей

Герману. Она начинается с вхождения Девы Марии в храм, а затем автор возвращается к предшествующим событиям — к бесплодию Анны и к чудесному рождению главной героини, Марии. Линейная последовательность время от времени прерывается повторами, когда, к примеру, святого просят рассказать о себе, и он повторяет основные эпизоды своей жизни, о чем уже было сказано в вводных главах (например, Матрона повторяет дважды историю своей жизни в замужестве: AASS Nov. III, 794 C, 803 CD). Хронологическая последовательность может быть нарушена предчувствием святого или воспоминанием о прошлом, но эти случаи редки. Как мы уже сказали, нормальное развитие сюжета линейно в хронологическом отношении, даже в таких объемистых текстах, как «Варлаам и Иоасаф».

Географическое пространство, охваченное повествованием, обычно широко. Например, местом действия в «Апокалипсисе» псевдо-Мефодия является вся ойкумена, где развивается великая мистическая драма истории. Но античная страсть к путешествиям жива, и даже в обычном житии действие развивается на большом географическом пространстве,— композиционная черта, характерная как для любовных историй, так и для рассказов об апостолах. Григорий Агригентский в возрасте 18 лет предпринял путешествие в Карфаген, Триполи, Иерусалим и затем вернулся на Сицилию. Подобно героям античных любовных романов, он не избежал ряда опасных приключений. Так, он едва смог убежать, когда некий *naukleros* из Карфагена продал его в рабство. «Житие Матроны» в композиционном смысле противоположно любовному роману: Матрона просто убегает от замужества. Она предпринимает свое путешествие после выхода замуж за Домициана и рождения дочери по имени Феодота. Она ищет не физического наслаждения, но аскетизма и небесной любви. Но внешне ее путешествие, ее игра в прятки с Домицианом, уподоблено странствиям любовников в античном романе. Прежде всего, в житии наличествует тема трансвестизма — Матрона, облаченная, как евнух, проникает в мужской монастырь, где один из братьев замечает, что мочки ее ушей проколоты для серег (AASS Nov. III, 793A). За этим фривольным замечанием, соответствующим больше любовному роману, чем житийному тексту, следует серьезная дискуссия о монастырской дисциплине. Настоятель спросил Матрону, каким образом она, женщина, осмелилась приблизиться к Святым Дарам с непокрытой головой. Она же объяснила ему, что она притворилась страдающей от головной боли и натянула капюшон на уши, дабы ее не узнали и, одновременно, чтобы не нарушить запрет, распространяющийся на женщин (col. 798B). Из монастыря, который находился

в Константинополе, она отплыла на корабле в Эмесу. Домициан преследовал ее, но она смогла переправиться морем из Эмесы в Иерусалим. Домициан и туда последовал за нею, случайно столкнулся с ней в церкви Воскресения, но не узнал свою жену (col. 797 DE) и т. д.

Сюжет «Матроны» относительно ясен, его связь с любовным романом очевидна.[38] Менее очевидно прослеживаются эти связи в «Житии Алипия», пафлагонского святого. Святость Алипия была предсказана чудесными видениями и знамениями, и вскоре после рождения он оказался под присмотром местного епископа. Его карьера как служителя церкви была многообещающей: молодой человек стал дьяконом и экономом, благодаря своему благочестию и поведению он пользовался высоким уважением. Но он пребывал в тревоге и говорил своей матери о желании отправиться на Восток (*Anatole*, что бы это ни означало). Сцена живо описана: Алипий высказывает свое горячее желание по-актерски, обращаясь непосредственно к матери. Та не пытается отговорить его, а узнав, что он отправляется немедленно, не выказывает никакой женской слабости, наоборот, они бросаются друг к другу в объятия (Delehaye. 151. 32–34). Тема путешествия таким образом уже подготовлена, но затем резко обрывается, поскольку городской епископ отговаривает Алипия от мысли отправиться далеко на Восток. Будущему святому столпнику позволено лишь побывать в Евхаите на празднике св. Феодора Мученика (с. 152. 11–12). После этого он возвращается домой и посвящает себя монашеской жизни. Автор заключает в форме полиптотона: «Сын своего отечества (πατρίδος), он заботился о спасении отечества (πατρίδι)» (с. 152. 16–17). Путешествие в географическом пространстве подменяется в житии восхождением Алипия по ступеням добродетели. Поначалу святой поселяется в пустынной местности в горах к югу от города, затем отправляется в Халкидон, но получает распоряжение вернуться обратно, замыкается в узкой келье, затем обосновывается в колонне «подобно бронзовой статуе» (с. 158. 6–10) — этот образ

[38] Основываясь на греческих агиографических текстах, включая и житие Григория Агригентского, Cataudella Q. (Vita di santi e romanzo//Letterature comparate. Studi in onore di E. Paratore 2. Bologna, 1981. 931–52) выявляет множество мотивов, общих для житий святых и античного романа: путешествие, магия, сновидения, правосудие. Как доказывает Бек (*Beck H.-G.* Byzantinisches Erotikon. München, 1984. 75–82), в агиографическом рассказе эротические мотивы занимали существенное место. Об их развитии в поздних текстах см.: *Idem.* Marginalia on the Byzantine Novel//B. Reardon (ed.). Erotica Antiqua. Bangor, 1977. 59–65.

как бы бросает вызов нормам классической эстетики, согласно которым именно статуя призвана копировать человека, а не наоборот. Казалось бы, дальше идти некуда, но Алипий находит способ усугубить свои страдания. Он просит мать передать ему тесло, с помощью которого он, вопреки ее возражениям, разрушает легкий навес, который служил ему каким-то укрытием, и сбрасывает обломки (с. 159. 23–25). Так он прожил 53 года под открытым небом.

Существует два основных элемента композиции: повествование и описание. Теоретически эти элементы точно определены, но на практике различие между ними часто нечетко. Вот Дамаскин описывает пытки св. Варвары: что это — описание или повествование? Описания в житийных текстах и в гомилетике редко бывают экфразами ландшафта или строений. По большей части они содержат характеристики героев, обычно в виде перечисления их достоинств, либо называют их недуги и страдания. Описание нацелено на выражение высшей истины, оно, как правило, избегает натуралистических деталей и представляет внутренние качества, недоступные взору. Приведем в качестве примера описание останков св. Ферапонта (Deubner. 123, par. 5. 5–9): «Очищение душ наших, хранилище святых милостей, сила попечения, исцеление павшего, помощь старости, воспитание юношества, защита девственности, строгость воздержания, совершенство священнослужителей, неодолимая защита убогого». Читателю не дано видеть останки, но его приводят к пониманию их пользы для рода человеческого.

В «Чудесах св. Димитрия» описания встречаются часто. Осада Фессалоники «всем племенем склавинов» описана в подробностях. Атакующие прикрывают свои суда досками и шкурами, чтобы уберечь команду от стрел, которые сыплются со стен осажденного города. Жители вбивают столбы и прикрепляют к ним стальную цепь, чтобы перекрыть вход в гавань, они вырывают ров у церкви Богоматери. Все эти (изображенные в «натуралистической манере») приготовления к битве заняли три дня, а на четвертый день на рассвете сражение началось. Иными словами, автор переходит от описания к повествованию. В то время как статичное описание ориентировано на сухое описание фактов, динамичный рассказ нацелен на изображение сверхъестественных событий, чудес. Димитрий, облаченный в белую *chlamys*, появляется на стене, затем идет по морю, как по суше (даже иудеи могли наблюдать это чудо, добавляет агиограф, обеспокоенный тем, что читатель может не поверить свидетельству «тех, кто получил святое крещение») (Lemerle I, 178. 1–5). Святой разметал славянские суда и заставил отступить нападавших. Другим примером, когда за статичным описанием печального положения, в котором оказалась церковь св. Димитрия после пожара, следует динамичный рассказ, является чудесное восстановление раки в результате вмешательства святого (с. 197. 11–17). Иными словами,

описания статичны и носят «натуралистический» характер, в то время как рассказ динамичен и касается чудесных деяний.

Основной композиционной особенностью литературных произведений этого времени (современного читателя это, возможно, озадачило бы) было настойчивое стремление автора подчеркнуть единство действий и событий. Последовательность событий носит линеарный характер, их причины не указаны в произведении (в противном случае можно было бы ожидать развития от возможного к вероятному и от вероятному к необходимому), но существует вне сюжета, в сфере идеологического монизма. Читатель знал уже в начале рассказа, что Иоасаф примет христианство, что св. Димитрий победит варваров и что простая палестинская девушка Мария станет Матерью Спасителя. В сущности, выбора в развитии сюжета не было, и это вело, с одной стороны, к монотонности изображения и, с другой стороны, к отказу от правдоподобия. Поскольку причиной всего происходящего была всемогущая и сверхъестественная сила, читатель не нуждался в реалистическом изображении. События не были и не могли представляться естественными. Наоборот, чудесное[39] и невероятное являлись нормальными элементами рассказа, а «натуралистические» детали вводились не для объяснения причин, но как противовес для уравновешивания гиперболического повествования.

Вероятно, в любом литературном произведении наиболее натуралистическими элементами являются пища и сексуальная жизнь. У писателей Темных веков было совершенно определенное отношение к этим двум темам. У секса и пищи было отнято связанное с ними наслаждение, они воспринимались как нечто противоположное целомудрию и были низведены до уровня неизбежного зла, даже порока. Тем не менее секс и пища продолжали волновать и автора, и читателя, а проститутка время от времени могла появиться в самой «благочестивой» ситуации — и не только для того, чтобы искушать Иоасафа, но и произвести на свет знаменитого святого или показать силу Божьего промысла. Сексуальная тема особенно выразительна в «Комментарии к Григорию Назианзину», приписываемом Косьме Иерусалимскому, но есть основания думать, что это сочинение появилось позднее периода Темных веков.

Итак, мы постарались обрисовать ряд основных принципов, которые обозначились в литературном творчестве Византии в Темные века и которые, очевидно, не совпадают с тем, что было характерно для античной литературы.

---

[39] О растущем значении чуда после победы иконопочитателей см.: *Auzépy M.-F.* L'évolution de l'attitude face au miracle à Byzance (VII^{e}–IX^{e} siècles)// Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age. Paris, 1995. 44 f.

Одновременно следует подчеркнуть, что эти принципы, осуществленные в трудах различных авторов, не могли рассчитывать на равный успех, и мы постарались показать разницу между Германом и Андреем, между Иоанном Дамаскиным и Косьмой Маюмским. Но эти общие черты проявлялись по-разному, и, даже не выходя за общие пределы «византийского стандарта», лучшие труды отмечены безусловной индивидуальностью.

Е. Словесная ткань

Есть основания присоединиться к мнению А. Мэгайра[40] о том, что византийское искусство использовало два различных способа изображения— «парадигматический», в котором образы лишаются своей специфичности, и «соучастный», использующий иллюстрированные и натуралистические детали, заимствованные из соответствующих литературных образцов. Эти детали, согласно Мэгайру, предназначались для пробуждения зрительских эмоций. В византийской литературе Темных веков парадигматическая тенденция явно перевешивала натуралистическую и «функция соучастия» возлагалась преимущественно не на графическое воспроизведение образов, а на словесную ткань произведения.

Композиция рассказа и его персонажи рождаются в воображении автора (если только он не рабски копирует предшественников) и нуждаются в словесном воплощении, форма словесного выражения или способ выражения идей нередко именуются «стилем». Понятие византийского стиля исследовано недостаточно. Наиболее полно проблема освещена в работах И. Шевченко, на положения которого мы в дальнейшем будем широко опираться.

Вслед за Дионисием Галикарнасским Шевченко различает три уровня стиля и утверждает, что «в произведении высокого стиля используются периоды; его словарь сложен, пуристичен и содержит hapax legomena, построенные по классицистским моделям; глагольные формы, в особенности формы плюсквамперфекта, по большей части аттические; цитаты из Писания редки и косвенны, а цитаты из классической литературы встречаются во множестве. В произведении среднего стиля периоды не часты; клишированные слова и выражения встречаются чаще; используется патристическая лексика и цитаты из Писания преобладают над цитатами из классической литературы. В произведении низкого стиля используются главным образом паратактические структуры; вокабуляpий содержит немалое количество слов, не зафиксированных в общепринятых

[40] *Maguire H.* Two Modes of Narration in Byzantine Art / / Byzantine East, Latin West: Arthistorical Studies in Honor of K. Weitzmann. Princeton, 1995. 385–391.

словарях или заимствованных из других языков; глагольные формы не аттические, цитаты из Писания чаще всего берутся из Нового Завета и Псалтири».[41]

Принципы дифференциации, изложенные в этом определении, опираются в основном на грамматические категории: исходя из них допустимо, например, отнести «Чудеса святого Артемия» к произведениям низкого стиля, а проповеди Андрея — к произведениям среднего. Применение этих принципов не позволяет, однако, прояснить связь между заключенными в произведении идеями и способом их выражения. Кроме того, система трех стилевых уровней, разработанная, как показывает И. Шевченко, еще в античности (Дионисием Галикарнасским), остается неизменной в диахронии и не отражает ни «стиля эпохи» (если подобное понятие когда-либо существовало), ни индивидуальных стилей. Мы попытались, к примеру, наглядно показать стилистическую разницу между Германом и Андреем (на основе характеристики действующих лиц и анализа композиционной структуры). Если подходить к этим произведениям только с «грамматической» точки зрения, то разницы между ними нет никакой.

Византийские теоретики Темных веков почти не помогают нашим поискам определения византийского стиля. От этого периода до нас не дошло ни одного учебника риторики: мы даже не знаем, существовал ли таковой в ту эпоху. Ближайшая по времени теоретическая работа по риторике — «Комментарий Иоанна Сардского на *Progymnasmata* Афтония»[42] — опирается на античную традицию (в книге приведены имена многих античных писателей и теоретиков, но не упоминается ни один византийский автор); речь в этом трактате идет о жанрах (таких, как энкомий), но не о способе выражения. До Фотия мы не встретим в Византии никакой теории стиля.

---

[41] *Ševčenko I.* Levels of Style in Byzantine Prose // JÖB 31/1. 1981, 291. Č. Milovanovič (Three Levels of Style in Gregory Nazianzus: the Case of Oration 43 // ClMed 45. 1994. 198–210) аналогичным образом проводит различие между простым, средним и возвышенным стилем в христианском ораторском искусстве; она, однако, связывает это различие не с грамматическими особенностями, но с эмоциональными и эстетическими целями риторов — просветить слушателей, доставить им удовольствие, тронуть сердца. Поскольку цели неодинаковы, эстетическое различие между тремя уровнями стирается: не только все три функции могут осуществляться одновременно, но и содержание, индивидуальные чувства и даже определенные риторические фигуры могут быть идентичны в отрывках, относящихся к различным уровням.

[42] Ioannis Sardiani Commentarium in Aphthonii Progymnasmata / Ed. H. Rabe. Leipzig, 1928.

Подходя к проблеме эмпирически, можно заключить, что согласно распространенным в то время представлениям (унаследованным от патристики) «простой» стиль был более подходящим средством выражения истины, нежели риторический. Иоанн Дамаскин начинает свой «Энкомий Варваре» с утверждения, что слава великомучеников превосходит риторическое красноречие и изощренное искусство слова (par. 1. 1–4: Kotter. Schriften V, 256), а в заключение заявляет, что «искусство риторического красноречия» годится для восхваления телесной красоты, соразмерности членов, физической силы и «прочих преходящих качеств» (par. 21. 5–12). К сожалению, Дамаскин не дает свода способов выражения, подходящих для прославления святого.

Несмотря на критическое отношение к риторике, Иоанн Дамаскин не чурался использования периодов и фигур речи; мы видели также, что его современники могли проявлять искусство в манипулировании риторическими фигурами. Античные риторы оставили тщательно разработанную классификацию фигур речи: как римское право охватывает практически все сферы юрисдикции и судопроизводства, так античная теория риторики касается всех возможных приемов украшения речи. Неизвестно, изучали ли писатели Темных веков Гермогена (корпус его сочинений был составлен, вероятно, к началу шестого века[43]), однако некоторые из них, очевидно, умели пользоваться «идеями», о которых идет речь в этом корпусе (хорошо известном, напомним, в Византии в поздний период). Более сложен вопрос о том, следовали ли они системе семи критериев достоинства литературного стиля, установленной Гермогеном: ясности, величия, изящества, краткости, *ethos* (включающего простоту, приятность, остроту, привлекательность), правды и силы. Похоже, что риторические принципы писаний отцов церкви базировались на другом основании, и именно эти тенденции были развиты авторами Темных веков.

Г. Л. Кустас и С. С. Аверинцев показали, что классический принцип ясности в век патристики утратил свою привлекательность и концепция затемненности содержания стала одним из ведущих принципов выражения.[44] С философской точки зрения темнота выражения связывалась с идеей

[43] О нем см.: *Hagedorn D.* Zur Ideenlehre des Hermogenes. Göttingen, 1964; *Patillon M.* La théorie du discours chez Hermogène le rhéteur. Paris, 1988.

[44] О темноте как принципе византийской эстетики см.: *Kustas G. L.* Studies in Byzantine Rhetoric. Thessalonike, 1973; *Аверинцев С. С.* Поэтика византийской литературы. М., 1977. С. 129–149.

невыразимости божественного: мир рассматривался как загадка, обнаруживающая себя парадоксальными способами.

Подобное восприятие мироздания до некоторой степени определяет выбор стилистических средств. Неясность (скорее риторическая, чем грамматическая) проявлялась в загадочности слога: соответственно, часто использовалась *ainigma* (или загадочное иносказание). *Ainigma* близка к парадоксу: поскольку строй вселенной непостижим и причинно-следственные связи сокрыты от глаз человечества, а неискушенному взору они представляются даже произвольными, мир выступает как набор противоположностей: день—ночь, море—суша и т. д., следовательно, в системе выражения (или «стиле») важное место занимают антитеза и оксюморон. Как чудо, по природе своей отвергающее причинность, является краеугольным камнем творения, так и оксюморон — парадоксальное единство противоположностей — выступает средством характеристики и в конечном счете восходит к теологической или скорее философской оппозиции божественного и человеческого в личности самого Христа.

Другим результатом «невыразимости—темноты» стало использование косвенных способов объяснения. При невозможности полного постижения основ мироздания сравнение и метафора приобрели огромное значение как средство приближения к сути; сходство, хотя и частичное, содержало тем не менее некоторую аллюзию на архетип, а символическая интерпретация видимых («реальных») явлений или имен собственных обладала сходной функцией: глубину сущего следовало воспринимать через случайные предметы и названия.

Другим важным элементом стиля Темных веков была, как мы видим, монотонность. У современного читателя стилистическое однообразие вызывает неприязнь: оно представляется нестерпимо скучным и чаще всего приписывается недостатку творческой фантазии, отсутствию изобретательности. Дело, однако, обстоит не так просто. Во-первых, если смотреть философски, однообразие выражения отражает онтологический монизм вселенной и гносеологический монизм истины относительно вселенной. Бесконечное повторение символических знаков (таких, как кресты и заключенные в круг звезды) на многих византийских предметах, включая амулеты, имело магическое предназначение, вызывая представление о постоянной защите, умножения благ[45] и, более того, идее вечности.

[45] *Maguire H.* Magic and Geometry in Early Christian Floor Mosaics and Textiles // JÖB 44. 1994. 265–274.

Однако однообразие имеет и более бытовые корни. Не так давно Дэвид Лодж в своем романе «Терапия» осветил (отчасти юмористически) явление, которое он называет, вслед за Кьеркегором, «повторяемостью» (оно соответствует до некоторой степени нашему «однообразию»). Автор настаивает, что действительность более склонна к повторяемости, чем наоборот: семейная жизнь, по словам Лоджа, состоит из бесчисленного множества повторяющихся («монотонных») ситуаций, в отличие от «изобретательности» прелюбодеяния. Византийская эстетика монотонности, вероятно, ближе к укладу повседневной жизни (во всяком случае, хорошо отрегулированному укладу средневекового общества), нежели современный поиск непременной оригинальности: она «реалистична» в высшем смысле этого слова.

На уровне фигур речи монотонность поддерживалась итеративностью (повторяемостью), плеоназмами различных типов, синонимикой, а также изысканным параллелизмом в структуре колонов, и особенно при помощи эпифоры и анафоры. Типичным приемом в этом отношении был *chairetismos,* в некоторых случаях состоявший из нескольких десятков «членов». Нанизывание эпитетов (в особенности по отношению к Богоматери) служило той же цели.

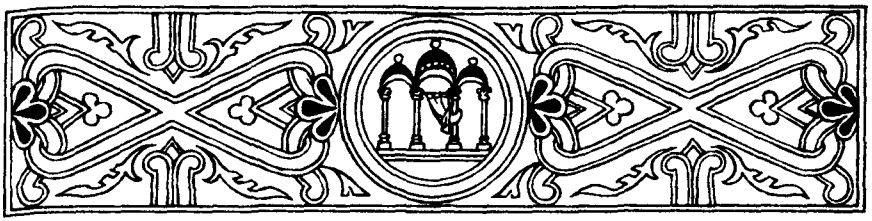
Исключение из сюжета причинности и «натуралистичности» вело к широкому использованию гиперболы — не потому, что писатели были наивны и легковерны, но потому, что их художественное видение не было сковано законами природы. Святое и божественное выходило за эти рамки, преступало ограничения времени и пространства — и воспаряло высоко над пределами «реальности». Грандиозность, немыслимая в действительном мире, выступала естественным элементом в литературном произведении. Идея причинности также лишалась своей убедительности и постоянно подкреплялась ссылками на конечный авторитет (цитаты из Библии и писаний отцов церкви). Преобладающий критерий высокого стиля (по Шевченко) — цитирование античных классиков — неприменим к литературе Темных веков, поскольку встречается крайне редко. При рассмотрении огромного объема библейских цитат у Дамаскина (на основе указателя, составленного Коттером для пятого тома *Schriften,* который включает как аутентичные, так и сомнительные тексты) можно заключить, что цитаты из Нового Завета значительно преобладают над цитатами из Ветхого Завета, а из книг последнего наиболее часто цитируется Псалтирь. Это характерно, однако, для низкого стиля, что явно неприменимо к Дамаскину.

Завершая нашу беглую характеристику стиля Темных веков, добавим еще два соображения. Первое: некоторые из этих признаков оказываются

«общевизантийскими», т. е. имеют предшественников в патристике и агиографии протовизантийской эпохи и сохраняются во многих (хотя и не во всех) позднейших произведениях, время от времени возникая вновь. Второе: как мы пытались показать, даже в период Темных веков писатели различались по стилю — и элементы слога, описанные нами как «типические», встречаются не повсюду. Как часто бывает, действительная ситуация отличалась большей сложностью, нежели картина, представленная в данной итоговой главе.

Часть вторая

РАСЦВЕТ МОНАШЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ (ок. 775 – ок. 850 гг.)



Глава первая

МОНАХИ И АРАБЫ: МУЧЕНИЧЕСТВО САВВАИТОВ (BHG 1200)

Ed. A. Papadopoulos-Kerameus. Συλλογὴ παλαιστινῆς καὶ συριακῆς ἁγιολογίας//ΠΠС XIX/3. 1907. I. 1–41

A. Проблема датировки и авторства

Анонимное *martyrion* или *exegesis* (ἐξήγησις, рассказ или объяснение) о двадцати святых отцах Великой лавры св. Саввы, принявших смерть от рук сарацинов, сохранилось в единственной греческой рукописи X в. (ms. Coisl. 303), а также в двух грузинских версиях.[1] Принято считать, что набег арабов на монастырь произошел в 796 или 797 году и что «Мученичество» было написан Стефаном Савваитом. Однако имеет смысл подробнее рассмотреть оба эти утверждения. Время, когда свершилось мученичество, можно определить по следующему отрывку, который стоит процитировать полностью:

«В году 6288 от сотворения мира, согласно точному церковному летосчислению, и в году 788 от Рождества Господа Бога и Спасителя нашего

[1] *Blake R. P.* Deux lacunes comblées dans la passio XX monachorum Sabaitarum//AB 68. 1950. 27–43.

Иисуса Христа, пятого индикта, когда блаженный патриарх Илия управлял церковью и провинцией Иерусалим... в Палестине велась свирепая война между племенами сарацинов» (ed. Papadopoulos-Kerameus. 2. 19–30).

Епископство Илии II приходится на время до 787–797 гг. или даже 770–797 гг. (R. Janin. DHGE 15. 1963. 190f.); другие даты представляют собой загадку. Год 6288 от сотворения мира соответствует 796 году александрийской эры и 780 году византийской эры, так что ни один из них не приходится на пятый индикт (796 г. соответствует четвертому индикту, а 780 г. — третьему).[2]

В последней части «Мученичества» агиограф восхваляет некоего Христофора, «воина Христова», который происходил из Персии, принял крещение и постриг и был обезглавлен по приказу «начальника и *protosymboulos* сарацинов» (p. 40. 24–41. 7). Приводится и дата мученической смерти Христофора: 14 апреля, вторник Страстной седмицы. Это означает, что пасхальное воскресенье в год казни Христофора выпадало на 19 апреля, что было возможно во время патриаршества Илии II только в 789 году (далее такое сочетание падает уже на 800 г.). Если согласиться с такой датировкой, то можно принять, что нападение сарацинов произошло в 788 году (авторская датировка от Рождества Христова, которая совпадает с летосчислением Юлия Африкана). На этом, однако, трудности не заканчиваются: нападение на лавру началось в понедельник, 13-го марта (p. 11. 18), но такое сочетание даты и дня недели было возможно в 797, а не в 788 году, когда 13 марта приходилось на субботу. Является ли здесь δευτέρα, «понедельник», правильным чтением? Далее агиограф говорит: «Мы провели неделю (τὴν ἑβδομάδα διελθόντων ἡμῶν)», добавляя при этом, что это была суббота (p. 14. 10–11).

Чем объяснить эти противоречия? Незнанием автором событий прошлого, опиской переписчика или же тем, что агиограф не придает значения хронологии, как говорит Риден,[3] проявляет «вольность по отношению к хронологии»? Как бы то ни было, следует осторожнее подходить к уточнению дат «Мучени-

[2] *Papadopoulos-Kerameus A.* Sylloge (и вслед за ним BHG) относит этот рассказ к 797 г.; Vailhé S., Pétridès S. (Saint Jean Paléolaurite/ /ROC 9. 1904. 353. n. 1) настаивают на 796 г. Grumel V. (L'ère mondiale dans la date du martyre des vingt moines Sabaites/ /REB 14. 1956. 207 f.) пытается показать, что в определении даты нет никаких сложностей и что «годом этого события несомненно является 797» (ср. *Halkin F.* Saint Théoctiste, moine sabaite et martyr (†797)/ /AB 73. 1955; repr.: *Idem.* Martyrs grecs. II^{e}–VIII^{e} s. London, 1974. Pt. III. 373 f).

[3] *Rydén L.* Byzantine Hagiography in the Ninth and Tenth Centuries: Literary Aspects/ /Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. Årsbok, 1986. 75.

чества», хотя для целей нашей работы точная хронология не важна. Достаточно сказать, что события имели место в конце VIII века и были изложены автором, которому удалось собрать материал на основе личных наблюдений и свидетельств как греков (p. 1915–1916, 34. 16, 36. 4–5), так и арабов (p. 5. 31).

Как уже отмечалось, рукопись «Мученичество» анонимна. Авторство традиционно приписывают Стефану Савваиту на основании пассажа в конце сочинения, в котором агиограф заклинает мучеников помнить о «вашем недостойном слуге, который сочиняет гимны и преподнес вам в дар эту речь (*logos*)» (p. 39. 28–30).[4] Поскольку в «Минее» под 20 марта содержится «Канон савваитским мученикам» Стефана Савваита, естественно было предположить, что Стефан и есть неизвестный агиограф. Однако в этом «естественном» предположении есть два слабых места. Во-первых, словом ὕμνοι, помимо поэтических произведений (в том числе и канонов), назывались и восхваления святых в прозе. Во-вторых, автору «Мученичества» очень нравились (и мы это еще увидим) тавтологии, и он часто использует *hendiadys*. Приведенная выше цитата вовсе не значит, что кроме «Мученичества» автор писал гимны: возможно, он просто имел в виду то, что преподнес святым свой *logos* — гимн.

Отождествление Стефана Савваита с автором «Мученичества» создает еще одну сложность. Леонтий Дамаскин написал «Житие Стефана», подвижника лавры св. Саввы, именуемого Чудотворцем, учеником которого Леонтий называет себя. Согласно житию, Стефан Чудотворец умер в 794 году,[5] т. е. ранее 797 года, когда по общепринятой трактовке произошло

Иронично звучит заявление автора «Мученичества» о том, что его даты основываются на «самых точных расчетах» (ἀκριβεστάτη ψηφοφορία). Ср. подобное выражение: *Photios*. Bibliotheca, cod. 115 (ed. Henry II. 86. 30–31).

[4] Следует ли нам обращать внимание на различие времен причастий προσενηνοχότος (перфект) и ὑφαίνοντος (презенс)? И имеет ли существенное значение множественное число слова ὕμνοι?

[5] Датировка основывается на свидетельстве из «Жития Стефана» Леонтия Дамаскина (AASS July III. 580 C); см.: *Auzépy M.-F.* De la Palestine à Constantinople (VIII^{e}–IX^{e} siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène / / TM 12. 1994. 185 n. 18; дата (6286 г.) приводится по александрийскому летосчислению. Такая же дата приводится в арабском переводе «Жития», гл. 80. 1 (об этом см. ниже, сноска № 7). Однако возникает вопрос: Леонтий утверждает, что Стефан был погребен 2 апреля, τρίτῃ (т. е. во вторник; martedi в итальянском переводе с арабского). 2 апреля в 794 году приходится на среду, а не вторник. Ошибка в дне вероятна (переход на византийское летосчисление, вероятно, мог ей способствовать).

мученичество святого, предположительно описываемое Леонтием. Ж. Даррузе (DSp 4, 1958, 1520–21; DHGE 15, 1963, 1260–61) поддерживает И. Фокилидиса,[6] который считает, что Стефан Чудотворец и другой Стефан, племянник Дамаскина и автор «Мученичества», — разные люди. Стефан Савваит, племянник Дамаскина, вкратце упомянут в Константинопольском синаксаре (col. 170–21–23) отдельно от Стефана Чудотворца (col. 354. 4–5). Теория Фокилидиса—Даррузе не разрешает загадку: Леонтий, написавший биографию Чудотворца, прямо указывает на то, что именно его герой написал рассказ (διήγησις) о нападении варваров на Великую лавру (AASS July III, 578B). Но вопрос решается сам собой, если предположить, что набег арабов произошел в 788 году, а не в 797; это означало бы, что Стефан Чудотворец написал «Мученичество» между 789 и 794 гг.

В «Житии Стефана Чудотворца»[7] Леонтий Дамаскин ссылается как на личное знакомство со святым, чьим учеником и слугой он был во время пребывания того в пещерах Дуки, так и на рассказы, услышанные им от многочисленных монахов-савваитов. Он называет и имена этих монахов — Евстратий, Давид, Петроний и архимандрит лавры Сергий. По всей вероятности, эти монахи принадлежали к тому поколению, которое следовало за теми, кто пережил нападение арабов, а архиерея Сергия не следует путать с аввой Сергием, которого обезглавили арабы (ed. Papadopoulos-Kerameus. 27. 22). Реже встречается имя Патрикия, племянника одного из информантов Леонтия, который пришел из Моава посетить лавру (AASS July III, 541D). Этого Патрикия следует отличать от другого Патрикия, родовое (или данное при крещении?) (τῷ γένει) имя которого было Адриан — он геройски пал во время арабского наступления. Стефан славит подвиг Патрикия [старшего] (Papadopoulos-Kerameus. 20. 25, 21. 18) и, когда Патрикий [младший] предстал перед ним, он к изумлению присутствующих говорит: «Нет, ты не господин Патрикий». Если верить Леонтию, Стефан умер в возрасте 69 лет. Когда ему исполнилось десять лет, дядя по отцу привез его в лавру, где он в течение пятнадцати лет выполнял различные повинности, в т. ч. пекаря и *xenodochos*. В тридцать семь лет он целиком посвятил себя Богу и провел пятнадцать лет

---

[6] *Phokylides I.* Περὶ Στεφάνου τοῦ Σαβαΐτου καὶ θαυματουργοῦ καὶ περὶ τῆς ἐν τῇ Λαύρᾳ τοῦ ἁγίου Σάβα σφαγῆς μοναχῶν/ / Nea Sion 10. 1910. 64–75.

[7] BHG 1670; AASS July III. 497–584. Биография на арабском языке: B. Pirone. (ed.). *Leonzio di Damasco.* Vita di santo Stefano Sabaita. Cairo; Jerusalem, 1991. Об этом житии см.: *Lamoreaux J. C.* Some Notes on a Recent Edition of the Life of St. Stephen of Mar Sabas/ / AB 113. 1995. 117–126.

в пустыне; после этого у него появились ученики. Озепи предположила, что у Стефана (или по крайней мере у его биографа) был конфликт с монастырской верхушкой лавры:[8] знаменитый Иоанн Дамаскин, один из братии и, как полагают, дядя Стефана, в житии, написанном Леонтием, не фигурирует, а излюбленная тема Дамаскина, иконы, в тексте практически не затрагивается. Только однажды Леонтий говорит, что Стефан излечил его от дьявольского наваждения, отстранив его на короткое время от святого причастия и запретив лицезреть божественные иконы (p. 552B). Учитывая все это, можно сказать, что в окружении Стефана и Леонтия защита культа икон не была столь ревностной, как в трудах Иоанна; в этом отношении Озепи осторожно сравнивает Стефана с Косьмой Сладкопевцем.

Практически в то же время жертвой арабов стал еще один мученик — Роман Новый, он был казнен в 780 году. Его мартирий сохранился только на грузинском языке. В заглавии говорится, что он был составлен Стефаном Дамаскиным, монахом лавры св. Саввы.[9] Заманчивым представляется сопоставление Стефана Дамаскина со Стефаном Чудотворцем, хотя мы не располагаем свидетельствами о том, что Чудотворец как-то был связан с Дамаском. Петерс, на основании косвенных данных, заключает, что житие первоначально было написано на арабском языке между 780 и 787 гг. «Двойные» (с мужской и женской общинами) монастыри, о которых идет речь в житии, были совершенно определенно запрещены в 787 году, как утверждает ученый. В действительности же они продолжали существовать, и только в 814 году патриарх Никифор закрыл все «двойные» монастыри. Кроме того, в житии речь идет не о двойном монастыре, а о женском и мужском монастырях, «monasterium alterum», примыкающих один к другому (par. 1). Как бы то ни было, автор не подозревает о том, что патриарх Константин II (754–766) был иконоборцем, и поэтому он обращается к патриарху как к святому мужу (*virum sanctum Deique reverentem* [par. 7]). В мартирии мы сталкиваемся с еще одной неувязкой: упоминание о пленных франках (par. 15), томящихся в багдадской тюрьме, является анахронизмом.[10]

---

[8] *Auzépy M.-F.* De la Palestine. 188–191.

[9] Грузинский текст издан К. Кекелидзе: Новооткрытый агиологический памятник иконоборческой эпохи / / Труды Киевской Духовной академии. 1910. Июнь. С. 201–238. См. латинский перевод и комментарии: *Peeters P.* St. Romain le néomartyr (± 1 mai 780) d'après un document géorgien / / AB 30. 1911. 393–427.

[10] *Ševčenko I.* Ideology. Pt. V. 29 n. 9. Несмотря на это критическое замечание, Шевченко придерживается хронологии Петерса и согласен, что Martyrion был составлен между 780 и 787 годами.

Известно несколько сочинителей гимнов по имени Стефан: одни поэтические произведения приписываются Стефану, другие — Стефану Монаху, третьи — Стефану Айиополиту или Стефану Саввaиту (не говоря уже о Калабрийце или Студите, которые проживали в других областях).[11] Невозможно с уверенностью идентифицировать этих поэтов. Как уже было сказано, в «Минее» под двадцатым марта содержится «Канон мученикам-савваитам», который приписывают Стефану Саввaиту. Мог ли этот гимнограф написать также и «Мученичество»? Этот вопрос, пожалуй, так и останется без ответа, даже если мы располагали бы критическим изданием текста канона. Канон состоит из девяти строф с акростихом, который не содержит имени поэта. Слово στέφανος (венец) повторяется в каноне как минимум дважды, но это вряд ли дает основание заключить, что в этом содержится намек на имя автора. Каждую строфу завершает *theotokion*; кроме того, о Богородице говорится, что она прославляется начальниками ангелов и людей (ирмос девятой песни). Должным образом описано избиение мучеников (их имена не называются): варвары, посланные «коварным (δόλιος) драконом» (трудно сказать, кто стоит за этим образом), расправлялись со святыми палками, мечами и камнями. Поэт говорит, что слуги Христа «не были встревожены угрозой тиранов», и эта фраза более уместна в обычном «эпическом» мученичестве, чем в рассказе о монахах, избиваемых варварами (как мы увидим, агиограф подчеркивает, что монахи испугались арабов). Далее автор гимна использует ряд противопоставлений: неверные полагали, что бедные были богатыми (πλουτεῖν); мученики отвергли все тленное (φθαρτά) и были вознаграждены нетленным (ἄφθαρτα); для мартирия же употребление антитезы не характерно.

Можно было бы предположить, что эти различия обусловлены принадлежностью к различным жанрам, однако утверждать с полной уверенностью, что автор канона написал также и «Мученичество», мы все же не можем. А теперь обратимся к самому тексту.

B. Назначение «Мученичества»

Нами уже был упомянут поджанр *passion épique*. Это произведение, прославлявшее святого или нескольких святых, которые отказались подчи-

[11] *Follieri E.* Initia V / 1. 302 f.

ниться тирану (римскому императору, персидскому царю, правителю или судье), не отреклись от своей христианской веры, мужественно защищали ее в споре («суде») с представителем язычников, подвергались пыткам и были казнены. Какие-нибудь благочестивые мужи или жены сохраняли их останки, которые становились святыми мощами. «Мученичество св. Романа Нового» более или менее укладывается в подобную схему: как и многие эпические мученичества, оно начинается с указания на время («В годы правления нечестивого царя Константина [V]»), затем кратко описывает аскетические подвиги Романа и в гл. 5 повествует о том, как святой был схвачен, привезен в «Вавилон, который есть Багдад», и брошен в тюрьму. Дальнейшее действие «Мученичества» развивается в тюрьме, где Роман сталкивается с различными людьми, и благочестивыми, и коварными. Один из заключенных, новоявленный Иуда, ложно обвинил Романа в том, что тот якобы был жителем Эмесы (т. е. подданным халифа); *princeps fidelium* вызвал Романа на допрос, где тот отрицал свое происхождение из Эмесы (он родился в Галатии). Романа признали невиновным, но из тюрьмы не выпустили. «Суд» начинается в гл. 23; халиф аль-Махди (775–785 гг.) грозится казнить Романа, если тот не признает свои «заблуждения» и не примет *fidem nostram* (ислам). Естественно, что святой отвергает это предложение, отказывается от щедрых посулов, и халиф приказывает обезглавить его. Тело святого было брошено в реку и чудесным образом держалось на поверхности. У города Каллиник тело (вместе с головой) вытащили из воды, поместили в церковь, а затем погребли.

Сюжет «Мученичества савваитов» несколько иного рода. Здесь Стефан повествует о нападении арабов на лавру св. Саввы. Столкновение монахов и арабов не имеет под собой явно выраженной религиозной почвы. Нападавших интересовала не вера монахов, а богатства монастыря. Они потребовали огромный выкуп, который монахи были не в состоянии им заплатить, а когда «варвары» поняли, что взять им в монастыре почти нечего, они стали пытать и убивать монахов, разрушать и поджигать здания.

В заключении главы 1 мы отметили, что противостояние арабам не было распространенным сюжетом в византийской литературе VIII в. Только в одном агиографическом произведении описывалась казнь константинопольских архонтов в Иерусалиме, хотя и в этом случае не понятно, писался ли этот текст сразу же по следам описываемых событий или гораздо позже. Здесь же мы располагаем двумя агиографическими произведениями, которые описывают святых, принявших мученическую смерть от арабов. Время создания «Мученичества Романа» не совсем ясно, а вот о «Мученичестве савваитов» можно определенно сказать, что это произведение

было написано в конце VIII века. Гораздо больше неопределенности с двумя другими святыми, павшими жертвами арабов, — Илией из Гелиополя, обезглавленным в 779 г.,[12] и Вакхом Младшим, жившим в правление Ирины и Константина VI.[13] Тексты дошли в рукописях X в., и этот *terminus ante quem* не вызывает сомнения. Однако нет указаний на то, что жития были написаны вскоре после мученичества.

Стефан, составивший «Мученичество двадцати савваитов», осознавал, что пишет мартирий нового типа, и он сам подчеркивает полемический характер своего труда. Первый пункт его полемики имеет в каком-то смысле социальное значение: «Странно и необычно (ξένον καὶ ἐξαίσιον), — говорит он, — что не все мученики из лавры были совершенны в учении и знании, некоторые были всего лишь послушниками и не имели никакого [религиозного] образования (ἰδιῶται τῷ λόγῳ). Воистину, — продолжает он, — не все те, кто прекрасно образован (προπεπαιδευμένοι), способны совладать со своими страстями и подавить в себе желание спасти собственную жизнь» (Papadopoulos-Kerameus. 31. 4–8). Другой момент имеет еще более существенное отношение к вопросу, который мы рассматриваем: Стефан ставит под сомнение мысль о том, что лишь погибшие в борьбе с идолопоклонством (а это непременная черта эпического мученичества) вправе называться мучениками (p. 28. 20–22). Его герои, настаивает Стефан, обладают бóльшим величием,чем те, кто пал от рук язычников: когда умираешь,чтобы сохранить верность Христу, ясно осознаешь всю трагедию отступничества. Савваиты отдали свои жизни, дабы сохранить добродетель, и это стало поступком исключительного мужества. Особенно следует отличить тех, кто погиб, спасая жизнь своих братьев во Христе (p. 28. 30–29. 1, 29. 31–32). Далее Стефан рассуждает так: те, кто принял смерть ради заповедей Христа, даже самой незначительной (ἐλαχίστη) из

[12] BHG 578–79, см.: *Papadopoulos-Kerameus A.* Sylloge. 52. 10, 55. 28–29. И тем не менее Х. Лопарев (Византийские жития святых VIII–IX веков//ВВ 19. 1912. 36–40) датирует его смерть 795 годом, и с этим соглашается А. П. Рудаков (Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. М., 1917. 239).

[13] BHG 209; F. Combefis (ed.). Christi martyrum lecta trias. Paris, 1666. 61–126. Агиограф указывает точную дату — 6296 год от сотворения мира или 787–788 гг., но что означает эта дата? Дата ли это мученической смерти святого, как указывается и в BHG (Novum auctarium, p. 39), его рождения (*Лопарев Х.* Византийские жития. 33–35) или год свадьбы его родителей (*Demetrakopoulos F. A.* Ἅγιος Βάκχος ὁ Νέος//EEPhSPA 26. 1979. 331–363)?

Его заповедей, обладают бóльшим величием, чем те, кто был казнен за веру (πίστις) в Христа (p. 28. 24–30). Монахи лавры достойны тройного венца за то, что они приняли мученическую смерть: а) за Христа, б) за лавру, в) за своих духовных братьев и отцов (p. 30. 2–4, 5–9, 12–13). В подтверждение своей позиции агиограф приводит длинную цитату из одного из самых авторитетных отцов Церкви, Иоанна Златоуста (p. 32. 19–34. 2).

Новаторский подход автора «Мученичества», по крайней мере как он это понимает, заключается в трактовке святости как категории нравственности, а не одной только веры. И в этом смысле «Мученичество двадцати савваитов» отличается от «Мученичества Романа», которое в целом можно считать более привязанным к традиции. Если савваиты были готовы умереть, спасая жизни своих собратьев, то автор «Мученичества Романа» подчеркивает, что в темнице, где находился святой, были и такие, кто оговаривал и предавал единоверцев во Христе, дабы снискать благоволение тюремщиков.

Оба произведения отличаются также и отношением к иконоборчеству. Автор «Мученичества савваитов» не проявляет интереса к конфликту с иконоборцами, да и вообще к Константинополю.[14] Напротив, «Мученичество Романа» начинается с упоминания «нечестивого» Константина V. Этот император, *eikonomachos*, уничтоживший иконы святых и бесстыдно вывесивший повсюду свое изображение (par. 7), убедивший безграмотную толпу, что монахи почитают идолов (par. 12), упоминается несколько раз. Поскольку мученик все же был жертвой арабского халифа, а не императора-иконоборца, то поношение Константина в «Мученичестве Романа» выглядит неуместным. Поэтому, чтобы объяснить свои выпады против него и противопоставить Романа императору, с которым мученик никогда не встречался, автор вводит в повествование двух монахов, Иоанна и Симеона, которые бежали, спасаясь от «мерзкого императора», прошли весь Восток и очутились в той же тюрьме, что и Роман (par. 8). Другие монахи были сосланы Константином на Кипр, откуда их как пленников привезли в Багдад (par. 17). Еще один заключенный — *princeps* (*archon?*) Григорий, служивший ранее у Константина, — уподобляет иконопочитание поклонению идолам (par. 9). Даже в тюрьме пленники продолжают споры об иконах, и иконоборцы (в том числе и Григорий) требуют казни

[14] *Ševčenko I.* Constantinople Viewed from the Eastern Provinces in the Middle Byzantine Period / / HUkSt 3 / 4. Pt. 2. 1979 / 80; repr.: *Idem.* Ideology. Pt. VI. 735f.

благочестивых отцов (par. 14). Таким образом, тема гонений на иконопочитателей занимает важное место в «Мученичестве Романа», хотя она и кажется неуклюжим дополнением к основному сюжету — повествованию о благочестивом пленнике, убитом арабами за веру в Христа. Как можно объяснить, что эти два текста по-разному выражают свое отношение к иконоборчеству? Следует ли признать это случайностью, или же Стефан по прошествии времени изменил свою позицию? А нельзя ли предположить, что мартирии принадлежат перу двух разных авторов или же что тема иконоборчества появилась в «Мученичестве Романа» в результате перевода на грузинский язык? Как бы то ни было, данные, которыми мы располагаем, не позволяют сделать однозначные выводы — «Мученичество савваитов» отличается большей композиционной стройностью, чем «Мученичество Романа».

C. Композиция

В заключении первой части книги мы рассматривали, как важен для писателей Темных веков вопрос об «эстетике монотонности» и как они решали его. Развитие сюжета в «Мученичестве двадцати савваитов» никак нельзя назвать монотонным: он крепко сбит, последователен и динамичен. Стефан различает, к удовольствию современных формалистов, «течение», или ход повествования (ὁ δρόμος τοῦ λόγου), и внутреннюю логику, «последовательность» рассказа (ὁ εἱρμὸς τῆς διηγήσεως) и обещает, после отступления от темы, привести ход повествования в соответствие с последовательностью рассказа (Papadopoulos-Kerameus, p. 27. 18–19).[15] Он направляет свой рассказ с помощью различных вводных предложений, например: «как покажет повествование» (p. 22. 5), «как было сказано ранее» (p. 34. 20, 36. 12), «я вернусь к нему [Сергию] позже» (p. 27. 23) или же «Об этом я скажу потом, а сейчас вернемся к последовательному рассказу (ἐπὶ τὴν τοῦ λόγου συνέχειαν)» (p. 19. 32–33).

«Мученичество» начинается с небольшого вступления. Автору было велено епископом Василием, его господином, описать разрушительный набег варваров на лавру св. Саввы и избиение святых отцов, свидетелем которых был Стефан (p. 2. 7–11). Так, в этом отрывке содержится краткий

[15] Оба выражения, τοῦ λόγου δρόμος и εἱρμὸς τῆς διηγήσεως, использовались некоторыми патристическими писателями. Новшество Стефана, похоже, заключается в противопоставлении двух понятий.

обзор событий, которые собирается описывать автор. После вступления агиограф немедленно переходит к угрожающей обстановке, которая сложилась в Палестине по причине «междоусобных войн сарацинских племен» (p. 2. 29–30), когда многие города были разграблены и сельские жители, спасаясь бегством, покидали свои дома. Из достаточно удаленных областей (Асколон, Газа, Сарифея) опасность все больше приближается к месту, где жил автор, — Иерусалиму, лавре св. Харитона, Древней лавре. По словам Стефана, это было страшным бедствием (πάνδεινα κακά) (p. 4. 32). Напрашивается закономерный вопрос: почему Бог допустил нападение неверных? Агиограф переиначивает вопрос: почему неверные потерпели поражение? Невероятно, говорит он, что «давние соседи [лавры], враги Христа и Церкви», жаждали ограбить монахов, а их вожаки настраивали толпу против «нас» (p. 5. 15–23). В ответ на молитвы св. Саввы, продолжает автор, Бог «оградил свою паству, рассеял врагов... и чудесным образом устроил нашу защиту» (p. 5. 25–28). Если верить Леонтию, отношения между монахами лавры и «соседями-арабами» были относительно миролюбивыми. Несколько раз Леонтий упоминает арабских пастухов (AASS July III, 518C, 519E) и охотников (p. 543D); арабские пастухи называют себя соседями Стефана (p. 542C). Иноверцам не чужды были и божественные видения: Леонтий пишет (p. 514C), что арабы, жившие по соседству, видели свет, исходящий из раки прославленного отшельника Феоктиста Великого. Поскольку в эпилоге жития Леонтий даже говорит о том, что Стефан проявлял любовь и уважение не только к христианам, но и к арабам (p. 584A), понятно, сколь велико было потрясение, которое он испытал после разграбления лавры арабской ордой.

Рассказом о междоусобице Стефан подготавливает читателя к сообщению о нападении арабов на лавру. Однако затем его повествование замедляется, автор оттягивает наступление роковой минуты. Он объясняет все просто: дьявол и враги лавры побудили полчища варваров напасть на «нас» на рассвете (ὀρθρίσαι), но всемогущий Господь расстроил их планы. В близлежащей деревушке грабители нашли в изобилии сосуды с вином, напились и затеяли ссору (p. 6. 9–17). Попытка перенести столкновение на уровень сверхъестественного (противостояние дьявола и Бога) оказалась неудачной, лавру спасают, хотя и ненадолго, просто-напросто неумеренные возлияния.

Время идет, и святые отцы, охваченные волнением и страхом, готовятся стойко и неколебимо встретить тяжкое испытание и беду (тавтология, p. 7. 30–31). Стефан приводит их молитву, которую он заключает в стилистическую рамку. Начинает он с утверждения о том, что монахи посвящают

себя (ἀναθέμενοι) Христу, а затем и в конце повторяет, что они посвятили свои души и тела Христу (p. 7. 27–28 и 9. 10). У монахов все еще было время спастись, но они предпочли остаться, чтобы люди из округи не разграбили лавру (p. 9. 10–14). В повествовании появляется вполне «земная» тема собственности.

Стефан понимает неуместность этой темы, и поэтому он уклоняется от нее, дабы подчеркнуть спасительную роль лавры. Он славит святых отцов, умерших за Христа, и уподобляет их Иову и апостолу Петру, не забыв упомянуть о том, что всемогущая рука Христа защитила [верующих] в роковые минуты (p. 10. 18–19).

В этом месте неторопливый темп повествования заканчивается. Монахи, до которых дошли слухи, будто «варвары» разбежались, надеялись спокойно провести Великий пост, как вдруг до них доносятся шум и крики, что в тексте выделяется с помощью звукоподражательной аллитерации: κατὰ καιρὸν κρουσμάτων καὶ κραυγῶν τὸν κτύπον (p. 11. 16–17). Монахи взбегают (δρομαῖοι) на холм (1. 17) и видят врага. Несколько отцов вступают в переговоры и пытаются объяснить противнику, что они мирные люди и дружно живут с арабами, даже предлагают сарацинам разделить с ними трапезу. В ответ им было сказано без экивоков: «Мы пришли не за пищей (βρωμάτων), а за деньгами (χρημάτων) (рифмованный ассонанс, p. 12. 10–11). Поскольку монахам было нечем откупиться, их избили, а жилища подожгли. Ряд метафор усиливает образ естественного пламени: «варвары», воспламененные (ἐξαφθέντες) яростью, — это «уголья пустыни» (p. 13. 9), а монахи, видящие огонь и дым, были сожигаемы (ἐπυρπολούμεθα) в сердце своем (1. 17).

Нападавшие отступили, но передышка была недолгой. В субботу вечером из Древней лавры прибежали (δρομαῖοι), обливаясь потом, вестники, торопясь предупредить монахов лавры св. Саввы о надвигающемся нападении. Затем прибыло еще двое вестников, на этот раз из монастыря св. Евфимия; они неслись что было духу (ἐσπευσμένως), запыхались от быстрой ходьбы (δρόμῳ) и едва могли говорить (p. 15. 15–19). Эти слова, описывающие скорость движения, усиливают напряженность повествования и подчеркивают бессилие монахов, которым ничего не остается, как только воздеть руки к небесам и просить Божьей милости.

Наступает развязка... Стефан подготавливает свою аудиторию, восклицая: «Как могу я без слез возвращаться памятью к этому ужасному и печальному часу?» (p. 16. 31–32) и далее, сжато и выразительно, он в общих чертах описывает избиение монахов (p. 17. 6–23), особо останавливаясь на судьбе некоторых из них: Иоанн, *hegoumeniarchos* (это слово не

отмечено у Lampe; Стефан говорит, что так называли чиновника, ведающего посетителями, проживавшими в так называемом *hegoumeneion*), подвергся пыткам (p. 17. 27–18. 9); Сергий Дамаскин был убит (p. 18. 14–19. 27), его тело нашли позже; Адриан Патрикий совершил подвиг — он был казнен после того как он спас жизнь четверым своим духовным братьям, спрятавшимся в пещере, (p. 20. 10–22. 5). Далее Стефан повествует о том, как предводители грабителей потребовали у монахов четыре тысячи золотых монет, но те отвечали, что у них нет таких денег. Эконом в подтверждение своих слов раскинул руки в форме креста (σταυροειδῶς) (p. 22. 25–26), и этот жест, характерный для Моисея, ведущего через Чермное море спасающихся бегством евреев, является, как это ни странно, символом победы. Далее идут две перекликающиеся темы: стойкость и единение монахов (они не выдали «варварам» целителя Фому [p. 23. 21–24. 2] — параллель с подвигом Патрикия) и жестокость арабов, которые душили неколебимых и храбрых святых отцов дымом (p. 25. 3–17), мучили и били тех, кто спасся от огня и дыма (p. 26. 6). Наконец мучители отступили (p. 26. 16). Это не только кульминация, но и завершение всей событийной части повествования.

И хотя Стефан подчеркивает, что склонен вернуть — в переносном смысле — ход (δρόμος) рассказа назад к изложению событий (p. 27. 18–19), лихорадочное движение предшествующих эпизодов уже исчезает. В последней части произведения содержится *threnos* по погибшим, в особенности по погибшим от удушья в дыму, описывается их погребение и обещается Царствие Небесное тем, кто победил свои страсти (p. 28. 3), а также утверждается святость монахов. Стефан рассказывает о некоторых чудесах, хотя и не очень выразительных: двум монахам было видение некоего Косьмы, убитого во время нападения (p. 31. 21–24); в день погребения полил дождь, наполнивший водой цистерны в лавре (p. 35. 17–20); на «варваров» обрушился страшный мор (p. 35. 24–32), а некий сирийский священник с помощью мучеников выучил греческий язык (p. 36. 4–23). «Мученичество» завершает *makarismos* (p. 36. 26–39. 4. «Мы освящаемся вами», говорит агиограф, p. 39. 10) и молитва, в которой Стефан заклинает мучеников заступиться за Церковь, нуждающуюся в мире и спокойствии (p. 39. 23–27) (намек на иконоборческие споры?), и за самого автора.

Сюжет «Мученичества» выстроен искусно. Действие повествования охватывает небольшой промежуток времени (примерно неделю), и автор внимательно следит за движением времени. Для его художественной манеры неважно, верны ли хронологические данные. Автору важно только обозначить день и даже час происходящего. Место развития событий ограни-

чено — лавра св. Саввы, а внешний мир служит лишь декорацией для эскалации событий: герои преуспевают (духовно), умирают, и их погребают на территории лавры, и повествование «Мученичества» не прерывается упоминанием или воспоминаниями о предыдущих местах пребывания монахов. Действие лишено монотонности. Оно стремительно, а язык произведения как бы усиливает его движение: слово δρόμος — одно из любимых у Стефана, мы неоднократно приводили его. В качестве примеров можно привести и эпизод с Сергием Дамаскиным, который покинул лавру δρόμῳ (p. 18. 28) до того, как его остановили арабские стражники, а также то место, где автор говорит в переносном смысле о поприще (δρόμος) аскезы (p. 28. 13). Вид (θέα) и движение (κίνησις) случайных предметов, попадающих в поле зрения монахов (p. 15. 12), пугает их, когда они в любую минуту ожидают вражеского нападения.

В отличие от «Чудес св. Артемия» или византийского романа «Варлаам и Иоасаф», «Мученичество двадцати савваитов» не строится из «параллельных» (повторяющихся) «кирпичиков», которые можно добавлять или убирать без ущерба для всей конструкции. Его композиция последовательна, систематична, она плавно ведет читателя от экспозиции к кульминации и «разрешается» нравственной оценкой мученичества.

D. Персонажи, обстановка и язык повествования

В «Мученичестве» героем является коллектив, обозначенный как братия или святые отцы, иногда — личным местоимением первого лица во множественном числе «мы». Стефан называет по именам некоторых из двадцати мучеников, но никогда не противопоставляет отдельных лиц коллективу. Все они сознательно считают себя частью лавры и ради нее готовы принять смерть и пытки. Это единство главных героев не превращает их в безликую массу сверхлюдей и лишенных всяких эмоций статистов, как это характерно для эпических мученичеств. В то время как герои эпических мученичеств переносят тяжкие испытания без страха, савваиты ведут себя как более свойственно людям и, соответственно, более героически, ведь они встречают смерть преодолевая свои человеческие страхи. Их чувства естественны и выразительны, возможно, потому, что автор сам был участником этих событий.

Он пишет: «Мы смотрели на объятые пламенем здания (во время первого нападения) и ощущали невыразимую боль, помрачение рассудка (σκότωσις, первое значение этого слова «темень», и автор использует его для контраста с φλόγες, «пламя») и беспомощность, мы устремляли взоры к небесам, ожидая

помощи сверху, умоляя св. Савву вступиться за нас» (p. 13. 15–22), «и опасались (δείσαντες) новых нападений» (1. 26). «Даже после отступления арабов страх (φόβος) не покинул нас». «Мы боялись (ἐδεδίειμεν), что они снова вернутся. До самого захода солнца и наступления темноты мы стояли неподвижно (ἀμετακίνητοι) и смотрели во все стороны, как бы ожидая новых атак. Так простояли мы, охваченные общим страхом (δέει), с рассвета до глубокой ночи на том же месте, обращая к небу мольбы и молитвы» (p. 13. 29–14. 2). В другом месте автор говорит: «Мы были охвачены смятением, страхом, горем и отчаянием» (p. 15. 14–15). Герои Стефана, в отличие от Романа Нового и множества других мучеников, — это не сверхъестественные существа, а обыкновенные люди, испытывающие страх, но все же готовые умереть за своих братьев.

Что до их врагов, то арабы лишены человеческих качеств, равно как и индивидуальных черт. Они варвары, грабители, ученики и дети змия, безжалостные мучители и убийцы. Второстепенных героев, не из числа монахов и арабов, немного. Если образ арабов размыт и условен, второстепенные герои все же наделяются «натуралистическими» особенностями, подобно тем, которые мы встречали в «Чудесах св. Артемия». Так, Стефан говорит о некоем сирийском священнике, пожелавшем изучить греческий «диалект», который, однако, вскоре нашел это дело нелегким и требующим терпения. В итоге ему во сне явился протодиакон Анастасий, один из мучеников, велел священнику высунуть язык, взял тряпку, протер ею язык и очистил его от плотного налета (p. 36. 11–18). Благодаря этому священник стал хорошо говорить по-гречески.

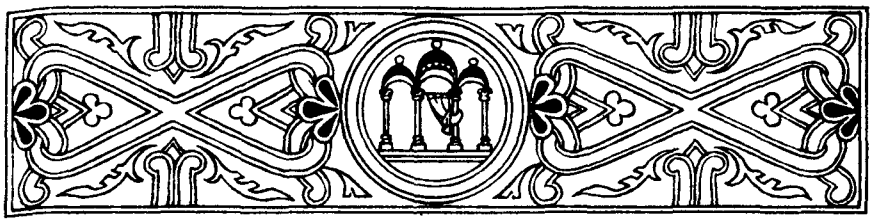
Стефан, хотя и сосредоточивает все свое внимание на повествовании и движении, тем не менее не избегает описания обстановки, в которой развиваются события. Нельзя считать неуместным (ἄτοπον), говорит он, описание характера места (τὴν θέσιν τοῦ τόπου) (p. 24. 3). За этим теоретическим утверждением следует подробное описание пещеры, в которой монахи устроили церковь с апсидами, ризницей и сосудохранилищем, а также тайного подземного хода, ведущего из часовни в *hegoumeneion*. Стефан подробно описывает раны святых отцов (p. 13. 1–5) и, затем, снадобье, которым авва Фома излечивал раненых монахов (p. 31. 27–32. 3).

Отступления и описания замедляют быстрый темп повествования, той же цели служат и повторы отдельных слов или целых фраз. Так, описывая второе нападение, Стефан говорит, что монахи пытались спрятаться (περικρύβειν) в пещерах и расщелинах (p. 17. 25–26); в конце того же эпизода он повторяет, что монахи старались спастись бегством и укрыться (κρυβῆναι) в пещере или отверстиях в скалах (p. 20. 4–5, cf. p. 20. 15–16). Для «Мученичества» характерны плеоназмы или тавтология, что также тормозит развитие

описываемых событий. В самом простом виде это представлено употреблением синонимов, например: φεύγοντες καὶ τρέχοντες (p. 8. 18) или θορύβου καὶ ταραχῆς (p. 14. 32). В других случаях построение более сложное. Так, описывая столкновения арабов в Палестине, Стефан сочетает ряд тавтологий с анафорой: головорезы сотворили (εἰργάσαντο) столько беспорядков и беззакония (ἀταξίας καὶ ἀθεμιστίας), творили (εἰργάσαντο) столько воровства и грабежей (πραΐδας καὶ πραγμάτων ἁρπαγάς), совершили (ἔδρασαν) столько кровопролития и убийств (αἱματοχυσίας καὶ ἀνδρακτασίας) и так далее (p. 3. 10–12). В описании избиения монахов агиограф трижды пользуется тавтологией и двумя сравнениями, создавая общую образную картину происходящего: «Ни один дровосек или лесоруб не набрасывается столь беспощадно на лес, полный деревьев, как эти жестокие, дикие и бесчеловечные варвары изрубили безжалостно и беспощадно, словно в лавке мясника, тела святых отцов» (p. 17. 6–10). В заключительной части ход событий замедляется, и именно в этом месте Стефан вводит *makarismos* святым, который состоит из 18 строк и прославляет «блаженных отцов», украшенных множеством эпитетов, как-то: πανόλβιοι, πανόσιοι, πανάριστοι, πανένδοξοι, πανάρετοι (p. 36–38).

Цитирование — излюбленный прием в византийском повествовании — также замедляет ход рассказа. Стефан употребляет цитаты не чаще, чем любой другой византийский автор, но при этом он особо рассуждает на тему цитирования. «Мой бедный и неуклюжий рассказ, — отмечает он после цитирования Златоуста, — обретает красоту и расцвечивается мастерством учителя [Златоуста], подобно диадеме, украшенной бесценным изумрудом» (p. 34. 5–7). С одной стороны, риторика служит ему для украшения, а с другой — помогает замедлить темп повествования.

В этом живом и самобытном рассказе метафоры и сравнения играют не столь значительную роль. Как правило, они традиционны, это скорее штампы, чем оригинальные образы: смертоносная рыбацкая сеть (p. 20. 7), саранча (p. 4. 27–28), дикие вепри и львы (p. 5. 2), волки (p. 17. 16), стадо (p. 5. 26), мулы (p. 26. 28), псы (p. 25. 18, 35. 30). Изредка развернутое сравнение выходит за рамки простого уподобления. Так, Стефан сравнивает лавру (чудесным образом спасенную всемогущей рукой Христа — Бога в знак Его могущества, непобедимости, любви и заботы о монастыре) с [одинокой] виноградной гроздью, оставшейся в винограднике после сбора урожая (p. 5. 6–9). Само слово как означающее для Стефана гораздо более ценно, чем образ, который оно рождает.



Глава вторая

МОНАХИ И ИКОНА. ПЕРВАЯ БИОГРАФИЯ ИКОНОПОЧИТАТЕЛЯ: СТЕФАН НОВЫЙ (BHG 1666)

Ed. PG 100. 1069–1186; новое издание: *Auzépy M.-F.* La vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre. Aldershot, 1997 [Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3]

A. Автор и дата

Житие Стефана Нового было написано его тезкой — Стефаном, диаконом в храме Святой Софии. Об этом агиографе нам ничего не известно. С. Евфимиадис полагает, что его можно отождествить с диаконом Стефаном, названным также «нотарием» и «референдарием», который принимал участие в соборе 787 г.[1] Однако это предположение нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Имя Стефан было очень распространено, а временной промежуток между двумя диаконами составляет не менее двадцати лет. По словам самого Стефана Диакона (PG 100, 1072C; Auzépy. 89. 19), он

[1] *Efthymiadis S.* The Life of St. Stephen the Younger (BHG 1666) / / Hellenika 43. 1993. 206.

написал биографию святого Стефана спустя сорок два года после его казни. Точная дата казни не указана в житии; сказано только, что святой родился на втором году царствования императора Артемия-Анастасия, или в 6222 г. от сотворения мира (col. 1073C = Auzépy. 91. 11), то есть в 713/714 г., и вскоре после избрания Германа на патриарший престол (в 715 г.) (col. 1076D = Auzépy, 93. 9; 94. 22–24); также сообщается, что Стефан умер в возрасте пятидесяти трех лет (col. 1177D = Auzépy. 171. 28–29), вследствие чего датой его смерти можно считать время около 766 г. или даже 768 г. Основываясь на сведениях, почерпнутых у патриарха Никифора и Феофана, К. Мэнго относит смерть Стефана к ноябрю 765 г.[2] Если мы примем утверждение Стефана Диакона, что он написал житие через сорок два года после смерти святого, то это произведение должно было быть создано в 807/810 гг.[3]

В другом месте агиограф указывает, что некоторые из его современников еще придерживались моды брить бороду, популярной во времена Константина V; далее он говорит, что эти люди остались верны императору, даже когда им исполнилось семьдесят лет (col. 1133CD = Auzépy. 138. 3–6). Даже если предположить, что, называя этот возраст, Стефан имел в виду последний период человеческой жизни, то есть преклонный возраст вообще, надо думать, что сторонники Константина (умершего в 775 г.) были уже очень стары в то время, когда Диакон писал житие Стефана. В любом случае, он был младшим современником святого: он утверждает, что мог получать нужные сведения у знакомых и учеников святого, равно как и у приближенных Константина V (col. 1184B = Auzépy. 175. 22–25).

В отличие от мученичества двадцати савваитов, житие Стефана является чисто константинопольским произведением. Хотя в нем охватывается обширное географическое пространство (агиограф упоминает Ликию, Силей [в Памфилии], Сику [в Киликии], Кипр, Триполис, Тир, Иоппию, местности на северном побережье Черного моря и т. д.), основное действие

---

[2] *Mango C.* Nikephoros Patriarch of Constantinople. Short History. Washington, 1990 [CHFB XIII. Dumbarton Oaks Texts X]. 222; ср.: *Rouan (Auzépy) M.-F.* Une lecture «iconoclaste» de la vie d'Étienne le Jeune//TM 8. 1981. 420 n. 17. П. Дево (*Devos P.* «Lumière et lumière» dans trois vies de saints//AB 111. 1993. 249) предпочитает датировать кончину Стефана 764 г. Г. Хаксли (*Huxley G.* On the Vita of St. Stephen the Younger//GRBS 18. 1977. 106) более осторожен: он относит смерть святого «к эпохе гонений 760-х гг.».

[3] Озепи (*Auzépy M.-F.* La vie d'Étienne le Jeune. 8–9) датирует создание текста жития 809 г.

жития разворачивается в Константинополе. Автор хорошо знаком с константинопольской топографией; он упоминает Софианский дворец, ворота Халки, Влахерны, Форум Быка, перекресток Ставрион, «общественное здание» Милион с его иконоборческой живописью, близлежащую Халкидонскую гавань, Св. Софию и некоторые другие храмы: часовню мученика Феодора, церковь св. Пелагия, Монокионийский и Дийский монастыри. Он говорит о находившейся во дворце тюрьме Фиала (col. 1129 = Auzépy. 135. 9), о «государственной» тюрьме, названной «священным Преторием» (col. 1160B = Auzépy. 158. 11), об ἡλιακὸς τοῦ Φάρου (col. 1156 = Auzépy. 154. 25), о зеленых полях в черте Константинополя (col. 1180B = Auzépy. 172. 15) и о противопожарных колодцах или насосах (ὑδροστάται τῶν ἐμπρησμῶν, col. 1176C = Auzépy. 69. 29).

Сочинитель жития принадлежал к столичному духовенству; его герой также родился в Константинополе от отца, который не занимал высоких должностей, но «жил в довольстве» (ср. 2 Кор. 9. 8), зарабатывая на хлеб трудами рук своих (col. 1073C = Auzépy. 91. 17–18). Агиограф подчеркивает, что святой был не чужим, но «нашим» человеком в Константинополе (col. 1073C = Auzépy. 91. 10). Он указывает точное местоположение дома отца Стефана — на широкой и оживленной императорской улице, недалеко от так называемого Ставриона и огромных домов, известных под названием Конста (col. 1073D = Auzépy. 91. 19–21). Стефан Новый получил образование в столице, изучая Священное Писание (col. 1081BC = Auzépy. 97. 10–11), и в данном случае для нас не имеет значения то, что писатель взял эти строки у Кирилла Скифопольского. Бóльшую часть своей взрослой жизни святой провел в монастыре на горе св. Авксентия недалеко от столицы, и Диакон всячески стремится подчеркнуть, что его герой приобрел величайшую славу в Константинополе, особенно среди тех жителей города, которые были православными и благочестивыми (col. 1104D = Auzépy. 115. 5). Позднее на улицах и на ипподроме столицы Стефан был замучен до смерти. В неаполитанской рукописи II. C. 26 (XI в.) в лемме жития переписчик особо отмечал то, что Стефан был предан мученической смерти «здесь, в Константинополе» (Auzépy. 87. 7), и что произведение в память о нем было произнесено в Великой церкви Визáнтия.[4]

Стефана Диакона мало интересуют вопросы ремесла и торговли как в Константинополе, так и за его пределами. По-видимому, отец святого был

[4] Ср.: *Delehaye H.* Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae Nationalis Neapolitanae / / AB 21. 1902. 388 f. no. 10.

ремесленником, но агиограф не говорит ничего конкретного о его профессии. Деловых людей в житии почти нет; в дальнейшем мы встречаем только одного из них. Мелкий торговец, жаривший рыбу на Форуме Быка, был в числе мучителей Стефана (col. 1177AB = Auzépy. 170. 2). В то же время люди, участвующие в работе государственного аппарата, представлены в изобилии. Диакон знает нескольких императоров: Артемия-Анастасия, Феодосия III, Льва III, «уроженца Сирии», и особенно Константина V, злейшего врага Стефана, и его жену Евдокию, которую агиограф именует прелюбодейкой (col. 1169C = Auzépy. 165. 88–9), и наследника Константина, Льва IV. В житии мы видим двух патриархов: православного Германа и иконоборца Анастасия. В этом произведении активно действуют многочисленные сторонники Константина V: епископы (Эфеса, Никомидии, Наколии) и миряне, такие как Сисиний Пастила и Василий Трикакав; некоторые названы «знатными мужами из дворца» (col. 1140BC = Auzépy. 142. 9). Некоторые второстепенные персонажи занимали особые должности: *antigrapheus* (col. 1140C = Auzépy. 142. 10), *tachydromos* (col. 1128A = Auzépy. 132. 4), *proximos* (col. 1169C, 1172A = Auzépy. 165. 15 и 166. 5). На берегу Никомидийского залива находилось здание таможни, которой заведовал «главный таможенный начальник», или *phorologos* (col. 1125C = Auzépy. 131. 26–27; 175. 4 и 8), у которого был свой нотарий (col. 1184A = Auzépy. 175. 7). Патрикий Каллист, один из видных «мегистанов» того времени, был верным союзником Константина (col. 1121D–1124A = Auzépy. 129–132, 142, 146, 148). Другой патрикий, Анф, исполнял обязанности императорского *ek prosopou* (полномочного представителя) во время похода Константина против болгар (col. 1128AB = Auzépy. 132. 19). Диакон использует архаичный термин «архисатрап» для обозначения наместников: Феофан по прозвищу Лардотир был «архисатрапом» (или стратигом) на Крите (col. 1164BC = Auzépy. 160. 13); имя «архисатрапа» Фракии (col. 1156B = Auzépy. 154. 6) не указано.

Г. Хаксли наглядно показал, что в житии содержатся исторические анахронизмы. Также можно доказать, что агиограф включил в свой текст фрагменты из Кирилла Скифопольского[5] и других писателей (например, из энкомия Андрея Критского св. Патапию и, возможно, из жития шестидесяти иерусалимских мучеников,[6] если только оно не было написано

[5] *Gill S.* The Life of Stephen the Younger by Stephen the Deacon. Debts and Loans// OChP 6. 1940. 114–139.

[6] См.: *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the reign of Leo III. Louvain, 1973 [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 346. Subsidia 41]. 177 n. 4.

позднее жития св. Стефана). Но тем не менее житие Стефана — это замечательное и новаторское литературное произведение; если мученичество савваитов фактически является первым агиографическим памятником, рассказывающим о преследовании христиан арабами, то житие Стефана Нового полагает начало иконопочитательской агиографии, которой суждено было стать необычайно популярной в IX в.

В самом начале своей повести Диакон выступает в защиту иконопочитания. Он сопоставляет иконы со Священным Писанием: и то и другое открывает нам «добродетель первообраза» и вселяет в нас божественное рвение; иконы создаются искусными живописцами, а написанное слово исходило от тех, кто приобщился божественных знаний по внушению Святого Духа (col. 1069B–1072A = Auzépy. 88. 1–20). Матери святого в видении явилась некая жена в облике Девы Марии, запечатленной (Стефан использует форму плюсквамперфекта ἐτετύπωτο) с Сыном на коленях на иконе во Влахернской церкви (col. 11076BD; 92. 9–13 = Auzépy. 93. 3–4); вероятно, это была та самая икона Богородицы, перед которой она молилась и которую автор назвал ἀντιφωνήτρια (col. 1080AB = Auzépy. 95. 3–4 и 13). Агиограф описывает уничтожение икон Львом III (col. 1112A, 1113A = Auzépy. 119. 21–22; 121. 16) и в особенности его попытку сжечь образ Христа над воротами Халки (col. 1085C = Auzépy. 100. 17–101. 10), когда благочестивые женщины встали на защиту святого образа, убили спафария, которому было поручено снять икону, и напали на иконоборческого патриарха Анастасия (для нас не имеет значения, является ли рассказ о «женском бунте» легендой или нет).[7] Мы узнаём, что жена одного тюремщика тайно поклонялась иконам и прятала у себя в сундуке три образа: Девы Марии с Сыном, Петра и Павла (col. 1164A = Auzépy. 159. 26–29). На дискосе были запечатлены образы Христа, Его матери и Иоанна Крестителя (col. 1144A = Auzépy. 144. 19–20) — вероятно, это одно из первых изображений Деисуса. Писатель метафорически определяет икону как дверь, ведущую к Богу, давшему нам разум для проникновения (καθομοίωσις, досл. «уподобление») в первообраз, как средство для приближения к разумному и духовному миру с помощью земных вещей (col. 1113AB = Auzépy. 122. 1–6). Он ссылается на сказание о св. Марии Египетской, которая раская-

[7] Об образе над воротами Халки написано много; см. подробный анализ произведений на эту тему: *Auzépy M.-F.* La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé par Léon III: propagande ou réalité? / / Byzantion 60. 1990. 451 f., 485f.

лась и обрела спасение благодаря созерцанию иконы (col. 1152A = Auzépy. 150. 16–18; хотя этот отрывок заимствован у Андрея Критского, употребляемые Стефаном слова ἐγγύη и μετάνοια восходят к эпизоду, изложенному в житии Марии, которое ошибочно приписывается Софронию).

Агиограф неоднократно выступает против неприятия Львом III и Константином V культа икон, которые эти императоры презрительно называли идолами (col. 1084C, 1112B, 1121B и т. д. = Auzépy. 98. 28; 120. 3 и т. д.), и возмущается тем, что они объявляли монахов идолопоклонниками и ἀμνημόνευτοι, «недостойными упоминания» или «осужденными на забвение», а их облачение — «одеждами тьмы (или мрака)» (col. 1112A, 1117A = Auzépy. 120. 2–3; 149. 17). Диакон яростно обрушивается на иконоборцев, которые уничтожили изображения Вселенских соборов, заменив их сатанинскими скáчками (col. 1172AB = Auzépy. 166. 9–17). Список примеров можно легко продолжить.

Стефан Диакон писал житие после второго Никейского собора, на котором поклонение иконам было восстановлено. Обращаясь к прошлому, иконопочитатели начали его героизировать, и житие Стефана Нового стало первым константинопольским панегириком святому иконопочитателю (здесь следует заметить, что дата создания арабского [?] жития Романа Нового точно не определена, во всяком случае, оно, должно быть, было написано в другой географической среде).

B. Композиция

Анонимный автор «Чудес св. Артемия» создал классический образец монотонной композиции. Стефан Саввант описывал события в соответствии с принципом единства времени и пространства. Стефан Диакон предложил третий способ построения художественного произведения — в виде биографии, которая, по определению, имеет начало и конец. Рассмотрим ее шаг за шагом.

После вступления (PG 100, 1069–73 = Auzépy. 88. 1–91. 4) агиограф рассказывает о происхождении и рождении Стефана, считая эти вещи неотделимыми друг от друга. Представив своего героя, он пишет: «Таково начало жизни (προπύλαια) богоносного отца нашего Стефана» (col. 1080D = Auzépy. 96. 15); таковы «приятнейшие и правдивые рассказы (διηγήματα) о его зачатии, рождении, наречении и крещении» (col. 1081A = Auzépy. 96. 14–15). Затем автор переходит к следующей части — «слову» (λόγος)

о подвигах святого, «на которые Бог вдохновил его».[8] Начинается новая «глава» — история иконоборчества, пока что связанная с биографией Стефана лишь одновременностью описываемых событий. «В годы его учения» (col. 1084B = Auzépy. 98. 14–15) Лев, «уроженец Сирии», приравнял иконы к идолам и низложил патриарха Германа, который воспротивился иконоборчеству. В следующей части Диакон возвращается к святому: родители Стефана уехали из «еретического Константинополя» на гору св. Авксентия недалеко от Халкидона (col. 1088AB = Auzépy. 101. 17–27). Здесь автор приступает к тому, что на первый взгляд можно принять за «историческое» отступление, посвященное св. Авксентию, основателю местной монашеской общины, и его последователям. Однако на самом деле история монастыря Авксентия тесно связана с жизнью главного героя. Некоторое время обе темы развиваются параллельно: Иоанн, настоятель этого монастыря, постриг Стефана в возрасте пятнадцати лет (ибо Стефан проявил духовное совершенство); Иоанн предвидел и оплакал судьбу Стефана при власти «иконосжигателей» (εἰκονοκαῦσται — является ли это слово изобретением Стефана Диакона? Оно не встречается в переписке Феодора Студита) и умер, исполнив свою художественную роль в повествовании (col. 1093C = Auzépy. 107. 5–6). В этом рассказе смерть игумена Иоанна органически связана со смертью отца Стефана: оба события обозначают конец юности героя (правда, говорится, что в то время ему уже исполнился тридцать один год [col. 1097B = Auzépy. 109. 19]). Потеряв и отца по крови, и отца духовного, Стефан начал восхождение по иерархической лестнице праведности: он сменил Иоанна в сане игумена и переходил от славы к славе и от святости к святости (ряд аналогий с персонажами Ветхого Завета делает еще более выразительным это описание духовного и аскетического развития). Хотя Стефан поселился в маленькой хижине на горной вершине, этого нельзя было скрыть, ибо «не может укрыться город, стоящий на верху горы» (col. 1097C = Auzépy. 110. 12–13). Это выражение (Мф. 5. 14) было очень любимо агиографами; здесь оно имеет дополнительную коннотацию, поскольку монастырь св. Авксентия был расположен на горе; император Константин V презрительно именовал его

[8] Употребляемый здесь эпитет θεοπάροχος (col. 1081A) в словаре Лампе обозначен как новое слово со ссылкой на житие Стефана; это слово также использовалось Феодором Студитом (см.: *Fatouros*. Theod. Stud. epistulae 2. 935 index), а до него — во втором сборнике рассказов о чудесах св. Димитрия (ed. P. Lemerle. Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius 1. Paris, 1979. 227. 9).

«Авксентьевым холмом» (col. 1100B = Auzépy. 111. 7–8). Стефан пытался бежать от славы, но это привело к парадоксальной ситуации: «Вся паства оставалась на месте, а пастырь исчез» (col. 1104A = Auzépy. 113. 31–114. 1). Однако, это бегство было ненастоящим и представляло собой пародию на античный роман: Стефан вернулся к своей пастве в оковах, которые он добровольно возложил на себя, причем надел их крестообразно (col. 1104C = Auzépy. 114. 19–21).

На этом вступительная (и традиционная) часть биографии завершается, и Диакон особо выделяет ее конец, повторяя фразу из Матфея (5. 14), которая переносит действие с далекого «холма св. Авксентия» в царственный град, где Стефан заслужил великое почтение людей благочестивых и православных. От обычных аскетических подвигов агиограф переходит к политическому конфликту; скрытая тема иконоборчества вновь выходит на первый план (col. 1113C–1121D = Auzépy. 117. 1–128. 25), и трагедия святого достигает своего апогея, вернее, двух кульминационных пунктов, которым предшествует второе вступление (col. 1108A–1109B = Auzépy. 117. 1–118. 27). Этими двумя пунктами являются рассказы о монахине Анне и Георгии Синклитике, и в них два уровня повествования (биография святого и иконоборчество) сливаются в одно целое.

Мотив бегства, о котором шла речь ранее, лишь косвенно связан с античным романом; история Анны представляет собой «роман наоборот». В житии Стефана половая любовь, еда и ипподром — это три основных чувственных удовольствия, и все они отвергаются святыми мужами и женами. Агиограф особо отмечает, что Константин V на празднике Брумалий вначале громко пел под кифару, а затем предался винопитию (col. 1172D = Auzépy. 165. 1–4). Диакон характеризует поведение чревоугодников при помощи таких уничижительных слов, как λαιμαργικόν (col. 1148C, 1173D = Auzépy. 148. 8; 168. 29), κοιλιόδουλος (col. 1120A, 1121A = Auzépy. 126. 7; 168. 7), γαστριμαργία (col. 1089D = Auzépy. 104. 16). В отличие от них, святой Стефан всегда и во всем был воздержан (col. 1073BC, 1148A, 1168C = Auzépy. 91. 3, 147. 17; 163. 17–20) и отказывался брать пищу, которую ему предлагали иконоборцы (col. 1124C, 1145B = Auzépy. 130. 2–3; 146. 11–12). Скачки и охота именуются в житии сатанинскими увеселениями (col. 1113A, 1172B = Auzépy. 121. 19; 166. 14), а плотская любовь рассматривается как зло: автор с негодованием пишет об иконоборческом императоре Константине V, у которого было три жены (col. 1112C = Auzépy. 121. 2–3), и называет его третью жену прелюбодейкой (μοιχαλίς) (col. 1169C = Auzépy. 165. 8), используя понятие, которое горячо обсуждалось во время написания жития в связи со вторым браком Констан-

тина VI (мы вернемся к этому событию в гл. 4). Диакон употребляет библейское выражение «жеребцы женонеистовые (θηλυμανεῖς)» (col. 1128C, 1133C = Auzépy. 133. 10; 138. 3). Такая проповедь целомудрия характерна для агиографических произведений, но агиограф смещает план повествования, утверждая, что иконоборцы, в свою очередь, обвиняли в распутстве монахов и монахинь. Константин V послал своего слугу в монастырь у подножия горы св. Авксентия, где, по словам императора, блудницы (πόρναι) сожительствовали с «недостойными упоминания» [монахами], которые притворялись праведниками (col. 1128B = Auzépy. 133. 1–2). Одной из таких «недостойных упоминания блудниц» была Анна, богатая жительница Константинополя.

Эпизод с Анной искусно подготовлен. Имя Анна появляется еще в самом начале произведения: так звали мать главного героя. Это не просто ее настоящее имя; оно также имеет символический смысл: хотя у этой женщины было две дочери, агиограф называет её «новой Анной» (col. 1077D, 1080A = Auzépy. 94. 23; ср. 95. 1), намеренно проводя ассоциацию с матерью Девы Марии, поскольку мать Стефана хотела иметь сына, но долгое время не могла зачать его. Она является «новой Анной» еще и потому, что дала жизнь новому Самуилу (ссылка на 1 Цар. 1. 20), то есть Стефану. Тема Анны развивается далее: находясь в ссылке, Стефан поселился рядом с церковью св. Анны, матери Пресвятой Богородицы (col. 1148A = Auzépy. 147. 14–15). Затем две разные Анны соединяются вместе. Стефан был связан с Трихинарейским женским монастырем у подножия горы св. Авксентия: оттуда он носил воду и всё прочее в свой монастырь, расположенный высоко на горе (col. 1092B = Auzépy. 105. 5–11). Заметим, что тема ношения воды в византийской литературе имела сексуальные коннотации: Каллимах, герой одного из романов XIII в., был нанят как μίσθαργος для того, чтобы орошать сад,[9] в котором он вскоре нашел свою возлюбленную Хрисоррою. Диакон считает нужным подчеркнуть, что когда Стефан выполнял свою работу, он был «неуязвим» для бесовских страстей (col. 1092B = Auzépy. 105. 13). Здесь, в Трихинарее, Стефан поселил свою мать Анну и двух сестер, и здесь же одна богатая и благочестивая женщина стала монахиней Анной (col. 1105A– 1108A = Auzépy. 115. 8–116. 31).

Эпизод с Анной как таковой начинается с рассказа о клевете: императору сообщили, что эта монахиня посещала святого по ночам и вступала

[9] Le roman de Callimaque et de Chrysorrhoé/Ed. M. Pichard. Paris, 1956. Vers. 1651–1670.

с ним в сношения (col. 1125D = Auzépy. 132. 4–7). Иконоборцы объявили Анну любовницей (φίλη) Стефана (col. 1128D = Auzépy. 133. 23), а Константин V утверждал, будто Стефан собирался блудить с нею (col. 1129B = Auzépy. 134. 11–13); затем коварная служанка Анны (δολία δουλίς) подтвердила всё, что желал услышать император. Константин обещал наградить Анну, если она признает, что Стефан был прелюбодеем и блудником (col. 1132A = Auzépy. 135. 12–19). Естественно, что она отвергла это предложение. Последовала расправа: Константин собрал множество народу в Фиале и велел своим людям привести туда Анну нагой; ей показали «множество» (автор использует то же самое слово πλῆθος) плетей и пригрозили бичеванием, если она не разоблачит во всеуслышание «гнусный блуд» Стефана с нею. Но Анна молчала, и разъяренный император назвал ее прелюбодейкой и приказал высечь. Восемь мужчин взяли ее, подвесили в воздухе «крестообразно» (σταυροειδῶς) и начали избиение (col. 1132B = Auzépy. 136. 1–4). Слово «крестообразно» употреблено не случайно: оно обозначало победу добра над злом. После пытки император велел поместить Анну в один из константинопольских монастырей.

Нагота Анны имеет двойное значение. С одной стороны, здесь есть сексуальная коннотация; с другой стороны, нагота является символом непорочности. Вообще агиограф не стесняется упоминать те части тела, где расположены половые органы: он сообщает о том, что Богородица дотронулась до «чресел» (ψόα) матери Стефана, чтобы та могла зачать своего святого сына (col. 1076D = Auzépy. 93. 3–5), а впоследствии рассказывает, как мучители били по чреслам святого розгами (βέργαι, неклассическое слово, col. 1137D = Auzépy. 141. 13).

За рассказом о преданности Анны следует рассказ о предательстве Георгия. Тема предательства тоже искусно подготовлена в предыдущей части произведения: патрикий Каллист (которого агиограф, играя словами, именует «наихудшим», κάκιστος, col. 1124B, 1125B = Auzépy. 121. 18; 131. 14) совратил одного из учеников Стефана, «второго Искариота», по имени Сергий, который за деньги оговорил своего учителя (col. 1125CD = Auzépy. 131. 21–24). В эпизоде с Георгием Синклитиком тема предательства развернута в полной мере.

Георгий, цветущий юноша (col. 1132D = Auzépy. 136. 18–19) — агиографы прошлых лет обычно наделяли такой внешностью святых людей, — был одним из придворных Константина V. Как-то раз Константин спросил его, питает ли он любовь (πόθος, слово с сексуальными коннотациями) к императору. Георгий сказал, что любовь его безмерна и ни с чем не сравнима. Константин пошел еще дальше в своем дознании, спросив Георгия

желает ли он умереть за любовь (ἀγάπη) к императору. Георгий прижал обе руки к груди и поклялся, что готов. В ответ император обнял (или поцеловал, ἀσπασάμενος) его (col. 1132D = Auzépy. 137. 1). Таким образом, вводная часть эпизода с Георгием, который следует за историей Анны, изобилует сексуальной терминологией; в то же время рассказчик предусмотрительно добавляет, что Константин обнял Георгия «как отец», тотчас же напомнив читателям, что Георгий был «сыном и служителем беззакония» (col. 1133A; ср. 1136C = Auzépy. 137. 8; ср. 139. 18).

Сюжет этой истории таков: Георгий пришел к Стефану и объявил себя противником и жертвой иконоборцев; он даже показал раны на лице, будто бы нанесенные по приказу «тирана». Ничего не подозревая, Стефан поверил Георгию, немедленно облачил молодого человека в монашескую одежду (col. 1133B–1136A = Auzépy. 137. 8–138. 27) и попал в ловушку, которая была для него приготовлена. Константин тотчас же стал обвинять монахов в том, что они оторвали от него Георгия (досл. «от моего бедра»; может быть, и здесь есть сексуальная коннотация?) и сделали его «аввой». Вскоре Георгий бежал с «холма», и тиран с радостью принял и расцеловал (καταφιλεῖ) его (col. 1136C = Auzépy. 139. 22) — это слово вновь возвращает нас к сексуальной теме. Тиран действовал решительно: он созвал «силентий», и собралась столь огромная толпа, что люди задыхались. С Георгия совлекли монашескую одежду, и святое облачение, включая опояску с крестами, было растоптано. Георгия облили водой — по утверждению Диакона, «в знак отмены крещения» — и он стоял нагой перед собравшимися (как и Анна незадолго до него) (col. 1137AC = Auzépy. 140. 1–141. 1). Эта церемония завершилась тем, что Георгий надел военную форму, а император лично вручил ему меч и назначил его стратором. Затем бесчисленная толпа (агиограф повторяет те же слова) направилась к горе св. Авксентия, чтобы разрушить монастырь Стефана.

Теперь, в соответствии со схемой классического мартирия, настает черед расправы с невиновным: избиение, ссылка и попытки лжеепископов обратить святого в свою веру, которые, конечно же, терпят крах. Затем следуют чудеса, сотворенные мучеником: слепому возвращается зрение; мальчик, одержимый демоном, избавляется от своей болезни; женщина, страдавшая кровотечением, исцеляется, а буря утихает — все эти деяния входят в стандартный репертуар любого праведника. Внезапно вялое течение рассказа оживляется: автор сообщает о некоем армянском воине (из фемы Армениак?), которого также звали Стефаном; он страдал от болезни позвоночника, который у него полностью искривился (писатель использует форму плюсквамперфекта ἐπεκύφει), и был исцелен святым

(col. 1156AC = Auzépy. 153. 18–24). Эта история отчасти повторяет историю Георгия: Стефан Армянин тоже предал своего благодетеля. Эти два рассказа отличаются лишь тем, что Георгий искупил свой грех перед смертью, тогда как армянский воин был наказан небесными силами: он упал с лошади и умер. В произведении случай со Стефаном имеет то же значение, что и история Георгия, поскольку он также приводит к возобновлению гонений на святого: его заключают в тюрьму, затем следует допрос императора, предсказание святым собственной кончины и жестокая казнь — здесь присутствуют все необходимые составляющие эпических мартириев. Последний из названных эпизодов начинается с высказывания, знаменующего переход к новой «главе»: «Время велит мне поведать о смерти Стефана» (col. 1168A = Auzépy. 163. 1–5). Но с точки зрения композиции автор возвращается к *déja vu*: враги христиан вновь донесли императору о возмутительном поведении Стефана в тюрьме (всю ночь он пел гимны, в то время как «Дракон» отмечал языческий праздник Брумалий; обвинение звучит странно, поскольку оно переносит нас в эпоху языческих гонений и не связано с культом икон). Иконоборцы потребовали казни святого, но Константин вновь не решился на это и отослал Стефана в тюрьму. Наконец, смерть, еще раз предвиденная и предсказанная святым, пришла: черны проволокла мученика по улицам Константинополя и растерзала его.

Биография Стефана дополнена посмертными чудесами (здесь агиограф поясняет, что «несправедливо умалчивать о посмертных чудесах святого, которые Бог сотворил во хвалу и славу Своего служителя» [col. 1180A = Auzépy. 172. 2–4]); среди них как погодные явления, так и наказание двух грешников — некоего Стефанита и коварной служанки монахини Анны. Включение рассказа об ужасной смерти служанки в заключительную часть произведения лишний раз подчеркивает значимость эпизода с Анной.

Таким образом, житие имеет сложную композицию. Автор сознательно и четко разделяет повествование на отдельные «главы», отмечая их начало и/или конец при помощи специальных высказываний. Сюжет совпадает с фабулой и является линейным: агиограф описывает жизнь святого от зачатия до смерти и очень редко возвращается к прошедшим событиям. Повествование состоит из эпизодов, расположенных в хронологическом порядке, и достигает своего апогея в двух самостоятельных рассказах, герои которых (Анна и Георгий) временно оттесняют Стефана на задний план. Стефан Диакон особо отмечает хронологическую последовательность в изложении событий: он не хочет возводить крышу до закладки фундамента дома (col. 1081B = Auzépy. 97. 3–4). Он создает двухслойное повествование, причем две темы — биография подвижника

и политические события времен иконоборчества — сливаются вместе; это слияние в точности совпадает с кульминационным моментом. Подобным образом эпизоды, «взятые из реальной жизни», сливаются с элементами традиционного сказания о мученичестве святого. Стефан Диакон не боится (или не стесняется) «украшать» свой вполне реалистичный рассказ клишированными оборотами, которые знал наизусть каждый образованный византиец.

C. Персонажи, обстановка и язык повествования

В житии Стефана Нового речь идет главным образом о столкновении двух действующих лиц — святого и тирана. Стефан и император противопоставлены друг другу не только в духовном отношении, но и телесно: Стефан целомудрен, воздержан и предан благочестию; Константин, его противник, имеет трех жен, много ест и слишком много смеется.[10]

Изображение св. Стефана традиционно: благочестивый с детства (col. 1081C, 1084A = Auzépy. 97. 6–28; 98. 1), он был образцом христианских добродетелей во время своего пребывания в монастыре (col. 1089D = Auzépy. 104. 14–105. 15); его мученичество описано в соответствии с канонами эпического мартирия. Образ тирана более сложный. Прежде всего нужно отметить, что нет четкого различия между двумя императорами: инициатором иконоборчества был Лев III, и Диакон неоднократно обыгрывает его имя, говоря, что «дикий и львоименный зверь зарычал по-львиному» (col. 1084C; ср. 1085B, 1109C = Auzépy. 98. 26; ср. 100. 6 и 199. 9). Константин V, который обычно характеризуется как дракон (стб. 1117C, 1156C, 1169B, 1172C, 1180D = Auzépy. 125. 15; 154. 21; 161. 1; 166. 28; 173. 10) или змий (col. 1160A = Auzépy. 157. 9), в то же время обладает и львиными чертами: он назван львиным отродьем (col. 1117A = Auzépy. 124. 21), и, как говорит агиограф, тоже рычал по-львиному (col. 1124C, 1173D = Auzépy. 130. 9; 168. 26). Диакон избегает называть Константина по имени, что также способствует исчезновению различий между двумя правителями-иконоборцами. Рассказывая об отправке к Стефану патрикия Каллиста, автор пишет, что императорский посол ссылался на «наших благочестивых и православных василевсов Константина и Льва» (col. 1124A = Auzépy. 129. 10–11). Лев IV, родившийся в 750 г. и коронованный

[10] *Rouan*. Une lecture. 425–435.

соправителем в 751 г., был еще мальчиком во время описываемых событий, и упоминание его имени ведет лишь к усугублению намеренно созданной путаницы, поскольку до этого эпизода единственным василевсом Львом, фигурировавшим в повествовании, был Лев III, «уроженец Сирии», враг икон, отправивший в ссылку патриарха Германа (col. 1109C = Auzépy. 119. 11–18). Таким образом, агиограф не придает личности василевса конкретных черт; он рисует некий расплывчатый образ Льва-Константина, велевшего уничтожить иконы и заменить их сатанинскими изображениями (col. 1113A = Auzépy. 121. 19–20). Позднее Диакон выдвигает похожие обвинения, явно направленные против Константина (col. 1172A = Auzépy. 166. 14). В любом случае, в житии нет четко обозначенного перехода от Льва к Константину: тиран, рычащий по-львиному, — это некий абстрактный злодей.

Но этот образ не является совершенно абстрактным. Как ни странно, Константин, антигерой, тиран и дракон, кажется более похожим на живого человека, чем главный герой жития. Диакон не обходит молчанием поход императора против европейских скифов (col. 1125B = Auzépy. 131. 19–21) — то есть болгар, — завершившийся победой византийцев и столь прославляемый ими в начале IX в., в тот же период, когда создавалось житие Стефана (мы вернемся к этой теме в гл. 3D). Более того, в изображении Диакона тиран выглядит утомленным непрестанными нападками «недостойных упоминания» монахов. К примеру, на ипподроме Константин жаловался на то, что богомерзкая толпа «недостойных упоминания» не дает ему жить спокойно (col. 1136B = Auzépy. 139. 3–4). В другой раз он вскричал, что он больше не император: «У вас есть другой василевс, в чьих ногах вы валяетесь и чьи следы вы почитаете» (col. 1176A = Auzépy. 169. 3–6). Константин не спешил сразу же казнить Стефана; несколько раз он откладывал исполнение смертного приговора, и в конце концов святого убила чернь, а не император.

Некоторые второстепенные персонажи жития более интересны, чем главные герои. Среди второстепенных действующих лиц особенно выделяются Анна и Георгий Синклитик. Анна, в не меньшей степени мученица, чем Стефан, является такой же бледной фигурой, как и он; она представляет собой образец стойкости и верности и совершенно лишена женственности, несмотря на свою двусмысленную в сексуальном отношении роль. Иконоборец Георгий, возможно, является самым привлекательным из действующих лиц этого произведения: его преданность императору, готовность пожертвовать своей репутацией и жизнью ради обожаемого повелителя внушают уважение, несмотря на то, что Георгий участвует в грязном

деле. В конце рассказа автор дает ему возможность искупить свой грех и находит очевидца, который подтверждает искренность его раскаяния; таким образом, агиограф дарует прощение молодому и красивому приближенному тирана.

Георгий — не единственный иконоборец, заслуживающий уважения читателей. В окружении Константина были два брата; Диакон изображает их не только красивыми внешне, но и «прекрасными душою и замечательными во всех отношениях». Император послал их избить Стефана, но они воздержались от выполнения этого приказа (col. 1173AB = Auzépy. 167. 11–168. 7). Константин Никомидийский, один из идеологов иконоборчества и враг святого, также представлен как юноша, цветущий и телом, и душой (col. 1141B = Auzépy. 143. 19–21). Тюремщик, *kapiklarios*, очень почитавший заключенного Стефана, тайно сказал своей жене: «Мы все погибнем по вине безумного тирана». Жена тюремщика не только ухаживала за Стефаном, но даже призналась ему в том, что прятала среди своих вещей три иконы (col. 1161A–1164A = Auzépy. 158. 15–159. 31).

Конечно, не все иконоборцы получают в житии положительную оценку. Одним из ближайших сподвижников Константина V был Лаханодракон, архонт Азии, замучивший многих иконопочитателей; особенно пострадали от него тридцать восемь монахов (col. 1165A = Auzépy. 161. 7–27). Диакон составляет список жертв иконоборческих преследований: у Феостирикта Пелекитского отрубили нос, а бороду вымазали смолой и маслом (col. 1164D = Auzépy. 161. 2–5); Петра Влахернского подвергли бичеванию за то, что он смело назвал Константина осквернителем веры (col. 1165CD = Auzépy. 162. 10–15); Иоанна, игумена Монагрийского монастыря, иконоборцы утопили в море (col. 1165D = Auzépy. 162. 15–19). Но эти страдальцы — скорее символы, чем живые люди, в отличие от некоего Стефанита, который присутствовал на похоронах Стефана, еще будучи маленьким мальчиком (col. 1180C = Auzépy. 173. 5). В новелле о Стефаните представлен ярко очерченный характер и разгул низменных чувств.

С детства Стефанит жил в среде православных монахов. Когда он вырос, он попросил игумена Дийского монастыря посвятить его в диаконы. Однако посвящение было отложено, поскольку игумен счел, что Стефанит еще слишком молод для такого сана. Юноша был недоволен и замыслил отомстить. Он украл раку (λαρνακίδιον) с мощами св. Стефана, принес ее во дворец, раскрыл императору историю (δρᾶμα) погребения святого и обвинил игумена в преступных действиях (col. 1181A = Auzépy. 173. 17–27). Тиран велел схватить игумена, а другого участника похорон, Феодора, вернуть в столицу с Сицилии, где он находился в ссылке; обвиняемые

полностью отрицали свою вину, и вдруг, о чудо! *larnakidion* исчез в доказательство того, что оба арестованных были невиновны. Как ни странно, император (иконоборец) принял справедливое решение: он приказал высечь Стефанита, а затем выслать его в другую местность, и в то же время освободил «честных мужей» (col. 1181BC = Auzépy. 173. 28–174. 24).

В некоторых случаях персонажи жития не просто упомянуты или названы по имени, но также описывается их поведение, воспроизводятся их жесты, и даже дается психологическое объяснение их действий. Мы уже наблюдали обмен жестами между Константином и Георгием, и это не единственная сцена такого рода. Когда Константин услышал смелый ответ Анны, он лишился дара речи; он укусил себя за большой палец (ἀκροδάκτυλον, редкое слово), его левая рука описала круг в воздухе, он зашипел (συριεῖς — ведь он же был «драконом»), сел нахмурившись и так и остался сидеть с раскрытым ртом (col. 1129C = Auzépy. 134. 23–25). В другом отрывке жесты Константина описываются почти теми же словами: он дико завращал налитыми кровью глазами, рука его описала круг в воздухе, он зашипел по др коньи и надменно заговорил (col. 1157A = Auzépy. 155. 8–10). Выразительно переданная жестикуляция ассоциируется с действиями иконоборцев; то же самое можно сказать и о сценах беспорядков. Люди Константина вторглись в женский монастырь как «жеребцы женонеистовые», перепугали монахинь, обнажили мечи и стали потрясать ими в воздухе; началось смятение, богослужение было прервано, и святые жены плакали. Одна из них забежала за ограду, отделявшую алтарь от средней части храма, и укрылась в святом месте; другая приподняла священный покров и спряталась под святым престолом; еще одна монахиня бросилась бежать в гору, дабы спастись от рук нечестивых (col. 1128C = Auzépy. 133. 9–16). Чтобы создать атмосферу смятения, Диакон использует множество глаголов и причастий, особенно со значением движения: εἰσπηδήσαντες, περιστρέφοντες, προσέφυγεν, ἐκρύπτετο, ἔφευγε. В другой раз беспорядки начинаются в передней дворца: тиран «ринулся» в переднюю и встретил там придворных, спешивших к завтраку (col. 1173D = Auzépy. 168. 25–29). Он раздраженно спросил их, почему никто не избавит его от Стефана. Тотчас он увидел «смятение и глупость толпы (ὀχλαγωγία)»; озверевшие люди побежали к Преторию, ворвались в тюрьму, с кровожадным ревом набросились на Стефана и выволокли его на улицу (col. 1176AB = Auzépy. 169. 9–19). В отличие от них поведение влекомого толпою Стефана описывается скорее при помощи статических, а не динамических глаголов и причастий: он склонился (ἀνανακλάσας) к земле, чуть приподнял (ὑποκουφίσας) голову, возвел очи к небу и восславил мученика Феодора (col. 1176C = Auzépy. 169. 21–25).

Внешность героев произведения имеет художественное назначение, сходное с назначением жестов; и вновь мы видим, что это касается только иконоборцев. Когда Георгия Синклитика ввели к Стефану, святой сразу же понял, что перед ним человек из императорского окружения, судя по его одежде и лицу, но главным образом по его гладко выбритому подбородку: в соответствии с приказом тирана, Георгий был обрит до самой кожи (col. 1133B = Auzépy. 137. 21–24). Автор замечает, что Бог сказал Моисею: «Не порти края бороды твоей» (Лев. 19. 27), но новый амаликитянин повелел, чтобы и старцы, и молодые сбривали бороды, дабы казаться здоровыми как «жеребцы женонеистовые» (col. 1133C = Auzépy. 137. 24–138. 3). В этом житии все элементы «натуралистического» описания (жесты, смятение, внешний облик) в конечном счете вводят читателя в сферу сексуальных отношений. С другой стороны, целомудренный мир святого устойчив, неизменен и неподвижен. Психологическая мотивировка присутствует редко. Она имеет место лишь в одном случае, в связи с проблемой, вызвавшей в IX в. жаркие споры: должен ли православный добровольно претерпеть мучения, и допустимо ли бегство от преследований? Диакон поднимает этот вопрос, когда говорит о том, что Стефан советовал своим монахам искать убежища в одном из трех мест, где можно было укрыться от иконоборцев: на северном берегу Черного моря, в Италии и на Кипре с ближайшими к нему прибрежными областями Малой Азии и Палестины (col. 1117D = Auzépy. 125. 17–25). Далее агиограф поясняет, что монахи бежали не оттого, что боялись мучений, но оттого, что страшились коварства тирана и собственной неопытности (ἀπείραστον). По мысли писателя, что не опробовано на опыте, то не испытано (οὐ δόκιμον), а чтобы быть испытанным, должно подвергнуться испытанию (βασανισθέν), как золото в печи (col. 1120B = Auzépy. 126. 14–18).

В отличие от жестов и подобных им элементов личной характеристики, используемых в основном по отношению к отрицательным героям, фоном для представленных в житии событий почти всегда является жилище отшельника. Хотя основные события в жизни Стефана происходят в Константинополе, в житии нет описания города, если не считать рассказа об иконоборческой живописи в Милионе, который на самом деле несет в себе идеологическую, а не описательную функцию. Константинополь — это объект повествования, а не описания. Описание фона прежде всего связано с монашескими обителями. Гора св. Авксентия в первый раз появляется в самом начале текста (col. 1088BC = Auzépy. 102. 1–24); автор начинает рассказ о ней с очень точного указания ее местоположения вблизи Никомидийского «залива» (κόλπος) в Вифинии. Затем он утверждает, что

эта гора — превосходнейшее место для тех, кто отправился в путь в поисках спасения. Далее следует описание горы как таковой: она холодная и сухая, возвышается над всеми окружающими ее холмами и достигает неба. Эта краткая и сдержанная характеристика дополнена рядом метонимий: по словам агиографа, ее можно назвать горою Божьей, Хоривом, Кармилом, Синаем, Фавором, Ливаном или Святым Градом (то есть Иерусалимом). Более «натуралистично» описание вершины горы, где Стефан поселился в пещере: там громоздились гигантские валуны, свирепствовали буйные ветры, а взойти наверх можно было по узкому ущелью с обрывистыми склонами (col. 1101A = Auzépy. 112. 23–113. 6). Георгий на пути в монастырь св. Стефана заночевал в безлюдной роще, богатой хворостом, а на рассвете вышел из чащи к обители (col. 1133A = Auzépy. 137. 10–12). Когда Стефана сослали на остров Проконнес, он нашел у моря крутой обрыв и поселился в страшном жилище, похожем на пещеру, которое названо «весьма прекрасным и дивным» (col. 1145D, 1148A = Auzépy. 147. 8–13), очевидно, с сотериологической точки зрения.

Помимо прямой авторской характеристики, Стефан Диакон часто использует то, что можно назвать «чужой речью»; это высказывания, приписываемые героям произведения, которые либо подтверждают авторскую позицию, либо противоречат ей. К примеру, агиограф говорит, что тюремщики считали Стефана земным ангелом (col. 1161A = Auzépy. 158. 15); но, с другой стороны, он сообщает, что Константин V назвал Стефана колдуном (col. 1129B = Auzépy. 134. 11) — такое мнение агиограф, конечно же, не разделяет. Более сложный пример расхождения между непосредственным содержанием высказывания и реальными взглядами автора мы видим в эпизоде заключения святого под стражу: это наказание налагается на него по закону (ἐννόμως), ибо он беззаконно (ἀνόμως) попирал ногами изображение императора на монете (col. 1160B = Auzépy. 157. 12–13). Несмотря на риторическую парономасию, эти слова явно не принадлежат самому писателю, который немедленно открещивается от них, восклицая: «Какое безумие!»

Хотя с точки зрения грамматики можно считать, что это житие написано «высоким стилем» (если, помимо всего прочего, рассматривать плюсквамперфект как признак высокого стиля), оно не является высоко риторичным. Как и в других житиях, здесь в изобилии встречаются аналогии с библейскими персонажами, благодаря которым слог произведения становится более возвышенным. О родителях Стефана говорится, что они были путеводимы ангелом, как Иосиф и Мария (col. 1088AB = Auzépy. 101. 21–22); а когда агиограф сообщает, что Стефан старался подражать святому Авксентию, он называет своего героя «новым Елисеем» (со

1101C = Auzépy. 113. 12), имея в виду эпизод из 3 Цар. 19. 19–21, где Елисей представлен как ученик Илии. Восхваляя «премудрого Иоанна», к которому даже животные обращались по имени, писатель утверждает, что святые люди были способны подчинять себе не только диких зверей, но и сами стихии, и упоминает трех отроков иудейских, которые выжили в пламени печи; Моисея, Иисуса Навина, Илию и Елисея, которые повелевали водой, и Даниила и Иону, которые заставили животных служить себе (col. 1092C = Auzépy. 105. 22–24). Следует заметить, что многие случаи проявления сверхъестественного могущества, дарованного Христу и святым, принадлежат к излюбленным темам гимнографии, а именно «прообразы» Ветхого Завета (три иудейских отрока; Моисей, переходящий через Чермное море; Иона во чреве кита). Многочисленные сравнения следуют агиографическому шаблону: облако, скрывшее солнце (col. 1072C = Auzépy. 89. 17–18), трудолюбивая пчела (col. 1072D, 1097B = Auzépy. 90. 3; 109. 23), житейское море и пристань (col. 1076B = Auzépy. 92. 16–17), псы (col. 1084B, 1148B, 1173C = Auzépy. 98. 20; 148. 5; 168. 18; 170. 2), рыба, попавшаяся на крючок (col. 1104A = Auzépy. 114. 6), дикие звери (col. 1160A, 1176B = Auzépy. 157. 6; 169. 11), овцы (col. 1109A, 1148A, 1176B = Auzépy. 147. 21; 169. 15), глухие аспиды (col. 1185A = Auzépy. 176. 27–177. 1) и т. д.; некоторые из них заимствованы непосредственно из Библии. Бóльшую часть риторических фигур составляют синонимы. В отличие от мученичества савваитов, в житии Стефана они редко бывают тождественными (θρηνῶδες καὶ γοερόν, col. 1133B = Auzépy. 137. 18) и обычно содержат в себе различные нюансы (τιμώριζε τοῦτον, σφάττε καὶ καῖε πυρί, col. 1137A = Auzépy. 140. 9–10; ἀποστάτης, ἀμνημόνευτος καὶ σκοτένδυτος, col. 1140A = Auzépy. 141. 19) или построены на парономасии, как, например, «беззаконнейший слуга беззаконного царя» (παρανόμου βασιλέως παρανομώτερος οἰκέτης, col. 1128B = Auzépy. 133. 6). О Льве III, помраченном (ἐσκοτισμένος) душою, говорится, что он называл монашеское облачение одеждами мрака (σκοτίας σχῆμα, col. 1112A = Auzépy. 120. 2). К той же категории относится прозвище, которое Дамаскин дал иконоборческим епископам (ἐπίσκοποι) — «мракобесы» (ἐπίσκοτοι, col. 1120A, 1140B = Auzépy. 126. 7; 127. 16; 142. 6). Стефан использует риторические вопросы, повторы, исоколоны, включая *chairetismos* (col. 1080A = Auzépy. 95. 5–8) и *makarismos* (col. 1089B = Auzépy. 103. 16–24), но в большинстве случаев эти фигуры не отличаются изяществом. Интересное исключение представляет сцена исцеления слепого; если речь Стефана отличается простотой синтаксиса и лексики («Сохраняешь ли ты истинную веру? — спрашивает он. — Поклоняешься ли ты иконам Христа, Его матери и святых? Веруешь

ли в то, что с помощью икон Бог исцеляет от недугов?», и т. д.), то мольбы калеки ритмичны и риторичны:

ἰδών μου τὴν κάκωσιν, παράσχου τὴν ἴασιν,

μετρήσας μου τὴν πίστιν, δίδου τὴν χάριν,

ζυγοστατήσας μου τὸν πόθον, θεράπευσον τὸν πόνον (col. 1149D–1152A = Auzépy. 150. 11–13).

Далее слепой использует фигуру градации: «Верую, господин мой, и, веруя, подхожу к ним и поклоняюсь». А когда после исцеления он уходит, агиограф, говоря о нем, употребляет плеонастические выражения: «радуясь и ликуя, восхваляя и славя Бога» (col. 1152AB = Auzépy. 150. 18–19 и 150. 26–151. 1).

В то же время Стефану Диакону не удавалось полностью избегать банальной игры слов; у него встречается и ономатопея (Стефан и στέφανος, «венец», Каллист и κάκιστος), и избитый каламбур (например, когда он пишет, что Константин был скорее не патриархом, а «главарем шайки» — φατριάρχης[11]). Он употребляет такие редкие сложные слова, как πτωχόνοια («скудоумие», col. 1072B = Auzépy. 89. 2; 152. 27),[12] στενονομία («узколобость», col. 1101A = Auzépy. 112. 21; 141. 23), στερνοπυγμή («биение себя в грудь», col. 1104B = Auzépy. 114. 3), σαρκόμορφος или σαρκομοιόμορφος («во плоти», col. 1116A = Auzépy. 123. 8; 160. 20; 164. 15) и многие другие, не всегда отмеченные в словаре Лампе.

D. Продолжатели

Первое антииконоборческое константинопольское житие — биография св. Стефана — стало образцом для ряда агиографических текстов IX в. и более позднего времени, в которых прославлялось идейное сопротивление иконоборческим «тиранам». К этой категории относятся следующие биографии святых подвижников:

1. Анонимное «Житие Никифора Мидикийского» (ум. в 813 г.). Это житие очень риторично, изобилует авторскими неологизмами и длинными

[11] Это слово также встречается в житии Феофана Исповедника (Theoph. 2, 9. 25–26) и у псевдо-Дамаскина (PG 95, 332B), но не используется Феофаном.

[12] Это слово не указано у Лампе, однако см.: Герман, PG 98, 340C и энкомий Николаю Мирликийскому, написанный Иоанном Монахом, PG 96, 1385A.

речами, но бедно биографическими сведениями.[13] Оно было составлено после 824 г. (поскольку в нем упоминается о смерти Никиты Мидикийского) и, вероятно, до 845 г., если принять точку зрения У. Тредголда.[14] Никифор родился в константинопольской семье, которую агиограф характеризует как «довольно знатную и состоятельную». Он участвовал в Никейском соборе 787 г., созванном для восстановления иконопочитания, и умер до возобновления иконоборческой политики в 815 г.; он не был жертвой иконоборческих гонений.

2. «Житие Никиты Мидикийского», написанное монахом Феостириктом. Никита Мидикийский (ум. в 824 г.) был учеником и преемником Никифора. По всей вероятности, его житие было создано между 824 и 829 гг.[15] Никита не вынес иконоборческих преследований, организованных Львом V Армянином в 815 г., и, хотя и временно, но отрекся от иконопочитания. Впоследствии он раскаялся в своем малодушии, отверг иконоборческие идеи и был сослан на остров св. Гликерии, недалеко от столицы. Он был освобожден Михаилом II в 820 г.

Э. фон Добшюц предположил, что Феостирикт был учеником Никиты и что написанное им житие было переработано в Студийском монастыре, дабы исключить упоминания о столкновении между Никитой и воинствующим иконопочитателем Феодором Студитом.[16] В житии ничего не говорится о том, что герой в свое время проявил слабость.

Хотя Никита был родом из вифинской Кесарии, фоном для описываемых событий является столица. Феостирикт говорит об императорах и патриархах. Лев III представлен как узурпатор, посеявший смуту во всех церквах (p. XXIII, par. 28). Для характеристики Константина V агиограф использует выражения, сходные с теми, которые встречаются у Стефана Диакона: злого корня злейший побег, душетлетворный дракон, потомок ядовитого зверя, злокозненный пардус (ποικιλότροπος, неклассическое слово; как и ποικίλος [ср. «Илиада», X. 30.], оно могло иметь значение

[13] BHG 2297–2298; F. Halkin (ed.). La vie de s. Nicéphore, fondateur de Médikion en Bithynie (d. 813) / / AB 78. 1960. 396–430.

[14] *Treadgold W.* The Bulgars' Treaty with the Byzantines in 816 / / RSBS 4. 1984. 213–220.

[15] BHG 1341–42b; AASS Apr. I, XVIII–XXVII. О дате создания см.: *Alexander P.* Patr. Nicephorus. 126 n. 2: Феостирикт пишет о Михаиле II (ум. в 829 г.) как о здравствующем императоре.

[16] *Von Dobschütz E.* Methodios und die Studiten / / BZ 18. 1909. 81–83.

«пестрый», которое полностью подходит для «пардуса», но в языке отцов Церкви это слово приобрело уничижительный смысл, став определением козней дьявола [псевдо-Прокопий Газский, PG 87, 1269B]), порождение ужасного льва (AASS Apr. I, XXIV, par. 28). Автор называет Льва тираном и восхваляет иконопочитателей Ирину, Никифора I и Михаила I.

Феостирикт называет многих чиновников, но редко говорит об их обязанностях. К этой группе персонажей принадлежит Афанасий, один из основателей Мидикийского монастыря, писец общественных бумаг в так называемом логофесии (p. XX, par. 11), и Захария, который заведовал государственными делами во Фракии и был управляющим императорскими имениями в Мангане (p. XXVIf., par. 43–45). Житие содержит некоторые занимательные, хотя и легендарные подробности, касающиеся иконоборческой идеологии, например, пресловутое сравнение, будто бы выдуманное императором Константином V, который уподобил Деву Марию, после того как она дала жизнь Иисусу, пустому мешку (AASS Apr. I, XXIV, par. 28).

Автором другого жития Никиты был не известный из других источников Иоанн Айоелит;[17] дата написания этого произведения неизвестна.

3. Анонимное «Житие Иоанна Готтийского» (ум. ок. 792–800 г.). Оно сохранилось в двух версиях: полная редакция известна в рукописи XVI в., краткая дошла до нас в рукописи X в. По мнению Шевченко, это житие было написано между 815 и 842 гг.,[18] поскольку агиограф изображает иконоборцев как доминирующую партию. Известно, что Иоанн был в числе подписавших постановление Никейского собора 787 г. Агиограф называет его внуком некоего военного из фемы Армениак; он родился в эмпории Парфенитов в Крыму и после путешествия в Палестину и Константинополь вернулся на родину и был избран епископом Готтии (Крыма). В житии описана его борьба с иконоборчеством, но Иоанн не был мучеником.

---

[17] *Euangelides T.* Ε. Οἱ βίοι τῶν ἁγίων. Ἀθῆναι. 1895. 286–313.

[18] BHG 891–891b. Издания: AASS June VII, 167–71; *Никитский А.* Житие преп. отца нашего Иоанна, епископа Готфии (751–755)//Записки Одесского общества истории и древностей 13. 1883. 25–34; *Halkin F.* Le synaxaire grec de Christ Church à Oxford//AB 66. 1948. 80–83. Основной научный труд был написан В. Г. Васильевским: Житие Иоанна Готского//Журнал Министерства народного просвещения 195. 1878; перепечатано в его книге: Труды 2. СПб., 1909. 351–427; ср.: *Huxley G. L.* On the Vita of St. John of Gotthia//GRBS 19. 1978. 161–169 и *Ševčenko I.* Ideology. Pt. V. 4f. и 30.

4. Анонимное «Житие Никиты Патрикия» (ум. в 836 г.).[19] Писатель не был лично знаком со святым, но пользовался записями его племянника, которого также звали Никитой. В житии сохранилось множество имен современников святого и названий тех мест, где он жил. Агиограф описывает три посмертных чуда, сотворенных Никитой, из этого следует, что от 836 г. до создания жития прошло какое-то время. Можно считать, что это произведение было написано в середине IX в.

Никита был родственником императрицы Ирины, несмотря на то что происходил не из окрестностей Афин, а из Пафлагонии. Родители оскопили его (производство евнухов было типичным занятием пафлагонцев) и послали ко двору Ирины, которая назначила его патрикием, а впоследствии отправила на Сицилию в должности стратига (начало жития утеряно, и сведения, касающиеся светской карьеры Никиты, можно найти лишь в кратких синаксарных рассказах). Тредголд отождествил его с Никитой Мономахом и предположил, что Никита был командующим флотом и логофетом при Никифоре I,[20] но доступные нам источники не подтверждают эту гипотезу. В правление Михаила I Никита удалился в Хрисоникийский монастырь в Константинополе; с наступлением второго периода иконоборчества он вынужден был бежать оттуда, но не был ни арестован, ни сослан. Святой мирно скончался в одном из монастырей на южном берегу Черного моря.

5. Анонимное житие трех братьев из Митилены (на Лесбосе) Давида, Симеона и Георгия.[21] Это житие производит впечатление исторического документа, поскольку в нем упоминаются императоры от Константина V до Михаила III включительно, а также современные им патриархи, и описываются иконоборческие преследования, арабские набеги и мятеж Фомы [Славянина], начавшийся в то время, когда «тиран Лев [V]» был еще жив (p. 231. 23–24). Трудно судить о степени историчности самих героев жития. Говорится, что святые братья жили в VIII в. и в первой половине IX в.

---

[19] BHG 1342b; D. Papachryssanthou (ed.). Un confesseur du second Iconoclasme: la vie du patrice Nicétas († 836)// *TM* 3. 1968. 309–351.

[20] *Treadgold W.* The Byzantine Revival 780–842. Stanford California, 1988. 403 n. 142.

[21] BHG 494; I. Van Den Gheyn (ed.). Acta graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mytilenae in insula Lesbo// *AB* 18. 1899. 209–259; *Phountoules I.* Οἱ ὅσιοι αὐτάδελφοι Δαβιδ, Συμεὼν καὶ Γεώργιος οἱ ὁμολογηταί// Λεσβιακὸν ἑορτολόγιον 3. 1961. 17–54.

Точные даты рождения, предложенные И. Ван ден Гейном, не внушают доверия (по словам исследователя, Давид родился в 716 г., Симеон в 764 г., а Георгий в 763 г.; но разница почти в пятьдесят лет между старшим и младшим братьями едва ли возможна).

6. Анонимное «Житие Георгия Лесбосского».[22] Вопрос об исторической подлинности святых братьев усложняется еще более по причине существования отдельного жития некоего Георгия, который, судя по всему, жил ок. 776–821 гг. Некоторые ученые пытались провести различие между Георгиями. Наиболее последовательным в этом отношении был И. Фунтулес, который теоретически допускал существование трех Георгиев: одного в VIII в., другого в начале IX в. и третьего в середине IX в. С другой стороны, Ф. Алкэн настаивал на том, что на Лесбосе был всего один св. Георгий — епископ Митиленский, и объяснял хронологические несоответствия поздним происхождением жития трех братьев.[23]

Связь между житием трех братьев и житием Георгия остается загадкой. Житие трех братьев, судя по всему, было сочинением местного агиографа, сторонника кесаря Варды (которого он восхваляет), человека, близкого к окружению Иоанникия (о нем см. гл. 9), поскольку агиограф упоминает имена Иоанникия и его союзника Никиты Мидикийского. Панегирист Георгия работал (после падения Варды в 865 г. ?) в Константинополе и не имел в своем распоряжении никаких данных о событиях, происходивших на Лесбосе, за исключением перенесения мощей Георгия при патриархе Мефодии. С другой стороны, житие трех братьев, вопреки мнению Алкэна, могло быть создано между 863 и 865 гг.[24] Однако составитель Константинопольского синаксаря оставил его без внимания и включил в свой сборник только рассказ о Георгии Митиленском, борце с иконоборчеством.

Каким бы ни было решение этой проблемы, житие трех братьев «реалистично» и богато бытовыми подробностями, по большей части касающимися деревенской жизни на Лесбосе, где произошли главные из описываемых событий. Мы узнаём о том, как девятилетний Давид пас овец и во

[22] BHG 2163; I. Phountoules (ed.). Οἱ ἅγιοι Γεώργιοι, ἀρχιεπίσκοποι Μυτιλήνης // Λεσβιακὸν ἑορτολόγιον 1. 1959. 33–43.

[23] *Halkin F.* Y a-t-il trois saints Georges, évêques de Mytilène et «confesseurs» sous les iconoclastes? // AB 77. 1959. 464–469.

[24] *Kazhdan A.* Hagiographical Notes // Byzantion 54. 1984. 185–188.

время ливня собрал свое стадо под огромным деревом (p. 214. 10–14); о том, как Георгий приказал своему ослу, чтобы тот перестал реветь, дабы не беспокоить больного сановника, которого святой посещал (p. 242. 18–28); или о том, как жители Смирны послали на Лесбос судно, перевозившее пшеницу и бобы, а также сто золотых, которые Симеон заплатил при покупке поля (p. 225. 15–35). Такие события из повседневной жизни тесно переплетаются с чудесными видениями. Св. Антоний явился монахам, приказывая им купить поле, а Симеон увидел того же святого шествующим по морю (p. 243. 15–16); Георгий и Симеон видели огромного орла и св. Прокопия с мечом в руках (p. 221. 27–31); часто ангелы и сверхъестественные существа посещали разных людей во сне.

Уникальность этого произведения состоит в том, что автор относится с величайшим почтением к семейным ценностям. В семье героев жития было семеро детей, и только двое из них остались в миру, тогда как остальные пять, и в их числе Давид, Симеон и Георгий, посвятили себя Богу (p. 212. 29–213. 1). Агиограф пишет о том, как Илария, сестра святых, жила затворницей в келье при церкви Иоанна Богослова; Симеон постриг ее, а Георгий был ее духовным наставником (p. 223. 16–20). Отношение к семейным связям было очень уважительным: когда мать святых пришла навестить Давида в его монастыре, он заранее был извещен об этом божественными силами и послал одного из своих учеников встретить ее на морском берегу (p. 218. 5–11). Даже смерть не могла разорвать эти узы: Симеон и Георгий были похоронены в одном и том же монастыре Богородицы, а впоследствии и тело Давида было доставлено на Лесбос и положено в одной гробнице с братьями. Завершая рассказ о его перезахоронении, агиограф формулирует принцип прочности родственных связей: «Единая чудесная (θαυματόβρυτος, неологизм?) могила приняла тех, кого единая благословенная утроба произвела на свет» (p. 255. 8–10).

Хотя агиограф резко осуждает иконоборческих императоров (Льва V, Михаила II и Феофила) и патриарха Феодота и оплакивает судьбу пострадавших иконопочитателей (патриарха Никифора, Евфимия Сардского, Феофана Исповедника), тема иконоборчества в житии рассматривается главным образом на местном уровне. Мы читаем о том, что крест, установленный за престолом в алтаре церкви св. Феодоры на Лесбосе, упал наземь со страшным грохотом, и св. Симеон увидел в этом дурной знак, предвещающий нечестивое царствование, при котором будет уничтожено благолепие храма, и в первую очередь его иконы (p. 226. 20–23). За этим происшествием последовало вторжение в алтарь свиньи с обрезанными ушами и хвостом; это было предзнаменованием прихода к власти узурпатора со

звериным именем (p. 227. 3),то есть Льва V, а также прибытия на Лесбос звероименного иерарха. Вскоре Георгий, православный митрополит острова, был сослан в Херсон (1. 8–9). Иконоборческий епископ Лесбоса стал преследовать монахов и, помимо всего прочего, продавать их имущество (p. 241. 28–31).

Рассказ о свинье с обрезанными ушами и хвостом, принадлежавшей одному из жителей Митилены, которая столь бесстыдно вошла в святилище, появляется еще раз в Сказании о чудесах, сотворенных Христовой иконой, создание которого фон Добшюц относит к XI или XII в.[25] Анонимный автор этого короткого произведения мог позаимствовать его сюжет из жития трех братьев; но возможно, что он опирался на независимый (устный?) пересказ местной легенды.

7. «Житие Феофилакта Никомидийского», написанное его тезкой, не известным по другим источникам.[26] Если не считать общих рассуждений, касающихся иконоборческого конфликта и основания больницы Косьмы и Дамиана в Никомидии, то можно сказать, что это житие бедно биографическими данными. Традиционно считается, что святой умер ок. 840 г., но следует заметить, что агиограф сообщает об убийстве «звероименитого тирана» (Льва V, убитого в 820 г.) после рассказа о кончине Феофилакта. О царствовании Михаила II и Феофила не говорится ни слова (что было бы странно, если бы Феофилакт действительно умер ок. 840 г.); от Льва V автор внезапно переходит к императрице Феодоре и патриарху Мефодию, при содействии которых тело святого было перевезено из места ссылки в Никомидию.

Если мы примем во внимание тот факт, что термин *mystographos*, употребленный в житии по отношению к патриарху Тарасию (p. 72, par. 2. 4–5), возник сравнительно поздно,[27] то можно предположить, что агиограф работал в X в. или позднее; однако, эту гипотезу трудно доказать.

---

[25] *Von Dobschütz E.* Christusbilder. 255**.

[26] BHG 2451; A. Vogt (ed.). S. Théophylacte de Nicomédie / / AB 50. 1932. 67–82. Другое житие сохранилось в cod. Patm. 736 (XIV в.), но его издатель Ф. Алкэн (*Halkin F.* Hagiologie byzantine. Bruxelles, 1986 [SHag 71]. 170–184) считает, что этот текст был создан в дометафрастовскую эпоху и датирует его IX в.

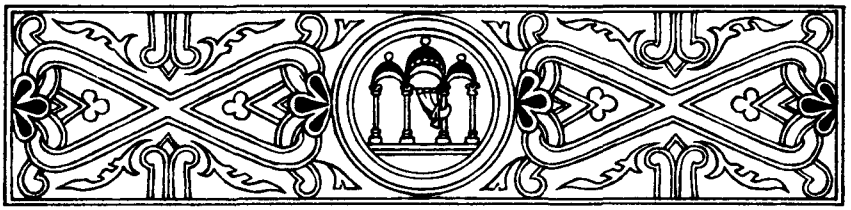
[27] Впервые этот термин встречается в надписи из Атталии 911/2 гг.: *Grégoire H.* Recueil des inscriptions grecques chrétiennes. Paris, 1922. no. 302. 13; ср.: *Oikonomidès.* Listes. 325. В рассказе о Феофилакте из Константинопольского синаксаря (col. 519–22) Тарасий назван «протасекритом».

8. Анонимное «Житие Андрея "в суде"».[28] Андрей был жертвой иконоборческих гонений. Обычно принято считать, что он умер в 767 г.; иногда его отождествляют с Андреем Каливитом, казнь которого при Константине V описана Феофаном. Такое отождествление основано лишь на тождестве имен, в то время как способ казни отличается коренным образом; кроме того, описание мучений и смерти Андрея в житии напоминает рассказ о гибели Стефана Нового. И. Шевченко ставит под сомнение само существование Андрея.[29] Анонимное житие бедно биографическими сведениями. Скорее всего, оно было создано в конце IX в.; впоследствии оно было переработано и включено в собрание Метафраста.

К этому списку произведений о святых защитниках икон можно добавить жития некоторых писателей (Феофана Исповедника, Феодора Студита, братьев Граптов, патриарха Мефодия), которые требуют отдельного исследования. Мы также отдельно рассмотрим жития Тарасия и Никифора, созданные Игнатием Диаконом, житие Евфимия Сардского, написанное Мефодием, и жития св. Иоанникия и монахов из его окружения. К этой группе можно также отнести биографические сочинения о двух императрицах, Ирине и Феодоре, сыгравших ведущую роль в восстановлении иконопочитания. В заключение нужно лишь повторить, что житие Стефана Нового оказало огромное влияние на развитие агиографии в IX в.

[28] BHG 111–12; Ed. AASS Oct. VIII. 124–249 и PG 115. 1109–1128.

[29] *Ševčenko I.* Ideology. Pt. V. 2 и 23.



Глава третья

МОНАШЕСКАЯ ВСЕМИРНАЯ ХРОНИКА: ФЕОФАН ИСПОВЕДНИК

Одним из наиболее интересных аспектов развития литературы около 800 г. было неожиданное возрождение исторических сочинений. После столетнего перерыва византийцы снова обратились к своему прошлому. Почти одновременно появилось несколько сочинений, из которых самым значительным была «Хронография» Феофана, обычно называемого *Homologetes*, или, по-латински, *Confessor*. «Хронография» является «жемчужиной средневизантийской историографии», по выражению И. Шевченко.[1] Подобно Шекспиру, окруженному созвездием драматургов елизаветинского времени, Феофан работал в окружении многочисленных историков (или хронографов — мы будем употреблять эти слова как синонимы), своих предшественников, современников или же последователей. Однако именно он оказал самое сильное влияние на последующую историографию. Константин VII (или человек близкий к нему) в книге «Об управлении империей» не раз ссылается на «Хронику» (или «Историю») Феофана (правда, мы не знаем, была ли она у Константина в полном виде или же он пользовался сокращенной редакцией),[2] и именно при дворе Константина VII работал

[1] *Ševčenko I.* The Search for the Past in Byzantium around the Year 800 // DOP 46. 1992. 287.

[2] *Yannopoulos P.* Théophane abrégé au X^e^ siècle // Byzantina 15. 1989. 307–314.

анонимный продолжатель Феофана. В конце XI века Иоанн Скилица назвал «Хронику» Феофана образцом для исторических сочинений; он считал, что те, кто предприняли после Феофана подобный труд, либо были лишены его точности, либо же они просто ограничивались перечислением правителей в хронологическом порядке (*Skyl.* P. 3. 16–23). Своей высокой оценкой Феофана, с которой мы можем соглашаться или не соглашаться, Скилица выразил мнение, типичное для обычного византийского читателя.

A. Предшественники и современники

В предисловии к своему историческому сочинению Скилица называет еще одного хрониста, которого он оценивает весьма высоко: Георгия, монаха и синкелла патриарха Тарасия (784–806). Кроме этого краткого упоминания, о жизни Георгия и его карьере известно немного. Возможно, он провел некоторое время в Палестине,[3] перед тем как получил место в Константинопольском патриархате, но нам неизвестно ни то, как долго он там пробыл, ни то, каковы были выполняемые им функции.

«Избранная хронография»,[4] охватывающая период от сотворения мира до Диоклетиана (284) и законченная в 808–810 гг., не является литературным произведением в собственном смысле этого слова. Скорее, она относится к тому, что мы называем научной прозой. У нее две главные задачи: установить правильный хронологический порядок (для этого автор должен был соотнести между собой библейские события и события египетской, персидской, греческой и римской истории) и либо отвергнуть ошибочные исчисления своих предшественников,[5] либо же отделить в них, как он это и делает, истинное от ложного (p. 17. 26–27, и во многих других случаях).

---

[3] Ševčenko (The Search. 289. n. 29) вслед за R. Laqueur (RE 2. R. 4. 1932. 1389f) отвергает сомнения, высказанные V. Grecu в работе «Hat Georgios Synkellos weite Reise ьbernommen?» (Bull. de l'Acad. Roum. Sect. hist. 28/2. 1947. 241–245); это мнение было принято рядом исследователей, в том числе и Хунгером (Lit. 1. 331f).

[4] Georgii Syncelli Ecloga chronographica/Ed. A. Moshammer. Leipzig, 1984. 1. 3–5, 360. 1–3.

[5] О критическом отношении Синкелла к своим предшественникам см.: *Adler W.* Time Immemorial: Archaic History and its Sources in Christian Chronography. Washington, 1989. 132–158. Ср.: *Huxley G. L.* On the Erudition of George the Synkellos//Proceedings of the R. Irish Academy 81. 1981. 6, 207–217.

Само время осознается как таинственная материальная сила, и Георгий полагает неслучайным, что самые важные события в истории мира (творение мира, Благовещение, Воскресение: p. 1. 11–20) падают на 25 марта; он увлечен был идеей «согласования календарей». У разных народов, замечает он, разные месяцы (p. 6. 16–17), и «научным» образом синхронизирует различные эры, опираясь в своих вычислениях на разнообразные календари.[6]

Георгий ссылается на многочисленных авторов, заявляя, что они были его источниками («Он прочел многие хронографии и истории, — говорит о нем Феофан, — и подвергал их критической проверке»). Он вставляет длинные пассажи из этих работ в свой рассказ о событиях; некоторых из своих предшественников он хвалит, других бранит; к последней категории относятся не только язычники, как Берос и Манефон, чьи сочинения противоречат Библии, но и некоторые христианские авторы, такие как Юлий Африкан или Евсевий Кесарийский.

Современник церковного кризиса, связанного с иконоборчеством, синкелл патриарха Тарасия, сторонника иконопочитания, Георгий, кажется, без особого интереса относился к спорам о почитании икон. Он знает, что «нерукотворный» образ Христа был послан эдесскому царю Абгару, но что интересно — Георгий определяет этот образ как χαρακτήρ (p. 399. 20–21, 400. 2–3), а не как икону. Термин «икона» появляется в другом, языческом контексте: император Гай (Калигула) оскверняет синагоги — тем, что велит установить в них свои «иконы», статуи и алтари (p. 402. 16–17, 20); в святилище Бела были «иконы» зооморфных существ (p. 30. 4), и здесь Георгий опять говорит об идольских (εἰδωλομανεστάτη) и несущностных сущностях (оксюморон, редкий в его труде) в святилище Бела, которые Александр Полигистор называет «иконами» (p. 32. 20–22). С другой стороны, Георгий проявляет интерес к кресту как к символу победы: подобно Косьме Маюмскому, он делает акцент на том, что Моисей разделил воды Красного моря, пользуясь знамением креста (p. 149. 9), хотя о кресте в этом констексте нет речи ни в Библии (Исх. 14. 27), ни в «Пасхальной хронике», анонимный автор которой был непосредственным предшественником Георгия.

Стиль изложения Георгия краток и прост, он избегает эпитетов и прочих фигур речи. Основой фразы обычно являются существительное и глагол или причастие, например: «Афиняне начали возмущаться, (но) будучи наказаны, остановились» (p. 385. 24). «Помпей, взяв Иерусалим осадой,

[6] См., например: *Tubach J.* Synkellos' Kalender der Habräer//Vigiliae Christianae 47. 1993. 379–389.

арестовал Аристовула, вместе с его сыновьями Александром и Антигоном; и затем отправился в Рим, где он отпраздновал триумф над царями и вождями племен» (p. 360. 10–12). Таков обычный стиль его книги (мы не говорим здесь о «канонах» и кратких хронологических таблицах). Даже столь драматичное событие, как убийство Юлия Цезаря, изложено в нескольких словах (p. 366. 3–6). Характеристики исторических фигур скупы: при описании императора Элия Антонина (Гелиогобала) Георгий говорит только, что он был изнежен и склонен к кровавым расправам (p. 437. 13–14). Об Александре Македонском, за исключением его происхождения, тоже сказано не много (p. 315. 21–318. 6), и даже сцена избиения и распятия Христа (p. 388. 22–389. 14) описывается языком, фактически лишенным эпитетов.

В своем труде Георгий касается некоторых библейских и апокрифических историй, но совсем не использует содержащиеся в них элементы развлекательности. Так, следуя Иосифу Флавию, он рассказывает, как дочь фараона находит младенца Моисея и как Фарба, дочь эфиопского царя, влюбляется в Моисея (p. 138 сл.); в стилистическом отношении эта романтическая история гораздо богаче, чем обычное изложение у Георгия. Однако после этого небольшого, в романтической манере, отступления, он возвращается к своей любимой хронологической теме, сообщая, что все историки, «и обрезания, и благодати» (т. е. и евреи, и христиане), за исключением Евсевия, согласны в том, что Моисей родился в дни Инаха, и помещают Исход в дни Аписа (p. 140. 10–16). Временами его описания обстановки, в которой происходили какие-то исторические события, более обстоятельны; так он сообщает читателям (следуя Африкану), что в водах Мертвого моря нет живых организмов, что горящие светильники стоят на его поверхности и тонут, только когда сгорают, что там находятся источники асфальта и так далее (p. 114. 12–24). Этот интерес к Мертвому морю, возможно, объясняется тем, что он бывал в этих местах; гораздо труднее догадаться, почему Георгий становится красноречив, когда описывает добычу, доставленную в Рим Эмилием (Павлом) из Македонии (p. 324. 10–28).

Георгий оправдывает свой стиль, цитируя евангелиста Луку, который обладал «божественной краткостью» (θεία συντομία), способностью выразить в нескольких словах то, что многие писатели описывали в пространных рассказах (p. 387. 20–22). Это стремление к краткости объясняет характеристику его книги, данную Феофаном — «краткая (или даже «сжатая», σύντομος) хроника»; конечно, он имел в виду не размер этой книги, но манеру изложения.

Георгий больше интересуется порядком изложения, чем изобразительной стороной. Даже в Священном Писании он отмечает «гипербатон» —

инверсию последовательности, — когда первое называется последним, а то, что было последним, оказывается первым: он упоминает о месте из Книги Бытия (X, 2–31), где сыновья Ноя перечислены как Яфет, Хам и Сим, в то время как Сим является старшим из них и должен был бы, согласно Георгию, быть назван первым. Другим примером является упоминание Вавилонского царства перед «смешением народов», тогда как, строго говоря, название «Вавилон», которое этимологически неверно понималось им как «смешение», можно было использовать лишь после этого события (p. 105. 21–28).

Меньший интерес для истории литературы представляют анонимные хронографические сочинения, которые появились одновременно с «Хронографией» Георгия или же несколькими десятилетиями позже. Мы не будем их рассматривать подробно, приведем лишь названия. Краткая («сокращенная») «Хронография», атрибутируемая, возможно ложно, патриарху Никифору (о нем мы будем говорить позже);[7] ее самая ранняя сохранившаяся редакция датируется временем около 829 года (во всяком случае, до 842). Другой текст (сохранившийся в списке Vatic. gr. 2210 X века) — это «Хроника», составленная в 854 г., но содержащая, возможно, более ранние пласты. Ее можно рассматривать как зависящую от хроники Георгия, однако ее сведения о правителях Константинополя имеют те же погрешности, что и некоторые другие хронографии.[8] Компиляция, называемая «Избранные истории», посвящена периоду от сотворения мира до императора Анастасия I; но единственный сохранившийся из нее фрагмент охватывает период от Адама до иудейского царя Осии. Это сочинение появилось в 80-е годы IX века.[9]

Историческое сочинение, имеющее условное название *Scriptor Incertus de Leone Armenio*, существенно отличается от этих хронологических списков.[10] Заглавие это сперва использовалось при ссылках на работу, представленную единственным фрагментом (сохранившимся в рукописи Paris. gr. 1711), в котором описан краткий период правления императора Михаила I Рангаве (811–813) и начало второго иконоборческого периода при Льве V

---

[7] Χρονογραφικὸν σύντομον / Ed. C. De Boor / / Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula historica. Leipzig, 1880 (repr.: New York, 1975. 79–135).

[8] *Ševčenko I.* The Search. 284–287.

[9] *Wirth A.* Aus orientalischen Chroniken. Frankfurt a. M., 1894; см.: *Hunger.* Lit. 1. 332f.

[10] Эта часть работы была опубликована: *Kazhdan A., Sherry L.* Some Notes on the «Scriptor Incertus de Leone Armenio» / / BS 58/1. 1997. 110–112.

Армянине. Второй фрагмент, посвященный поражению Никифора I от болгар в 811 г., был обнаружен в рукописи Vatic. gr. 2014 И. Дуйчевым. Вскоре Г. Грегуар высказал предположение о связи нового фрагмента с предыдущим. По его мнению, эти фрагменты образуют заключительную часть того, что он назвал «Продолжателем Малалы». Грегуар предположил также, что второй фрагмент, описание экспедиции 811 г., был известен Феофану.[11] В целом, эта гипотеза Грегуара является сейчас общепринятой, хотя и остаются нерешенными некоторые проблемы. В дальнейшем, говоря о *Scriptor Incertus*, мы будем иметь в виду только первый фрагмент.

Непросто, хотя и возможно, согласовать время составления *Scriptor Incertus* (и «Продолжателя Малалы», в соответствии с гипотезой Грегуара) — а это могло иметь место не ранее 815 г. — с предположением о том, что этим текстом пользовался Феофан, который умер в 817/818 г. Обратимся сначала к первому пункту в предположении Грегуара — что два фрагмента составляют единое целое, поскольку он заслуживает более детального рассмотрения. Следует помнить, что идентификация базируется на единственном факте, а именно на сходстве «психосоматических» портретов — Никифора I в рассказе об экспедиции 811 г. и Михаила I в *Scriptor Incertus*. Портреты такого рода время от времени появлялись в византийской хронографии и агиографии. Дж. Бьюри обратил внимание на описание Льва V в «Хронике» псевдо-Симеона Магистра. Бьюри предположил, однако, что оно было заимствовано из *Scriptor Incertus*.[12] Но в любом случае, сходство портретных характеристик не является достаточным основанием для предположения о едином авторе.

Для того чтобы представить первый фрагмент частью «Продолжателя Малалы», Грегуар был вынужден подвергнуть его «хирургической»

---

[11] *Дуйчев И.* Нови житнийни данни за похода на Никифора I в България през 811 год// Списание на Бълг. Академия на науките 54. 1963. 147–188; *Он же.* La chronique byzantine de l'an 811// TM 1. 1965. 205–254 (repr.: *Dujčev I.* Medioevo bizantino-slavo 2. Roma, 1968. 425–489); *Grégoire H.* Un nouveau fragment du «Scriptor Incertus de Leone Armenio»// Byzantion 11. 1936. 417–427. Оба фрагмента были затем опубликованы вместе: *Iadevaia F.* Scriptor Incertus. Messina, 1987. Гипотеза Грегуара была принята «без каких бы то ни было сомнений» J. Wortley (Legends of the Byzantine Disaster of 811// Byzantion 50. 1980. 544).

[12] *Bury J. B.* A Source of Symeon Magister// BZ 1. 1892. 572–574, см. исправление: *De Boor C.* Ἐπιάγουρος// BZ 2. 1893. 297. Психосоматические портреты можно обнаружить у Георгия Амартола (1, 322. 11–25), а также в SynaxCP, в статьях о святом Акепсиме (189. 19–22), о святом Филетайре (695. 46–696. 2).

операции. Помимо того, что фрагмент дошел до нас в рукописи, содержащей, главным образом, агиографические сочинения, он сам также имеет типично агиографическую концовку, которую необходимо в этом случае исключить (и ее нет в издании F. Iadevaia). Необходимо также было удалить упоминание об обращении «безбожных болгар» (изд. Iadevaia, 32. 149) в 865 г., вряд ли оправданное в сочинении, которое, как предполагается, предшествовало Феофану.[13]

Действительно ли стиль двух фрагментов идентичен, как считает Грегуар (при том, что нет никаких других подтверждающих это свидетельств)? У нас есть на этот счет некоторые сомнения. Безусловно, сходные выражения могут быть обнаружены в обоих фрагментах, например, ποιήσας ἡμέρας τινάς (p. 28. 43, 29. 51 и 51. 50, 71. 584–85). Но в то же время имеются особенности, которыми они отличаются друг от друга. Прежде всего, *Scriptor Incertus* изобилует словами, заимствованными из разговорного языка: μουλτεύσαντες (p. 44. 144, ср. μοῦλτος Theoph. 476. 16), πάκτα χρυσίου (p. 51. 51, ср. Theoph. 470. 11, 13 и др.), ἐρόγευσεν (p. 55. 158, ср. ῥόγα Theoph. 486. 4 и др.), ποιοῦντες μαϊουμάδας (p. 40. 47, ср. Theoph. 451. 26), τσαγγάριος (p. 60. 288), στραγλομαλωτάρια καὶ νακοτάπητα (p. 56. 184–185), στρογγυλοπρόσωπος (p. 50. 27) т. д.[14] В рассказе об экспедиции 811 г. нет ни одного слова подобного рода. Описывая преемников Никифора, автор рассказа использует обычные термины πατρίκιοι, ἀρχοντες, ἀξιομάτικοι (p. 27. 7), в то время как автор *Scriptor Incertus* не боится специфических терминов, таких как λογοθέτης (p. 51. 70, 52. 95) или μέγας δομέστικος (p. 43. 130).[15] Другим лексическим различием между двумя текстами является слово λοιπόν в *Scriptor Incertus*, которым начинается не менее двадцати девяти предложений, тогда как в рассказе об экспедиции мы находим только два таких случая.

Стиль рассказа об экспедиции кажется более динамичным, чем стиль *Scriptor*'а: не только повествование о битве 811 г. изобилует глаголами

[13] На основании этого отрывка L. Tomić датирует текст второй половиной IX века: Fragmenti jednog istoriškog spisa IX veka// ZRVI 1. 1952. 78–85.

[14] О редком термине στεφανίτης, встречающемся в *Scriptor* и у Феофана, см.: *Rochow I.* Zwei missverstandene Termini in der Chronik des Theophanes// BS 47. 1986. 26f.

[15] Похожее различие в лексике существует между Феофаном и «Рассказом о походе 811 года»: Феофан смело использует слово σποῦδα (p. 491. 27), в то время как анонимный автор предпочитает, в соответствующем отрывке, классическое φραγμός (p. 29. 72, p. 31. 104).

движения, но и менее драматический эпизод, действия Никифора в столице Крума, содержит многочисленные глаголы и причастия действия: ἤρξατο διαμερίζειν, ἀνοίξας, διένειμε, ἀνελθών, διακενῶν, ἠγάλλετο καὶ ἔλεγεν и т. д. *Scriptor*, напротив, имеет склонность к употреблению глаголов, обозначающих статичные ситуации: описывая поход Михаила I против болгар, он использует такие глаголы, как ἵσταντο παρατεταγμένοι (дважды p. 41. 59 и 61), στήκω (p. 1. 63 и 71), παρετάξαντο (1. 57); даже ἔρχομαι появляется в переносном смысле, ἦλθον εἰς ἀδυναμίαν (1. 65). Кроме того, употребляются глаголы, обозначающие бегство и преследование, преимущественно ἔφυγον и κατεδίωξαν, что весьма оживляет картину поражения армии.

Причины, приводимые в обоих фрагментах для объяснения событий, имеют разный характер. Никифор — в рассказе об экспедиции — высокомерен, хвалится своей справедливостью, уверен в Божьей помощи, и погибает он, как объясняет автор, вследствие своей глупости и обмана (p. 32. 154–55). Михаил I в *Scriptor Incertus*, объясняя поражение своего тестя, приводит причины более общего характера: Бог, заявляет он, не благоволил (οὐκ εὐδοκεῖ вместо чтения в издании εὐδοκεῖ) к Никифору и его роду (p. 44. 133–35). В изображении Никифора, главного героя первого фрагмента, нет широких обобщений. Хотя анонимный автор явно не расположен к Никифору, он тем не менее видит в нем человеческие черты, хотя и отрицательные (высокомерие). Образ Льва V, героя *Scriptor Incertus*, это образ типичного «тирана»: для его описания автор нагромождает общепринятые отрицательные эпитеты, такие как «жестокий», «нечестивый», «прелюбодейный», «трусливый», «жалкий», «сын погибели», «разрушитель Церкви» и так далее. Но в то же время *Scriptor* способен замечать детали, а его диалоги колоритны, например, описание того, как патрикий Фома просит императора прислать две повозки (или лошадей — ὀχήματα, вместо чтения ὀνόματα в издании), чтобы увезти больного и увечного патриарха (Никифора) (p. 68. 511–15). Врагов же он описывает абстрактно.

Таким образом, было бы осторожнее считать эти два фрагмента разными произведениями. Рассказ об эспедиции 811 г. является мартирием, написанным, вероятно, во второй половине девятого века, и язык его далек от разговорного. *Scriptor Incertus* же, как языком, так и враждебным отношением к иконоборчеству, напоминает труд Феофана; можно предположить, что он был задуман как попытка продолжить «Хронографию» Феофана, «жемчужину средневизантийской историографии».

Фотий посвятил одну из статей своей «Библиотеки» (кодекс 67) некоему Сергию Исповеднику. Возможно, что это тот Сергий Исповедник, который восхваляется во введении к Константинопольскому синаксарю

и в анонимном каноне. Он родился в столице в знатной семье, будучи иконопочитателем, подвергся преследованию и был казнен императором Феофилом (829–842). Нет никаких оснований видеть в нем отца Фотия, которого также звали Сергием.[16] Фотий сообщает, что труд Сергия начинался с деяний Михаила II,[17] затем возвращался к беззаконным действиям (Константина V) Копронима и доходил далее до восьмого года царствования Михаила же. Сергий, говорит Фотий, подробно описал политические и церковные события времени правления Михаила, как его войны, так и его богословские взгляды. Язык Сергия, по мнению Фотия, прозрачен и прост, словарь, образы и другие элементы его изложения ясны и понятны, так что труд производит впечатление безыскусности. Книга обладала естественным изяществом, без каких бы то ни было следов чрезмерной обработанности. Язык произведения, заключает Фотий, был таким, какой подобает церковной истории.

Можно предположить, что труд Сергия послужил источником для историков, работавших в десятом веке,[18] но мы не можем ничем подкрепить эту гипотезу. Так же как мы не имеем доказательств того, что Сергий был автором фрагментов, известных как *Scriptor Incertus* (по той, главным образом, причине, что *Scriptor* начинается с царствования Михаила I, возможно, даже с царствования предшествующего императора). Единственным безусловным фактом является то, что «Хроника», ныне утраченная, была написана Сергием во второй четверти девятого века и что она была посвящена событиям второй половины восьмого и первой четверти девятого века; она представляла события с точки зрения сторонника почитания икон и была, по мнению Фотия, понятной и простой по языку. Такая манера письма, созданная или воссозданная Георгием Синкеллом, была типичной для многих исторических сочинений первой половины девятого века.

---

[16] *Nogara A.* Sergio il Confessore e il cod. 67 della Biblioteca di Fozio patriarca di Costantinopoli// Aevum 52. 1978. 261–266; ср.: *Schamp J.* Photios, historien des lettres. Paris, 1987. 53 n. 1.

[17] Был ли в действительности император, о котором идет здесь речь, Михаилом III, а не Михаилом II? У Фотия нет ни одного замечания, которое помогло бы определить это, когда он говорит о «деяниях» и «вере» (δόξα) императора. Михаил II был противником почитания икон, а Михаил III восстановил иконопочитание.

[18] *Barišić F.* Les sources de Génésios et du continuateur de Théophane pour l'histoire de Michel II (820–829)// Byzantion 31. 1961. 260f.

Насколько мы можем судить, патриарх Никифор был наиболее близок к Феофану среди историков этого периода. Биография Никифора известна нам из его Vita, написанной Игнатием Диаконом (см. главу 10 С). Никифор родился в Константинополе в 50-е годы восьмого века в семье асикрита Феодора (Константин V отправил Феодора в ссылку в Никею за его приверженность иконопочитанию). Никифор последовал за своим отцом, но когда вспышка иконоборчества начала затухать, он вернулся в столицу и некоторое время служил секретарем «императоров», возможно, Ирины и Константина VI. Выйдя в отставку, он основал несколько монастырей на восточном берегу Босфора, затем, около 802 г. вернулся в Константинополь и был назначен заведовать «самым большим приютом для бедных» в городе. Никифор наследовал патриарху Тарасию на константинопольской кафедре (806–815 гг.), хотя был мирянином. Время его патриаршества было трудным периодом: Никифор безуспешно пытался успокоить радикальных монахов-студитов, политической целью которых было ослабление императорской власти в церковных делах; в 815 г. ему пришлось иметь дело с новой волной иконоборческого движения. Он не уступил императору Льву V, отказался подписать решения иконоборческого собора 815 г. и вынужден был отправиться в ссылку; в 828 г. он умер в монастыре св. Феодора около Хрисополя.[19]

Сохранилось несколько сочинений Никифора, главным образом, его трактаты, защищающие иконопочитание (*Antirrhetikoi*, *Apologetikoi*, «Опровержение» учения об иконах Евсевия Кесарийского и т. д.).[20] Его учение

[19] Основным исследованием, посвященным Никифору, является работа Александера (Patr. Nicephorus); ср. также: *Липшиц Е.* Очерки. 268–296; *Travis J. J.* The Role of Patriarch Nicephorus (a. d. 758–828), Archbishop of Constantinople in Iconoclastic Controversy. Denver, 1977; а также неизд. дисс. C. J. Lardiero (The Critical Patriarchate of Nikephoros of Constantinople (806–815). 1933).

[20] Обзор его опубликованных и неопубликованных догматических сочинений можно найти в работе: *Beck H.-G.* Kirche. 489–491; ср. также: Tusculum-Lexikon. München, 1982. 558–560; *Blake R. P.* Note sur l'activité littéraire de Nicéphore I^er^ patriarche de Constantinople / / Byzantion 14. 1939. 1–15; *Grumel V.* Les «Douze chapitres contre les iconomaques» de saint Nicéphore de Constantinople / / REB 17. 1959. 127–135. О его богословских и церковных взглядах см.: *Visser A. J.* Nikephoros und der Bilderstreit. The Hague, 1952; *Travis J. J.* In Defense of the Faith: the Theology of Nicephorus the Patriarch of Constantinople. Brookline Mass., 1984; *O'Connell P.* The Ecclesiology of St. Nicephorus (758–828), Patriarch of Constantinople. Roma, 1972 (OrChrAn 194).

о святых иконах, как и учение Дамаскина, было тесно связано с его эстетическими взглядами и с его концепцией образа.[21] Но, в отличие от Дамаскина, Никифор широко опирался на Аристотеля для поддержки своей аргументации. Как формулирует П. Александер, «это был новый метод, характерный для периода иконоборчества и несвойственный традиционной христологической аргументации».[22]

Согласно Никифору, есть коренное различие между описанием (γραφή) и определением (περιγραφή) (Antirrh. II: PG 100, 356A–357A). Определение есть онтологический акт, который устанавливает границы в пространстве, времени или категории (κατάληψις), тогда как описание — это акт имитации, представления подобия прототипа. Икона, или подобие, есть копия оригинала, отличающаяся от него субстанционально, но внешне подобная ему, другими словами, не идентичная, но имеющая с ним сходство (σχέσις) (Antirrh. I: PG 100, 277C). Так же как Дамаскин, Никифор делает акцент на том, что оригинал не «присутствует» в иконе, их сходство является сходством по форме, а не по существу. Икона не есть идол (как обычно заявляли противники иконопочитания): ее внешние (художественные) качества несущественны. Напротив, назначение иконы — отражение оригинала, тогда как идол — «пуст» и ложен, ибо не имеет за собой оригинала (первообраза). Возможно, сильнее, чем Дамаскин, Никифор делал упор не на мистических качествах образа, но на том, что он есть «реалистическая» имитация (отражение), не на его функции прообраза будущего, но на том, что он есть отражение видимого мира.

Другое различие между иконой и идолом заключается в единообразии христианского образа: если ложные (языческие) изображения многообразны, то все иконы Христа идентичны, и хотя они могут иметь индивидуальные черты, они являются факелами, зажженными от одного и того же пламени (Apolog.: PG 100, 612D–613A). Теория Никифора помогает объяснить, среди многого другого, так называемую «стандартизацию» византийской образности: истина — единственна, и ее отражения должны быть

[21] См.: *Byčkov V. V.* Die ästetischen Anschauungen des Patriarchen Nikephoros/ /BS 50. 1989. 181–192; *Baudinet M.-J.* La relation iconique à Byzance au IX^{e} siècle d'après Nicéphore le patriarche/ /Les études philosophiques. Jan.-March 1978. 92–98; ср.: *Modzain-Baudinet M.-J.* Nicéphore: Discours contre les iconoclastes. Paris, 1989; *Avenarius A.* Der Geist der byzantinischen Ikonodulie und seine Tradition/ /JÖB 42. 1992. 45f.; *Barbaer Ch.* From Image into Art: Art after Byzantine Iconoclasm/ /Gesta 34. 1995. 7f.

[22] *Alexander P.* Patr. Nicephorus. 191.

единообразны, позволительны лишь небольшие, не имеющие значения различия. Образ может быть графическим или же литературным, выраженным в словах. Никифор определяет слова или речи (λόγοι) как «иконы вещей» (Antirrh. III: PG 100, 381 C). Он предпочитает графические образы словесным, поскольку они более убедительны и легче воспринимаются.

Труды Никифора не ограничиваются догматикой и полемикой. Патриарх играл ключевую роль в возрождении исторических сочинений. Он автор хроники, имеющей название «Сжатая история» (Ἱστορία σύντομος), которое обычно понимается как «Краткая история», или *Breviarium* (на латыни).[23] «История» Никифора сохранилась в двух рукописях: Vatic. gr. 977, которая оканчивается 769 г.,[24] и London. Add. 19390, где изложение событий доходит до 713 г.[25] Ученые все еще расходятся во мнении, какая из них ближе к авторскому варианту, выдвигаются также предположения, что они обе являются авторскими версиями. Проблематична также и датировка завершения «Истории». Так, К. Мэнго высказывает мнение — он называет его «предположительным», — что этот труд был закончен «самое раннее около 780 г.»;[26] П. Шпек, на основании политических тенденций Никифора, отразившихся в «Истории», полагает, что она соответствует ситуации 790 г., и, следовательно, была завершена около 790–792 гг.[27] Не

[23] *Mango C.* Nikephoros, Patriarch of Constantinople, Short History. Washington, 1990 [CFHB XIII=Dumbarton Oaks Texts X], а также обстоятельная рецензия P. Sheck (BZ 83. 1990. 471–478) и рецензия B. Flusin (REB 50. 1992. 278–281), последняя касается, главным образом, истории текста. Издание Mango было воспроизведено L. Kostarele (Αθήνα, 1994), вместе с переводом на современный греческий язык. Английский перевод, сделанный со старого издания, см.: *Tobias N., Santoro R.* An Eyewitness to History: The Short History of Nikephoros our Holy Father the Patriarch of Constantinople. Brookline Mass., 1995.

[24] *De Boor C.* Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica: Leipzig, 1880. 1–77.

[25] *Orosz L.* The London Manuscript of Nikephoros' Breviarium. Budapest, 1948.

[26] *Mango C.* The Breviarium of the Patriarch Nicephorus/ /Byzantium: Tribute to A. N. Stratos. Αθήνα, 1986. 551; в предисловии к своему изданию Мэнго предлагает несколько иную датировку: «возможно, 80-е гг. VIII века».

[27] *Speck P.* Das geteilte Dossier. Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaisers Herakleios und seiner Söhne bei Theophanes und Nikephoros. Bonn, 1988 [Poikila Byzantina 9]. 429f. В рецензии на издание Мэнго он предполагает даже, что Никифор намекает на мятеж Фомы Славянина, что относило бы создание «Истории» к 20-м гг. IX века.

менее сложен и вопрос об источниках Никифора: во многих случаях (начиная с 668 г. и далее) Никифор явно имел общий источник с Феофаном, поэтому нередко делается предположение, что таким источником мог быть «Великий хронограф».

О «Великом хронографе» нам известно только из дополнений к «Пасхальной хронике» в рукописи одиннадцатого века Vatic. gr. 1941, написанной одним почерком (другая рукопись, Stockholm, Koenigl. Bibl. Va 7:2, является более поздней по времени, содержит лишь часть этих дополнений и не имеет значения независимого источника). Этот текст состоит из восемнадцати фрагментов[28] и дважды в нем упоминается «Великий хронограф». Второе из упоминаний, в тринадцатом фрагменте, является результатом неправильного понимания: вместо обещанного рассказа «о знамениях» речь там идет о разгроме армии ромеев каганом. Эти фрагменты образуют две группы в рукописи: фрагменты 1–12 и 15–18 находятся вместе, а 13 и 14 фрагменты — в двух других местах. Группы различаются между собою и по содержанию: в первой рассказывается о природных бедствиях, которые обрушились на империю, главным образом, о землетрясениях (около десяти случаев), усугубленных пожарами, чумой и пепельными ливнями. А фрагменты 13 и 14 изображают поражение армии и сооружение стены. Последним событием, описанным в этих отрывках, является движение звезд при рождении Льва IV в 750 г., что является terminus post quem для этого текста.

Обычно считают, что «Великий хронограф» — труд некоего хрониста второй половины восьмого века, который послужил общим источником для Никифора и Феофана.[29] Однако Мэнго, следуя гипотезе, предложенной П. Маасом, предположил, что «Великий хронограф» — насколько он известен из сохранившихся фрагментов — это некое сочинение, «производное» от Феофана и Никифора.[30] Тем не менее, Мэнго считает, что существовали две константинопольские хроники, которыми пользовались Феофан и Никифор: первая из них доходила в своем повествовании до 720 г.

[28] Согласно изданию П. Шрайнера: *Schreiner P.* Die byzantinischen Kleinchroniken 1. Wien, 1975 [CFHB XII/1]. 37–45 (немецкий перевод: Wien, 1979 [CFHB XII/3]. 11–15).

[29] *Whitby L. M.* The Great Chronographer and Theophanes // BMGS 8. 1983. 1–20; *Idem.* Theophanes' Chronicle Source for the Reigns of Justin II, Tiberius and Maurice // Byzantion 53. 1983. 312–345.

[30] *Maas P.* Metrische Akklamationen der Byzantiner // BZ 21. 1912. 47f.

и была благосклонной к Льву III, а вторая, возможно, заканчивавшаяся 769 г., являлась иконофильской. Следует сказать, что существование таких хроник могло бы объяснить поразительные параллели в изложении некоторых событий у Никифора и у Феофана. Шпек предлагает другое объяснение, а именно, что у Георгия Синкелла было собрано некое «досье», которым он позволил воспользоваться Никифору, а позже продолжил работу над ним сам и лишь затем предоставил его Феофану (это объясняет расхождения между Никифором и Феофаном).[31]

Фотий (Bibl., cod. 66) читал «Краткую историю» в ее пространной версии, которая заканчивалась женитьбой Льва IV на Ирине в 769 г. (издание Мэнго, par. 88). В начале Фотий хвалит язык этой книги, при этом он употребляет почти те самые же выражения, что и при похвале Сергия: язык прост и ясен, без каких-либо крайностей. Затем Фотий добавляет несколько новых замечаний: Никифор был по-настоящему превосходным ритором, избегавшим инноваций (νεωτεροποιόν) и следовавшим хорошо известным путем; он превзошел бы многих своих предшественников, если бы не был весьма краток (συντετμημένος), из-за чего его повествование оказалось лишенным некоторых достоинств. У Фотия нет специальной статьи о Феофане. Не имел ли он в виду текст Феофана, когда говорил о достоинствах Никифора?

B. Биография и проблема авторства (BHG 1787–1792a)

Феофан был признан Византийской церковью святым; его жизнь описана многими, начиная с Феодора Студита, который сообщил в общих чертах главные события подвижнической жизни Феофана в письме, отправленном в начале 818 г. (или в 817 г. ?) двум монахиням, Мегало (вдове Феофана) и Марии, и более кратко в послании к Никите, ἡγούμενος Медикиона.[32] Впоследствии Феодор составил энкомий Феофану, в котором он подчеркивал знатность и богатство святого и его жены.[33] В середине девятого

[31] Это мнение высказано им в работе: Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren. Bonn, 1981 [Poikila Byzantina 2]. 155, и развито в работе «Das geteilte Dossier» (503–519).

[32] *Fatouros*. Theod. Stud. epistulae 2. 323. 319. 9–12.

[33] *Van De Vorst C.* Un panégyrique de Théophane le Chronographe par s. Théodore Stoudite // AB 31. 1912. 11–13; *Efthymiadis S.* Le panégyrique de s. Théophane le Confesseur par s. Théodore Stoudite (BHG 1792b) // AB 111. 1993. 259–290 и дополнительно — AB 112. 1994. 104.

века патриарх Мефодий написал «Житие Феофана», главными эпизодами которого являются целомудренное удаление святого от своей жены сразу после свадьбы и основание им монастыря (см. об этом в главе 11B).

Сохранилось также несколько более поздних редакций жития, которые, по-видимому, зависят от Мефодия; во всяком случае, они не дают по существу никакой дополнительной информации. Латышев предполагает, что краткое анонимное житие было написано Николаем Студитом. Другое житие, приписываемое некоему Савве, известно только в славянском переводе (см. об этом в главе 9C).

Ни один из этих агиографов не упоминает о написании «Хронографии», правда, из жития Мефодия мы узнаем, что Феофан не был неграмотным: он овладел искусством письма, когда стал монахом.

Феофан родился около 755–760 гг., возможно, в Константинополе, в семье стратига, и в возрасте примерно двадцати лет был назначен Львом IV (775–780) придворным высокого ранга (стратором). Он женился на Мегало, дочери влиятельного патрикия, но женитьба оказалась непродолжительной, ибо супруги не стали жить вместе и оба приняли монашество. Агиографы утверждают, что Феофан принимал участие в соборе 787 г., однако его имени нет среди тех, кто подписался под постановлениями этого собора. Он был сторонником иконопочитания и был сослан Львом V на остров Самофракию, где и умер в 817 или 818 г.[34]

О Феофане как авторе «Хронографии» сообщают как рукописи, так и византийская традиция в целом. Мэнго тем не менее сомневается в авторстве Феофана и видит в Феофане только издателя текста, написанного его другом, Георгием Синкеллом. Эта точка зрения была поддержана Шпеком, против нее выступили И. Чичуров, Я. Любарский и И. Рохов. Шевченко осторожно говорит о «максималистской интерпретации тезиса Мэнго» и воздерживается от высказывания собственного мнения относительно того, действительно ли Феофан, и в какой мере, собрал свои материалы сам «или же он получил их от Синкелла».[35]

---

[34] C. Van De Vorst принимает 817 г. (En quelle année mourut s. Théodore le Chronographe? / / AB 31. 1912. 148–156); большинство ученых — 818 г.

[35] *Mango C.* Who wrote the Chronicle of Theophanes? / / ZRVI 18. 1978. 9–17; репр. в его работе: Byzantium and its Image, pt. XI; *Он же.* Введение к работе C. Mango, R. Scott вместе с G. Greatrex: The Chronicle of Theophanes the Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813. Oxford, 1997. liii-lxiii; *Speck P.* Das geteilte Dossier. 499; более осторожен R. Maisano: Il «sistema» compositivo della cronica di Teofane / / Syndesmos. Studi in onore di R. Anastasi 2. Catania, 1994. 279–

Мэнго выдвигает несколько аргументов в поддержку своего предположения. Во-первых, он обращает внимание на предисловие к «Хронографии» (он считает его безусловно принадлежащим перу Феофана), где хронист называет себя «неученым и грешным» и воздает хвалу Синкеллу, который оставил своему другу и законченную книгу, и «материалы» (ἀφορμαί) для завершения его работы (Theoph. p. 4. 2). Таким образом, Мэнго предполагает, что Георгий Синкелл «собрал большой по объему материал», который он передал Феофану для подготовки к изданию и публикации. Слабым местом этой гипотезы является употребленное Феофаном слово ἀφορμαί, имеющее значение, главным образом, «точки отправления» или даже «побуждения, стимула»; риторы использовали это слово, говоря о «материале для аргументации». Мотив авторской неспособности писать и его согласия сделать это под давлением внешних обстоятельств (друга, какого-то уважаемого лица или же святого) является общим местом в агиографическом введении. Игнатий Диакон, например, заявляет в преамбуле к «Житию Никифора», что он был побужден к тому, чтобы написать (τὴν ἀφορμὴν τοῦ λέγειν) это житие, своим героем.[36] Фотий использует похожее выражение (Bibl. cod. 214, vol. 3, 125. 22–24), говоря, что судья Олимпиодор побудил (παρασχεῖν τοῦ λόγου τὰς ἀφορμάς) Иерокла написать книгу «О Провидении». Так что хотя предположение Мэнго относительно введения является вероятным, тем не менее его не следует принимать безоговорочно.

Во-вторых, Мэнго полагает, что «Хронография» была завершена в конце 814 г., поскольку автор называет Льва V «благочестивым» (p. 500. 4), что, как считает Мэнго, было возможно только до возрождения иконоборчества, имевшего место во время его правления. Георгий окончил

282. Другая точка зрения представлена: *Чичуров И.* Феофан Исповедник — публикатор, редактор, автор? // ВВ 42. 1981. 78–87; *Любарский Я. Н.* Феофан Исповедник и источники его «Хронографии» // ВВ 45. 1984. 86; *Rochov I.* Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Berlin, 1991 [BBA 57]. 40; *Duket T. A.* A Study in Byzantine Historiography: An Analysis of Theophanes' Chronographia and its Relationship to Theophylact's History (неопубликованная диссертация 1980 г.). 306–337. Ср.: *Ševčenko I.* The Search. 287f. Позднее P. Speck (Der «zweite» Theophanes // Varia V. Bonn, 1994 [Poikila Byzantina 13]. 431–483) предложил гипотезу о двух Феофанах: святом, не имевшем никакого отношения к «Хронографии», и издателе (авторе?) «Хронографии», который превратился в святого по ошибке.

[36] Nicephori Opuscula historica / Ed. De Boor. 140. 21–23.

«Избранную хронографию» около 810 г., так что у Феофана, начавшего свою работу после «Избранной хронографии», было всего несколько лет для создания своей «Хронографии» (810–814), и сделать это было в высшей степени непросто, потому что Феофан был тяжело болен в эти годы. Этот хронологический аргумент вовсе не является неоспоримым, как это кажется на первый взгляд. Феофан говорит, что Лев, патрикий и стратиг Анатолии, был избран императором, «потому что он был благочестивым, храбрым и подходящим во всех отношениях». Эта фраза представляет собой, скорее, «чужую речь», выражающую точку зрения тех, кто определял судьбу трона или даже самого Льва, а не точку зрения автора. Лев пришел к власти как иконопочитатель и затем изменил свою позицию. Фраза эта могла быть написана в 815 г. или же позже. С другой стороны, Георгий мог познакомить со своим материалом, если он действительно это сделал, Феофана задолго до 810 г., поэтому у Феофана могло быть гораздо больше времени для его «Хронографии», чем ему определил своими расчетами Мэнго.

В-третьих, Мэнго делает упор на том, что Феофан, сын стратига и сам стратор, не был человеком высокой культуры. Но насколько можно считать «Хронографию» результатом деятельности изощренного ума? (Мы еще вернемся к стилистической оценке позже.) Безусловно, Феофан не был неграмотным: Мэнго сам ссылается на изучение Феофаном каллиграфии, а Чичуров предполагает, что Георгий видел в Феофане историка, способного продолжить его «Хронографию». Феофан состоял в переписке с Феодором Студитом, который утверждал, что испытание святого было завершением его «божественного знания» (Fatouros, Theod. Stud. epistulae 2, ep. 214. 13–14). Позже, в письме к Мегало и Марии, Феодор хвалит Феофана не только как исповедующего Христа, но как человека великого разума и, особо, как обладающего умом, стремящимся к учености и исполненным божественного знания (ep. 323. 6–7). Правда, письмо Студита — это панегирик усопшему, но был ли Феодор столь безвкусен, чтобы нагромождать подобные эпитеты для возвеличивания необразованного выходца из военной среды?

Действительно, биографы Феофана ничего не сообщают о его литературной деятельности, но анонимный агиограф Михаила Синкелла (см. в главе 12), знаменитого грамматика и гомилета, также не упоминает, что его герой был писателем. Таким образом, молчания по этому поводу агиографа недостаточно для подтверждения того факта, что герой жития не был писателем. И если Мефодий в биографии Феофана обращал особое внимание на физическую силу и ловкость святого (его достижения в панкратионе,

борьбе, беге, охоте и езде верхом), то анонимный биограф святого делал акцент на том, что с детства Феофан изучал не только Священное Писание, но и «внешнюю (т. е. светскую) мудрость».[37]

Четверый аргумент Мэнго основывается на особом интересе автора «Хронографии» к событиям в Сирии и Палестине — возможно, что он даже использовал какие-то восточные источники. Нам ничего не известно о путешествиях Феофана на Восток, тогда как весьма вероятно, что Георгий был в Палестине. Но как мы можем доказать, что знания хрониста о Востоке основываются на его личном опыте? Его интерес к миру не ограничивался Востоком — «Хронография»содержит многочисленные материалы, касающиеся событий на северной границе империи.[38]

Таким образом, наблюдения Мэнго делают авторство Георгия Синкелла возможным, но никак не обязательным: Георгий мог доверить другу издание своего труда, но у нас нет доказательств, что он действительно это сделал.

Мэнго, однако, останавливается на самом интересном месте. «Я воздержался от стилистического анализа», — говорит он, поскольку считает «Хронографию» всего лишь результатом применения «ножниц и клея».[39] На различии двух текстов в «стиле» или в «уровне» настаивал Шевченко: «По своему стилю и учености Феофан стоял гораздо ниже, чем Синкелл». Мы уже видели ранее, что, в представлении Шевченко, «стиль» характеризуется словарным и грамматическим уровнем, а Георгий, безусловно, ближе к классическим нормам греческого языка. Феофан был гораздо более средневековым писателем по языку, чем его старший друг, однако считать его манеру изложения «более низкой» или нет — дело вкуса.

---

[37] *Латышев В.* Мефодия житие. 4. 22–23; Theoph. 2. 4. 18–19.

[38] Эти данные были собраны и истолкованы в работе Чичурова: *Чичуров И.* Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. М., 1980. 24–144. Ср. также: *Бешевлиев В.* Съобщтение на Теофан за основането на Българската държава/ /Известия на Народния музей Вариа 18. 1982. 31–53.

[39] *Mango C.* The Availability of Books in Byzantine Empire. AD 750–850/ / Byzantine Books and Bookmen. Washington, 1975 (репр. в его работе: Byzantium and its Image. Pt. VII. 36 n. 30).

С. Предисловие Феофана: проблема самооценки

De Boor C. Theophanis chronographia. Leipzig, 1883–1885; repr.: Hildesheim, 1963. I. 3f. Англ. пер.: Mango C., Scott R. The Chronicle of Theophanes the Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813. Oxford, 1997.

Предисловие Феофана существенным образом отличается от введений (exordia) поздних римских историков, как светских, так и церковных.[40] И Прокопий Кесарийский, и Евсевий гордились своей ролью историка, задача которого — донести до будущих поколений правдивый отчет о важных событиях. Элементы подобной самооценки присутствуют во введениях (prooimia) таких менее индивидуальных авторов, как Феодор Анагност и Евагрий. Ключевыми моментами в предисловии Феофана являются его необразованность и грешность, его неспособность выполнить возложенную на него роль. Но именно «благословеннейший авва Георгий», образованнейший ученый, изучивший множество трудов историков и хронистов и создавший историю от Адама до Диоклетиана, перед своей смертью убедил Феофана, своего друга, продолжить его работу, хотя Феофан знал о собственной необразованности и понимал, что эта задача превосходит его возможности. И опять Феофан повторяет, что Георгий убеждал его не оставлять его труд незаконченным, и объясняет, что он приступил к этому труду, «вынужденный» только лишь своим «послушанием Георгию» (ἀναγκασθέντες διὰ τὴν τούτου ὑπακοήν). Он изучил сначала разнообразные исторические сочинения и составил этот *chronographeion*, продолжив изложение событий от Диоклетиана до Михаила I и (его сына) Феофилакта. И здесь Феофан продолжает утверждать, подобно Иоанну Дамаскину за полстолетия до него, что он не привнес «ничего от себя» (οὐδὲν ἀφ' ἑαυτῶν), но изложил только то, что он нашел в трудах старых историков и писателей (λογογράφοι). В конце своего предисловия Феофан просит читателя благодарить Бога, если сможет найти что-то полезное в этой

[40] Это впервые было отмечено Чичуровым: *Чичуров И.* К проблеме авторского самосознания византийских историков IV–IX вв. // Античность и Византия. М., 1975. 203–217, и затем в другой его работе: Место «Хронографии» Феофана в ранневизантийской исторической традиции // Древнейшие государства на территории СССР. М., 1983. 20–41; ср.: *Maisano R.* Il problema della forma letteraria nei proemi storiografici bizantini // BZ 78. 1985. 334.

хронике, и хрониста, необразованного и грешного, но совершившего свой труд с Божией помощью. А если что-то окажется неверным в его изложении, то это следует приписать «необразованности и лености (его) ума, ползающего по земле».

В первой части этого тома мы уже сталкивались с подобной дихотомией: писатели восьмого века, с одной стороны, безоговорочно заявляют о своей неспособности совершить предстоящий им труд надлежащим образом, о том, что они были побуждены к этому некой внешней силой, а с другой — представляют себя орудием Святого Духа. Здесь мы имеем дело с писательской позицией, отличающейся от писательской позиции *literatus* шестого века, и ее никоим образом нельзя воспринимать как указание на реальную неспособность автора — Феофана или любого другого византийского писателя, выражавшего таким образом свое смирение и скромность.

Феофан редко появляется сам на страницах «Хронографии». Как персонаж — всего два раза: в первый раз в своих воспоминаниях о необычайно холодном феврале 764 г., когда замерзло Мраморное море, и он играл на льду вместе с другими мальчиками своего возраста (p. 434. 23–24), и во второй раз в рассказе о том, как через двадцать пять лет после смерти Константина V, благочестивейшего императора (т. е. в 800 г.), патриарх Тарасий и он были свидетелями чуда (p. 440. 8–10). Эта внешняя «объективность» не означает, однако, беспристрастности Феофана. Не следует также видеть в Феофане лишь компилятора, обходившегося одними «ножницами и клеем» (слова Шевченко, перефразировавшего Мэнго). Безусловно, в изложении Феофана есть повторения и противоречия. Мэнго указывает, например, что хронист ссылается на патрикия Иоанна Пицигауду, как на уже многократно упомянутого ранее (p. 355. 29), в действительности же он был назван до этого всего один раз (1. 16).[41] Но означают ли все эти противоречия, повторы и заимствования из различных источников, что Феофан составлял свой материал механически, без привнесения какого-то собственного взгляда или какой-то определенной «идеологии»?

Хорошо известно, что Феофан относился в высшей степени критически по отношению к императорам-иконоборцам и к Никифору I (несмотря на православность последнего). Это может объясняться политическими

[41] *Mango C.* The Availability. 36 n. 30. Этот частный случай не совсем ясен, поскольку ὁ πολλαχῶς λεχθεὶς πανεύφημος ἀνήρ, возможно, означает: «знаменитый муж, о котором много и по-разному говорили».

взглядами Феофана, его враждебным отношением к иконоборчеству и к попыткам Никифора ограничить собственность монастырей.[42] Более загадочна причина феофановского отношения к императорам прошлого. Он открыто восхваляет Константина I, «божественнейшего и христианнейшего» правителя (p. 11. 33, ср. 13. 29, 15. 5, 21. 27), другие его эпитеты включают такие слова, как «великий» (p. 13. 32, 16. 12), «кроткий» (p. 20. 7), «благочестивый» (p. 28. 23 и 42, 33. 17) и «наиблагочестивейший победитель» (p. 27. 31, ср. 29. 36). Он дает нам перечень «психосоматических» добродетелей императора: смелый, острого ума, блестяще образованный, справедливый, готовый к добрым делам, достойной внешности (ἀξιοπρέπεια ὄψεως), успешный в военных делах и твердый в вере (p. 20. 12–17). Как считает Р. Скотт, Феофан развил образ Константина, заимствованный им у Малалы: его Константин был не просто христианином, но правоверным христианином, антиарианином и даже антииконоборцем.[43]

После Константина Феофан удостаивает похвалы всего нескольких императов — Феодосия I, Феодосия II и особенно Маркиана — главным образом за их благочестие. Затем положение меняется: и Анастасия I, и Маврикия Феофан строго осуждает, несмотря на то, что они представлены положительно в главных источниках Феофана, у Малалы и Феофилакта Симокатты.[44] Даже если мы предположим, что у Феофана был какой-то иной источник сведений для времени правления Маврикия,[45] тем не менее использование этих «антиимператорских» характеристик было с его стороны сознательным выбором. Феофан свирепо порицает Фоку, в согласии с общей византийской традицией. По отношению к Ираклию нет открытой враждебности, но нет и никаких похвал ему. Когда Феофан называет его μέγας (p. 335. 4), то он подразумевает «старший», а не «великий»; он описывает уход из Сирии (p. 337. 8–10) и осуждает «так называемый эдикт» (*Ekthesis* 638 года), который Ираклий издал «как бы делая нечто великое

[42] *Tinnenfeld F.* Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie. München, 1971. 60–80.

[43] *Scott R.* The Image of Constantine in Malalas and Theophanes / / P. Magdalino (ed.). New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzanium, 4th–13th Centuries. Cambridge, 1994 [Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 2]. 57–71.

[44] *Чичуров И.* Место «Хронографии». 43–53.

[45] *Adamek O.* Beiträge zur Geschichte des byzantinischen Kaisers Mauricius. I. Graz, 1890. 12f. Об источниках этого периода см. также: *Olster D.* The Politics of Usurpation in the Seventh Century. Amsterdam, 1993. 1–4, 49.

(p. 330. 21).[46] Филиппик-Вардан — еретик и распутник (p. 381. 30–32), а о Феодосии III говорится, что он не занимался общественными делами (p. 385. 21–22). Даже роль великого Юстиниана I принижена у Феофана по сравнению с Прокопием Кесарийским, его главным источником для этого периода: время от времени Феофан опускает то, что положительно характеризует Юстиниана в «Истории войн» Прокопия, и этим усиливается значение Велисария.[47]

Можно сказать, что Феофан, создав образ императора в лице Константина Великого, старался показать, что все последующие правители империи не достигали его уровня. Заключительные страницы, посвященные злодеяниям Никифора I, представляют противоположный образ императора — жестокого по отношению ко всему населению Византии. История империи представляется историком, сознательно или, может быть, неосознанным образом, как путь от хорошего Константина к плохому Никифору.

В течение этого постоянного упадка на страну обрушиваются разнообразные несчастья. Некоторые из них — природные бедствия, такие как землетрясения, чума, голод; другие — социальные катастрофы. Часто Феофан говорит о тирании (слово «тиран» и производные от него термины употреблены более пятидесяти раз в «Хронографии», главным образом, в первой части); более тридцати пяти раз хронист использует слово στάσις (бунт, восстание); часто встречаются родственные термины — πόλεμος δημόσιος, πόλεμος ἐμφύλιος, τάραχος, νεωτερισμός, ἀνταρσία, ἐπιβουλή и аналогичные им. Безусловно, бóльшую часть этих слов (и событий) Феофан нашел в своих «материалах», но ведь именно он нашел эти слова и эти события.[48]

---

[46] О критическом отношении Феофана к Ираклию см.: *Ferber J.* Theophanes' Account of the Reign of Heraclius / / E. Jeffreys, M. Jeffreys and A. Moffatt (eds). Byzantine Papers. Canberra, 1981. 32–42. Хотя Ferber не знает о работе Чичурова, он приходит к тому же мнению: «Хронография» представляет собой «сознательно сделанное целое, а не некое соединение разнообразных источников» (с. 33).

[47] *Чичуров И.* Феофан Исповедник — компилятор Прокопия / / ВВ 37. 1976. 67–73.

[48] *Krivouchine I.* (La révolte près de Monocarton vue par Evagre, Théophylacte Simocatta et Théophane / / Byzantion 63. 1993. 154–172. Ср. его же работу: Stasis по Феофилакту Симокатте, Евагрию и Феофану / / Из истории Византии и византиноведения. Л., 1991. 47–57) показывает, как Феофан реорганизует события 588/589 г., описанные у Симокатты; отношение Феофана к мятежу менее эмоционально, чем у его предшественников, и он не считает его заслуживающим серьезного внимания. Ср.: *Rochow I.* Zur Rolle der Bevölkerung des byzantinischen Reiches vom 7. bis Anfang des 9. Jh. (610–813) in der Chronik des Theophanes / / F. Winkelmann (ed.). Volk und Herrschaft im frühen Byzanz. Berlin, 1991 [BBA 58]. 94–108.

В предыдущем разделе мы видели, что византийские авторы восьмого века совершенно не касались двух политических тем, имевших важное значение: почитания икон и арабского нашествия. Они были введены Стефаном Савваитом в «Мученичестве двадцати савваитов» и другим Стефаном в «Житии Стефана Нового». Но именно у Феофана обе эти темы развиты с достаточной полнотой.

Если Георгий Синкелл остается в высшей степени равнодушным к вопросу об образах, то позиция Феофана совершенно ясна — безусловная поддержка иконопочитания. Тема икон появляется у Феофана задолго до времени императоров-иконоборцев. Вначале термин «икона» имеет «нейтральное» значение, обозначая образ вообще: Юлиан, читаем мы в «Хронике», приказал сделать образы (εἰκόνες) Зевса, Ареса, Гермеса и прочих «демонов» вместе с его собственными изображениями и наказывать тех, кто отказывался поклоняться им (p. 49. 5–7: заимствовано у Феодора Анагноста, изд. G. Ch. Hansen, p. 59. 10–12); Цафий, царь лазов, носил царское одеяние с «образами» Юстина I (p. 168. 23–26). Следует отметить, что Малала (p. 413. 14–17) и «Пасхальная хроника» (p. 614. 2–5), источники Феофана в этом эпизоде, использовали здесь слово χαρακτήρ, т. е. «резное изображение». Феофан, когда он пишет о событиях пятого века, позволяет себе употреблять этот термин весьма свободно: он обнаруживает «иконоборцев» даже в те времена. На втором Никейском соборе ссылались на Феодора Анагноста (Mansi 13, 180E–181B), описывающего некоего Ксенея, который отвергал почитание образов ангелов и Христа. В «Хронике» эта история переработана следующим образом: Феофан сообщает, что Ксеней-Филоксен, перс, бывший раб и «слуга сатаны», учил людей отвергать образы Господа и святых (p. 134. 11–12). Хронист заимствует у Анагноста рассказ о художнике, осмелившемся изобразить Христа в облике Зевса; он был наказан и затем исцелен патриархом Геннадием (p. 112. 29–32, из Анагноста, p. 107. 21–24; эта история есть также и у Дамаскина). Другой художник, манихей из Кизика, делал ложные иконы святых, что привело к мятежу (p. 149. 28–150. 1; эта история, возможно, восходит к тому же Анагносту, но у нас нет для этого независимого свидетельства). Феофан сообщает (перерабатывая версию Георгия Писиды Herakleiad I. 218), что Ираклий возвращается из Африки с образами Божией Матери на мачтах его кораблей (p. 298. 17–18). Опять-таки у Георгия Писиды (De exp. Pers. I. 139–51) Феофан заимствует историю о «нерукотворном» образе Христа, который взял с собой Ираклий в поход против персов (p. 303. 17–21). Феофан упоминает «икону», рассказывая о позорной смерти арианина Олимпия (p. 142. 14, из Анагноста, p. 131–33

и «иконы» патриарха Македония, которые были сняты, после того как он был удален со службы (p. 155. 27–28, из Анагноста, p. 140. 14–15). Очевидно, что тема икон привлекала Феофана.

Часто делают акцент на том, что Феофан проявлял особый интерес к восточной границе империи, и предполагают, что у Феофана были восточные (главным образом, сирийские) источники для описания этих событий, хотя, как говорит об этом Л. Конрад, «трудно убедительным образом показать, как эти материалы попали к Феофану».[49] Проникновение сведений, касающихся арабов, в «Хронографию» кажется особенно загадочным, если мы согласимся с тем, что Феофан опирался прежде всего на городскую хронику, которая по своей природе вряд ли особенно интересовалась событиями на границе империи. Более того, если мы допустим (а это мнение является весьма распространенным), что Феофан во второй половине «Хронографии» использовал, в большей или меньшей степени, те же источники, что и Никифор («разделенное досье» или другой источник), то в этом случае трудно понять, почему Феофан должен был уделить больше внимания арабской теме, чем другие историки. Достаточно простого количественного сравнения для того, чтобы показать различие в их подходе к этой теме. Для обозначения арабов Никифор использует, главным образом, название «сарацины» (тридцать три раза) в дополнение к другому этнониму («арабы»), которое употреблено три раза. Во второй части «Хронографии» Феофан использует название «арабы» не менее чем восемьдесят два раза (индекс De Boor'a дает только избранные отсылки, что затрудняет вычисления и делает их менее надежными), «сарацины» — тридцать три раза и «агаряне» (обозначение, отсутствующее у Никифора) — шесть раз. Так что различие между двумя историками является как количественным (Феофан использует языческое название в три раза чаще, чем Никифор), так и качественным (его излюбленный термин «арабы» практически не встречается у Никифора). Следует отметить, что в последних главах «Хронографии», где Феофан излагает события, имевшие место после событий, описанных Никифором, арабская тема затрагивается только изредка: врагами императора Никифора I были преимущественно не арабы, а болгары.

[49] *Conrad L.* Theophanes and the Arabic Historical Tradition: some Indications of Intercultural Transmission / / ByzF 15. 1990. 43. Ср.: *Speck P.* Kaiser Konstantin VI. Die Legimation einer Fremden und der Versuch seiner eigenen Herrschaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus. München, 1978. 391.

Менее очевидна, чем интерес Феофана к иконоборчеству и к арабской теме, его позиция по отношению к городским центрам Византии. Во-первых, его терминология, касающаяся города, показывает изменение в византийском урбанистическом восприятии, которое имело место в седьмом и восьмом веках. Например, термин κάστρον, который появляется только дважды в первой половине «Хронографии», во второй половине ее становится самым употребительным; он не использовался Никифором, который предпочитал πόλισμα и φρούριον. Кроме того, Никифор употребляет термин πόλις гораздо более широко, чем Феофан, относя его и к столице, и к провинциальным городам империи, в то время как Феофан прилагает этот термин, главным образом, к Константинополю и к некоторым центрам за пределами империи, подразумевая под византийскими провинциальными центрами (подобно его младшему современнику, арабскому географу Ибн-Хордадбеху) прежде всего крепости, *kastra*.[50]

Феофан был историком. Он описывал многие события, которые он не мог наблюдать лично, и здесь он обращался к источникам. Нам известны его источники для первой половины «Хронографии» (большая часть их сохранилась); относительно второй части его труда наше положение не столь удачно. Его сведения о времени после Ираклия скудны[51] (как и у многих хронистов-современников), и мы должны предположить, что в его распоряжении не было греческих и сирийских текстов, которые он мог бы использовать для седьмого и восьмого столетий. С другой стороны, можно сделать предположение о существовании устной традиции, на которую опирался Феофан (и Никифор), их память (так же как и память людей их круга) была крепче, чем мы обычно представляем. Но мы не занимаемся здесь исследованием научных методов Феофана. Каковы бы ни были его источники, он создал литературный текст,[52] и для этого он выбирал из своих источников те материалы и те слова, которые он считал подходящими для своей цели.

---

[50] Несомненной заслугой монографии Чичурова является то, что в ней делается акцент на индивидуальных чертах «Хронографии» и, в частности, на различии в отношении к географическому пространству в «Хронографии» и в «Краткой истории». В результате наблюдения над текстами мы обнаружили примеры и иного видения, но здесь не место на этом останавливаться.

[51] *Proudfoot A. S.* The Sources of Theophanes for the Herakleian Dynasty // Byzantion 44. 1974/75. 367–439.

[52] Ср.: *Ljubarskij Ja.* Concerning the Literary Technique of Theophanes the Confessor // BS 56/2. 1995. 317–322.

D. Композиция, персонажи и язык

В структурном отношении любая хроника представляет собой более сложное произведение, чем мартирий или житие. Ее действие происходит в течение длительного периода времени («Хронография» описывает период с 284 до 813 гг.) и не ограничено единством места. Феофан касается дел арабского Халифата, франков, северного побережья Черного моря и так далее. Естественно, что он думал о композиции, о том, как расположить материал, найденный им в других сочинениях и который он считал полезным.

Феофан сообщает об исторических фактах в их хронологической последовательности, тогда как его главные предшественники шестого и седьмого веков (Прокопий, Феофилакт Симокатта, Георгий Писида), труды которых он знал и использовал, предпочитали расположение материала по темам. Таким образом, Феофан должен был преобразовать композицию этих работ или помещать под одним годом события, которые относились к более продолжительному периоду времени.[53] Феофан уже мог встретиться с хронологическим принципом композиции в историческом труде Малалы и в анонимной «Пасхальной хронике», и для того и для другого сочинения была характерна формулировка «в этот год» или «в этом индикте». Рохов, однако, показывает, что в нескольких случаях Феофан добавляет даты, которые были пропущены у Малалы, или изменяет датировку Малалы и излагает события в другом порядке, чем они расположены у его предшественника.[54]

Феофан редко отходит от хронологического принципа композиции. Одним из таких случаев является отступление о Магомете, начинающееся традиционной формулировкой «В этот год Магомет, вождь сарацинов и лжепророк, умер» (p. 333. 1–2). Следующий далее рассказ Феофана является экскурсом в прошлое: он возвращается к миссии Магомета (евреи, говорит он, приняли Магомета за обещанного Мессию), сообщает его родословную и излагает биографию Магомета. Нарушая общий принцип своей работы, Феофан дает в этом эскурсе отдельно краткую хронологию жизни Магомета: он провел десять лет скрываясь, десять лет в войнах, и последние девять лет его жизнь имела открытый, общественный характер (p. 334. 19–20). Другое отступление посвящено болгарским древностям. Оно начинается

[53] См. примеры: *Любарский Я.* Феофан Исповедник. 73, 79.

[54] *Rochov I.* Malalas bei Theophanes// Klio 65. 1983. 472 n. 25–26, 473 n. 34.

обычной формулой: «В этот год болгары совершили несколько вторжений во Фракию». Затем включается вводная фраза: «Необходимо рассказать о древностях гунно-гундуров, болгар и котрагов (кутригуров)» (p. 356. 19–20). После чего идет уже само отступление, начинающееся с описания рыб в реках Танаис и Ател и кончающееся поражением, нанесенным Аспарухом Константину IV, и мирным договором.

Текст «Хронографии» состоит, главным образом, из «погодных статей», заголовки которых обычно указывают год от сотворения мира, год от Воплощения и даже годы правления императора или правителей других стран (персидских, арабских), а также пребывания на кафедре патриархов. Однако Феофан не разделяет страсти Георгия Синкелла научно устанавливать хронологическую последовательность и не полемизирует со своими предшественниками, сомневаясь, например, в датировке событий. Поэтому существуют серьезные сомнения в том, соответствуют ли даты, которые он принимает, реальности.[55]

Отдельная статья всегда состоит из нескольких пассажей, чья роль (*fonctionnalité*, по терминологии R. Barthes) является чисто хронологической. Пассажи связаны друг с другом только посредством *consécution*, а не *conséquence*. Таким образом, отрывок под 5870 годом (от сотворения мира) начинается с набега готов на Скифию, Мезию и соседние регионы (p. 64. 34–65. 3), продолжается рассказом о вооруженных мужах, появившихся в облаках, о младенце, родившемся в Антиохии, у которого был один глаз во лбу, четыре руки, четыре ноги и борода, об императоре Валенте, вернувшемся из Антиохии в Константинополь, к которому обратились с речью жители города, и которого святой Исаак просил отказаться от арианства. Затем говорится о готах, которые нанесли поражение Валенту и даже захватили пригороды

[55] Попытка объяснить и оправдать хронологию Феофана была предпринята Острогорским: *Ostrogorsky G.* Die Chronologie des Theophanes im 7. und 8. Jahrhundert//BNJbb 7. 1928/9. 1–56; с другой стороны, Ольстер (*Olster D.* Syriac Sources, Greek Sources, and Theophanes' Lost Year//ByzF 19. 1993. 228) считает, что для Феофана «точность в хронологии не была главным». Ср.: *Rochov I.* Zu einigen chronologischen Irrtümern in der «Chronographie» des Theophanes// J. Herrmann, H. Köpstein, R. Müller (eds). Griechenland—Byzanz—Europa. Berlin, 1985 [BBA 52]. 43–49; *Treadgold W.* Seven Byzantine Revolutions and the Chronology of Theophanes//GRBS 31. 1990. 203–227, и его работу: The Missing Year in the Revolt of Artabasdos//JÖB 42. 1992. 87–93; *Speck P.* Das letzte Jahr des Artabasdos// JÖB 45. 1995. 37–52. См. также: *Mango C.* Introduction//Mango, Scott. The Chronicle of Theophanes the Confessor. lxiii-lxxiv.

Константинополя, о триумфе Феодосия I. Рассказ о последнем прерывается ссылкой на патриарха Траяна, считавшего, что слово «готы» является местным названием скифов. Статья завершается сообщением о действиях ариан в Александрии, бросивших Дорофея диким зверям (p. 66. 4–5). Другая статья также начинается с указания времени «В тот же год, в сентябре, четвертого индикта» (p. 470. 5–6), затем идут несколько самостоятельных тем: женитьба Константина VI на Феодоре, землетрясение на Крите и в Константинополе, отношения с болгарским ханом Кардамом и набег арабов на Аморий.

Подобная «погодная» (по годам) композиция[56] может показаться лоскутной, но в действительности она отражает новую философию истории: причины событий лежат вне нашего понимания, они глубже человеческого разумения, которое способно видеть только внешние связи. Время «логично» само по себе, и рассказчик лишь должен следовать его непрерывному течению. Занимая подобную философскую позицию, Феофан сталкивается с ситуацией, которую пытались разрешить некоторые из его предшественников в седьмом и восьмом веках, а именно с тем, что мы назвали «монотонностью». Если божественный смысл исторических событий непостижим, а человеческий разум не может организовать материал тематически («содержательно», как, например, войны с вандалами у Прокопия или персидский поход Ираклия у Георгия Писиды), рассказ становится неделимым, лишенным частей и границ. У него есть начало (творение мира), но нет логического конца. Историк останавливается на той точке, которой он достигает перед своей смертью, и продолжатель подхватывает его рассказ, не зная, в свою очередь, где он остановится сам. Предисловие Феофана не является признанием его зависимости от Георгия Синкелла, оно заявляет о новом понимании непрерывного хода истории, который будет продолжаться до второго пришествия Христа. Достигая этого пункта (однообразия беспрерывного течения времени), писатель входит в противоречие с философом («ученым»), Феофан с Георгием Синкеллом; противоречие это видно из того, например, что Георгий избегает драматических эпизодов в своих отступлениях, а Феофан, напротив, время от времени разбивает монотонное повествование короткими историями.[57]

[56] О «погодной» композиции Феофана см.: *Maisano R.* (выше, сноска 35).

[57] О «повествовательной манере» Феофана см.: *Любарский Я.* Сюжетное повествование в византийской хронистике//Византийские очерки. М., 1996. 43–45. Ср.: *Он же.* Проблема эволюции византийской историографии//Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. 39–45.

Точкой, где эти две хроники встречаются, является царствование Диоклетиана, как об этом и заявлено в заглавии «Избранной хронографии» Синкелла и в предисловии Феофана. Рассказ Синкелла о Диоклетиане сжат до четырех строк: «Когда Диоклетиан пришел к власти, он немедленно казнил эпарха Апира, убийцу Нумериана, (затем) отправился в Рим и убил Карина, который несправедливо использовал власть; он правил 20 лет, и все это время римляне считали, что он наилучший из правителей» (p. 472. 22–26). Далее идет рассказ об убийстве четырех епископов и выдержка из Евсевия о Павле Самосатском.

Мы не будем здесь спорить относительно эпитета ἄριστος, «наилучший», приложенного к Диоклетиану, императору, который в византийской традиции был классическим примером преследователя христиан. Во времена Георгия Синкелла могла быть использована не только «Пасхальная хроника», в которой Диоклетиану посвящен текст, занимающий в боннском издании семь страниц (p. 510. 18–517. 5), но и десятки других историй о казнях мучеников, совершенных Диоклетианом и его приверженцами. Феофан говорит о «великих страшных гонениях» при Диоклетиане (p. 7. 15–16) и описывает его как «жестокого» (p. 10. 25) и «злого тирана» (p. 448. 27). Георгий вообще не заботился о том, чтобы дать портрет Диоклетиана, он не делал этого и в отношении предшественников Диоклетиана. Диоклетиан появляется в начале «Хронографии» Феофана десять раз, в одиннадцатый Феофан сообщает: «В этот год Диоклетиан и Максимиан Геркулий, лишившись разума, отказались от императорской власти и оделись в одежду обычных граждан» (p. 10. 11–12, это же повторяется через несколько строк, со ссылкой на Евсевия, p. 11. 13–15). После этого Феофан переходит к рассказу о своем любимце, Константине Великом, сыне Елены (p. 11. 1–2). В отличие от краткой заметки Синкелла о Диоклетиане, Феофан дает детальное изображение Константина,[58] которое включает не только элементы, взятые у Евсевия и других церковных историков, но, возможно, и что-то из легенд (устных?) о Константине (к таким легендам принадлежит, среди прочих, и рассказ о крещении Константина в Риме папой Сильвестром, который вводится словами «как некоторые говорят» (p. 17. 24–28), и сообщение о животворящем Кресте, даровавшем победу над племенами германцев, сарматов и готов (p. 27. 31–28. 2)). Некоторые из этих легендарных историй Феофан, возможно, заимствовал из

[58] См.: *Scott R.* The Later Image of Constantine in Byzantine Chronicles/ /Byzantine Studies in Australia. Newsletter 10. 1982. 17f.

сочинения «О кресте» Александра Монаха, например, эпизод о том, как «Максимиан» (Максимин Даза), разгромленный Константином, снял с себя императорские одежды и, надев одеяние воина (Александр говорит даже, что он пошел «нагим»), стал ходить от селения к селению, казня языческих жрецов, которые ложно предсказали ему победу; его смерть описана с «натуралистическими» подробностями (p. 15. 11–15, 21–26, из PG 87, 4056 CD).

Георгий Синкелл делает отступления в форме длинных ученых цитат из своих источников, Феофан же — в виде исторических эпизодов, которые включались в летописную структуру, описанную выше. Эти эпизоды, восходящие к позднеантичным источникам, встречаются не только в первой части «Хронографии», но также и во второй. Так, после серии коротких статей Феофан помещает повесть о стратилате Сергии и кувикуларии Андрее. Повесть начинается, как почти каждая отдельная часть в «Хронографии», формулой «В этот год» — последний год Константа II (641–668), — после чего Феофан сообщает, что Саворий, стратиг Армениака (Шапур, перс по происхождению), восстал против императора Константа (Константа II) и отправил стратилата Сергия к халифу Муавии (661–680), обещая поддержать Муавию, если тот начнет войну против Византии. Константин IV, «сын императора (Константа)», тут же отправил в Дамаск своего посланника, кувикулария Андрея. После этого сообщения анналистического характера в «Хронографии» предстает сценка с весьма живым диалогом. В Дамаске Андрей входит в зал, где Сергий сидит с Муавией, и Сергий, видя Андрея, встает, чтобы приветствовать его. Муавия упрекает мятежника в трусости, но Сергий объясняет свое поведение ссылкой на обычай. Оба византийца торгуются с Муавией, и в конце концов побеждает посланец Шапура, пообещав уплатить халифу «дань». В соответствии с этими договоренностями войска «варваров» отправляются на поддержку Шапура, Андрей же захватывает Сергия и казнит его. Впоследствии Шапур погиб у Адрианополя (в Вифинии) — лошадь его понесла, и Шапур разбил голову о городские ворота. «Бог, — заключает Феофан, — даровал победу императору». В конце он добавляет, что зимой, когда был сильный снег, Андрей ночью захватил Аморий и вырезал полностью арабский гарнизон (p. 349–51).

Во второй части «Хронографии» есть другие эпизоды, такие как рассказ о воцарении Леонтия в 695 г. (p. 368. 15–369. 30), клятва и коронация Константина VI в 780 г. (p. 449. 12–450. 23). Эти повести включают в себя «натуралистические» детали, прямую речь и совершенно непохожи на научную прозу Георгия Синкелла.

Одним из таких эпизодов, привлекающих наибольшее внимание, является рассказ о возвращении к власти Юстиниана II в 705 г. (параллельное изложение можно найти в «Хронике» Никифора, 42). Он содержит разнообразные подробности: каган Хазарии выдает замуж свою сестру Феодору за Юстиниана; когда каган решил убить Юстиниана, тот бежит в Томы; ему оказывает поддержку болгарский хан Тервел и т. д. Многие элементы в этом рассказе представляют собою своеобразные аксессуары, типичные для агиографического повествования: Феофан описывает, используя словарь мученичеств (p. 375. 4-9, 13–14), как Юстиниан подвергает истязаниям своих врагов в Константинополе и казнит их; он даже вкладывает в уста толпы цитату из псалма (Пс. 90, 13) — «На аспида и василиска наступишь; попирать будешь льва (намек на императора Леонтия?) и дракона» (1. 10–12). Эти строки из Псалтири часто встречаются в агиографических текстах. Миакий, один из приближенных Юстиниана, умолял его пощадить врагов, если Бог вернет ему его царство. Юстиниан в ответ на это сказал: «Если я пощажу хоть одного из них, то пусть Бог потопит меня на этом месте», и несмотря на свой жестокий ответ, благополучно пережил бурю (373. 23–28) — это тоже агиографический стереотип. Затем Феофан обращается к теме предсказания, типичной в житиях святых. Юстиниан делает патриархом некоего отшельника Кира, поскольку тот предсказал его возвращение на трон (375. 14–16). Эта тема появляется вновь в конце эпизода, когда историк рассказывает, как другой отшельник, еретик, способный предвидеть события (προορατικός), предсказал воцарение Филиппика-Вардана (381. 7–8). Создается впечатление, что воображение Феофана было окутано сетью стереотипов, и он пользуется ими, несмотря на явное их несоответствие нечестивому характеру героя данного рассказа. Ни одного из этих агиографических элементов нет в сообщении Никифора об этих событиях.

Феофан включает в свое повествование «реальные» агиографические рассказы, например, о действиях Константа II против Максима Исповедника (p. 347. 7–14) и папы Мартина (p. 351. 16–24) или о казни Константином V Стефана Нового (p. 436. 27–437. 7, повторено в сокращенной форме p. 443. 14–18). В повествовании о Юстиниане II детали агиографического характера используются для характеристики действий злого персонажа, и они придают изложению оттенок неосознанной пародии. Псевдоагиографический элемент появляется в конце сообщения о царствовании Маврикия: к рассказу Феофилакта Симокатты об убийстве детей императора Феофан добавляет (ссылаясь на безымянных рассказчиков), что из тела последнего из зарезанных детей хлынуло вместе с кровью молоко,

так что все, кто были при этом, горестно зарыдали (p. 290. 8–10). Молоко, хлынувшее вместе с кровью из тела жертвы, — это явно агиографический стереотип. Феофан далек от того, чтобы рассматривать Юстиниана как святого, и лексика, обычно используемая по отношению к святым, только подчеркивает безумие поведения императора. Даже в эпизоде с детьми Маврикия использование агиографических стереотипов кажется несколько неуместным. В главе 7 мы вернемся к этой проблеме при обсуждении других сочинений девятого века, в которых стереотипы подверглись искажению.

«Хронография» Феофана — это история ухудшения императорской власти, от Константина Великого до Никифора «Злого», и естественно, что ее главные герои — константинопольские императоры. Одним из наиболее нелюбимых Феофаном правителей был иконоборческий василевс Константин V, «тиран» (p. 441. 6), враг Церкви (p. 440. 4) и Богоматери (p. 448. 4), безумный и нечестивый (p. 436. 27), предтеча Антихриста (p. 400. 1), крайне отвратительный (p. 413. 26). Феофан нагромождает эпитеты, выражающие отвращение к действиям Константина, хотя конкретных примеров отвратительных деяний Константина у него почти что нет — кроме того, что Константин был противником почитания икон и преследовал монахов. Это дополняется у Феофана обвинением Константина в приверженности магии и демонологии (p. 413. 22–24). Феофан должен был испытывать трудности с негативной характеристикой политической деятельности Константина. Например, «тиран» был удачлив в войнах: вместе со своим отцом, Львом III, он разгромил арабов при Акроине (p. 411. 21–23), занял Феодосиополь и Мелитину и взял в плен много армян (p. 427. 15–16), покорил славян в Македонии (p. 430. 21–22). Феофан становится особенно красноречив, когда описывает победы Константина в Болгарии — сражение у Анхиала (p. 432. 29–433. 10) и вторжение в Лифосорию (p. 447. 19–26). К. Н. Успенский даже предположил, что историк имел в своем распоряжении какой-то проиконоборческий источник, которому он следовал, несмотря на свою приверженность иконопочитанию.[59] Но позицию

[59] *Успенский К. Н.* Очерки по истории иконоборческого движения в Византийской империи в VIII–IX вв. Феофан и его хронография / / ВВ 3. 1950. 393–438 и 4. 1951. 211–262. См. возражения Острогорского: *Ostrogorsky G.* Geschichte des byzantinischen Staates. München, 1963. 123 n. 1. Хунгер (Lit. 1, 338) принимает предположение о существовании «eine ikonoklasten-freundliche Quelle» на том основании, что Феофан называет Льва III «благочестивым императором» (Theoph., 396. 8).

Феофана можно объяснить и без помощи *deus ex machina* — предположения об использовании недошедшего источника. Он писал свою «Хронографию» в то время, когда страна была потрясена победой болгар над Никифором I, и Феофан сам сообщает, что некоторые «беззаконные» люди воздавали хвалу Константину, «богомерзкому (θεοβδέλυκτος, специальный термин Феофана? См. также p. 390. 31) и трижды несчастному», за его успехи в войнах с болгарами (p. 496. 14–16); народ даже открыл его гробницу и вошел внутрь, призывая Константина, а не Бога, на помощь империи (p. 501. 6–12). Стечение обстоятельств было таково, что историк не мог умолчать о военных достижениях «тирана». Тем не менее Феофан старался принизить образ победоносного василевса, осмеивая его. Он начинает в своей обычной манере: «В этот год у нечестивого императора Льва родился еще более нечестивый сын Константин». Он упоминает императрицу Марию, названную «деятельной» (ἔμπρακτος, p. 400. 3 и еще раз ниже, 1. 15). Далее идет рассказ о крещении Константина, когда ужасный ребенок испражнился в священную купель. Феофан ссылается на достойных доверия свидетелей, которые присутствовали при этом, и на засвидетельствованное предсказание патриарха Германа по этому случаю о том, что Константин причинит «великое затруднение» христианской Церкви (p. 399. 28–400. 13). Феофан еще не знал презрительного прозвища «Копроним», данного Константину позднейшими поколениями, эта легенда об осквернении купели была им либо услышана, либо выдумана.

Позднее, описывая жестокое обращение Константина с иконопочитателями, которых вешали, волокли по улицам Константинополя, ослепляли, увечили, бичевали, Феофан заключает это описание презрительным замечанием: «(Константин) же наслаждался музыкой, пирами и развлекался со своими придворными танцами и непристойностями» (p. 442. 28–29). Тема человеческого «низа» и физических радостей подготавливает почву для последующей резкой перемены тональности повествования: да, Константин одержал «великую победу» над болгарами, он вернулся в Константинополь с добычей и пленными, устроил триумфальное шествие и объявил войну благородной, «потому что он не встретил сопротивления и не было ни резни, ни кровопролития» (p. 447. 23–26). Тем не менее в этом видна явная ирония: великий полководец, о чьей помощи молились в своем нечестии современники Феофана, был удачен в войне потому, что враг не оказал ему сопротивления. Для усиления иронического смысла этого эпизода Феофан прилагает к Константину тот же эпитет ἔμπρακτος («деятельный», «производительный»), использованный в сцене осквернения купели при крещении.

Двойственность в изображении Константина V видна не только в рассказе о его военных успехах. Феофан описывает его деятельность в Константинополе, например, восстановление акведука, разрушенного аварами. Для этой работы, говорит Феофан, император собрал множество мастеров со всей империи (p. 440. 17–24). Феофан называет их профессии, откуда они родом, их точное количество, сообщает, что император назначил «архонтов» для руководства ими. Восстановление акведука было замечательным деянием, и пассаж заканчивается так: «По завершении работы вода пошла в город». Феофан использует здесь библейский рассказ о построении храма Соломоном: «И отчислил Соломон семьдесят тысяч носильщиков и восемьдесят тысяч каменотесов в горах, и надзирателей над ними три тысячи шестьсот» (2 Пар. 2, 2). Структура обоих пассажей одинакова, хотя между ними и нет прямого лексического совпадения (за исключением главных глаголов συνήγαγεν и ἤγαγεν). Сообщение Феофана, однако, заметно отличается от версии патриарха Никифора, который не упоминает ни числа мастеров, ни их профессий, ни надзирателей, но просто говорит, что Константин собрал «большое число ремесленников, умеющих строить» (рar. 85. 8–10). Феофан же, в отличие от Никифора, умышленно создает параллель между нелюбимым им Константином и мудрым Соломоном.

Сложность облика Константина не ограничивается ни этой дихотомией (с одной стороны, тиран, с другой — полководец, созидатель), ни ироническим разрешением ее. Феофан старается изобразить своего героя в движении и развитии. Константин — главный враг почитания икон, но он постепенно стал враждебен по отношению к «Церкви и Православию»; его первоначальные *silentia* о святых изображениях, говорит Феофан, проложили путь к его последующему полному безбожию (p. 427. 19–24), и позднее он и его приверженцы заявили открыто о своей бесславной ереси (p. 428. 8–9).

Неоднозначный образ Константина VI и его матери Ирины в «Хронографии» очень сложен и противоречив. Ирина восстановила почитание икон и потому названа у Феофана благочестивой (p. 454. 6, 475. 28, 476. 5), храброй и рассудительной (p. 478. 2); в то же время хронист рассказывает о том, как жестока она была в первый год своего правления (p. 454. 20, 454. 31–455. 1). Он говорит о ее страстном желании добиться императорской власти (p. 464. 15–16), описывает, как она вела интриги против сына, Константина VI, и приказала его ослепить. Даже солнце померкло на семнадцать дней, ни один луч не пробивался на землю, и все были уверены в том, что причиной тому было ослепление императора (p. 472. 18–

22). Эта противоречивость в изображении Ирины проливает некоторый свет на загадочное выражение παραδόξως θεόθεν (p. 454. 6–7), которым охарактеризовано в «Хронографии» ее восхождение на престол: с одной стороны, она получает власть от Бога, чья воля и цели выше человеческого понимания, а с другой — это был «странный» случай (как бы это ни понималось).[60]

Мимоходом Феофан касается физических качеств Константина VI: в двадцать он был силен и хорош во всем (p. 464. 18). Молодому принцу вместе с Ириной следует поставить в заслугу восстановление почитания икон (p. 454. 6–12), принятие решений Седьмого Вселенского собора (p. 463. 8–9), обновление часовни святого Евфимия (p. 440. 2–3). Но в войнах он не имел успеха: ему нанесли поражение болгары при Маркеллах (p. 467. 29–33), он бежал от арабов (p. 472. 1–2). Рассказ о разводе Константина совершенно бесстрастен: Феофан лишь сообщает, что император ненавидел свою жену Марию и вынудил ее уйти в монастырь (p. 469. 23–26). После немногословного рассказа о его военных делах кратко говорится, что император «беззаконно» соединился с Феодотой, кувикулярией императрицы Марии (p. 470. 1–3). Феофан, обращаясь ко второй женитьбе Константина, опять упоминает Платона, игумена Саккудийского монастыря, который прекратил всякие отношения с патриархом Тарасием, признавшим новый брак, и с Иосифом, игуменом Катарского монастыря, который бракосочетал Константина и его вторую жену. Разгневанный император наказал монахов Саккудия (p. 470. 24–471. 5). Феофан, признавая, что брак был «беззаконным», тем не менее далек он непримиримой позиции Платона и Феодора Студита, своего близкого друга, племянника Платона.

И мать, и сын предстают не только в черно-белом цвете; хотя Феофан не одобряет некоторые их поступки, он никогда не употребляет по отношению к ним тон безоговорочного осуждения, как он это делает, говоря о Никифоре. Они не были идеальными людьми, но они не были также и безоговорочно плохими.

Второстепенные фигуры редко получают обстоятельные характеристики. Некоторые из таких характеристик заимствованы Феофаном из его источников, особенно из Прокопия, как, например, Гелимер (p. 187. 28–188. 1), некоторые же имеют агиографическую окраску, — такие как, скажем, изображение блаженного патриарха Германа (p. 406. 25–31, 407. 16–409.

[60] *Misiou D.* (Ἡ Εἰρήνη καὶ τὸ 'παραδόξως' τοῦ Θεοφάνη// /Byzantina 10. 1980. 169–177) предлагает более простое объяснение слова παραδόξως — «чудесным образом». Но что чудесного было в том, что она наследовала своему мужу?

21), напоминающее одно из житий Германа (позднюю редакцию?). Большего внимания заслуживают попытки Феофана изобразить отдельные персонажи не только посредством отрицательных штампов («неразумный, трудный и невоздержанный» (p. 135. 35) или «мужественный и надменный» (p. 102. 15–16), но и через описание их действий. Используя образ библейского Самсона, Феофан повествует о том, как папа Вигилий был извлечен из своего убежища: он ухватился за колонны, поддерживавшие алтарь, и вывернул их, будучи человеком большим и сильным (p. 225. 23–24). Хотя рассказ Феофана о пребывании Вигилия в Константинополе основан на сообщении Малалы (p. 485. 4–7), этот живой эпизод там отсутствует. Характеристика Севера Антиохийского (p. 157. 30–34), как полагают, была взята у Феодора Анагноста (p. 143. 21–23), хотя в издании текста Феодора это место восстанавливается только на основании рассказа Феофана. В этом отрывке хронист сообщает, что православные (особено монахи) уклонились от причащения вместе с Севером, который отомстил им, использовав для этого толпу крестьян, которые убили множесто людей, перевернули алтари у православных, расплавили священные сосуды. Это изображение важно не только потому, что Север и его сторонники представлены в действии, но и потому, что их действия подобны (как микрокосм макрокосму) гонениям, проводимым иконоборцами, которые описаны во второй части книги. Если Феофан не следовал Анагносту в этом отрывке, возможно, что он использовал свой собственный антииконоборческий опыт для описания поведения антиохийского патриарха-монофизита.

Фразы у Феофана по своей структуре обычно просты и компактны. Подобно Георгию Синкеллу, он использует преимущественно глаголы и причастия, избегая эпитетов и риторических украшений. Как и в случае с «Чудесами святого Артемия», это объясняется не недостатком образования, а сознательным выбором стиля. Феофан прибегает, когда он этого хочет, к риторическим приемам, например, когда он передает речь Иоанна Каппадокийского. Иоанн просил императора подумать, прежде чем он объявит войну вандалам, о длине пути по суше, о большом расстоянии по морю (в оригинале: τὰ τῆς θαλάσσης πελάγη), о том, что результатом не обязательно будет победа, о тяготах поражения, о бесполезности сожалений (p. 188. 20–23). Это предложение состоит из отдельных периодов (*isokola*) и нарушается только однажды диссонирующим заявлением о «расстоянии в 140 дней пути». Отрывок заимствован у Прокопия («Войны» 3, 10. 8–17), хотя у Прокопия такой конструкции, составленной из периодов, нет. Более того, Феофан отказался от акцента, который делает Прокопий, на неизвестности исхода конфликта, «ибо все находится в руках

Божиих», это выражение, которое легко могло быть приспособлено к нуждам христианской интерпретации военных действий.

Другой отрывок показывает, что Феофан мог использовать столь любимую византийцами сложную игру слов, быть может, даже чересчур сложную. Он рассказывает о том, как император Констант II перед морским сражением видит во сне, что он поселяется в Фессалониках. Истолкователь снов дает «лексикологическое» объяснение названию этого города — как θὲς ἄλλῳ νίκην, т. е. «отдай победу другому» (p. 346. 1–6). И действительно, византийцы были разгромлены. Игра словами, таким образом, приобретает «материальную силу».

Уже давно было замечено, что Феофан (как и его предшественник Малала) занимает особое место в истории греческого языка — между народным языком и «старомодным» византийским греческим.[61] Феофан, используя выражение Г. Хунгера, употребляет *Umgangssprache* (разговорную речь) в гораздо большей степени, чем Малала — это касается и этнонимов и топонимов, политической и церковной терминологии.[62] И. Рохов выделила у Феофана множество слов, которые не встречаются в предшествующих сочинениях или же встречаются, но в другом значении. Она полагает (к сожалению, не иллюстрируя это примерами), что этот разговорный словарь характерен именно для второй половины «Хронографии»,[63] в которой историк был менее зависим от своих источников. Однако и в предыдущих разделах, например, посвященных Маврикию или Ираклию, встречаются подобные выражения.[64]

«Хронография» включает в себя события пяти столетий. Нет сомнения, что Феофан использует свои источники с помощью так называемой техники «ножниц и клея», однако он не делает эту работу механически

---

[61] *Krumbacher K.* GBL. 344. О грамматике Феофана см.: *Tabachovitz D.* Sprachliche und textkritische Studien zur Chronik des Theophanes Confessor. Uppsala, 1926. Феофан широко пользуется латинскими словами, много чаще, чем его предшественники, см. об этом: *Yannopoulos P.* Les éléments latins dans la Chronique de Théophane // Boukaleia: Mélanges offerts à B. Bouvier. Geneva, 1995. 103–122.

[62] *Hunger H.* Lit. 1. 338.

[63] *Rochov I.* Beiträge zur Chronik des Theophanes zum mittelgriechischen Wortschatz // Klio 69. 1987. 567–572.

[64] См., например: *Mihâescu H.* Torna, torna, fratre // Byzantina 8. 1976. 21–35; *Beševliev V.* Die volkssprachlichen Elemente in der Redepartien bei Theophanes und in den Akklamationen bei Konstantin Porphyrogennetos // J. Irmscher (ed.). Byzantinische Beiträge. Berlin, 1964. 141–144.

(хотя в его многотомной работе встречаются и повторы, и противоречия), у него были вполне определенные политические взгляды — *Tendenz*, как это называет П. Шпек, — и он реструктурирует свои источники в соответствии со своими взглядами. В то же время он был писателем, и, как писатель, он может быть охарактеризован как «модернист» или новатор.

Феофан возродил исторический жанр после бесплодных в этом отношении Темных веков. Бесспорно, у него были предшественники (прежде всего Георгий Синкелл и, возможно, анонимные авторы кратких хроник), существовали современные ему авторы, но в отличие от Георгия, чье сочинение носило научный характер, Феофан видел свою задачу в создании литературного произведения. «Избранная хронография» Георгия наполнена хронологическими перечнями, длинными цитатами из авторитетов и короткими комментариями, часто полемическими по своей природе. Совершенно очевидно, что Феофан не следовал этой «научной» манере.

Во-вторых, Феофан не только историк, но и средневековый хронист. Он не был изобретателем принципов анналистического жанра, но он был более последователен в их реализации, чем Малала или анонимный автор «Пасхальной хроники». Время является главной организующей силой в «Хронографии», даже если в некоторых случаях оно представляет собой фиктивную хронологическую основу, якобы базирующуюся на различных хронологических вычислениях. Однако время является не только формальным организатором событий. Историческое развитие действительно имеет собственную, свойственную именно ему логику — не христианскую, как у Георгия Синкелла, идущую от грешного Адама к Христу Спасителю и к триумфу христианства (который должен был последовать после Диоклетиана), но пессимистическую, логику упадка христианского государства, основанного Константином и рушащегося, свидетельства тому — иконоборчество, беззаконие Никифора и военные поражения от арабов и болгар.

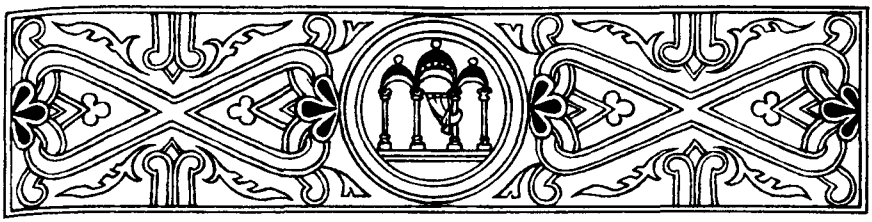
В-третьих, Феофан сосредоточился на двух важных темах, на которые практически не обращалось внимания в литературных текстах восьмого века: арабская угроза и почитание икон. Оба Стефана (агиографы) были непосредственными предшественниками Феофана, но только в его «Хронографии» эти темы нашли свое полное выражение и подобающее им место в телеологическом процессе.

Принимая время в качестве организующего принципа, Феофан сталкивается с проблемой монотонности, тематически неразделенного («непрерывного») потока элементов (статей). Он пытался преодолеть это затруднение. Порвав с традицией Георгия Синкелла, он сделал упор, главным

образом, на использование эпизодов. Мы видели, что автор «Варлаама и Иоасафа» включил некоторое число притч, чтобы разрушить монотонность своего повествования. Феофан делает это гораздо более регулярно. В «Хронографии» короткие, в стиле Синкелла, «неукрашенные» статьи перемежаются статьями-эпизодами, имеющими своей целью не только назидание, но и развлечение читателей.

В произведениях восьмого века, как прозаических, так и стихотворных, преобладал «гимнографический» стиль: язык их был возвышенным, с редкимн попытками (как у автора «Чудес святого Артемия») приблизиться к разговорным выражениям. Именно Феофан подошел совсем близко к разговорному языку, не только тем, что использовал более простые фразы, лишенные длинных перидов, но и благодаря более широкому использованию неклассических названий и слов.

Творчество Феофана знаменует новый этап в развитии византийской литературы. Он был причислен к святым и восхвалялся как историк. Но ирония заключается в том, что его «Хронография» не имела реального продолжения: анналистическая историография не привилась в греческой литературной культуре.



Глава четвертая

МОНАХИ И ОБЩЕСТВО: ФЕОДОР СТУДИТ

A. Биография и политическая позиция (BHG 1754–1759m)

Феодор Студит, святой Византийской церкви, был выдающимся политическим деятелем и богословом конца восьмого и первых десятилетий девятого века. Самым ранним «похвальным словом» ему является послание Навкратия, ученика Феодора, сообщающее о смерти святого. Послание адресовано монахам-студитам, находившимся тогда в рассеянии из-за преследований со стороны иконоборцев. К 844 г. или несколько более позднему времени относится речь по случаю перенесения останков Феодора и его брата Иосифа Солунского (автор ее неизвестен).[1] Изданы три биографии Феодора, четвертая известна только в рукописи (cod. Monac. gr.467).[2] Все они очень близки между собой и представляют собою скорее редакции одного сочинения, чем самостоятельные произведения. Обычно считают, что «Житие», написанное Михаилом Монахом (о нем мы более ничего не знаем),[3] является наиболее

---

[1] *Van De Vorst Ch.* La translation de s. Théodore Studite et de s. Joseph de Thessalonique//AB 32. 1913. 27–62.

[2] *Латышев В.* Житие преп. Феодора Студита в мюнхенской рукописи № 467//ВВ 21. 1914. 222–254.

[3] PG 99. 233–328. До нас дошло несколько агиографических сочинений (*enkomia*), по большей части неизданных, с именем Михаила Монаха; см.:

близким к утраченному (?) оригиналу и что другие версии восходят именно к нему. Terminus post quem для «Жития» Михаила является 868 г., поскольку в нем студийский монах Николай (ум. 868 г.) назван «блаженным» (μακαρίτης) (col. 296C), как обычно (хотя и не всегда) именовали того, кто скончался недавно. Упоминание Григория Сиракузского, чьи ученики осмеяли гимны Феодора (col. 312C–313B), подкрепляет эту датировку. Если это был Григорий Асвеста (см. т. 2, глава 1D), архиепископ Сиракузский (умер после 861 г.), тогда «Житие» следует датировать 60-ми годами девятого века, так как агиограф рассказывает о путешествии этих учеников в Сардинию после смерти их учителя. Невозможно определить terminus ante quem деятельности Михаила Монаха; Михаил утверждает (col. 233BC), что ему были известны многочисленные биографии Феодора, самая ранняя из которых излагала его жизнь вкратце (κεφαλαιώσαντες), тогда как энкомии появились позже. Существует предположение, что автором одной из сохранившихся редакций был Феодор Дафнопат (col. 113, n.1), писатель, политик и студийский монах середины десятого века (см. т. 2, глава 7). Известны также несколько более поздних «похвальных слов», включая ямбическую поэму Стефана Мелы, двенадцатого века.

Если нам известно о Феодоре больше, чем о его предшественниках и современниках,[4] то этим мы обязаны прежде всего «Житию» Михаила (и тем сочинениям, которые к нему восходят), содержащему большое число разнообразных подробностей и имевшему тенденцию указывать даты и точные числа, но, кроме того, — трудам самого Феодора, в особенности его переписке.

Феодор родился в 759 г. в Константинополе в семье «евпатридов». Его отец, Фотин, был высокопоставленным чиновником финансовой службы во времена правления Константина V «Копронима», а его дядя с материнской стороны, Платон, получивший юридическое образование, служил *zygostates* (контролером?) «имперской казны» и в результате своей службы скопил значительное состояние (col. 808BC). Родственница Феодора (двоюродная

Matantseva T. Éloge des archanges Michel et Gabriel par Michel le moine // JÖB 46. 1996. 97–155. К сожалению, невозможно установить какие бы то ни было детали, касающиеся самого Михаила Монаха и обстоятельств его жизни.

[4] См. прежде всего работу А. П. Доброклонского «Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский» (В 2-х т. Одесса, 1913–1914); ср.: *Božidar V.* St. Theodore the Studite. Toronto, 1985; *Fatouros G.* Theod. Stud. epistulae 1. 3*–20*; *Fraze Ch.* St. Theodore of Stoudios and Ninth Century Monasticism in Constantinople // Studi monastici 23. 1981. 27–58.

сестра?), Феодота, ставшая *koubikoularea* (фрейлиной) первой жены Константина VI, Марии, вступила в связь с императором и позднее стала императрицей. На будущего святого оказала значительное влияние его мать, Феоктиста; Феодор упоминает о своей матери и ее брате, Платоне, много чаще, чем о своем отце. Возможно, в семье был какой-то разлад, во всяком случае, известно, что Фотин в течение пяти лет воздерживался от супружеских отношений с женой (col. 236D); агиограф объясняет, что причиной было «его благочестие». Феодор также касается этого эпизода в похвальном слове своей матери (col. 885D–888A); однако, в его изложении, идея воздержания принадлежала скорее матери, чем отцу. Она постоянно напоминала мужу о неизбежности смерти и предлагала жить раздельно; они спали, как рассказывает далее Феодор, в течение пяти лет в одной постели, но без телесной близости. По характеру Феоктиста не была общительна; ее сын рассказывает, что она, будучи однажды приглашена на празднование свадьбы, удалилась от общества, не притрагиваясь к пище и не глядя на «театральные представления» (col. 885C). Не следует также забывать, что Фотин служил при императоре, который был самым ярым противником почитания икон, а шурин Фотина, Платон, был приверженцем иконопочитания, по крайней мере, позже. Платону было двадцать четыре года, когда он покинул Константинополь и удалился в монастырь *Symboloi* на вифинском Олимпе. О Фотине агиограф его сына отмечает, несколько неопределенно, только то, что тот относился к своей службе с пренебрежением. Фотин не пострадал при преследовании иконопочитателей, а когда он удалился в монастырь, через несколько лет после смерти Константина V, семья, по словам Феодора, по-прежнему оставалась в кругу обеспеченных чиновников финансового ведомства (col. 889C).

Согласно «Житию», в возрасте семи лет Феодора отправили в начальную школу; позже он изучал грамматику, диалектику (Михаил называет ее философией) и риторику (col. 237AB). Автор другого «Жития» более подробно останавливается на теме образования Феодора (col. 117C–120A), делая акцент на том, что Феодор использовал свои знания и умения в благих целях, а не для *antirrheseis* («опровержений», «возражений») по заморскому образцу (возможно, здесь намек на *Peuseis* Константина V или же на труд самого Феодора, *Antirrheseis*? Ср. сходную отсылку к Феодоровским *Problemata* — col. 120A). Но все это может иметь объяснением и агиографические шаблоны: в панегирике Феоктисте Феодор говорит, что именно мать была его наставницей в Священном Писании, а также благотворительности и благочестии (col. 888B).

Через несколько лет после смерти Константина V (вероятно, в 781 г.) семья Феодора (включая Фотина) присоединилась к Платону в его мона-

шеском уединении в Вифинии; позже они переместились в недавно основанный монастырь Саккудион, построенный в семейном владении Воскитион, около Прусы.[5] Здесь в 794 г. в возрасте тридцати пяти лет Феодор стал игуменом. Арабское нашествие 798/799 г. вынудило Феодора перебраться из Саккудиона в константинопольский Студийский монастырь. Г. Фатурос справедливо называет первые десять лет студийского периода «самыми продуктивными и счастливыми годами его жизни».[6] В течение этого времени энергия Феодора была полностью направлена на обновление Студийского монастыря и на создание там идеальной монашеской общины на более широкой основе, чем в монастыре семейного типа, Саккудионе. Феодор в этот период даже осуждал тех, кто строил для самих себя церкви и монастыри (как это сделала его семья в Саккудионе) и приводил вместе с собою для разнообразных нужд рабов и служанок (δούλους καὶ δούλας вместо чтения в издании ὕλας), которые управляли всем как своим собственными имуществом (col. 812B). В Студийском монастыре Феодор составил сборники правил, или увещеваний (Большой и Малый катехизисы), которые регулировали управление общиной, поведение и нравы монахов.[7] Это гармоничное существование не продлилось долго. Последние годы его жизни прошли в бурных политических конфликтах.

Два события были причиной вовлечения Феодора в высокую политику: развод и вторичная женитьба Константина VI и возрождение иконоборчества при Льве V. В 795 г., когда Феодор был еще в Саккудионе, Константин VI развелся со своей женой Марией Амнийской (по названию поселка в Пафлагонии) и женился на ее фрейлине Феодоте.[8] Патриарх Тарасий, после некоторого колебания, уступил и разрешил эконому Иосифу освятить этот «беззаконный» союз. Положение Феодора отягощалось двумя обстоятельствами: во-первых, Константин вместе с матерью Ириной был прославленным восстановителем иконопочитания,

---

[5] *Janin R.* Les églises et les monastères des grands centres byzantins. Paris, 1975. 177–181.

[6] *Fatouros G.* Theod. Stud. epistulae 1. 11*.

[7] См. об этом: *Beck H.-G.* Kirche. 492 f.; новый перевод: *Mohr A. M.* Théodore Stoudite, Petites catéchèses. Paris, 1993.

[8] О разводе Константина см.: *Speck P.* Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer Fremden und der Versuch seiner eigenen Herrschaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren bysantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus. München, 1978; и особенно: *Fuentes Alonso J.* El divorcio del Constantino VI y la doctrina matrimonial di san Teodoro Estudita. Pamplona, 1984.

и во-вторых, Феодота была его родственницей. Несмотря на политические соображения и на родственную причастность, оба — и Платон, и Феодор — протестовали против «прелюбодейного брака», и Константин отомстил им, сослав обоих в Фессалонику. Изгнание продлилось недолго, поскольку в 797 г. Ирине удалось ослепить сына и стать единовластной правительницей. Феодор возвратился в Саккудион, а эконом Иосиф был смещен.[9]

Конфликт, однако, на этом не закончился. Когда Никифор I сместил Ирину, а на место умершего Тарасия патриархом был избран Никифор, был поднят вопрос о «прелюбодейном браке». Предметом обсуждения был не сам брак, а *oikonomia* («позволение»), данное смещенным Иосифом. С необычайной энергией Феодор отверг «позволение»: не столько по чисто законным основаниям, сколько, главным образом, потому, что он считал это вторжением воли императора в церковную сферу, тем более что он не доверял патриарху Никифору, законнику, неожиданно попавшему на патриарший престол. Феодор, брат Феодора Иосиф (фессалоникийский архиепископ) и Платон были высланы. Феодор оставался на острове Халка до смерти императора Никифора в 811 г. После этого студиты были возвращены, но их триумф не был продолжительным: захвативший власть Лев V Армянин (813–820 гг.) открыл новую страницу в иконоборческой пропаганде. В это время Феодор (его дядя умер в 814 г.) действовал в согласии с патриархом Никифором (и с Феофаном Исповедником), противостоя «тирану». Разгневанный Лев сместил Никифора и поставил вместо него сторонника иконоборчества Феодота Мелиссена Касситеру. Феодор, Иосиф Фессалоникийский и их ближайшие сторонники снова подверглись изгнанию и арестам. Новый император Михаил II (820–829 гг.), завладевший троном после убийства Льва, никоим образом не был иконопочитателем, но он предпочитал более мягкую политику. Таким образом, Феодор и его приверженцы были освобождены из заключения. На некоторое время Феодор обосновался в Вифинии, но бежал оттуда в Константинополь из-за приближения армии восставшего Фомы Славянина. Несмотря на иконопочитание Фомы, Студит не хочет иметь отношений

[9] См.: *Karlin-Hayter P.* A Byzantine Political Monk, St. Theodore Studite// JÖB 44. 1994. 217–232; ср.: *Kazhdan A.* Some Observations on the Byzantine Concept of Law//A. E. Laiou, D. Simon (eds). Law and Society in Byzantium. Ninth-Twelfth Centuries. Washington, 1994. 200–206; *Gemmiti D.* Teodoro Studita e la questione moicheiana. Mariano (Napoli), 1993.

с мятежниками. В своем письме Феодор называет этот мятеж «гражданской войной» (ep. 478. 27, 512. 7) и связывает его с нашествием агарян (ep. 512. 7).[10] В 826 г. Феодор умер на острове Принкипо, как рассказывается об этом в речи по случаю переноса его останков, тогда как «Житие» ошибочно сообщает, что он скончался в монастыре святого Трифона в Вифинии.

Рожденный в семье константинопольского чиновника и связанный с императорским двором разнообразными узами, Феодор находился в общении с огромным числом высокопоставленных сановников и их жен. Это не должно удивлять. Более необычны его связи с представителями класса ремесленников и торговцев. Феодор пишет письма не известному нам по имени торговцу воском (κηροπράτης: ep. 93), Льву, продавцу пряностей (ἀρωματοπράτης: ep. 94), Георгию и Парду, торговцам тканями (μιθανεῖς, ep. 260, 261; все три термина не принадлежат к классическому языку), и монаху Аркадию, который вынужден работать ткачом (ἱστουργός) в императорских мастерских (ep. 390. 20). Среди доверенных лиц Феодора был плотник Феофил (ep. 165. 17).[11] Еще более интересны в этом отношении «Катехизисы» Феодора, где перечисляются десятки профессий ремесленников, связанных со Студийским монастырем.[12]

Вероятно, около 801 г. Феодор обратился с письмом к императрице Ирине; это настоящий панегирик правительнице. Монах восхваляет Ирину за ее реформы, главнейшей из которых было освобождение константинопольского населения от «несправедливых» налогов (ep. 7. 32–34), наложение ограничений на *praktores*, сборщиков налогов (1. 43–45), и дарование «домам» определенных привилегий как в Константинополе, так и вдоль побережья

[10] Восстание Фомы было поддержано арабами. Об отношении Феодора к Фоме см.: *Lemerle P.* Thomas le Slave//TM 1. 1965, репринт в его книге: Essais sur le monde byzantin. London, 1980. Pt. III. 262f., и особеино Köpstein H. L'usurpateur Thomas et les Arabes//Graeco-arabica 4. 1991. 127–140.

[11] О социальном статусе корреспондентов Феодора см.: *Ševčenko I.* Was there Totalitarianism in Byzantium?//C. Mango, G. Dagron (eds). Constantinople and its Hinterland. Aldershot, 1995 [Society for the Promotion of Greek Studies. Publications 3]. 101f.

[12] Доброклонский (Преп. Феодор. 1. 412 сл.) установил, главным образом, на основании «Большого катехизиса», список ремесел, используемых в Студийском монастыре. К некоторым из монастырских ремесленников Феодор обращается в своих эпиграммах (об этом см. ниже).

(1. 51–52).[13] Реформа налоговой системы описывается Феофаном (p. 475. 15–18) не столь торжественно, скорее даже канцелярским языком: Ирина «даровала жителям Константинополя их городские налоги» (πολιτικοὶ φόροι) и уменьшила *kommerkia*, собираемые в Абидосе и Иероне.

Можно не без оснований предположить, что восхваление Ирины Феодором было вызвано не только ее ролью в восстановлении иконопочитания, столь дорогого сердцу святого, но и ее щедростью по отношению к торговцам и ремесленникам столицы. Подобным же образом, его противостояние Никифору I и его двору отражает не только позицию Феодора по отношению к случаю с экономом Иосифом, не только его желание защитить Церковь от «произвола» или «всевластия» императора, но и выражает кроме того его негативное отношение к фискальной политике Никифора, которую безжалостно критиковал Феофан.

Хотя отец Феодора (а некоторое время и любимый им дядя Платон) служил при императорах-иконоборцах, сам Феодор занимал определенно иконофильскую позицию. Он написал несколько трактатов против иконоборцев (так называемые *Antirrhetikoi*, а также *Problemata* и *Kephalaia*) и развивал эту тему в некоторых своих посланиях. Он понимал полемику с иконоборцами как продолжение христологического спора; для него отрицание образа Христа было равносильно отрицанию человеческой природы Христа.[14]

Непримиримое отношение Феодора как к прелюбодейному браку Константина VI, так и к иконоборчеству Михаила II привело к конфронтации с правящими силами. Он был откровенным сторонником независимости

[13] Заявление Феодора — «Дома (οἶκοι) не истощаются (ἀπορούμενοι) угрозой этих основных податей» — неясно. Что это за οἶκοι? Каков характер этих податей? Наш перевод сохраняет неясность оригинала. О характеристике Феодором фискальной реформы Ирины см.: *Bury J. B.* A History of the Eastern Roman Empire. London, 1912. 3.

[14] Много работ написано о понимании Феодором иконы, как, например: *Grumel V.* L'iconologie de saint Théodore Studite // EO 20. 1921. 257–268; *Meyendorff J.* L' image du Christ d'après Théodore Studite // Synthronon. Paris, 1968. 115–117; *Nikolau Th.* Die Ikonenideologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites // Orthodoxes Forum 7. 1993. 23–53; *Tsigaras G.* Philosophisches Instrumentarium der Christologie von Theodoros Studites über die Darstellung des menschengewordenen Logos // Annuarium hist. concil. 20. 1988 / 1989. 268–277; *Parry K.* Theodore Studites and the Patriarch Nikephoros on Image-Making as a Christian Imperative // Byzantion 59. 1989. 164–183; *Jeck U. R.* Prototyp-Ikone-Relation. Zur Bildertheorie des Theodoros Studites // Zeitschrift für Ostkirchliche Kunst 4. 1993. 206–214.

Церкви от воли императора[15] и видел в сильной монашеской организации могущественный инструмент в борьбе за церковную самостоятельность. В этой борьбе Рим был естественным союзником Феодора Студита, и он был склонен согласиться с идеей первенства престола святого Петра.[16]

Гораздо более сложным и намного менее изученным является отношение Феодора к семье. Похоже, что иконоборцы рассматривали семью как главный элемент общества, пытались усилить семейные связи и ограничить свободу разводов. В этом свете, возможно, становится более понятной их антимонашеская политика, сопровождаемая пышными церемониями венчания монахов и монахинь. Переход Феодора от фамильного монастыря в Саккудионе к общине (киновии) в Студийском монастыре является знаменательным в этом отношении: идеальным способом жизни для него была «киновия». Тем не менее Феодор оказался восприимчивым к иконоборческой оценке семьи. Он постоянно делал акцент на важности семейных связей: так, он писал *topoteretes* Никите, что человек должен почитать василевса и своих родителей, любить жену как самого себя и отвращаться от прелюбодеяния (ep. 468. 18–20). «Будем любить наших жен как наши собственные тела», — говорит он в письме к *xenodochos* Феодору (ep. 470. 16–17), и еще более определенно: «Если монастырский устав никогда не относится к монастырю и тому, что ему принадлежит, как к навозу, то как может мирянин не заботиться о своей жене, детях и прочем?» (ep. 39. 73–75). Ни один византийский автор IX или X века не имел столь обширной переписки с женщинами,[17] факт, который, как кажется,

[15] В сжатом виде его взгляды изложены в записи его речи на соборе 815 г. (Leo Gram. 209. 9–11); обращаясь к императору, Феодор якобы сказал: «Тебя касаются дела гражданского общества и армии; занимайся ими и предоставь Церкви быть правоверной».

[16] Кроме давней работы Рихтера (*Richter J.* Des heil. Theodor, Abtes von Studium, Lehre vom Primat des römischen Bischofs//Katholik 54. 1874. Pt. 2. 385–414), см.: *Van De Vorst Ch.* Les relations de s. Théodore Studite avec Rome//AB 32. 1913. 432–447; *Salaville S.* La primauté de s. Pierre et du pape d'après s. Théodore Studite//EO 17. 1914. 23–42; *Marković M.* Sv. Teodor Studit i njegove veze sa Rimom//Teološki pogledi 16. 1984. 111–120. Традиционный взгляд был подвергнут сомнению в статье: *Gill J.* St. Theodore the Studite against the Papacy//ByzF 1. 1966. 115–123.

[17] *Kazhdan A., Talbot A.-M.* Women and Iconoclasm//BZ 84/85. 1991/2. 396–400, ср.: *Nikolaou K.* Γυναίκες επιστολογράφοι στη μέση βυζαντινή περίοδο (8ος–10ος αι.)//Η Επικοινωνία στὸ Βυζάντιο. Αθήνα, 1993. 173–180.

указывает на его уважение к противоположному полу. Позиция Феодора в «прелюбодейном» кризисе, его энергичные обличения правоверного императора Константина VI за прелюбодейную женитьбу на Феодоте (мы должны помнить, что она была двоюродной сестрой Феодора) и его готовность претерпеть ссылку за радикальность своей позиции — возможно, все это объясняется верой Феодора в святость брака.

B. Похвальные слова

Среди разнообразных сочинений Феодора Студита есть также и произведения гомилетического жанра. Он составлял проповеди на различные церковные праздники, такие как Пасха или Успение.[18] Одно из его похвальных слов восхваляет египетского отшельника Арсения (ум. 445),[19] родившегося в Риме в знатной семье. Арсений получил прекрасное образование, был назначен Феодосием I наставником Аркадия и Гонория и прослужил в Константинопольском дворце несколько лет. Когда ему исполнилось сорок лет, он все это оставил и ушел в монастырь. Феодор говорит, что жизнь Арсения не была описана прежде, что святой только спорадически упоминался и что его собственный рассказ основывается частично на устной традиции. Феодор очевидным образом зависит от рассказа (διήγημα) игумена Даниила (на которого он ссылается) или других агиографов. Более новаторским было слово на погребение его дяди Платона.[20]

В обоих агиографических сочинениях есть некоторые общие черты — знатное происхождение обоих героев, богатство, стремление к *hesychia* и монашеское бесстрастие. Более важен политический акцент в обоих рассказах. Например, в эпилоге «Энкомия Арсению» Феодор жалуется, что «демон» обольстил неких монахов (которые не были столь тверды, как Арсений), и молит о мире в Церкви (p. 262. 17–18 и 21–22). Тема монахов, предавших правое дело, является преобладающей в «Эпитафии Платону» (как и в переписке Феодора): Феодор скорбит по поводу гнева императоров

[18] Краткий обзор см.: *Beck H.-G.* Kirche. 493f; *Fatouros G.* Theod. Stud. epistulae 1. 25*–29*.

[19] BHG 169; Ed. Th. Nissen. Das Enkomion des Theodoros Studites auf den heiligen Arsenios // BNJbb 1. 1920. 241–262 = PG 99. 849–881.

[20] BHG 1553; Ed. PG 99. 804–850. О надгробных речах Феодора матери и Платону см.: *Sideras A.* Die byzantinischen Grabreden. Wien, 1994. 97–100.

и того, что еще более достойно сожаления — гнева людей «нашего» рода (ὁμοταγῶν) (PG 99, 840B); миряне, продолжает он, чаще прощают, чем монахи (col. 840C). Эти «похвальные слова», однако, значительно отличаются друг от друга как по стилю, так и по тому монашескому идеалу, который они восхваляют. Если бы авторство не было ясно засвидетельствовано в заглавиях, то вполне естественно мог возникнуть вопрос, были ли они написаны одним и тем же лицом.

«Энкомий Арсению» состоит из отдельных блоков (новелл), соединенных вместе, подобно эпизодам в «Чудесах св. Артемия», безотносительно к их хронологической последовательности. Император выступает в функции эпонима для определения времени происходящих событий и появляется только во вводной части, до начала действия. Напротив, сильной стороной «Эпитафии Платону» является логика композиции. Сюжет развивается в соответствии с ходом времени: от царствования Константина V ко времени Ирины и Константина VI и затем к Никифору I и его поражению от болгар. Отдельные блоки, из которых состоит произведение, соединяются переходными формулами, показывающими, что автор управляет течением повествования. Не менее трех из этих переходных формул отмечены глаголом παρατρέχω (обгонять), указывающим на отступление, после которого рассказ возвращается к основной нити повествования (col. 820B, 825D, 840C). Эпизоды следуют в правильном хронологическом порядке и строятся таким образом, что художественное напряжение возрастает и разрешается в самом конце панегирика. Феодор начинает с рассказа о спокойной мирской жизни Платона, когда он считался «символом благочестия» (col. 809A), как говорит писатель, подготавливая, благодаря этим словам, читателя к следующему эпизоду: вступлению Платона в монастырь Symboloi. В монастыре Платона любили за его скромность, так же, как в мирской жизни он был любим «евпатридами», отцами незамужних дочерей. Этот раздел заканчивается избранием Платона игуменом монастыря (col. 816C). Он становился все более известным, сообщает далее Феодор, и все восхищались им (col. 824A). Автор торжественно отмечает восстановление Ириной иконопочитания, это был счастливейший момент в биографии Платона. После этого следует перелом в повествовании: «Я направляю мой рассказ к известным делам», под которыми подразумевается женитьба Константина VI. Этот эпизод был подготовлен в предыдущем отрывке упоминанием о будущих «разнообразных испытаниях» (col. 824A). Но первое испытание Платона — насколько мы знаем из «Эпитафии» — было недолгим, и вскоре он вернулся из ссылки, и при этом победно (col. 833A). И опять следует переходная формула: «Что же

происходит потом?» (col. 833D), и далее идут слова: «Следует возвратиться к предложенной ранее (προκείμενον) теме» (col. 836C); и опять: «Как можно выразить в немногих словах столь многое?» (col. 840A). Феодор говорит о трудности положения Платона в связи с делом Иосифа: личная судьба, арест и болезнь (мотив болезни появляется в предшествующем эпизоде ухода Платона из игуменов [col. 828BC]) переплетаются с общим положением государства, со страданиями повсюду правоверных христиан, и кажется, что сюжет достиг своей высшей точки. Феодор, однако, снимает напряжение, сообщая, что Никифор I смягчил жестокосердие и вернул больного героя обратно в Константинополь. Но Никифор, который готов был к примирению, погибает в войне с болгарами.

И здесь неожиданный поворот. «Что же происходит потом?» — спрашивает опять Феодор (col. 844C), усиливая переход восклицанием: «Как могу описать без слез кончину [этого мужа]?» (col. 845C). Платон умер, он вручает душу ангелам, которые вознесут ее к солнцу правды (col. 848B). Феодор же остается теперь сиротой.

Добродетели Арсения демонстрируются серией сцен и разговоров, заимствованных из рассказов об отцах-пустынниках; добродетели же Платона скорее обозначаются, чем изображаются. Феодор говорит, что его дядя был мягок в речах и еще более мягок в своих манерах; он имел внешность аскета и был образованным человеком, вел целомудренную жизнь и уважал семью, был защитой «девам» (монахиням?), мужествен в своих отношениях с властями, врач для слабых душ и так далее и тому подобное (col. 820–821A). Сравнение этих двух текстов показывает различие между ними. Пища Платона описывается как обычная пища аскета: он ел хлеб, бобы, овощи и *akrodrya* (возможно, плоды с твердой, как у орехов, кожурой), за исключением праздничных дней, когда он присоединялся к общине (col. 817BC). Об Арсении у нас нет таких подробностей, но есть рассказ о том, как игумен Иоанн Колов бросил Арсению кусок засохшего хлеба (παξαμᾶς, диалектное слово), и святой, стоя на четвереньках, как пес, съел его (p.248.11–14). Эта сцена изображает беспредельное смирение Арсения и напоминает поведение юродивого. Самым близким к этому «живому» эпизоду в «Эпитафии Платону» является рассказ о двух стратигах, посланных Константином VI к «безоружному монаху Христову» (col. 829C), но и здесь в описании отсутствуют детали и главным является наказание и изгнание братии. Также и сцена созыва Никифором I монахов-студитов для того, чтобы убедить их прекратить сопротивление, (col. 840CD) не содержит иных подробностей, кроме того, что они собраны были в бане.

Язык «Энкомия Арсению» прост, лишен риторики, за исключением эпилога (p. 260–262) он посвящен непосредственно восхвалению святого, именуемому φωστὴρ τῶν ὑπ᾽ οὐρανοῦ φανότατε, ἀστὴρ ἡσυχαστῶν αὐγοειδέστατε (p. 262. 8–9) и так далее. В этом отрывке периоды строятся как почти исоколоны и усиливаются ассонансами. «Эпитафия Платону» начинается с осуждения риторов и софистов, не интересующихся истиной, но стремящихся украсить свою речь, чтобы доставить удовольствие слушателям (col. 804A); но при этом текст самого Феодора последовательно риторичен. Феодор использует контрасты, полиптоты, анафоры и другие фигуры речи, нагромождает эпитеты и употребляет архаические грамматические формы (такие, как плюсквамперфект) и многочисленные *composita*, некоторые из которых не встречаются у других авторов, — как μυριοίκις πόλις или χεὶρ ὡραιογραφοῦσα (col. 805CD).

Портрет Платона явно традиционен и сделан в риторической манере. Одна из характеристик начинается словами: «Он был мягок (букв. «сладок», ἡδύς) в речах, еще мягче (ἡδύτερος) в поведении, аскетичен внешне (букв. «образом», εἶδος) и — здесь сложная игра слов — разносторонен (букв. «разнообразен», πολυειδής) в своих знаниях» (col. 820C). Звук «ид» повторяется во всех четырех эпитетах. Несмотря на риторичность и одномерность изображения, портрет Платона производит сильное впечатление: Феодор любуется горячим нравом и стойкостью своего дяди, его отказом примириться. Достигнув положения, предоставляющего богатство и комфорт, он воздержан и послушен (если не задеваются его убеждения); будучи старым и больным, он отказывается повиноваться и одерживает верх над императором. Платон борется за правую веру, но его героизм имеет земной характер, он не совершает чудес.

В патристический период было написано немного похвальных слов, которые были посвящены родным автора. Одним из них было послание Григория Нисского, восхваляющее его старшую сестру Макрину; Григорию Назианзину принадлежат похвальные слова на смерть его брата, сестры и отца. Ни одного подобного энкомия не сохранилось от Темных веков. Феодор не только создал (или воссоздал) этот жанр, но сделал это в своей образной манере: он повсеместно присутствует в этом панегирике. В начале своего повествования он подчеркивает, что Платон имел спутником и помощником именно рассказчика (col. 825C); неоднократно он упоминает о «наших» преследованиях и наказаниях; он жалуется на свое сиротство, на то, что душа его разбита вдребезги, ибо не знает, на кого можно положиться теперь (col. 848C). Особенно сильно это проявляется в том месте, где Платон превозносится за то, что он не стыдился при обращении

к Феодору называть того отцом (Феодор был в это время настоятелем монастыря), тогда как он, Феодор, недостоин был называться даже его сыном (col. 836B).

«Эпитафий Платону» — не единственное произведение подобного рода среди сочинений Феодора. Другое его похвальное слово посвящено матери, Феоктисте.[21]

Около 798 г. Феодор получил письмо от своей матери, в котором она сообщала ему о своей смертельной болезни. Он отвечает ей немедленно (ep. 6: Fatouros, Theod. Stud. epistulae 1, 21–23), слезно плача: «Если бы было возможно послать в письме слезы, я бы наполнил [ими] это письмо». В своем воображении он как бы узнал уже о ее смерти; со слезами воздает ей хвалу в своем послании, и пишет элегию на ее могилу. Однако, несмотря на слезы, его собственные дела находятся для него на первом месте: он недавно был избран игуменом (Саккудиона) и занят в это время своими новыми обязанностями, которые приковывают его к этому месту, поэтому он не может навестить мать на одре смерти и посылает к ней вместо себя священника. Он уверен в то же время, что его мать, избравшая «узкий и трудный путь» к Богу (ср. Мф. 7,14; это распространеннейшее выражение и у отцов Церкви, и у агиографов), не умрет (духовно?), ибо она по своей воле умерщвляла себя в течение жизни и сбросила уже с себя все земное, чтобы наследовать небесное.

Он не встретился с Феоктистой перед тем, как она умерла, но он написал больше, чем элегию на ее могилу — он написал надгробную речь (κατήχησις ἐπιτάφιος), как это сочинение обозначено в заголовке. Феодор произнес эту речь сам, вероятнее всего, в монастыре Саккудион, обращаясь к «детям и братьям» (PG 99, col. 884A). Он сообщал о смерти «сестры нашего общего отца» (Платона) тем, кто знал ее лично и получал от нее помощь (col. 896BC). Дата гомилии может быть установлена с достаточной точностью: Феодор упоминает о конце ссылки и рассеяния своих монахов (col. 898A), имея в виду гонения при Константине VI в 797 г.

Как бы оправдывая сдержанность своего письма, Феодор начинает эту речь с утверждения, что уход матери вызвал у него не только безотчетную печаль (здесь он играет риторически словами λύπην καταλιποῦσα), но и радость, поскольку она была перенесена в Царство Небесное по воле Божьей. В отличие от «Эпитафии Платону», надгробная речь не «исторична», в ней нет событий. «В начале, — говорит Феодор, как бы исключая движение

[21] BHG 2422; PG 99. 883–902.

времени, — мы видим конец» (col. 884BC), и он описывает не поступки своей матери, но ее достоинства (προτερήματα) (col. 888C), начиная от ее добродетелей в домашней сфере (таких, как сострадательное отношение к слугам) и до ее доброго отношения к соседям, бедным, сиротам, вдовам, прокаженным и т. д. Эти добродетели являются достаточными для тех, кто живет в семье (букв. «в браке», т. е. не в монастыре) (col. 889B), но Феоктиста сделала следующий шаг — она последовала за своим братом и стала монахиней.

Здесь Феодор останавливается и делает вывод: «Таковы были отличительные признаки жизни нашей матери в мире». Он описал кратко ее облик, продолжает Феодор, чтобы не только его слушатели (монахи монастыря), но и люди за пределами монастыря, услышав это повествование (писатель говорит о «прекраснейших рассказах», κάλλιστα διηγήματα, col. 892A), вознесут хвалу Богу. Здесь Феодор достигает кульминации единственного события в его рассказе — пострижения Феоктисты. Начиная с этого момента он обещает обратиться к более высокой и главной цели своего повествования (col. 892AB), а именно к ее монашеской жизни. Но неожиданно он изменяет своему плану и рисует вполне светскую сцену прощальной трапезы: Феоктиста пригласила всю свою семью, включая Феодора и Платона. «Мы праздновали и печалились», — говорит он, используя парадокс: ибо они приветствовали пострижение Феоктисты, и оплакивали ее удаление от них. Феодор находился в смятении и муке тогда как Феоктиста оставалась тверда, превозмогая «тиранию» материнских чувств (col. 892C). Далее напряжение возрастает, — когда Феоктиста видит гонения на ее детей и родственников (при Константине VI) и несмотря на это ведет себя смело, убеждая их лучше претерпеть страдания, чем уступить «прелюбодею» (col. 893BC). Феодора выслали во время весьма суровой зимы; он был лишен общества своих ближайших приверженцев и испытывал страх, но мать не испугалась и побуждала его продолжать сопротивление. Феоктиста тоже пострадала во время этих гонений. Однако ее страдания описаны у Феодора абстрактно: угрозы, слезы, сострадание к детям и всему стаду, печаль по поводу «павших» (предавших). Феодор использует библейское выражение, когда говорит, что она ела хлеб горести и пила воду печали (col. 897A).

Эпилог надгробной речи имеет явно личный характер и посвящен отношениям между матерью и сыном: Феоктиста, учившая, поддерживавшая и оберегавшая Феодора, была в то же время послушна ему, поэтому он называет ее μητρότεκνος (col. 901A), словом, которое было им изобретено, буквально оно означает «мать-дитя». В то же время он не забыл сообщить, что она разделила свои скромные владения между ним и его братом.

Изображенный Феодором образ представляет нам сильную, энергичную и преданную женщину. Ее главной и первой добродетелью он называет благочестие — не просто служение, но любовь к Богу (col. 884C). Она была сдержанна, никогда не божилась и не лгала, воздерживалась от мяса, не посещала театральных зрелищ и соблюдала верность своему мужу (col. 885C). Мы помним также, что она отказалась от супружеских отношений в последние годы, перед тем как приняла постриг. Феоктиста была милостынелюбива и не гнушалась физической работы. Эти добродетели являются типичными для святых женщин, но Феодор дополняет этот более или менее условный облик некоторыми особенными чертами. В отличие от обычных женщин, надевающих амулеты и талисманы на своих детей, она защищала «нас» лишь крестным знамением (col. 884C–885A); она никогда не украшала свою маленькую дочь заколками для волос или браслетами, не наряжала ее в одежды с пурпурной каймой (col. 888AB). Феодор не смущается сказать, что она могла проявлять себя властной по отношению к людям, находившимся на ее попечении, могла даже подтолкнуть локтем заснувших во время службы или отшлепать непослушного (col. 900A). В некотором смысле, она была self-made person; она была необразованной, по причине своего сиротского детства, и лишь уже взрослой она обучилась грамоте и выучила Псалтирь наизусть. Натянутость в отношениях между родителями Феодора иллюстрирует такая деталь: Феоктиста никогда не читала и не училась днем, чтобы не сердить своего мужа, но только перед сном и рано утром, при свете свечи. Но даже и во время чтения она не пренебрегала своими домашними делами (col. 885B).

Примечательно, что в этой речи, написанной спустя всего десятилетие после восстановления иконопочитания, отсутствует какое-либо упоминание об иконах. В то же время тема икон занимает центральное место в «Эпитафии Платону»: в этом тексте Константин V оскорбляет икону Христа, называя ее идолом, Ирина же восстанавливает почитание святых икон. Ничего подобного нет в слове о матери; Феодор лишь сообщает читателю, что Феоктиста оберегала своих детей крестным знамением, но он не упоминает о почитании икон. Возможно, иконопочитание не относилось к числу добродетелей супруги государственного чиновника, служившего при Константине V? Мог ли столь страстный защитник икон, как Феодор Студит, забыть даже на короткое время о божественных образах? Мы не можем разгадать эту загадку, но она здесь есть.

Другой текст, известный только по грузинскому переводу, еще более загадочен. Автором его принято считать Феодора Студита, хотя это весьма и весьма сомнительно. Текст посвящен набегам варваров на Констан-

тинополь и сверхъестественной помощи Богородицы, успешно защищавшей каждый раз свой город. М. ван Эсбрук опубликовал часть этого текста, связанную с царствованием Маврикия и Ираклия, вместе с короткой заметкой об осаде 678 г. Позже он дополнил эту публикацию рассказом о поражении арабов при Льве III и хвалебным словом Деве Марии.[22] «Хроника» имеет параллель в повести об осаде Константинополя, атрибутируемой (ошибочно?) патриарху Герману (см. выше, глава 3А), и в кратком греческом повествовании об осадах (PG 92, 1353–1372). Одна из грузинских рукописей, содержащих этот рассказ, датируется 1042 г., следовательно, греческий оригинал возник раньше этого времени. Согласно ван Эсбруку, греческий оригинал следует отнести ко времени до 860 г., поскольку он ничего не говорит о нашествии «руси». Ван Эсбрук ссылается на отрывок в «Житии Феодора Студита», где сообщается, что святой написал похвальное слово Господу, Богоматери и Иоанну Предтече. Но в сохранившемся греческом корпусе сочинений Феодора нет исторического экскурса, который соответствовал бы данному грузинскому сочинению. Более того, это было бы в высшей степени странным для Феодора — восхвалять победу, одержанную основателем иконоборческой ереси. Однако последние два соображения не являются достаточными, чтобы исключить возможность авторства Феодора Студита для греческого оригинала грузинского текста.

C. Пламенные послания

Theodori Studitae epistulae/Ed. G. Fatouros. 2 vols. Berlin; New York, 1922

Переписка Феодора — это, возможно, самое значительное из того, что он оставил после себя.[23] Сохранилось большое собрание писем от

[22] *Esbroeck M. Van.* Une chronique de Maurice à Héraclius dans un récit des sièges de Constantinople / / Bedi Kartlisa 34. 1976. 74–96; *Idem.* Un panégyrique de Théodore Studite pour la fête liturgique des sièges de Constantinople / / Eulogema. Studies in Honor of R. Taft. Roma, 1993. 525–536.

[23] Вопросу идентификации некоторых посланий Феодора посвящена работа Евфимиадиса: *Efthymiadis S.* Notes on the Correspondence of Theodore Studite / / REB 53. 1995. 143–163.

четвертого до начала седьмого века (кончая Феофилактом Симокаттой), от Темных веков не дошло ничего. Это не означает, конечно, что люди перестали писать письма. Действительно, нам известно, что на Никейском соборе 787 г. читались послания патриарха Германа, они сохранились в документах собора.[24] Другое дело, в какой мере эти письма, посвященные, главным образом, богословским аспектам культа икон, можно рассматривать как литературные произведения. Пропала ли переписка людей конца седьмого и восьмого веков вследствие неудачных для ее сохранности обстоятельств или она была в тот период нечастым явлением? Послание Феодора его ученику Афанасию, написанное в 818 г. (ep. 383), позволяет нам сделать предположение о возрождении эпистолярного жанра в начале девятого века. Благом (ἀγαθόν) времени гонений, размышляет Феодор в этом письме к Афанасию, является то, что мы чаще (συχνότερον) слышим друг о друге, обмениваясь письмами и открывая друг другу наши сердца; письма приходят постоянно, несмотря на запрет писать из заключения. Если принять, что слова Феодора отражали реальность, тогда переписка между монахами участилась во времена гонений при Льве V. Михаилу, биографу Феодора, было известно собрание писем Студита в пяти книгах,[25] составленное, вероятно, его преданными учениками. Эти письма значили больше, чем просто средство общения: послание святого само было чудотворной реликвией. Согласно «Житию Феодора» (PG 99, 312AC), у женщины, жившей в районе Равдос в Константинополе, было послание (ἐπιστολίδιον) от Феодора, и, когда в ее дома случился пожар, она успешно воспользовалась письмом как реликвией, чтобы потушить пожар.

Хотя Феодор как эпистолограф появился после долгого периода затишья в этом жанре, в его письмах мы встречаем определенные риторические приемы, искусное использование фигур речи, умение представить то, о чем он пишет, наглядно и убедительно. Учился ли он этому в школе или был самоучкой? Ответа на этот вопрос у нас нет. Нет никаких сомнений в том, что он многому научился у ранневизантийских эпистолографов, особенно у Григория Назианзина и Василия Великого. Г. Фатурос указывает, что подражание Феодора Василию не ориентировалось на читателей, поскольку очень вероятно, что мало кто из его адресатов смог бы идентифицировать многочисленные цитаты из известного отца Церкви; скорее это

[24] Библиографические материалы см.: *Beck H.-G.* Kirche. 475.

[25] PG 99. 264D; см.: *Мелиоранский Б.* Перечень византийских грамот и писем. СПб., 1899. 3.

было внутренней целью автора, отождествлением себя с великим образцом.[26]

В письме, адресованном некоему Иоанну, его духовному «чаду» (ep. 219), Феодор описывает достоинства эпистолярной формы, как они ему представляются. Я рад твоим письмам, объясняет он Иоанну, потому что они отмечены внутренней последовательностью (καθ' εἰρμὸν ἔρχονται) и лишены неприятного многословия. Достоинством письма, продолжает Феодор, является быстрый переход к сути дела, сообщение только необходимого и отсутствие хождения кругами (1. 2–6). Действительно, письма Феодора кратки, в них он сразу переходит к изложению существа дела. Но примечательны они не только этим, поскольку отражают индивидуальные черты их автора и дают возможность увидеть эту неординарную личность.

Обширная переписка (564 письма в издании Фатуроса, некоторые, правда, содержат лишь имена адресатов) концентрируется вокруг двух главных тем, и обе темы политические. Первая связана с экономом Иосифом, проведшим церемонию «прелюбодейного брака» Константина VI. В результате он был лишен сана и затем восстановлен патриархом Никифором в 806 г. Феодор (вместе со своим дядей Платоном) отказался принять это разрешение (*oikonomia*), разорвал отношения с патриархом, отверг решение церковного собора 809 г. и был сослан на остров Халку. Вторая тема его посланий — противостояние иконоборчеству императора Льва V в 815–820 гг. Феодор был опять арестован и выслан, его перевозили из одной крепости в другую, разлучили с его монахами и лишили книг.

Написанные большей частью в изгнании и пересылаемые обычно с теми, кто навещал Феодора (а заключенным не разрешалось общаться со своими сторонниками), эти послания удивительно оптимистичны по тону. Зимой 815–816 г. Феодор писал своему любимому ученику Навкратию[27] (в издании Фатуроса находятся 54 письма к Навкратию), что он только что узнал о ссылке своего брата Иосифа, митрополита Фессалоники, и некоторых других монахов. Его реакция должна показаться многим современным читателям удивительной: «Я чувствую себя по-царски, великолепно, я веселюсь и танцую; я смотрю на земные тяготы как на наслаждения» (ep. 115. 25–27). Мотив радостей мученичества настойчиво повторяется

[26] *Fatouros G.* Die Abhängigkeit des Theodoros Studites als Epistolographen von den Briefen Basileios' des Grossen / / JÖB 41. 1991. 67–72.

[27] О Навкратии см.: *Липшиц Е.* Навкратий и никейские мозаики / / ZRVI 8/2. 1964. 241–246.

в его письмах. «Что лучше, что блаженнее, чем пострадать во имя Христа?!» — восклицает он в письме к своему ученику Григорию (ep. 122. 4–5). Восхищение страданием достигает космических размеров: «Восток радуется, Запад ликует, все Церкви четырех концов света в восхищении — и не только земля: сами небеса полны радости» (ep. 301. 7–10). Феодор был убежден в том, что придет победа. Он напоминает правоверным монахам, что христиане были гонимы более двух сотен лет, от благовестия апостолов до Константина, «первого христианского императора» (ep. 381. 85–88), и иконоборческая напасть тоже будет иметь свой конец. В письме к патрикию и сакелларию Льву, написанном, вероятно, в 818/819 г. (ep. 400), Феодор говорит, что он понимает смятение и печаль своих адресатов, но обстоятельства их времени являются частью общего плана спасения: «Мы должны терпеть возмездие за наши грехи, совершенные явно или тайно, и затем Бог очистит нас».

Феодор претерпел тюремное заключение, тяжелые испытания, бичевание, холодные зимы, но он не сдался. Как и его мать, Феодор неспособен был сдаться. Он одержал верх над патриархом и императором. Он оплакивал измену, совершенную некоторыми из его «чад», и с содроганием наблюдал, как верхи Константинопольской церкви, епископы и игумены, присоединялись к иконоборческому лагерю. Он мужественно нес свою ношу и побуждал своих приверженцев бежать от иконоборцев или же, что еще лучше, претерпеть испытание и, если это необходимо, умереть ради Христа. Но даже для великих духом есть свои пределы: письмо к Афанасию (из Павлопетрона), написанное в 818 г., — это редкий случай, когда мы видим не сверхчеловека, готового умереть за свои убеждения, но старого уставшего борца, находящегося в отчаянии. Феодор начинает с объяснения причин задержки с ответом: условия пребывания в тюрьме стали еще более суровыми, Навкратий арестован, а также разные другие несчастья, о которых писать тяжело. Следует оплакивать то, что происходит: люди стали испорченными и недостойными, церкви — немыми и оскверненными, повсюду богохульствуют, а Христос спит (1. 9–12). «Христос спит», — повторяет Феодор в письме к своему любимому брату Иосифу (ep. 333. 22). Только Христос знает, когда придет день исцеления (ep. 321. 15–16) — мы стоим на пороге прихода Антихриста (ep. 362. 8). «Зачем я сказал это?» — спрашивает он в письме к игумену Макарию и сам дает ответ: «Для того, чтобы получить облегчение, дав выход печалям моей бедной души» (ep. 362. 18–19).

Таким образом, письмо приобретает новое значение: оно становится не просто средством передачи сведения друг другу (это намного лучше могло

быть сделано теми, кто передавал письма), но также и способом выразить душевное смятение.[28] В конце письма Феофилакту из Никомидии (как и в письме к Макарию) Феодор объясняет, что он рисует эту мрачную картину не для того, чтобы информировать своего корреспондента, который знает обо всех этих бедах, но для того, чтобы облегчить страдания своего сердца, смягчить свою боль (ep. 314. 27–31). И в более общей форме эта «реалистическая» идея письма как самовыражения сформулирована в послании к игумену Симеону: «Ваше высокопреподобие начертало (ἐχάραξεν) ради нас письмо, достойное вашей святой и богоносной души; ваше послание является для нас истинным воплощением (букв. "воодушевлением" или "побуждением"? ἐμψύχωμα, слово, встречающееся у Феодора, ср. ep. 497. 31) вашей смелости и крепостью (χαράκωμα) вашей силы (ep. 26. 2–3, 9–10)». Совершенно очевидно, что здесь обыгрывается значение глагола χαράσσω и однокоренных с ним слов: это одновременно и обозначение техники письма, и военный термин, — что соответствовало богословскому и политическому контексту письма.

Помимо этих двух главных политических тем переписка Феодора связана и с другими, как «научными», так и «нравственными». Его поучительные послания могут быть определены как научные.[29] Письмо к Навкратию (ep. 384) может служить примером этой разновидности жанра. После вступления и сообщения о падении (т. е. измене) некоего Анатолия следует третья часть (нумерация принадлежит Феодору) «о вопросах (или пунктах), каковые ты поставил передо мною». Она состоит из шести пунктов ответов, начинающихся с «если» или «если кто-то».

К письмам, касающимся «личной», индивидуальной нравственности, относятся прежде всего разнообразные письма утешения:[30] λόγος παραμυθητικός, как этот тип определяется в послании к патрикию Василию (ep. 398. 17), который только что потерял сына Иоанна. Феодор дает портрет духовного и телесного облика юноши, «чистого телом, искреннего душой», используя абстрактные эпитеты, обычные для агиографических

[28] О восприятии в древности письма как «иконы души» см.: *Thraede K.* Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik. München, 1970. 157–161; ср.: *Littlewood A. R.* An «Icon of the Soul»: the Byzantine Letter / / Visible Language 10. 1976. 197–226.

[29] «Дидактические послания», по классификации Хунгера (Lit. I. 204).

[30] Об утешительных посланиях в древности см.: *Stowers S. K.* Letter Writing in Greco-Roman Antiquity. Philadelphia, 1986. 142–151.

сочинений, но отличающиеся от них благодаря светскому характеру письма. Иоанн был хорошо воспитан — речь идет о его манерах и красноречии; он обладал гармоничным характером, и это проявлялось в его манере говорить; его внешний облик вызывал у видевших его людей восхищение; он был богат и душевно и телесно. Феодор понимает, что никакое рассуждение — человека ли, ангела ли — не может утешить отца, похоронившего своего сына; это возможно только Богу (ep. 18. 19–22). Правда, он предлагал «лекарство утешения» (ep. 498. 11) матери, чей сын погиб на войне; а в письме к сестрам скончавшегося Мосха он решается сравнить себя с Христом, утешавшим сестер Лазаря (ep. 211. 3–5).

Другой тип писем, встречающийся в эпистолярном наследии Феодора, — это письма, написанные во время странствий. Феодор не всегда путешествовал по своей воле, но несколько раз его отправляли в ссылку, и тогда он описывал свои впечатления от увиденных им мест и встретившихся ему людей. В письме к своему дяде Платону, датируемом 797 г. (ep. 3),[31] он описывает, как находящиеся под стражей монахи совершали свой путь (ὁδοιπορία), взгромоздившись на животных (возможно, мулов). Они проезжали через деревни, все население которых собиралось, чтобы поглазеть на них как на некое зрелище, и шумные крики толпы звучали в ушах арестованных. Феодор перечисляет места, через которые они проходили: Катара, Ливиана, Левки, Фирайон. В последнем случилось нечто «заслуживающее рассказа» (ἱστορίας ἄξιον): девять «уважаемых братьев» встретили их как бедных овец, и сердца их разрывались; но, увы, стражники не позволили им побеседовать. Феодор продолжает перечислять места и лица, пока в рассказе не доходит до Пария; однако он не упоминает о том, что они сменили средство передвижения — пересели с животных на корабли. Позже он указывает, что они провели в Лампсаке три дня в ожидании хорошей погоды; здесь впервые появляется глагол «плыть». В Елеунте монахи вынуждены были провести целую неделю, пока не начал дуть попутный ветер. От Лемноса они плыли двенадцать часов и преодолели расстояние в сто пятьдесят миль, все время пребывая в страхе перед племенем, обитавшим на ближайшем побережье. Они высадились в районе Фессалоники и продолжили свой путь верхом на животных. Узники вступили в город через восточные ворота, где были встречены отрядом солдат, заперших за ними ворота. Солдаты повели их через

[31] Публикацию этого письма и комментарий см.: *Cheynet J.-C., Flusin B.* Du monastère Ta Kathara à Thessalonique: Théodore Stoudite sur la route de l'exil // REB 48. 1990. 193–211.

рыночную площадь, мимо любопытных, к архонту, который принял их ми лостиво и разрешил увидеться с архиепископом и участвовать в богослуже нии в церкви Святой Софии.

Подобно предыдущему и послание к Навкратию (ep. 146), описыва ющее переезд Феодора из Метопы в Вониту. Это место расположено в ст милях от Ликийского побережья. Путешествие Феодора заняло пятнад цать дней и происходило без особых тягот для Феодора — дорога был грязной, и стражники выказывали сочувствие и почтение по отношени к нему. Некая патрикия, жена Турка и соседние архонты были также бла гожелательны. Феодор отметил, что вода в близлежащем озере была соле ной и в нем не водилась рыба. У него родилась по этому поводу оптимисти ческая метафора: Христос преобразит морскую воду в пресную и сделае пустую корзину полной рыбы (1. 10–11). Феодор мог рассчитывать н улучшение своего положения.

Послание к императрице Ирине (ep. 7) — это похвальное слово поли тического характера; многие письма Феодора такого рода восхваляют за щитников антииконоборческого движения. С хвалебными письмами гра ничат паренетические (увещевательные), содержащие советы и увещания Одним из прекраснейших писем такого рода является послание протоспа фарии Альвенеке, родственнице императрицы Феодосии, написанное где то между 815 и 819 гг. (ep. 395). Феодор отвечает на письмо Альвенеки которое он только что получил и которое он прочел дважды. В своем письме Альвенека выражала желание надеть монашеское облачение, и Фео дор советует ей быть осмотрительной: она вручена своему мужу и не мо жет просто так покинуть его. Цитируя святого Василия, Феодор советуе Альвенеке начать с обсуждения ее желания с супругом, объясняя ему брен ность этого мира, его неизбежную гибель — все погибнет, «как полево цвет» (Пс. 102, 15). Если ей удастся убедить его разрешить ей покинут мирскую жизнь, то все разрешится мирно. Если же он не согласится, а ее будет по-прежнему понуждать к уходу любовь к Богу, тогда Альвенек может уйти против желания своего мужа. Однако, сказав это, Феодор сра зу же делает шаг к отступлению: все это затруднительно сейчас, предпола гает он, в дни гонений, особенно потому, что ты не обычная женщина а родственница императрицы (1. 31–33). Здесь следует читать между стро Феодор, конечно, не может выглядеть человеком, отговаривающим о вступления в монашество, но он не может и реально к этому побуждать — у него достаточно бед с администрацией Льва V, и ему ни к чему обвинени в том, что он склонял родственницу императрицы к монашеской жизни Будучи церковным деятелем, Феодор, конечно, был заинтересован в то

чтобы столь влиятельная особа стала монахиней, но как проницательный политик, он понимал опасность такого шага. Здесь трудно было советовать, и Феодор стремился выглядеть беспристрастным.

В древней эпистолографии постоянно присутствовала темы дружбы,[32] и Феодор часто говорит о φιλία (дружбе), а обращаясь к своим адресатам, использует слово φίλοι (друзья). «Я пишу это из чувства дружбы, — говорит он Петру из Никеи, — а не потому, что должен» (ep. 313. 3). «Во времена бедствий, — утверждает Студит, — узнают истинных друзей, так же как во время шторма, когда ищут укрытия в надежной гавани» (ep. 330. 2–3). Он опять цитирует Василия Великого, говоря, что следует положить душу свою за друзей, независимо от того, грешники они или праведники (ep. 383. 26–28). Цитата эта, однако, не точна, поскольку Василий говорит, что должно любить не только друзей, но и врагов (Regulae Morales 176: PG 31, 1200B). В послании к *xenodochos* Авраамию Феодор перечисляет три основания, на которых базируется их дружба: во-первых, политическое — Авраамий был посредником между Феодором и василевсом; во-вторых, чисто личное, так как Авраамий был с ним в общении во время его изгнания в Анатолик; в-третьих, религиозное, поскольку Авраамий принадлежал к православному движению (ep. 440. 5–10).

Изображение дружбы по политическим и религиозным причинам может быть стереотипным, но отношения, о которых Феодор пишет своему «чаду» Григорию, имеют совершенно индивидуальный, личный характер. «Вспомни, прошу тебя, — пишет он, — дни давно прошедшие, когда цари и иерархи не могли вбить клин между нами, помни о цепях любви (ἀγάπη), которые нельзя разорвать» (ep. 269. 10–14). «Мы были неразделимы и непобедимы, — продолжает Феодор и спрашивает: — Что произошло?... Что разлучило тебя, мое сердце, со мною?» (1. 19–20). «Если я сделал что-то не то, прости меня» (1. 21–22). Это послание — вопль человека, страстно желающего сохранить старую, хотя и давшую трещину дружбу, и автор его — это «другой» Феодор, уже не тот стойкий борец, который способен противостоять любому врагу, даже самому императору.

Менее всего мы ожидали бы от Феодора любовных писем, и тем не менее есть письмо, относящееся к этой категории, хотя в нем и идет речь о христианской любви. Оно адресовано аристократке, патрикии Ирине

[32] *Koskenniemi H.* Studien zur Ideologie und Phraseologie des griechischen Briefes bis auf 400 n. Chr. Helsinki, 1956. 115–124; *Karlsson G.* Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine. Uppsala, 1959. 57–78.

(ep. 55). Феодор начинает его редким словом φιλτροποιός, «приготавливающий любовный напиток», которое употреблялось в любовных посланиях, сочиненных Аристенетом (ed. O. Mazal. Leipzig, 1971. Vol. 2. 18. 33). «Написанное обращение, — говорит Феодор, — есть любовный напиток, создающий связь между душами любящих». И продолжает: «Связь (или "общение", ὁμιλία, см. Aristaen.1, 1.43) вновь разжигает (ἀνασκαλεύουσα, такого значения нет в Liddell-Scott) дремлющие искры любви». Он говорит о чувстве любви (ἀγαπητικὴ διάθεσις), о любовном средстве (ἀγαπητικὸν φάρμακον) и, гораздо меньше, о духовной дружбе.

Мы можем быть уверены в том, что между Феодором и Ириной, к которой он относился с большим почтением и даже называл ее своей духовной матерью (ep. 87. 4), не было любовных отношений. Письмо 55 — это «игра», но важно, что Феодору нравилось играть с эротической терминологией, когда речь шла о христианской любви. В то же время он был готов акцентировать различие между внешней плотской дружбой, исчезающей при трудных обстоятельствах, и истинной *agape*, для которой ни расстояния, ни беды не являются препятствием (ep.170. 2–5). И когда Феодор возвращается к теме любви в другом письме к патрикии Ирине, он имеет в виду здесь сильнейшее желание, страсть и эрос, которые обращены к Богу (ep. 372. 7).

Послания Феодора наполнены искренним чувством, и тем не менее они риторичны. Употребляя слово «риторичны», мы в действительности имеем в виду, во-первых, абстрактное, «деконкретизированное» изображение, лишенное точных деталей, и, во-вторых, обилие литературных приемов, стремление к тому, чтобы язык этих посланий был выше уровня разговорной речи. Вероятно, к 815–818 гг. относится письмо, посланное Феодором той же патрикии Ирине (ep. 156), в котором он причисляет ее к числу исповедников Христа: Ирина подвергается преследованиям, у нее нет собственного дома, нет города, она окружена врагами, ей постоянно угрожают опасности. «Кто не знает, — говорит Феодор, соединяя риторический вопрос с парономасией, — что ты являешься со-исповедающей (συνωμολόγησας) среди исповедающих?» (1. 9–10). Он называет ее мученицей Христовой, новомученицей, носящей стигматы Христовы, и делает упор на том, что Ирина — мученица из круга сенаторов и что равно и монахи, и миряне восхваляют ее. Под его пером Ирина становится божественным существом: она оставила земное достоинство и перешла в небесное (πολίπτοτ), она вступила в борьбу с самим дьяволом. Дьявол, раненный ею, ненавидит ее: он подталкивает к враждебности ее мужа, ее ребенка, всех ее родных, тех, кто входит в сенаторский круг (ὁμοσύγκλητοι, неологизм?), ее подруг, рабов и служанок.

Метод создания образа у Феодора Студита — это сочетание немногочисленных конкретных деталей с большим числом разнообразных фигур речи. Ранее, рассматривая так называемые путевые послания Феодора, мы отмечали его интерес к деталям, даже к точному обозначению времени (дней, часов и т. д.). И мы действительно находили, хотя и не часто, описание того, что его окружало. Он рассказывает Навкратию (ep. 376), как он и его спутник Николай были помещены в ἀνώγαιον (первым значением этого слова является «верхний этаж», но в словаре Суды оно объясняется как «тюрьма»), дверь запиралась на засов, а лестница убиралась. Стражники были размещены вокруг таким образом, чтобы никто не мог попасть в помещение, где был Феодор. Каждый, кто попадал в *kastron*, сразу же направлялся в отдельное от других помещение. Что касается условий жизни заключенных, то они получали только воду и дрова (для очага) (1. 21–27). Мы находимся в могиле, продолжает Феодор, но Бог заботится о нас. И человек, поднимавшийся к ним по лестнице с тем, чтобы принести то, что им было назначено, на самом деле снабжал их пищей.

Мученичество игумена Евфимия также содержит некоторые конкретные детали. Если верить Феодору, мученик получил дважды по 166 и еще раз дважды по 200 ударов кнута (ep. 51. 15–22). Жертва лежала в церкви Архангела (в Фессалонике), его кровь растекалась по полу, и какой-то сострадательный заключенный унес его и позаботился о его ранах. В этом описании смешиваются стили: картина явно в агиографическом жанре, архиепископ Фессалоники называется «тираном», а в заключение эпизода Феодор говорит, что Евфимий был чудесным образом (букв. «парадоксально») вознесен на столп православия и восторжествовал над теми, кто имел дурную репутацию (κακοδόξων — в противоположность «ортодоксии», «православию»; и обычная игра с именем «Евфимий» и словом «радость», εὐθυμία). Место действия точно названо, указано количество ударов, и о крови жертвы сказано, что она пачкала ноги людей, входящих в церковь. Эта вызывающая сочувствие картина обрамляется риторическими фигурами: автор постоянно играет словами, (например, 1. 24–25: человека бьют, τυπτόμενος, за его почитание образа, τύπος, Христа), использует аллитерацию, чтобы подчеркнуть, как много крови вылилось (1. 31–33: пять слов, начинающихся с «π»!).

Послание к Навкратию (ep. 49) показывает, что Феодор прекрасно понимал, что форма выражения является ключевым элементом в аргументации: он хвалит энергичность (εὔτονον) послания Навкратия и принимает идею его рассуждения (διάλεξις), но Навкратию должно украсить его «грамматическими приемами» (γραμματικῆς σχόλια); необходимо владеть силой

и опытом выражения (другими словами, риторическими навыками) для того, чтобы защищать православие (1. 4–8).

D. Эпиграммы

Ed. Theodoros Studites. Jamben auf verschiedene Gegenstände/ ed. P. Speck. Berlin, 1968; предшествующее издание: Garzya A. Theodoti Studitae epigrammata/ /EEBS 28. 1958. 11–64

В послании, адресованном Навкратию, Феодор упоминает о своем желании написать ямбы против иконоборцев (ep. 108. 8). И он это действительно сделал. Литий, тоже ученик Феодора, спросил своего учителя об антииконоборческих ямбах, и Феодор сообщает ему, что стихи содержат акростих. Он объясняет Литию технику прочтения акростиха (ep. 356. 4–7). Феодор посылает Литию свой текст для прочтения и копирования, но Литий, предупреждает он, не должен показывать свой список нечестивым, ибо это литературное упражнение может быть наказано смертью (1. 8–10). Поэмы эти пропали: Феодор жаловался в письме своему брату Иосифу на утрату ямбов, сочиненных им против иконоборцев; Иосифу не следовало посылать их, не сделав с них копии (ep. 333. 6–9).

Житие Феодора перечисляет несколько его стихотворных произведений.[33] Многие эпиграммы Феодора дошли до нас. Некоторые из них были посвящены иконам Христа и Богородицы, другие восхваляли пророков, апостолов и святых, главным образом, четвертого и пятого веков, среди последних — Арсения (№ 82), которого прославлял Феодор в панегирике. Последним (по времени) святым, которому сочинил хвалу Феодор, был Феодор Сикеот, живший в седьмом веке (№ 75). Конечно, поклонение иконам (и до некоторой степени восхваление святых) противоречило политике Льва V, но трудно представить, чтобы чтение такого рода поэзии могло быть опасным, вплоть до опасности быть казненным. В своих посланиях к Иосифу и Литию Феодор, возможно, имеет в виду что-то другое, что-то более опасное в политическом отношении, например, поэтическое опровержение (иконоборческой?) ереси, упоминаемое в его житии.

Так же, как и в случае с посланиями, Феодор если и не был творцом нового жанра (эпиграммы имели хождение в обществе до начала седьмого

[33] См.: *Speck P.* Parerga zu den Epigrammen des Theodoros Studites/ /Hellenika 18. 1964. 30–35.

века, когда Георгий Писида ввел христианские мотивы в этот жанр),[34] то оказался, во всяком случае, его реставратором.[35] Конечно, нам известны имена нескольких ямбических поэтов-иконоборцев, но даты их жизни точно не определены; Феодор знал их и создал трактат, отвергающий высказанные ими идеи.[36] Но именно под его именем до нас дошло первое собрание византийских стихов.

Некоторые из эпиграмм Феодора посвящены, подобно эпиграммам Георгия Писиды, церквам и монастырям, церковной утвари, тканям, иконам, крестам, мощам и даже тюрьмам. Среди объектов восхваления у Феодора нет, однако, библиотек, в то время как Георгий посвятил одну из эпиграмм библиотеке патриарха Сергия (Sternbach, № 46). Другая группа эпиграмм Студита описывает различных лиц, как живущих, так и умерших. Этот тип эпиграмм не характерен для Георгия, адресовавшего лишь одно двустишие некоему духовному лицу (Sternbach, № 108). В поэтическом же наследии Феодора, как подчеркивает Н. Радошевич-Максимович, большинство его оригинальных стихов посвящены разным людям. Лишь немногих из них можно отождествить с персонажами его писем; это касается, например, его сестры (№ 105f). Однако следует быть осторожными в идентификации, так как сходство имен может обманывать: акростих под номером 117 «Памяти умершего» включает имя патрикии Ирины, но эта женщина, армянка по происхождению, потерявшая своего юного мужа, храбреца, знаменитого героя, никоим образом не патрикия Ирина, жертва иконоборческих преследований.[37]

Ряд эпиграмм связан с лицами из монастырской среды. Феодор называет только сферу их деятельности, даже без указания особенностей этой деятельности. Некоторые относятся к «низким» сферам, такие, например,

---

[34] *Sternbach L.* Georgii Pisidae carmina inedita// Wiener Studien 13. 1891. 16–18 и 14, 1892. 51–68.

[35] О месте, занимаемом Феодором Студитом в истории византийской эпиграммы, см.: *Dölger F.* Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache. Berlin, 1948. 25; *Hunger H.* Lit. 2. 167f. Попытка оценить литературные достоинства эпиграмм сделана в работе: *Radošević-Maksimović N.* Književna vrednost epigrama Teodora Studita// ZRVI 14–15. 1973. 197–245.

[36] PG 99. 435–478; см.: *Speck P.* Die ikonoklastischen Jamben an der Chalke// Hellenika 27. 1974. 376–380. Ср. также его работу: Τὰ τῇδε βατταρίσματα πλάνα: Überlegungen zur Aussendekoration der Chalke im achten Jahrhundert// Studien zur byzantinischen Kunstgeschichte. Amsterdam, 1995. 211–220.

[37] Об Ирине см.: *Speck P.* Jamben. 299.

как сапожники (№ 19) и портные (№ 15), *kellarites* (№ 12) и повара (№ 13–14). И опять мы встречаемся в этих эпиграммах с «необычным» Феодором; автор их — не бескомпромиссный воитель Христов, но человек сердечный, сочувствующий простым людям. В них отсутствует возвышенный тон, характерный для посланий Феодора; например, монах может сравниваться с мудрым купцом (№ 3. 8). Венца здесь удостаивается не бесстрашный борец за правую веру, но скромный герой кухни (№ 14.1): «Как же не наградить, мое чадо, венцом тебя, все дни свои трудящегося в поварне? Работа твоя как у раба, но и награда твоя велика; твоя служба грязна, но она очищает пороки; огонь обжигает тебя временами, но не в грядущем...». К этой группе эпиграмм можно добавить и приписываемый Феодору «Канон на смерть монаха» (если для атрибуции достаточно леммы — «Студита»).[38]

Феодор вполне традиционен в своих представлениях. Говоря о могиле, он использует обычный, дохристианский, образ: смерть ненасытна, она поглощает всех людей одинаково — больших и малых, богатых и бездомных, мудрых и невежд, обиженных и удачливых (№ 110. 2–5). Во второй части этой эпиграммы мертвые предстают перед божественным судом и предъявляют свои дела, как хорошие, так и дурные. Традиционен мотив скромности в эпиграмме, посвященной монашеской келье (№ 2); в ней Феодор скорбит о том, что он ленивый работник и худший из обитателей этой кельи, он неспособен украсить ее блеском молитв или наполнить потоком слез или очистить целомудрием поведения. Он молит Бога дать ему пробуждение, удалить от страстей и вести его к спасению.

Не менее традиционна его эпиграмма «О себе» (№ 97), обращенная к собственной «смиренной душе»: время проносится, подобно быстрому бегуну (слова ὀξύς и δρομεύς, возможно, намекают на ὀξὺς δρόμος, скорую почтовую службу?), конец близок, и никто не может избежать его. Не должно погружаться в ничтожные заботы, пытаясь наполнить разбитый сосуд или покрывая шерстью пламя. Давайте стремиться с любовью к божественным вещам, к тому, что принесет спасение, чтобы мы могли мужественно предстать перед Господом и Судьей и избежать пламени ада.

[38] Опубликовано: *Arco Magrì M.* Il canone in requiem monachi di Teodoro Studita / / Helikon 18–19. 1978/9. 276–191; ср. его же: Un canone inedito di Teodoro Studita nel cod. Messanensis gr. 153 / / Miscellanea in onore di A. Attisani 2. Messina 1971. 84–101. О других атрибутируемых Феодору Студиту гимнах см.: *Szövérffy.* Hymnography 2. 31–33.

В эпиграмме «О себе» нет ничего о самом Феодоре, лишь общие фразы о смерти и спасении. У Георгия Писиды в эпиграмме «О себе» гораздо больше личного: в тексте присутствует имя автора, автор с гордостью говорит, что его поэтическое сочинение напоминает красоту райского сада. Феодор, как и его друг Феофан Исповедник в предисловии к своему историческому труду, стремится заменить позднеантичную самооценку понятиями покорности, божественного страха и божественной любви. Соответственно, поэт готов воспринимать «другого», как себя, и стихи Феодора о незначительных людях из монашеской среды написаны с любовью, благочестием и состраданием. Его целью является спасение всего христианского общества, в не меньшей степени, чем его личное спасение.

Если бы нужно было найти выражение для характеристики литературного творчества Феодора, то «широта интересов» была бы, вероятно, наиболее подходящим. Он работал в разнообразных жанрах, и некоторые из них были им возрождены или реставрированы после длительного перерыва. Письма, эпиграммы и похвальные слова, посвященные родственникам, — вот наиболее значительные примеры. Поджанр семейного панегирика был продолжен: к этому роду агиографии принадлежит современное Феодору «Житие Филарета Милостивого» (см. ниже, глава 6), а также «Житие Давида, Симеона и Георгия Лесбосских», созданное через два поколения после Феодора (см. выше, глава 2 D); позднее — «Житие Феодора Фессалоникийского» (см. том 2, глава 6 B). Несмотря на новаторство, Феодор Студит не разрывал связей с традиционными жанрами, такими как слова на праздники и каноны. Те, для кого он писал, принадлежали и к византийской элите, и к обществу простых людей, ремесленников и монахов. Его героями были «исповедники», несдавшиеся и ставшие жертвами преследований со стороны государства, и обычные люди, занятые физическим трудом. Феодор не оказывал предпочтения по полу, и в его сочинениях воздается похвала и мужчинам, и женщинам. Он был образцом скромности, но ради истинной веры он отказывался повиноваться власти и готов был принять мученическую смерть.

Язык его разнообразен в разных произведениях. Феодор может быть риторичен, даже в личных письмах, хотя, с другой стороны, он достаточно смел, чтобы пренебрегать установленными грамматическими нормами, и создал множество неологизмов.[39] Эпиграммы Феодора гораздо беднее по словарю,

[39] *Fatouros G.* Zur Sprache des Theodoros Studites//W. Hörandner, E. Trapp (eds). Lexicographica byzantina. Beiträge zum Symposium zur byzantinischen Lexikographie (Wien 1.– 4.3. 1989). Wien, 1991 [Byzantina Vindobonensia 20]. 126–128.

чем его же послания или слова (о Платоне и о Феоктисте), здесь реже встречаются риторические фигуры, все ограничивается обычно обыгрыванием имени. «Энкомий Арсению» был написан совсем в ином стиле, отличном от стиля его же энкомиев, посвященных родным. Как литератор, Феодор Студит не был однообразен.

E. Еще один гомилет: Михаил Синкелл

Михаил Синкелл был канонизирован, сохранилось его «Житие», имени составителя которого мы не знаем.[40] Считается, что создатель его был младшим современником святого, хотя доказать это сложно. И. Шевченко выдвинул два соображения в пользу раннего происхождения «Жития»: агиограф хвалит Михаила III (p. 116. 17) и сознательно опускает имя «некоего ученого мужа» (p. 68. 22–23), которого Шевченко отождествляет с патриархом-иконоборцем Иоанном Грамматиком. Шевченко делает на основании этого вывод, что «Житие» должно было быть создано до смерти Михаила III и Иоанна.[41] Однако столь ли несомненен этот вывод? Ведь официальная хронография десятого века (см. часть III, глава 7 AB) была, в действительности, направлена против Михаила; некоторые тексты того же десятого века, напротив, обвиняют Василия Македонянина в убийстве своего предшественника. Таким образом, промихаиловская позиция автора «Жития» Михаила Синкелла не уникальна и является в лучшем случае дополнительным аргументом при определении времени составления «Жития». Кто был этот «ученый муж», нам неизвестно. Даже если это и Иоанн Грамматик, мы не можем сказать, почему в этом эпизоде опущено его имя, — в другом отрывке Иоанн назван (p. 102. 8) и охарактеризован отрицательно. В то же время агиограф не говорит о своем личном знакомстве с Михаилом, и когда он ссылается на людей, от которых он получил свои сведения (p. 128. 10–13), он не называет их имен. Его информация была ограничена, он признается в отсутствии сведений о родителях Михаила (p. 44. 15) и рассказывает нам больше о братьях Граптах, Феодоре и Феофане, и об истории монастыря Хора, чем о деяниях Михаила. Он сообщает, что Синкелл незадолго до своей смерти убеждал монахов монастыря Хора перенести мужественно приближающиеся испытания и оставаться послушными своим игуменам

[40] BHG 1296; ed. M. B. Cunningham. The Life of Michael the Synkellos. Belfast, 1990 [Belfast Byzantine Texts and Translations 1].

[41] *Ševčenko I.* Ideology. Pt. V. 30 f. n. 19.

(p. 126. 20–23). Если понимать этот рассказ как отражение жизненного опыта составителя «Жития», а не как литературный топос, то следует предположить некоторую дистанцию во времени между смертью героя и созданием «Жития». Агиограф цитирует послания и речи, указывает неоднократно точные даты событий, некоторые из которых оказываются неверными. Подобный способ более характерен для ученой работы, чем для воспоминаний современника. «Житие» не может, однако, датироваться более поздним временем, чем десятый век, поскольку самая ранняя рукопись (Genova, Congregazione della missione urbana 33) была переписана в одиннадцатом веке.

Согласно «Житию», Михаил родился в Палестине (ок. 761–845/846 г.), возможно, в арабской семье. Он вступил в монастырь св. Саввы и около 811 г. был назначен синкеллом патриарха Иерусалимского. Патриарх Фома (807–821 гг.) отправил его с посольством в Рим, но Михаил добрался лишь до Константинополя, где посольство по неизвестным причинам задержалось. После 815 г. Михаил и его спутники, включая Феодора и Феофана Граптов, стали жертвами иконоборчества (второго периода). Феодор Студит написал ему послание, обращаясь к нему как к «Михаилу Синкеллу Айополиту», т. е. «Иерусалимскому» (ep. 547). В нем говорится, что Михаил направлялся «в другое место», но попал в руки «правителей этих мест»; Феодор побуждает его оставаться верным иконопочитанию. Анонимный биограф рассказывает о том, как Михаилу после победы православия предложили константинопольскую кафедру, и после отказа от этого предложения новый патриарх Мефодий назначил его синкеллом и игуменом монастыря Хора (p. 104. 30–31).

Михаил был образованным человеком и профессиональным грамматиком. Примерно в 811–813 гг. он написал трактат о синтаксисе на основании классических текстов.[42] Он был достаточно неплохо знаком с древней поэзией, чтобы создать, к примеру, анакреонтический стих о восстановлении почитания икон.[43] Известно несколько произведений, автором которых

[42] *Donnet D.* Le Traité de la construction de la phrase de Michel le Syncelle de Jérusalem. Bruxelles; Roma, 1982; ср. его же: Michel le Syncelle. Traité de la construction de la phrase: les manuscrits de l'Athos/ /Byzantion 57. 1987. 174–180. См. также: *Robbins R. H.* The Byzantine Grammarians: their Place in History. Berlin, 1993 [Trends in Linguistics: Studies and Monographs 70]. 149–162.

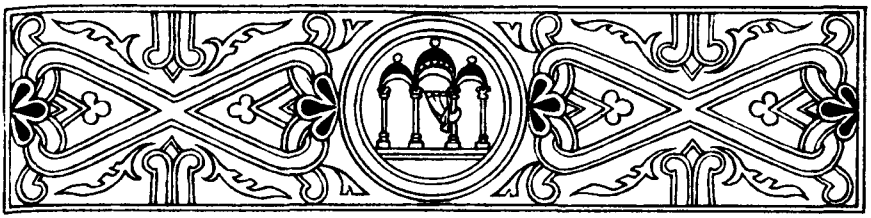
[43] Die byzantinischen Anakreonteen/Ed. Th. Nissen. München, 1940. 48–52; см.: *Crimi C.* Sull testo dell' anacreontea di Michele Sincello di Gerusalemme/ /Orpheus 7. 1986. 152–163, и его же: Aspetti dell' imitatio nell' anacreontea di Michele Sincello di Gerusalemme/ /Metodologia della ricerca sulla tarda antiquità. Napoli, 1989. 317–327.

считается Михаил Синкелл, хотя определенная путаница связана с тем, что был еще один Михаил Синкелл, живший в конце века и написавший похвальное слово патриарху Игнатию, которое читалось на Константинопольском соборе 879–880 гг. От него сохранился фрагмент. Поскольку Игнатий умер в 877 г., этот Михаил — монах, священник и синкелл — не может быть Михаилом Айополитом, который умер в 845/846 г. Таким образом, мы сталкиваемся с проблемой в определении того, кто из двух Михаилов был автором гомилий, надписанных этим именем. Р. Ленерц предполагает, что Михаил Айополит написал похвальное слово Дионисию Ареопагиту, но автором других слов он считает его тезку, жившего во второй половине века.[44] Заслуживает внимания также и то, что анонимный автор «Жития» не упоминает о литературной деятельности Михаила.

Иосиф Солунский, брат Феодора Студита, известен прежде всего как гимнограф (см. ниже, глава 5 В), но ему приписывают также несколько прозаических проповедей и похвальных слов. Однако эта атрибуция вызывает сомнения, и, соответственно, остается неясным время составления многих из них.[45]

[44] *Loenertz R. J.* Le panégyrique de s. Denys l'Aréopagite par s. Michel le Syncelle//AB 68. 1950. 94–107, воспроизведено в его работе: Byzantina et Franco-Graeca. Roma, 1970. 149–162. Бек (Kirche, 504) даже допускает возможность существования третьего Михаила Синкелла.

[45] *Beck H.-G.* Kirche. 505.



Глава пятая

НОВАЯ ГИМНОГРАФИЯ: КЛИМЕНТ И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛИ

А. Климент

Климент не был широко известен ни среди византийцев, ни среди историков жанра гимнографии.[1] Хотя он и был святым Византийской церкви, не сохранилось ни одно житие Климента. Он восхваляется в небольшой главке Константинопольского синаксаря (col. 713. 3–5), однако единственное, о чем мы узнаем, это то, что Климент был исповедником и писал каноны. Анонимный «Канон св. Клименту» более информативен:[2] о святом сказано, что он жил «на Святой Горе», что, скорее всего, означало Олимп Вифинский; он был исповедником, защищавшим почитание образа Христова, был изгнан (иконоборцами) и удостоен блаженной кончины. Попытки идентифицировать его с другими Климентами (в частности, с неким Климентом, упомянутым в переписке Феодора Студита: Климент, студийский монах, не всегда твердый в своих иконопочитательских взглядах[3]) не убедительны, поскольку

---

[1] См.: *Arco Magrì M.* Clemente innografo e gli inediti canoni cerimoniali. Roma, 1979; *Kazhdan A.* An Oxymoron: Individual Features of a Byzantine Hymnographer/ /RSBN 29. 1992/93. 19–58.

[2] Издано: *Pètridés S.* Office inédit de saint Clément/ /BZ 12. 1903. 575–581.

[3] См.: *Fatouros G.* Theod. Stud. epistulae 1. 407* n. 799.

основаны лишь на тождестве имен; также нет никаких оснований предполагать о существовании двух гимнографов с таким именем.[4]

Число сохранившихся сочинений Климента не велико: менее тридцати канонов, большинство из которых подлинны, тогда как авторство ряда других еще окончательно не доказано. Бóльшая часть канонов представляет собой праздничные гимны, прославляющие Богородицу, архистратигов (буквально «полководцев», имеются в виду архангелы), персонажей Ветхого Завета и христианских святых. Другую группу составляют так называемые церемониальные каноны (на смерть игумена, монахов и некой монахини, на погребение священника, на монашеское одеяние). Так называемый «Молебный канон» (который мы подробно обсудим позднее) занимает особое место. Один из канонов Климента был посвящен св. Никите Медикийскому, другу Феодора Студита, который под давлением правительства Льва V отрекся от иконопочитания, но впоследствии раскаялся и погиб в 824 году, став жертвой иконоборческих репрессий, поэтому есть основания говорить о том, что Климент умер после 824 года. Труднее определить время начала его карьеры.

«Канон архангелам» Климента (Минея, 8 ноября) не только изобилует ссылками на культ икон, но и пронизан идеей церковного мира и единства: Гавриил, говорит поэт, провозглашает ныне, в праздник Архангелов, единство Церквей и конец враждебной ереси; нам дарован мир, и все бунты, ереси и злословие прекращены. Разумно предположить, что под ересью здесь подразумевается иконоборчество. В таком случае эти слова могут относиться к одному из двух возможных событий: церковному миру, установленному на Втором Никейском соборе, заключительное заседание которого состоялось 23 октября 787 года, либо восстановлению иконопочитания на местном Константинопольском соборе в марте 843 года.

Тема мира занимает значительное место в «Каноне на восстановление иконопочитания» в 843 году, авторство которого в рукописях приписывается Феодору Студиту.[5] Однако такая атрибуция явно ошибочна, т. к. Феодор умер почти за двадцать лет до этого события. Обычно считается, что автором этого гимна был на самом деле патриарх Мефодий (о нем см. главу 11). Автор, кем бы он ни был, сообщает больше сведений, чем Климент

[4] *Beck H.-G.* Kirche. 518. Теория существования двух Климентов была отвергнута Петридисом. Op. cit.

[5] PG 99. 1767–1780. См.: *Gouillard J.* Deux figures mal connues du second iconoclasme / / Byzantion 31. 1961; repr.: *Idem.* La vie religieuse. Pt. VI. 380.

в его «Каноне архангелам»: он восклицает, что Бог погасил «очаг ереси» и дал утешение служителям Троицы по истечении «четырех седмиц лет», иными словами, после 28 лет; он отсчитывает эти годы от «собора нечестивых священников», т. е. от 815 года; автор называет по именам некоторых лидеров иконоборцев, особо останавливаясь на патриархе Иоанне «Христомахе», т. е. Иоанне Грамматике. Идея мира, εἰρήνη, присутствует в обоих канонах.

К какой из двух побед иконопочитателей имеет отношение «Канон архангелам»? Учитывая, что собор архистратига Михаила и прочих сил бесплотных праздновался 8 ноября, можно предположить, что этот гимн был написан сразу после закрытия Никейского собора 23 октября 787 года. Если эта гипотеза верна, Климент, по всей вероятности, родился до 765 года. В этом случае в 824 году ему было бы больше шестидесяти лет. Следовательно, вполне возможно, что умер он вскоре после этой даты.

Два косвенных обстоятельства, судя по всему, подтверждают это предположение. Во-первых, почти все каноны Климента в той или иной степени связаны с защитой икон. Если оставить в стороне несколько церемониальных канонов и необычный «Молебный канон», лишь в одном подлинном каноне «Св. мученику Акиндину и иже с ним» (AASS Nov. I, 510–21) эта тема совершенно не затронута. Однако, есть еще один канон, «Св. праотцам» (Минея, 18 дек.), который в лексическом плане близок «Канону архангелам», но отношение к иконам, выраженное здесь, совершенно иное. Климент использует слово «икона» не в иконопочитательском смысле, но со значением «идол» в контексте, связанном с тремя еврейскими отроками, которые разбили и расплавили «золотую икону» и презрели славу, дарованную ей «по подобию (κατ'εἰκόνα)». Таким образом, похоже, что «Канон св. праотцам» был составлен до Никейского собора, когда почитание икон еще не было официально восстановлено.

С другой стороны, «Канон св. Никите Медикийскому» — единственное поэтическое произведение Климента, затрагивающее мотив нападения врагов. В то время как другие гимнографы, начиная с автора «Акафиста Пресвятой Богородице» (см. выше, часть I, главу 3Д), и особенно писатели IX века восславляли победу над варварами или молили святых уничтожить вражеские войска, Климент остается индифферентным к этой теме. Даже в «Каноне св. Никите» он не надеется на военное поражение варваров, а, скорее, ждет их обращения и умиротворения. Климент просит святого вмешаться и успокоить «племена», заставить их отказаться от своих обычаев, склонить упрямые головы и пасть ниц. «Можешь ли ты насытить, — говорит он святому, — эти [духовно?] изголодавшиеся племена?»

Если, как мы предполагаем, Климент творил при правлении Ирины и Никифора I, то он был свидетелем относительно спокойного в военно-политическом смысле периода византийской истории; опасность стала реальной для Византии лишь после поражения Никифора в 811 году. Но вскоре после 811 года прокатилась новая иконоборческая волна, и это была не лучшая пора для церковной поэзии. Из-за своего неповиновения правительству Льва V Климент должен был разделить судьбу многих выдающихся иконопочитателей: он был схвачен и сослан. Когда после убийства Льва V его освободили, страна стояла перед угрозой со стороны «племен» (арабов и болгар), и где-то в это время, после 824 года, он пишет «Канон св. Никите», возможно, одно из его последних сохранившихся произведений.

Конечно, наша реконструкция биографии Климента весьма условна. Что, однако, не оставляет сомнений, так это авторство канонов Климента. В отличие от своих предшественников, великих гимнографов Темных веков, Климент систематически «подписывал» свои гимны, используя свое имя для акростихов. Он пользовался «двойным» акростихом, в котором первые буквы строф обозначали содержание произведения, а акростих *theotokia* раскрывал его имя.[6] Если наша хронология жизни Климента верна, то он должен был быть первым поэтом, использовавшим двойной акростих; более того, он, вероятно, был первым поэтом, который последовательно «подписывал» свои работы и последовательно вводил *theotokia* в качестве последних тропарей каждой песни (вместо девятой песни, посвященной Богоматери в более ранних канонах). К сожалению, трудно установить время создания *thetokia*, т. к. хронология канонов и их создателей весьма не точна; так называемые *theotokia*, сохранившиеся в одной из латинских рукописей конца IX века (Paris, Bibl. nat. Lat. 10307),[7] в действительности являются не *thetokia*, а просто девятью песнями.

Кроме того, Климент — первый (и единственный) византийский гимнограф, который выделял свои каноны особой заключительной строкой (с незначительными вариациями); ключевым словом в последней строке был глагол πληρῶν (или производное от него слово с различными приставками или, изредка, его синонимы), обычно связанный с существительным

[6] *Weyh W.* Die Akrostichis in der byzantinischen Kanonesdichtung // BZ 17. 1908. 51–53.

[7] *Jeauneau E.* Θεοτοκία grecs conservés en version latine // Philohistôr. Miscellanea in honorem C. Laga. Leuven, 1994. 399–421.

ᾠδή. Таким образом, каноны Климента имеют отличительные формальные признаки. Их содержание также обладает более существенными, хотя и не сразу заметными индивидуальными признаками.

Как уже было сказано, ни один византийский поэт не был столь постоянен, сколь Климент, в почитании икон. Он превозносит икону почти в каждом гимне, для обозначения иконы он использует разнообразную лексику, которая не ограничивается такими словами, как εἰκών и μορφή, распространенными в гимнах других авторов IX века (Климент не употребляет другой типичный термин χαρακτήρ), но включает более изысканные (и индивидуальные?) обозначения, такие как εἶδος, τύπος, ἐμφέρεια, θέα.

Климент более или менее безразличен к теме поминовения (μνήμη), которая являлась очень важной составляющей литургии и часто использовалась в текстах гимнов для описания праздника святого, и почти полностью избегает упоминаний о мощах и могиле святого. Единственный канон, в котором широко представлена тема празднества, — это «Канон архангелам», который, как мы предположили ранее, вероятно, был написан для того, чтобы отпраздновать победу над иконоборцами, и это обстоятельство объясняет его исключительный, «праздничный» характер, столь отличающийся от других канонов Климента, где автор неохотно обращается к материальной стороне празднества. В «Каноне архангелам» Климент повторяет слово μνήμη четырежды, дважды говорит о «празднестве» и провозглашает «радостный день».

Климент также равнодушен к мотиву света, столь типичному для большинства гимнографов. В «Каноне св. Никите Медикийскому» и некоторых других произведениях он употребляет несколько слов, связанных с этой темой — «солнце», «звезда» или «сияние», — но само слово φῶς, «свет», он не употребляет. А если и вводит «свет», то обычно в переносном смысле. Например, в «Каноне св. Евстафию Кеосскому» (AHG 7, 311–319) Климент говорит о восхождении святого к «свету», но здесь это слово употреблено в переносном смысле, обозначая истину, и не характеризует явление испускающего сияние героя, хотя в ирмосе первой песни Климент и описывает его как «осиянного пастыря». В «Каноне семи эфесским отрокам» (Минея, 7 авг.) свет вновь представлен метафорически, а не материально: Климент ставит рядом «свет» и возвращение к жизни; он называет героев «недвижимыми звездами», подчеркивая их постоянство, а не сияние, и вводит образ семисвечного светильника как аллюзию на количество героев. Наверно, самое традиционное толкование мотива света можно найти в «Каноне св. Иоанну Лествичнику» (Минея, 30 марта). Упомянув в третьей песни, что святой сиял лучами братской любви, автор,

начиная с пятой песни, полностью развивает эту тему. Свет божественен: Христос есть жизнь и φῶς; Иоанн спасается от безумия мрака с помощью света и наполняет каждого божественным просвещением (φωτισμός), то есть крещением. Сам он становится «светочем учителей», а Богоматерь — «светонесущей лампадой благодати».

Вообще, свет не является господствующим мотивом в гимнах Климента. Лексика, связанная со светом, часто не традиционна, не слишком многообразна и в первой песни встречается редко. Важнее то, что свет в его произведениях — скорее свойство Бога, чем святого; свет скорее характеризует рай, чем борьбу правоверных с идолопоклонством и ересью.

Термин «историзм» может показаться неподходящим для использования в контексте, связанном с гимнографией. Обычно от гимнов никто не ожидает какой-либо фактической информации о том или ином историческом событии. Мы будем употреблять это понятие, чтобы прояснить различие между двумя типами восхваления святых: панегирик может быть «риторически абстрактным», «деконкретизированным», полным обезличенных стереотипов или может включать определенные фактологические элементы, которые могут быть названы «историческими». Понятие «исторический» элемент охватывает географические координаты, просопографию (имена героев и героинь), ссылки на какие-то поступки святого (реальные или мифические), подробности в описании мученичеств или чудес. Тенденция к «историзму» (или его недостаток) отчасти зависела от информации, доступной гимнографу, поскольку некоторые жития святых были лучше документированы, чем другие, но она могла быть и выражением выбора автора. В некоторых случаях историзм мог быть результатом определенного влияния агиографии на гимнографа. Один и тот же поэт мог казаться более или менее историчным в разные моменты своего творчества.

Внимание Климента к «историзму» последовательно. За исключением церемониальных гимнов и «Молебного канона», в которых в силу их природы нет места для исторического элемента, почти все его каноны обнаруживают «исторический» подход, некоторые в весьма значительной степени. В «Каноне пророку Моисею» (Минея, 4 сент.) Климент регулярно указывает географические ориентиры: Египет и [Египетские] Фивы, Красное море, Моав, Фавор и Синай, Ханаан. Он перечисляет несколько библейских персонажей: Аарон, [Илья] Фесвитянин. Он воспроизводит многие факты биографии Моисея: рождение, воспитание у царицы, Неопалимая Купина, закон, манна небесная, войны и скиния. «Канон св. Аверкию» (ed. J. B. Pitra, Analecta Sacra 2, 1884, 180–185) содержит много сведений

герой был учеником Петра и Павла, исцелил слепых женщин, избавил царицу от досаждений беса, приказал сатане принести алтарь из Рима, отверг вредное учение Маркиона, иссушил дерзкую (τολμηφόρος, гапакс?) руку. В «Каноне св. Евпраксии» (AHG 11, 452–469) Климент упоминает ее родителей и говорит, что она отказалась от богатства и высокого положения. Автор подробно останавливается на происшествии, явившемся следствием неловкости Евпраксии: она падает (в яму), но остается невредимой, ибо ни пропасть, ни топор не могут причинить ей вреда. Он не превозносит в общих фразах ее способность творить чудеса, но сообщает о конкретном эпизоде — перемещении тяжелых камней.

«Канон св. Лонгину» (AHG 2, 178–188)[8] изобилует «историческими» деталями. Поэт упоминает Пилата и первомученика Стефана, он сообщает, что Лонгин раньше был центурионом и происходил из Каппадокии, в виде отступления рассказывает легенду о голове Лонгина, которая была брошена в навозную кучу и найдена некой слепой женщиной, бедной прядхой, к которой впоследствии вернулось зрение. Автор завершает этот рассказ фразой, содержащей риторическое противопоставление: «Дай нам, слепым, узреть божественный и духовный свет» (р. 186. 143–145). Можно предположить, что Климент создавал этот свой гимн (как и некоторые другие) на основе развитой литературной традиции, которой он последовательно придерживался. К счастью, для сравнения мы располагаем еще одним «Каноном св. Лонгину», составленным Георгием (AHG 2, 189–192). Здесь эта тема рассматривается совершенно в другом ракурсе: Лонгин Георгия действует не в какой-то конкретной обстановке, но в некоем абстрактном пространстве как сторонник света (мотив света пронизывает всю первую песнь и далее встречается вновь); Климент противопоставляет Лонгина иудеям и Пилату, а Георгий абстрактно рассуждает о «врагах» или «противниках» и нагромождает множество высокопарных эпитетов, таких как «неколебимая скала» или «совершенное всесожжение». Однако Георгий не повествует о чуде с отрубленной головой.

«Канон св. Николаю Мирликийскому» (AHG 4, 96–115), авторство которого мы относим Клименту на основании заключительной строки, отчетливо «историчен». Здесь автор упоминает не только Миры и область Фригии, но и имя матери святого, Нонны, а также рассказывает о том, что через два часа после рождения Николай мог стоять на ногах, что он не

[8] О принадлежности этого произведения Клименту см.: *Kazhdan A.* An Oxymoron, 24.

принимал материнскую грудь в постные дни и что он выучил Священное Писание. Сообщается, что Николай построил церковь на Сионе, и особенно подробно изложена история об освобождении трех полководцев (автор употребляет специальные термины при описании их званий, «стратилаты» или «стратопедархи»); упоминается даже имя и титул епарха Авлавия. В то же время два других канона св. Николаю, «подписанных» в акростихах Иосифом (AHG 4, 76–84 и 196–207), полностью лишены признаков «историзма». Иосиф повествует о том, что Николай, будучи епископом Мир, разрушил святилище Артемиды, и неопределенно говорит о том, что святой освободил трех «юношей» (или «невинных мужей»). Иосиф предпочитает обобщенные эпитеты, например «божественный законодатель» или «целебный источник»; он в абстрактной манере восславляет Николая за творение чудес во всей вселенной и спасение тех, кто в цепях, в тяжком горе, опасности или беде.

В некоторых гимнах Климента «историзм» менее очевиден. В «Каноне св. Квадрату» (AHG 7, 137–149) господствуют традиционные стереотипы: тираны, муки, исцеления, победа. В «Каноне св. Иоанну Лествичнику» отсутствует даже упоминание о Синае (у подножия которого Иоанн провел бóльшую часть жизни). Однако здесь Климент развивает тему учения и Писания, называя Иоанна «непогрешимым [духовным] путеводителем (ὁδηγός)». Хотя слово *Hodegos* и было заглавием большого произведения другого синаита, Анастасия, имя «путеводитель» гармонирует с образом автора «Лествицы». Интерес Климента к «историческим» деталям — явление того же порядка, что и его пренебрежение стереотипами, такими как мотив света. Конечно, ни то, ни другое не абсолютно: в поэзии Климента периодически встречаются стандартные формулы, а некоторые гимны содержат минимум «исторических» эпизодов. Но Климент более, чем другие византийские гимнографы, стремился к использованию элементов «историзма» и, напротив, менее всех придерживался традиционной «деконкретизированной» системы образов.

Некоторые каноны Климента обнаруживают тщательно продуманную композицию. Единство «Канона на погребение священника»[9] достигается путем использования ключевых слов, которые подчеркивают две основных идеи: наше рабство и божественную милость (употребление ключевых слов, конечно, свойственно не только средневековой литературе —

[9] *Goar J.* Euchologion. 2nd ed. Venezia, 1730. 455–460; ср.: *Zerbos S.* Euchologion mega. 5th ed. Venezia, 1885. 451–460.

так, в современном романе «Делай со мной, что хочешь» Дж. К. Оутс слово «нервный» и его синонимы присутствуют почти на каждой странице, означая преобладающие ощущения в повествовании). В то же время этот канон полон «движения», поскольку Климент постоянно развивает эту тему. В первой песни автор вводит «киническую» идею эфемерности жизни: «Слава жизни — как трава: она отцветает (глагол ἐξήνθησε здесь одновременно имеет значение "она расцвела" и "она увяла") и сразу же высыхает. Где же в могиле место достоинству, а где место виду или красоте?» Киническая коннотация смягчена в третьей песни, которая посвящена теме греха. Затем, в четвертой песни Климент вводит мотив суда, который развивается в пятой песни, где описывается геенна и Страшный суд. Хотя эти грозные образы продолжают появляться до самого конца, начиная с пятой песни превалирует идея спасения, которая связана с темой покаяния: Климент часто прибегает к таким понятиям, как радость и рай, и использует глаголы со значением спасения ῥυσθῆναι, λυτρῶσαι, σῴζει.

«Канон Божией Матери»[10] структурирован иначе. Климент начинает с «определения» Марии как целомудренной невесты и царицы. Первая песнь завершается мотивом славы и почитания. Характеристика Марии продолжается в третьей песни с акцентом на тайне ее девственности. Затем следуют песни четвертая и пятая, посвященные прославлению — человечество превозносит Деву. В шестой песни Климент делает следующий шаг, изменяя этот образ: Богоматерь, пассивный объект восхваления в двух предыдущих песнях, становится активным образом: она дает жизнь человечеству. Четвертая, пятая и шестая песни противопоставлены и в то же время связаны между собой, а их тематическое единство поддерживается лексическими связями: фраза «запятнанные уста» в пятой песни параллельна сочетанию «нечистые уста» в шестой. Затем в седьмой песни Климент, как представитель рода человеческого, заявляет о своем личном преклонении перед Девой. Здесь, как и в «Каноне на погребение священника», поэт подводит слушателя к идее спасения: она доминирует в восьмой и девятой песнях, соединяясь с темой славы, затронутой в начале канона.

«Канон св. Евпраксии» имеет иную композицию. Его единство достигается при помощи некоего «каркаса», связывающего начало с концом: Климент называет свою героиню «божественным украшением» и «образцом совершенства для монахов» как в первой, так и в девятой песни. Художе-

[10] *Eustratiadès S.* Theotokarion 1. Chennevières-sur-Marne, 1931 (Канон 7, 26–29).

ственное противопоставление или напряжение состоит в сопоставлении реальных поступков Евпраксии и их метафизической сущности. Климент прославляет святую, которая посрамила бесплотных злых духов своей женской плотью, и описывает, например, как она стоит с воздетыми к небу руками, и материальные предметы (вода, пропасть, топор), используемые бесами в качестве оружия против нее. Ее руки сопоставлены с «десницей Христовой», которая защитила Евпраксию, а сама она провозглашается неземной и победившей «пределы природы» (упомянутое качество обычно приписывается Богоматери). Кульминация противопоставления/соединения физического и метафизического достигается при помощи материализованной метафоры: Евпраксия попирает ненасытного и неистового змея стопами скромности. Седьмая песнь повествует о триумфе святой, и не случайно Климент дарует ей в качестве «награды» место среди бестелесных существ — этим восхождением завершается ее подвиг преодоления плоти. В восьмой и девятой песнях поэт резюмирует ее историю, повторяя центральные этические моменты: целомудренность и скромность, дважды повторяя слово βίος с двойным значением «жизнь» и «жизнеописание», жизнь или житие: Евпраксия получает «блаженную жизнь» и «история ее жизни удивительна».

При построении канонов Климент обычно встречается с проблемой единства и контраста: единство достигается не только прологом и эпилогом, которые обрамляют события, но и посредством сознательного повторения ключевых слов, которые связывают вместе отдельные части повествования. Контраст весьма разнообразен: материальное противопоставляется нематериальному, смерть — вечной жизни, муки — победе, но ось этих контрастов составляет восхождение от мирского и земного к небесным сферам, или, иными словами, спасению.

В гимнографии распространена формула личного обращения к святому или через святого к небесным силам. Она может быть рассмотрена в двух аспектах: первый — вероятно, доминирующий — «метафизический», направленный на спасение, на духовное освобождение от власти дьявола, на освобождение от греховности; другой аспект, более редко и менее определенно выражаемый, имеет отношение к реальному миру социального и политического зла. Формула «Спаси нас от врагов видимых и невидимых» присуща как поэзии, так и прозе византийцев.

Мотив личного обращения слабо представлен в поэзии Климента. Он либо совершенно избегает его, либо обращается к своим покровителям не как личность, но как один из толпы, или просто ограничивается мольбой «Спаси меня!» В «Каноне св. Николаю Мирликийскому» (в котором при-

сутствует формула «Спаси меня») Климент часто говорит от первого лица (например, «Я прославляю Николая и Деву»), но при реальном обращении к святому или к Богоматери он говорит от имени общины: «Ныне, Николай, защити императора и даруй мир людям», или «Дева, дай императору победы над врагами и умири Церковь». Только в «Каноне Божией Матери» тема личного обращения находит традиционное, отчетливое выражение. «Помоги мне, — умоляет Климент, — внемли моей просьбе». Он повторяет свою излюбленную формулу «Спаси меня», потому что знает, что Богоматерь даровала спасение грешникам и смиренным. Но даже в этих стихах Климент не рассказывает подробнее о своей собственной греховности, заявляя лишь о том, что он «запятнан плотскими страстями».

Климент был менее склонен к публичному покаянию, чем другие выдающиеся гимнографы, творившие после «Великого Канона» Андрея Критского. Он не был человеком, который мог бы выставлять свои грехи напоказ или публично оплакивать свои страдания. Однако именно он написал одно из наиболее индивидуальных поэтических произведений того времени, «Молебный канон».[11] Поэт (если это только не «литературный образ», исполняющий роль автора) говорит от первого лица: он стар, и его душа под гнетом лет приближается к загробному царству; он боится смерти, он трепещет; он грешник, первый среди грешников, страдающий от порчи греха. Поэт сравнивает себя с блудницей, несущей в дар алавастровый сосуд, и умоляет Христа простить ему его долг. Как и «Великий Канон», «Молебный канон» — это мольба о прощении, о спасении — но какая гордая мольба! Мораль «Великого Канона» — это спасение через покаяние: Андрей приносит Богу слезы очей своих и глубокие вздохи, его слова исполняют роль «слез». Андрей прикасается к краю одежды Христа, ожидая небесного прощения. Согласно традиционному представлению, человек может питать надежду, ибо он есть создание Бога, сотворенное по образу и подобию Божьему. Позиция Климента совсем другая: его главный дар Господу — это не слезы смирения, но поэзия, и он надеется, что его гимн затмит его грехи. «Прими песнь из уст моих, — молит он милосердного Господа, — и позволь мне войти в Царствие Твое». «Плача, о Господи, — говорит поэт, — я прославляю Тебя в звуках песни». В какой-то момент он возвращается к мотиву покаяния и восклицает: «Я омываю

[11] Арко Магри издал его среди так называемых церемониальных канонов под латинским названием «Pro infirmis morti proximi». Оригинальное его название — Παρακλητικός Κανών (Молебный канон).

слезами Твои святые стопы, я стенаю и плачу», и немедленно продолжает: «Я приношу песни в дар Тебе». В заключение Климент заявляет: «Плача и сетуя в [моей] душе, я приношу Тебе эту песнь как искупление за мои проступки; прими ее... даруй прощение и позволь мне стать обитателем [букв. "посвященным"] рая и служителем [Твоего] Величия».

Это, безусловно, удивительное для византийского поэта начала IX века заявление свидетельствует о его высокой самооценке и гордом сознании своего мастерства.

B. Другие гимнографы и связанные с ними проблемы

Нам известны имена многих гимнографов IX века (Иосиф, Феофан, Георгий и др.), также как и многочисленные произведения, приписываемые им. Однако рукописная традиция церковных гимнов чрезвычайно сложна: произведения сохранились не в сборниках, составленных авторами (как, например, письма Феодора Студита), а в литургических книгах, приспособленных для нужд церковной службы, в которых гимны расположены по датам церковного календаря и часто перемежаются с другими, прозаическими, текстами: *Минеи* охватывают годовой цикл фиксированных праздников; *Триоди* содержат великопостные и пасхальные гимны подвижного цикла праздников; *Pentekostaria* посвящены пятидесяти дням от Пасхи до Пятидесятницы; в *Октоихе* (или *Parakletike)* собраны гимны всего года, расположенные в соответствии со своим музыкальным ладом. Другие типы сборников могли быть составлены тематически, как, например, *theotokaria*,[12] гимны, обращенные к Богоматери.

Гимны, включенные в эти сборники, иногда анонимны; в других случаях они приписываются определенным поэтам или содержат акростихи, указывающие имя автора. Именно здесь и возникает проблема: один и тот же канон в разных рукописях может быть приписан разным авторам; часто это неизвестные поэты, и у нас нет достаточных данных, чтобы установить хронологию; обычно при этих именах отсутствуют дополнительные указания, и очень сложно определить, сохранили ли такие сборники произведения одного, двух или трех Иосифов, и кому из них принадлежит тот или иной канон. Работа по составлению критических изданий этих тек-

[12] *Follieri E.* Un Theotokarion Marciano del sec. XIV. Roma, 1961; repr.: Archivio Italiano per la storia della pieta III. 3. 1962.

стов далека от завершения, и ученые, занимающиеся гимнографией, пока не обладают необходимым инструментарием; в результате решение проблем авторства и хронологии продолжает зависеть скорее от субъективных мнений, нежели фактических свидетельств.

Ниже перечислены крупные гимнографы, творчество которых традиционно хронологизируется в пределах IX века:

1. *Иосиф, архиепископ Солунский*, брат и верный последователь Феодора Студита, жертва репрессий Льва V, не был воспет ни в одном энкомии, как и не стал героем ни одной из глав основного корпуса Константинопольского синаксаря. Его имя появляется лишь в более поздних дополнениях (col. 820. 35–44). Умер в 832 году. В 844 году останки Феодора и Иосифа были перенесены в Студийский монастырь, и по этому случаю в его честь была произнесена речь анонимного автора.[13]

2. *Иосиф Гимнограф* был святым Византийской церкви; сохранились несколько *vitae*, посвященных ему (BHG 944–947b), самая ранняя из них была составлена его младшим современником по имени Феофан.[14] Трудно установить, написал Феофан житие Иосифа в конце IX века[15] или в начале X.[16] Невозможно идентифицировать с определенностью и автора жития; нет оснований видеть в нем Феофана Сицилийского, тоже поэта. М. Теарвик (C. Вейе), опровергший эту идентификацию, предположил, что агиографом был тот же Феофан, который являлся автором описания переноса мощей патриарха Никифора во второй половине IX века.[17] Творче-

[13] См.: *Beck H.-G.* Kirche. 505f, а также: *Phytrakes A.* Ἰωσήφ ὁ ὑμνογράφος καὶ Ἰωσὴφ ὁ Στουδίτης/ /EEThSA 17. 1971. 347–350; *Longo A.* (AHG 11. 1978. 579–581); *Fatouros G.* Theod. Stud. epitulae 1. 180* n. 134.

[14] Изд. А. Пападопулос-Керамевс: Сборник греческих и латинских памятников, касающихся Фотия патриарха 2. СПб., 1901. 1–14.

[15] Eu. I. Tomadakes (Ἰωσὴφ ὁ Ὑμνογράφος. Βίος καὶ ἔργον. Αθήνα, 1971) следует Пападопулосу-Керамевсу. О «варварах», т. е. славянах, в одном из канонов Иосифа см.: *Oikonomides N.* St. Andrew, Joseph the Hymnographer and the Slavs of Patras/ /O. Rosenqvist (ed.). Λειμών. Studies Presented to Lennart Rydén on his Sixty-Fifth Birthday. Uppsala, 1996 [Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia 6]. 71–78.

[16] *Stiernon D.* La vie et l'æure de s. Joseph l'Hymnographe/ /REB 31. 1973. 243–266.

[17] *Théarvic M.* À propos de Théophane le Sicilien/ /EO 7. 1904. 31–34, 164–171.

ство Феофана вдохновило еще одного агиографа, Иоанна Диакона (PG 105, 939–975). Ж. да Коста Луйе считает, что он создал свою компиляцию спустя двадцать лет, т. е. в 917 году, и неубедительно идентифицирует его с Иоанном Доксопатром. В. Грюмель, напротив, относит творчество Иоанна к XI веку.[18] Позиция Иоанна кажется более профотиевской в сравнении с Феофаном.

Иосиф, сицилиец по происхождению, приехал с родителями на Пелопоннес, а затем поселился в Фессалонике, после чего переехал в Константинополь. Он был сторонником патриарха Игнатия, который назначил его скевофилаком. Иоанн Диакон повествует о том, что Иосиф был изгнан «негодным императором» (PG 105, 968A). Е. Томадакис предположил, что императором, о котором идет речь, был Василий I и что высылка Иосифа стала результатом его антифотиевских взглядов, однако не исключено, что Иосиф был жертвой репрессий Феофила против иконопочитателей. Как сообщается в житии, Иосиф умер в 886 или 883 году.

Сохранилось много канонов, «подписанных» Иосифом, но мы не обладаем вескими доказательствами, которые позволили бы нам провести различие между Иосифом Солунским и Иосифом Гимнографом, так же как трудно выделить какие-либо отличительные черты языка Иосифа Гимнографа.[19] Традиционно считается, что бóльшая часть стихов, приписываемых в рукописях Иосифу, являются подлинными произведениями Гимнографа;[20] Е. Фоллиери и И. Дуйчев отнесли авторство «Гимна болгарским мученикам» брату Студита,[21] а Томадакис считает, что как раз это произведение было написано Гимнографом.

Проблема идентификации еще более усложняется из-за вероятности существования третьего Иосифа: об этом говорит канон, «подписанный»

---

[18] *Da Costa-Louillet G.* Saints de Constantinople aux VIII[e], IX[e] et X[e] siècles// Byzantion 25–27. 1955–1957. 814; *Grumel V.* La mosaïque de Dieu Sauveur au monastère du Latome à Thessalonique// EO 29. 1930. 168. Стиернон (см. прим. 16) предполагает, что он мог быть тем же диаконом Иоанном, который написал небольшой трактат в защиту культа икон.

[19] Одну из попыток см. у: *Tomadakes N. B.* La lingua di Giuseppe Innografo// Byzantino-Sicula 2. Palermo, 1975. 497–506.

[20] Например, см.: *Luzzi A.* Un canone inedito di Giuseppe Innografo per un gruppo di martiri occidentali ed i suoi rapporti con il testo dei Sinassari// RSBN 30. 1993. 31–80.

[21] *Follieri E., Dujčev I.* Un' acolutia inedita per i martiri di Bulgaria dell'anno 813// Byzantion 33. 1963. 71–106.

Иосифом и посвященный Феодоре Солунской (ed. C. Nikas, AHG 8, 118–127). Так как Феодора умерла в 892 году, ни архиепископ Фессалоники, ни Гимнограф не могли быть авторами этого канона. Э. Курц, первый издатель канона, сделал предположение, что он был создан другим поэтом, одним из гимнографов XI века круга Гротта-Ферратского монастыря,[22] но многие ученые склоняются к тому, что этот канон был все же произведением Гимнографа.

Другое имя, часто встречающееся в акростихах канонов, — это Феофан.

3. *Феофан Грапт* («начертанный») и его брат *Феодор* были героями антииконоборческого сопротивления. Уроженец Моава, Феофан стал монахом лавры св. Саввы. В 813 году братья последовали за Михаилом Синкеллом с посольством в Рим, но по неизвестным причинам остались в Константинополе, где выступили в защиту почитания икон.[23] Император Феофил придумал для них невиданную форму наказания, приказав выжечь каленым железом на их лбах ямбические строки (отсюда их прозвища). Феофан умер в 825 году. Некий Феофан Кесарийский, автор нескольких панегириков и современник Фотия, согласно Дж. М. Физерстоуну, сочинил «Похвалу Феодору Грапту»,[24] в которой упоминается и Феофан. Несмотря на хронологическую близость автора к своему герою, «Похвала» бедна биографическими данными. В X веке Симеон Метафраст составил житие Феодора, опираясь на Феофана Кесарийского и дополнив его немногочисленными новыми сведениями.

4. *Феофана Сицилийского* обычно отличают от Феофана Грапта, хотя между ними трудно провести четкую разграничительную линию или установить время, когда творил Феофан Сицилийский. А. Пападопулос-Кера-

[22] *Kurtz E.* Des Klerikers Gregorios Bericht über Leben, Wundertaten und Translation der heiligen Theodora von Thessalonike. St. Petersburg, 1902. XVII.

[23] *Vailhé S.* Saint Michel le Syncelle et les deux frères Grapti, saint Théodore et saint Théophane / / ROC 6. 1901. 313–332, 610–642. О нем см.: *Kominis A.* Τὸ βυζαντινὸν ἱερὸν ἐπίγραμμα καὶ οἱ ἐπιγραμματοποιοί. Αθήνα, 1966. 123f. Согласно C. A. Trypanis (Greek Poetry from Homer to Seferis. Chicago, 1981. 443), его стихи «скучны, напыщенны и сухи».

[24] BHG 1745z; J. M. Featherstone (ed.). The Praise of Theodore Graptos by Theophanes of Caesarea / / AB 98. 1980. 93–150.

[25] *Papadopoulos-Kerameus A.* Θεοφάνης Σικελός / / BZ 9. 1900. 370–378.

мевс приписал ему авторство «Канона Вериллу»,[25] епископу Катании; К. Джианелли не уверен в этой идентификации, но считает его автором нескольких других стихов.[26] Существуют большие сомнения относительно того, будет ли когда-нибудь «проблема Феофанов» окончательно разрешена.

5. Проблема *Сергия* представляет собой еще более сложный случай. В рукописях мы находим гимны, приписываемые как Сергию без каких-либо дополнительных уточнений, так и Сергию Константинопольскому, Сергию Логофету, Сергию Айополиту и Сергию Монаху.[27] Мы не располагаем никакими биографическими сведениями об этих поэтах, если исключить то, что Сергия Константинопольского мы идентифицируем как патриарха Сергия I (610–638). Дж. Даррузе относит Сергия Монаха к X веку;[28] канон, приписанный ему, представляет собой скупое перечисление имен святых за целый год.[29] Сергий Айополит (монах лавры св. Саввы?) относится Евстратиадисом к VIII или IX веку[30] только на основании того, что он следовал форме, разработанной Дамаскиным и Косьмой (Евстратиадис издал ирмосы трех канонов Сергия).[31] Естественно, на основании столь скудных свидетельств нельзя сделать никаких выводов.

6. *Илья* — имя, принадлежавшее нескольким гимнографам.[32] Их идентификация проблематична, а даты жизни могут быть вычислены лишь условно. Позднее мы еще вернемся к некоему Илье, который в своих произведениях упоминал арабские набеги (на Сицилию?) и, возможно, жил в IX веке.

---

[26] *Giannelli C.* L'ultimo umanesimo nell'Italia meridionale // SBN 10. 1963. 313f. Ср.: *Acconcia Longo A.* (AHG 11. 1978. 598 n. 2); *Follieri E.* (Santa Agrippina nella innografia e nella agiografia greca // Byzantino-Sicula 2. 1975. 231–250) приписывает «Канон Агриппине» Грапту.

[27] *Follieri E.* Initia V/1. 301f.

[28] *Darrouzès J.* Les calendriers byzantins en vers // REB 16. 1958. 73–76.

[29] *Gedeon M. I.* Ἀναγνώσεις ἐκ τοῦ Ὡρολογίου τῆς τῶν Ἀκοιμήτων μονῆς// Ekklesiastike Aletheia 27. 1903. 392–324, 401f, 447f, 455f.

[30] *Eustratiades S.* Σέργιος ὁ Ἁγιοπολίτης// Nea Sion 33. 1938. 625, а не VII–VIII вв., как утверждает Beck (Kirche. 518).

[31] *Eustratiades S.* Εἱρμολόγιον. Chennevières-sur-Marne, 1932. Nos. 61. 167, 269.

[32] Emereau C. (Hymnographi byzantini// EO 22. 1923. 420) различает Илью Критского, или Экдика (XII в.?), Илью Иерусалимского, Илью Монаха и Илью Синкелла; ср.: *Follieri E.* Initia V/1. 266.

Гимны, «подписанные» другими авторами, менее многочисленны, чем те, что принадлежат Иосифу и Феофану, а существующие биографические данные о них минимальны. За некоторыми исключениями (такими как Кассия и патриарх Мефодий, о которых мы поговорим отдельно), в нашем распоряжении оказываются лишь имена этих гимнографов, небольшое количество их произведений, а иногда только один отрывок.[33]

Канон обрел устойчивую форму в творчестве гимнографов IX века: девять песней (вторая песнь обычно пропускалась) были привязаны к традиционным темам (см. выше, часть I, глава 6B); каждая песнь оканчивалась *theotokion* (часто не соотнесенным с основной частью произведения ни по содержанию, ни по лексике); в некоторые песни (особенно в седьмую и/или восьмую) включались рефрены, которые, как и *theotokia*, обрели независимое существование и переносились из одного произведения в другое, от автора к автору. Так, рефрен «Благословен будь, Бог отцов наших» появляется во многих гимнах Феофана и у Иосифа в «Каноне св. пяточисленным мученикам». Следует заметить, что Климент либо полностью избегает использования рефренов, либо включает их в неполной форме. Только пять его гимнов обнаруживают развитую форму рефренов. Акростих становится регулярным элементом канона и часто содержит имя автора («подпись»).

Мы уже заметили, что начиная с конца VIII века в жанре как агиографии, так и историографии прослеживается влияние двух политических тем: иконопочитания и угрозы нападения арабов (в более широком смысле, «варваров»). Естественно, тема иконопочитания занимает важное место и в репертуаре гимнографии, причем некоторые поэты (Иосиф Солунский, Феофан Грапт) были причислены к героям-святым антииконоборческого движения. Феофан восхвалял иконы Христа и Богородицы и особенно красноречиво славил современных ему иконопочитателей: Иосиф Солунский, говорит он, почитал иконы и образы святых (AHG 11, 280. 190–192);[34] Иоанн Психаит поклонялся «божественному образу Христа» и иконам

[33] В настоящее время составлен ряд списков византийских гимнографов, начиная с работы: *Emereau C.* Hymnographi byzantini // EO 21. 1922. 258–279; 22. 1923. 11–25, 420–439; 23. 1924. 196–200, 276–285, 408–414; 24. 1925. 164–179; 25. 1926. 178–184. Исправленные списки можно найти в работах Бека и Жоверфи, неоднократно упоминавшихся выше.

[34] Здесь мы будем цитировать, в основном, критические издания в AHG, т. к. они удобны и достоверны.

святых (AHG 9, 274. 70–72); Феодор Анкирский воздвиг «почитаемый образ Христа» в церкви (AHG 3, 149. 81–84) и поклонялся символам воплощения Христа, нарисованным на досках (p. 153. 177–80). Иосиф (Гимнограф?) также защищал культ икон, но его лексика не так развита, как у Феофана, не говоря уже о Клименте. Возникает соблазн предположить, что подобный спад иконопочитательского рвения является результатом хронологической удаленности Иосифа от пика борьбы в правление Льва V, однако это утверждение невозможно доказать.

Напротив, тема нападений варваров, редкая в поэзии Климента, у Иосифа возникает часто. «Параскева, — восклицает он (AHG 11, 495. 212–216), — прошу, умоли Господа избавить твоих слуг от испытаний, притеснений и нападений чужеземных варваров». Он просит Богородицу освободить «нас» от «варварского» (т. е. славянского) плена (AHG 11, 496. 201–202), а святую Мариам (Деву Марию) даровать победу императору и уничтожить вражеские фаланги (p. 298. 253–258). В некоторых гимнах Иосиф прямо именует арабов («сыновей Агари») опасным врагом. Другая группа гимнов Иосифа адресована Богоматери как покровительнице Константинополя и, возможно, связана с нападением русских на византийскую столицу.[35]

Вероятно, Феофан [Сицилийский?] является автором «Канона св. Маркиану Сиракузскому», в котором святой восхваляется за помощь Сиракузам против «бури варваров»,[36] а также «Канона св. Льву Катанскому»: здесь поэт умоляет Богородицу уничтожить агарян и освободить города (AHG 6, 332. 229–230). Похожие мотивы обнаруживаются и в поэзии Феофана [Грапта?], и некоторых анонимных гимнографов.

В отличие от Климента, другие современные ему гимнографы часто сосредоточиваются на праздничных элементах культа святых: праздновании их памяти, мощах и чудесах, совершающихся у их гробниц. Так, в лексике Иосифа, кроме слова μνήμη, память (термин, часто встречающийся и у Феофана), мы регулярно сталкиваемся с такими понятиями, как ежегодное празднование, ярко сияющее торжество (πανήγυρις), которое отмечается «сегодня», могила, гроб и мощи. Во многих гимнах эти мотивы сливаются:

---

[35] *Mioni E.* I kontakia inediti di Giuseppe Innografo // BollBadGr 2. 1948. 94. Ср.: *Kazhdan A.* Joseph the Hymnographer and the First Russian Attack on Constantinople // J. P. Mahé, R. Thomson (eds). From Byzantium to Iran. Atlanta Ga 1997. 187–196.

[36] *Tarquini S.* Teofane Siculo: Canone per s. Marciano di Siracusa // E. Follieri (ed.). Theotocarion, 276. 214–215.

в «Каноне св. Донату Евройскому» (AHG 12, 90. 190, 91. 228–232 и т. д.) поэт прославляет «всепраздничное поминовение», гроб святого, который творит чудеса, и его раку. В «Каноне св. Дему и Протию» Иоанн трижды говорит о праздновании памяти святого, гробнице, раке и останках (AHG 8, 159. 59, 161. 12 и т. д.). В его «Каноне св. Елизавете» мы читаем о πανήγυρις, мощах, могиле, гробе и ее теле, которое осталось нетленным после захоронения (AHG 8, 300. 275–279 и т. д.).

Тогда как Климент редко затрагивает мотив света, φῶς (см. выше), эта метафора интенсивно развивается Феофаном в «Каноне преп. Роману Сладкопевцу»,[37] «Каноне св. Вериллу Сицилийскому», «Каноне Маркиану Сиракузскому» и многих других, хотя и не во всех, его произведениях. Иосиф тоже не скупится на эпитеты, связанные с понятием «свет». В «Гимне св. Фантину Старшему» он обращается к святому, употребляя в одном словосочетании три слова, имеющих три разных корня со значением «блеск»: ταῖς φωτοβόλοις αὐγαῖς πυρσευόμενος.[38] Пяточисленные мученики — это божественные светочи, заточенные в мрачной темнице: они сияют во мраке, как факел (AHG 10, 29. 113–114, 124–126). Иосиф начинает свой «Гимн св. Григорию Акритскому» целым рядом слов, таких как «освещение», «светить», «светоносная память»,[39] а в первом ирмосе его «Канона св. Илариону» мы встречаем «светозарные лучи», «светоносное празднество» и глагол «освещать» (AHG 8, 97. 1–6). В то время как у Климента «свет» является по-преимуществу качеством Божества, другие гимнографы IX века связывают его и с образом самого святого.

Феофан и Иосиф отличаются от Климента, в первую очередь, своим безразличием к «историзму». Образ святого обычно конструируется из слов-понятий и эпитетов, а их «биографии» состоят из стереотипов: борьба против идолов и демонов, испытания (муки, побои, пытка огнем, кровь, голод и т. д.) и заключительная духовная победа. Даже святые, имевшие в Средние века уже сложившуюся биографию, в гимнах представлены весьма неопределенно. Так, у Феофана в «Каноне св. апостолу Петру» единственной «исторической» деталью является упоминание о повелении Петру «быть ловцом человеков» (AHG 5, 261. 149), превалируют «деконкретизированные»

---

[37] *Papadopoulos-Kerameus A.* Θεοφάνης Σικελός. 377. 9, 39.

[38] *Follieri E.* Un canone di Giuseppe Innografo per s. Fantino 'il Vecchio' di Tauriana// REB 19. 1961. 140. 10.

[39] *Detorakes Th. E.* Ἀνέκδοτος ἀκολουθία Γρηγορίου τοῦ ἐν Ἀκρίτᾳ// EEBS 36. 1968. 143. 1–7.

и оценочные характеристики: Петр — корифей апостолов, избранный апостол, основание Церкви, хранитель ключей от небесных врат. Феофан описывает роль Димитрия в определениях скорее метафизических, нежели исторических: святой — освободитель и покровитель (AHG 2, 308. 56–57) своего города, защитник от опасностей, испытаний, зла и позора; он источник исцеления, воин, побеждающий болезни и страсти. Только однажды проявляется более или менее историческая черта: Димитрий отражает вражеские нападения ныне, как в прошлом (p. 310. 104–105).

Некоторые произведения содержат больше признаков «историзма», но Феофану не так интересны подробности поведения своих героев, как Клименту. Даже в гимнах современным ему защитникам икон «историзм» выражен слабо. Петр Никейский, приверженец иконопочитания, враг еретиков, не отступает перед разинутыми львиными пастями (AHG 1, 221. 48–52 и др.) — намек на Льва III или Льва V; в какой-то момент он был сослан. Все это могло бы казаться «историческим», но похвалы другим иконопочитателям состоят из тех же элементов: Иоанн Психаит также боролся с ересью (AHG 9, 271. 38 и др.), был сослан и победил дерзость львов. «Историзм» отсутствует и в «Каноне св. Феостерикту», за исключением сюжета борьбы с ересью (AHG 6, 303. 107), а восхваляя Феофила Эфесского, поэт употребляет избитую метафору: святой изгнал волков из Церкви при помощи пращи Православия (AHG 1, 319. 53–56).

Иосиф, вероятно, более других молил святых о своем личном спасении. В некоторых из его канонов формула личного обращения переплетается с мольбой о всеобщем «освобождении»: в «Каноне св. Сусанне» он молит Божию Матерь (а через нее Господа) избавить тех, кто чтит ее, от рабского служения страстям и дьяволу (AHG 1, 271. 49–52, 272. 78–80), в то же время он надеется на то, что Богородица превратит в сияние мрак его сердца (p. 276. 182–183). В других произведениях Иосиф бичует свои собственные пороки и просит о личном исцелении: «О Дева, — восклицает он, — исцели того, кто ныне обессилен злым драконом и порабощен грехом».[40] Иосиф описывает свою беду, сравнивая ее с бурей в море или пропастью, и его единственная надежда — это Божья помощь, которая приведет его в спасительную гавань. «Канон св. Акакию Мелитинскому» полон просьб: он молит святого спасти его от зла (AHG 8, 200. 5, ср. 208. 195–200) и просит Матерь Божию освободить его сердце от страстей,

[40] *Eustratiades S.* Ὁ ἅγιος Θεόδοτος ἐπίσκοπος Κυρηνείας/ / Apostolos Barnabas **4**. 1932. 10. 36–39.

открыть ему врата покаяния, воскресить его, мертвеца, дать свет тому, кто окружен злом, погублен потоком грехов, чей рассудок заблудился, а сердце стало дебелым, кто нищ духом.

Буря и мрак могут быть интерпретированы в этических и метафизических категориях. Однако в «Каноне св. апостолу Марку» Иосиф просит о том, чтобы его спасли от «мирских неурядиц и испытаний» (AHG 8, 306. 74–77), и похоже, что здесь подразумевается нечто большее, чем внутренняя борьба с духовными искушениями поэта; тем более что в заключительной песни того же канона Иосиф выражает свое желание порвать «вероломные и зловредные дружеские связи». Кроме клише поиска защиты от «врагов видимых и невидимых», мы обнаруживаем в его поэзии более специфическую формулу: Спаси меня от бесов и «беззаконных людей» (AHG 4, 79. 67–68). И вероятно, когда Иосиф просил о спасении от «опасностей» и особенно от плена (AHG 5, 381. 112–115,6; 258. 54–56) и порабощения врагами (AHG 6, 263. 152–55), он имел в виду реальные беды, обрушившиеся на него лично.

Феофан меньше говорит о своих личных обстоятельствах, редко допускает аллюзии на материальные опасности. В «Каноне св. Марии Египетской» он просит Богородицу освободить его от обвинений (ἐγκλήματα) (AHG 8, 63. 189–190); в «Каноне св. Феофилу Эфесскому» среди различных метафизических просьб он вставляет мольбу о спасении от заточения (AHG 1, 320. 92).

Гимнографы IX века интересовались проблемой спасения общества как в метафизическом смысле (от грехов), так и в политическом (от «варваров» и церковных споров); они также продолжали традицию «Великого Канона», заботясь и о своей личной судьбе. Но никто из них не достиг уровня Климента по части дерзких просьб — получить пропуск в рай в качестве награды за поэтические достижения.

Климента можно назвать самым индивидуальным из современных ему поэтов, наименее склонным к стереотипам и абстракции. Обычный канон, служивший богослужебным целям и имевший общественное значение, оставлял мало места личным переживаниям. Задача состояла в том, чтобы прославлять и восхвалять мученичество, бороться со злом, получая помощь от мощей святых — скорее принимать участие, чем описывать. Но было бы ошибочно считать каноны (не только каноны Климента!) чем-то вроде собраний отдельных благочестивых «призывов», свободно соединяемых между собой. Рассмотрим общую модель специфической гимнографической речи на примере двух канонов.

Первым возьмем «Канон св. Евстохию и иже с ним», написанный Иосифом (AHG 10, 129–39). Ирмос первой песни начинается обращением к мученикам и сразу же вводит мотив света. Затем поэт говорит, что его

герои — это атлеты, которые потрудились ради Христа и разрушили замыслы врагов. Могло бы показаться, что весь сюжет исчерпан уже в первой песни, но в действительности это не более чем введение к основной теме: остальная часть канона служит для того, чтобы развернуть известные элементы образа, изолированно и в развитии («движении»). В третьей и четвертой песнях описываются все мученики в отдельности, при этом поэт добавляет, что они были «вооружены божественной мощью». Затем на первый план выходит мотив испытаний: автор говорит о море пыток, о виселице, мече, крови и смерти. Начиная с шестой песни, Иосиф вносит оптимистическую ноту, открывая ирмос сравнением: «как неувядающие розы», мученики приносят себя в жертву Христу. Затем вводится понятие Божьей заповеди и мотив победы, который доминирует в восьмой песни. После первой песни автор повторяет, что святые «рассеяли замыслы врага», и в последней песни они торжествуют: мстительный дух разбит, мрак рассеялся, и правоверные прославляют сияющее празднество.

Далее рассмотрим «Канон св. Акепсиму и иже с ним» Феофана. Они претерпели мученичество в Персии (AHG 3, 100–10). И вновь ирмос первой песни открывается мотивом света, борющегося с мраком, что вполне уместно, если учесть, что деятельность Акепсима протекала в Персии среди людей, склонных к дуалистическим взглядам. Первая песнь содержит два более важных момента: имманентная связь мучеников (их было трое) с Троицей и море их страданий — параллельно морю пыток у Иосифа в «Каноне св. Евстохию». Последующий текст представляет собой прежде всего противопоставление испытаний и спасения. В третьей и четвертой песнях о мученичестве говорится в неясных и общих определениях, а мотив испытаний смягчается восхвалением презрения мучеников ко всему земному и их желания приблизиться к Господу, что ведет к апофеозу в пятой песни, где выражено краткое и четкое определение святых: сосуд спасительной истины. И опять, казалось бы, все уже сказано, но Феофан заново начинает описывать испытания, на этот раз в более конкретной форме: отрубленная голова, побиение камнями, палочные удары. Переплетаясь образами испытаний, выступает тема спасения, прекрасно выраженная в ряде противопоставлений: душа противопоставлена обезглавленному телу, скала жизни — брошенным камням, а крест, жезл мощи, противопоставлен палкам для битья. В седьмой песни Феофан возвращается к теме ирмоса первой песни, только вместо света он говорит здесь об огне (πῦρ), основном элементе дуалистической религии персов. Поэт не довольствуется подразумеваемой оппозицией света и огня, но противопоставляет огонь божественной росе и святому пламени, зажженному мучениками. Культ огня он также сопоставляет с поклонением Солнцу [правды]. Восьмая

песнь — триумфальная: ни огонь, ни кнут, ни звери не смогли отвратить мучеников от их любви к Богу. Девятая песнь содержит вывод, основанный на мотиве света-огня: мученики — это светочи, пылающие угли Исайи, сигнальные огни, разрушающие «темное поклонение огню».

Композиция обоих гимнов трехчастная, состоящая из введения, развития темы и заключения. Основное в этой композиции — линейное единство движения, от общего утверждения до детальной картины, единство, поддерживаемое игрой противопоставленных образов, которые разделяют, но не разрушают произведение.

Иногда гимнографы экспериментировали с композиционной моделью. Например, «Канон Благовещению» (Christ-Paranikas, *AnthCarm*, 236–242) Феофана обладает необычной, сложной структурой, состоящей из трех частей, каждая из которых составляет отдельный акростих, а третий имеет искусственный (обратный алфавитный) порядок от ω до α. Вторая часть (восьмая песнь) имеет рефрен: «Все создания Господа, благословите Господа», третья (девятая песнь): «Радуйся, благословенная, Господь с Тобой». Оба эти рефрена повторяются по шесть раз каждый. Канон содержит краткий пролог, эпилог (девятая песнь) и основную часть — диалог между Гавриилом и Марией, суть которого (как в проповеди Германа [см. часть I, глава 3B]) состоит в том, что Мария пытается осмыслить таинство «непорочного» зачатия. Поворотный момент — это шестая песнь, где Мария принимает Благую Весть, после чего, в седьмой песни, следует тема света (освещения): чудесная загадка решена, восклицает Гавриил, и мы должны поверить в то, что язык смертных не способен выразить.

Гимны риторичны. Достаточно часто используется игра слов, обычно представлявшая собой «материализацию» внутреннего значения имени, иногда простую (Лев Катанский сравнивается со львом [AHG 6, 325. 89–90]), иногда сложную: Антип, говорит поэт, ты противоречишь (ἀντείπας) и противишься (AHG 8, 137. 57–59); Петр Никейский — это не только скала (πέτρα) веры, но также фундамент и здание добродетелей, сотворенное из тщательно отобранных камней (λίθους ἐκλεκτοὺς ἐκλεκτῶς) (AHG 1, 219. 1–4). Тавтология перерастает в перечисление лиц, предметов или определений: святой, говорит Феофан, был священником, посвященным, законодателем, мудрым предсказателем, подражателем Господу, сострадальцем мучеников (AHG 11, 388. 147–149). Иосиф, напротив, аккумулирует синонимы одного и того же значения: сравнивая Верилла с ягненком, он называет его πρόβατον, ἀμνός, один из ἄρνες (AHG 7, 236. 165–172), тогда как в «Каноне землетрясению» он начинает с абстрактного «божественного мановения (νεύσει)», переходит к

природному смятению (κλονεῖς) и заканчивает нравственным сотрясением (δονεῖς) сердец всех жителей земли (Christ-Paranikas, *AnthCarm*, 243. 37–39). Для гимнологии типичен параллелизм конструкций (*isokola*). Он может быть сложным, как, например, «божественно сплетенной сети слов твоих... освежающей мудрости слов твоих» (при переводе утрачивается оригинальное звучание: θεοπλόκῳ σαγήνῃ σου τῶν λόγων... δροσοβόλῳ σοφίᾳ σου τῶν λόγων) (AHG 2, 226. 144 и 151), а может основываться на неполных рифмах:

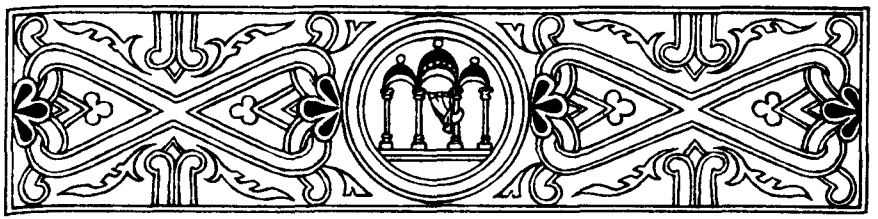
души моей раны (τραύματα)
разума моего падения (συμπτώματα)
тела моего болезни (νοσήματα) (AHG 8, 138. 84–86).

Поэты играли звуками и пользовались аллитерацией (например, AHG 9, 38. 3–6) и ассонансом, как, например «фантазии, рассеянные (διαλυθέντων) истиной (ἀληθείᾳ)» (AHG 12, 31. 222–224). Гимнография IX века представляла собой утонченный литературный жанр.

Кроме гимнографических произведений, от византийской поэзии этого периода сохранилось немного. Некоторые поэтические произведения анонимны, другие принадлежат авторам, идентификация которых остается сомнительной. Примером может послужить длинная эпиграмма, посвященная библейскому Давиду, который сравнивается с Орфеем, «чрезвычайно любимым эллинами». Лемма дает нам имя автора, некоего Арсения, но совсем не ясно, кем именно был этот Арсений. Даже если предположить, вместе с Е. Фоллиери,[41] что он жил в начале IX века, его можно было бы сопоставить с тремя разными монахами, известными из переписки Феодора Студита, хотя он мог бы быть четвертым и вообще неизвестным Арсением. На более твердую хронологическую почву мы встаем, когда обращаемся к поэме, написанной двенадцатисложником на победу патриарха Никифора над тремя его врагами (императором Львом V и двумя иконоборческими патриархами, Феодотом и Иоанном Грамматиком?). Согласно И. Шевченко, эти ямбические стихи хронологически не могут быть слишком удалены от эпохи патриарха Феодота (851–921).[42] Более значительно литературное наследие Кассии (см. главу 8) и известного ученого Льва Математика, или Мудрого, о котором речь пойдет в главе 12.

[41] *Follieri E.* Un carme giambico in onore di Davide / / SBN 9. 1957. 108–116.

[42] *Ševčenko I.* The Anti-Iconoclastic Poem in the Pantocrator Psalter / / Cahiers Archéologiques 15. 1965. 39–60.



Глава шестая

ПОЛУСВЕТСКИЕ ЖИТИЯ: ЖИТИЯ СВВ. ФИЛАРЕТА МИЛОСТИВОГО И АНТОНИЯ НОВОГО

А. Житие св. Филарета (BHG 1511z–1512b)*

Житие Филарета Милостивого было написано внуком святого Никитой из пафлагонской деревни Амния. Оно сохранилось в двух редакциях, представленных двумя основными рукописями: Paris. Bibl. Nat. 1510, отнесенной А. Васильевым к X в.,[1] и Genova Bibl. Franz. 34, которую обычно датируют XI в.[2] К. Бонис, однако, предпочитает более позднюю датировку обеих рукописей XII в.[3] По мнению Л. Ридена, в генуэзской рукописи сохранилась

---

* Первый вариант этой главы был опубликован в: *Kazhdan A., Sherry L.* The Tale of a Happy Fool: The Vita of St. Philaretos the Merciful / / Byzantion 66. 1996. 351–362.

[1] А. Васильев (изд.). Житие Филарета Милостивого / / Известия Русского Археологического Института в Константинополе 5. 1900. 64–86.

[2] *Fourmy M. H., Leroy M.* La vie de S. Philarète / / Byzantion 9. 1934. 85–170. В настоящее время группа шведских ученых готовит новое издание жития, см.: *Rydén L., Rosenqvist J. O., Rydå S.* Filaretos den Barmhärtiges vita: ett editionsprojekt i tre delar / / Bysantska sällskapet. Bulletin 13. 1995. 18–28.

[3] *Bonis K.* Zur Frage der besonderen Verehrung des Philaretos Philanthropenus (Eleemon) unter den orthodoxen Slaven / / J. Dummer, J. Irmscher, K. Treu (eds).

более ранняя версия, а в парижской — переработанная; он полагает, что переработка была произведена в X в. в той же среде, где было создано житие св. Андрея Юродивого.[4]

В обеих редакциях изложена приблизительно одна и та же история, хотя они и отличаются некоторыми деталями (и некоторыми персонажами). Можно указать два главных различия: во-первых, генуэзская версия содержит множество простонародных слов и специальных терминов (например, βουτίον, τζανκίον, ῥόγα, τατά), которые в парижской версии опущены либо заменены нормативными словами или перифразами; и во-вторых, генуэзская версия больше сообщает о семье святого, чем ее парижский аналог. Так, только в генуэзской версии есть эпилог, в котором Никита назван автором жития, и описывается его поведение у смертного одра деда (Fourmy—Leroy, 155–59); кроме того, список членов семьи Филарета в генуэзской рукописи более подробный, чем в парижской (Fourmy—Leroy, 141. 16–29; Васильев, 76. 30–33).

Но слишком поспешно было бы заключать, что парижская версия — это всего лишь переработка генуэзской редакции. Даже Риден указал, что в некоторых случаях в парижской рукописи даны лучшие варианты чтения. Конечно, эти случаи можно объяснить редакторскими поправками более образованного переписчика. Однако трудно понять, зачем образованный переписчик стал бы систематически искажать библейские изречения, верно переданные в парижской версии: он заменил φάγῃ из Быт. 3. 19 на εσθίει (Васильев, 66. 13), ἀσθενούντων из Деян. 20. 35 на ἀσθενῶν (с. 66. 14) и сделал парафразу 2 Фес. 3. 10 (с. 66. 15), тогда как в парижской редакции приводится точная цитата. Так же загадочно наличие в нескольких отрывках «переработанного» текста некоторых имен, отсутствующих в генуэзской рукописи; среди них Мария, внучка святого и одно из главных действующих лиц в этой истории (Васильев, 77. 5 и 26), Ставракий, фаворит императоров (с. 77. 17–18, 24), и красавица дочь богатого стратилата Геронтиана, главная соперница Марии (с. 77. 2–3), которая в генуэзской версии появляется несколько позже (Fourmy—Leroy, 141. 35; Васильев, 77. 7–8). Только парижская редакция включает небольшое

Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen. Berlin, 1981 [TU 125]. 95–98.

[4] *Rydén L.* The Revised Version of The «Life of St. Philaretos» and the «Life of St. Andreas Salus» / / AB 100. 1982. 485–495; ср. также: *Rosenqvist J. O.* Changing Styles and Changing Mentalities / / Ch. Høgel (ed.). Metaphrasis. Bergen, 1996. 44–46.

вступление, в то время как генуэзская версия начинается *in medias res*: «Был в стране Пафлагонской человек по имени Филарет». И маловероятно, чтобы переписчик заменил традиционное заглавие Βίος καὶ πολιτεία («Житие и деяния») менее употребительным «Назидательная повесть (διήγησις) о жизни и подвигах».

Феномен дублетов — одна из загадок византийской литературной традиции. Мы уже встречали и еще будем встречать дублеты среди агиографических и исторических текстов; их наличие позволяет выдвинуть гипотезу о некогда существовавших, но впоследствии утраченных общих источниках или даже целых «досье». До тех пор пока эта проблема еще не нашла убедительного и более или менее приемлемого решения, вернее всего было бы признать тот простой факт, что житие Филарета существует в двух версиях, из которых одна более «народная», а другая более «литературная». Поскольку мы не знаем первоисточника, то при дальнейшем рассмотрении будем ссылаться на обе версии.

Что касается Никиты, автора жития Филарета, то мы знаем о нем лишь то немногое, что он сам сообщает о себе в эпилоге (и в самом тексте): он называет себя крестником своего деда (Fourmy—Leroy, 157. 11, 161. 29, 165. 19–20); его отцом был Иоанн, старший сын Филарета (141. 25–28); в детстве Никита десять лет прожил в доме своего деда, слушая его наставления; когда ему исполнилось восемнадцать лет, он убежал (ἀπέδρασα) из дому и стал монахом. Прошло двадцать лет, и в 821/822 гг. он написал «повесть» о добродетелях своего деда, находясь в ссылке (ἐξορία) в Кариуполисе, в южном Пелопоннесе (165. 20–29). Если верить этим сведениям, то Никита родился в 785 г. в Амнии; ок. 788 г. он последовал за своим дедом в Константинополь; он стал монахом ок. 801/802 гг. (против воли семьи?); вероятно, он был арестован (после убийства Льва V в 820 г.?) и затем сослан в Пелопоннес.[5]

Никита был современником Феодора Студита; как и великий Студит, он был монахом, тем не менее в его сочинении полностью отсутствуют две темы, которые были центральными в литературном творчестве Феодора. В его «повести» нет ни прямого упоминания об иконах, ни даже намека на их существование, хотя он и восхваляет мимоходом Ирину (восстановительницу иконопочитания) как «христолюбивую» императрицу. Более того, обличая лжебедняков, прячущих у себя в домах большие деньги и в то же

[5] *Yannopoulos P.* Παρατηρήσεις στὸ Βίο τοῦ ἁγίου Φιλαρέτου// Byzantina 13/1. 1985. 490f.

время продолжающих, по старой привычке, просить милостыню, Никита употребляет слова «алчность и идолопоклонство» для описания их поведения, говоря: «Всякое излишество в потребностях (περισσὸν τῆς χρείας) есть алчность и идолопоклонство» (Fourmy—Leroy, 149. 25–29; Васильев, 79. 28–32). Возможно, этот отрывок не является достаточным доказательством, на основании которого можно делать далеко идущие выводы, но нельзя забывать, что обвинение в идолопоклонстве было могущественным орудием в руках иконоборцев.[6] Еще более удивляет равнодушие Никиты к судьбе его двоюродной сестры Марии, супруги Константина VI, чей развод вызвал на рубеже веков столь ожесточенные споры, в которых такую видную роль сыграл Феодор Студит — родственник Феодоты, соперницы Марии. Как кажется, Никита не интересовался политическими скандалами своего времени.

Житие Филарета является выдающимся памятником не только благодаря своему простонародному («низкому») слогу, сохранившемуся в генуэзской версии, которая по стилю сходна с хроникой Феофана и с сочинением *Scriptor incertus*, но прежде всего благодаря своим значительным литературным достоинствам.[7]

Композиция жития удивительно стройная. Она состоит их трех частей, каждая из которых имеет самостоятельное значение. Они образуют «диалектическую» триаду: тезис, антитезис и синтез. В первой части описывается жизнь героя и его семьи в деревне Амния; вторая часть — это рассказ о Марии, византийской Золушке, которая победила на конкурсе красоты и вышла замуж за императора Константина VI; а третья часть рисует поведение Филарета при дворе мужа его внучки.

Первая часть («тезис») — это история обнищания Филарета, причиной которого стала его щедрость. За коротким вступлением, описывающим богатство, унаследованное святым от отца, следует ряд эпизодов, показывающих,

---

[6] Шевченко (*Ševčenko I.* Ideology. Pt. V. 18f.) вслед за В. Васильевским определил житие Филарета как «неиконопочитательское произведение». «Единственный образ, упоминаемый в житии, — говорит Шевченко, — это *lauraton*, или идеальное изображение императорской невесты». Однако слово *lauraton* в житии (Fourmy—Leroy. 41. 11; Васильев. 76. 25) едва ли могло означать «идеальное изображение»: Никита описывает, как знатоки измеряли рост девушек, размер их ног и их *lauraton*; это слово можно было бы перевести как «стан».

[7] О его литературных достоинствах см.: *Rydén L.* Überlegungen zum literarischen Wert oder Unwert hagiographischer Texte//Eranos 91. 1993. 52–54. Ср.: *Yannopoulos P.* Παρατηρήσεις. 492–499.

как он растратил все свое состояние. Первый этап обнищания представлен в общих чертах: по воле дьявола Филарет расточил все свое баснословное богатство, одаривая бедняков и неся потери от нашествий исмаилитов и захватов его земель соседями. Никита перечисляет то, что осталось у его деда: воловья упряжка, конь, осел, корова с теленком, ульи, один раб и одна служанка. Затем шаг за шагом Филарет раздает все, что еще уцелело из унаследованного им состояния: волов он отдает крестьянину, чья скотина пала; коня — воину, вызванному на смотр; корову с теленком — бедному соседу; осла, нагруженного зерном, — голодному нищему.

Эпизоды следуют один за другим без перерыва, без богословских или идеологических отступлений, так сказать, с кинематографической скоростью. Действительно, «идея скорости» (так же, как и в мученичестве Савваитов) подчеркивается быстротой передвижения объектов изображения, как людей, так и животных: стратиот Мусулий прибежал к Филарету бегом (δρομαίως; этого наречия нет в генуэзской версии), корова побежала (ἔδραμε) к своему теленку, Феосево заметила спешку (σπεῦσις) своего мужа.

Агиографическое произведение обычно состоит из эпизодов, которые более или менее независимы друг от друга либо объединены внешними и случайными связями. В противоположность этому эпизоды в первой части жития Филарета устойчиво сочетаются между собой. Они образуют некую «систему», некую лестницу, которая, как кажется, ведет лишь вниз, но на самом деле возносит человека наверх, в небесную высь: раздавая свое земное богатство, Филарет, таким образом, обеспечивает себе воздаяние в вечности.

Житие становится настоящим шедевром благодаря сложности сюжета, линейного, но искусственно замедляемого: вечное воздаяние заставляет себя ждать, еще до попадания в рай положение святого радикально меняется, и он внезапно получает материальное вознаграждение. Никита полностью осознает движение сюжета своего произведения, вкладывая в уста Филарета слова о трех этапах в судьбе своей семьи, которые он произносит перед своей родней: «Некоторые из вас помнят то богатство, которым мы когда-то обладали, равно как и бедность, которую Господь затем навлек на нас, и новое богатство, которым мы пользуемся ныне» (Fourmy—Leroy, 153. 16–19; Васильев, 81. 22–24). «Новое богатство» было обретено благодаря «счастливому» замужеству Марии. Вторая часть жития («антитезис») отделена от предыдущей четкой вводной фразой: «В то время христолюбивая Ирина царствовала (в парижской рукописи употреблена форма женского рода βασιλευούσης, тогда как генуэзская версия содержит

форму мужского рода βασιλεύοντος) вместе со своим сыном, императором Константином» (Fourmy—Leroy, 135. 24–25; Васильев, 74. 18–19). Суть «антитезиса» — во вторичном обретении материального богатства Филаретом и его семьей, а непосредственной темой рассказа являются смотрины царских невест, устроенные для Константина VI, конкурс красоты, в котором победила Мария. Вопрос об историчности византийских смотрин оживленно обсуждался учеными,[8] но едва ли он имеет отношение к нашему исследованию. Здесь мы рассматриваем житие как литературное произведение, и независимо от того, как в действительности была справлена свадьба Константина и Марии, история Золушки, возведенной из деревенской бедности на императорский трон, — это фольклорный сюжет. Конечно, судьба Марии не полностью совпадает с традиционным мифом о Золушке (здесь нет ни злой мачехи, ни завистливой сестры),[9] но ясно выражена суть легенды — наивная вера в возможность внезапного возвышения. Мария преодолевает преграды, отличные от тех, которые стояли перед традиционной Золушкой, но и она встречает трудности, с которыми судьба помогает ей справиться.

Рассказ о смотринах невест в житии очень драматичен; несколько раз напряжение то возрастает, то убывает. В самом начале императорские послы прибыли в Амнию и решили остановиться в оскудевшем доме Филарета, который тем не менее казался самым большим и лучшим в деревне. Святой тотчас же приказал своей жене Феосево приготовить «хороший обед». Но возникает первое препятствие; из-за щедрости

---

[8] В числе других работ см.: *Speck P.* Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer Fremden und der Vesuch seiner eigenen Herrshaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoclasmus. München, 1978. II. 626–630; *Treadgold W.* The Bride-Shows of the Byzantine Emperors// Byzantion 49. 1979. 395–413; *Rydén L.* The Bride-Shows at the Byzantine Court — History or Fiction?//Eranos 83. 1985. 175–191; *Hans L. M.* Der Kaiser als Märchenprinz. Brautschau und Heiratspolitik in Konstantinopel (395–882)//JÖB 38. 1988. 33–52. К. Купане (*Cupane C.* Il «concorso di bellezza» in Beltrando e Crisanza sulla via fra Bisanzio e l'Occidente medievale//JÖB 33. 1983. 221–248) главным образом исследует отражение этой темы в поздневизантийских литературных текстах. Она находит вполне убедительным критическое отношение Шпека к рассказу о смотринах императорских невест с участием Марии (p. 225 n. 17).

[9] *Diller-Sellschopp I.* Der Weg des Aschenputtelmädchen vom Orient zu den Brüdern Grimm//Folia neohellenica 4. 1982. 19f. Ср.: *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature. Bloomington; London, 1955–1958. Vol. 5. 8f.: L102.

Филарета в хозяйстве не осталось ни единой курицы, и женщина, измученная расточительностью мужа, резко ответила ему: «Приготовь диких овощей и угости послов!» Беда нависла над ними, но это не испугало святого. Он велел затопить печь, убрать большую столовую и обтереть старинный стол с украшениями из слоновой кости. Хотя Никита и не заявляет об этом открыто, но он подразумевает, что святой предвидел будущее. И вдруг, о чудо! деревенские старейшины начали приносить ему баранов, ягнят, кур, голубей и изысканное вино (генуэзская версия добавляет «хлеба»), и Феосево приготовила изумительные кушанья (дословно «чистые», σπαστρικά — только в генуэзской рукописи есть это просторечное слово). Таким образом, возникшее напряжение было снято, а первое препятствие преодолено. Угощение было отменным, но читатели тщетно ожидают, когда же будет поднят вопрос о цели приезда послов. И здесь — второе препятствие: послы могли бы просто-напросто уехать, не встретив Марию, которая, согласно патриархальным обычаям, не могла присоединиться к мужскому обществу. Но послы видели Феосево, прислуживавшую им, и были поражены ее красотой, ибо «не было никого, равного ей, во всей земле Понтийской». Они осторожно повели дознание, спросив Филарета, есть ли у него дочери, на что он ответил им утвердительно; затем они попытались выяснить, есть ли у него внучки, и снова получили утвердительный ответ. Никита умело держит своих читателей в напряжении, откладывая встречу с внучками на следующее утро.

Утром послы очень усердно (μετὰ σπουδῆς πολλῆς) убеждают Филарета позволить им взглянуть на девушек. «Хорошо, — отвечает святой, вновь отдаляя развязку, — но, хотя мы и бедны, мы знаем, как подобает себя вести. Нашим женщинам не пристало выходить из своих комнат; вам нужно пойти к ним в κουβούκλιον». И они тотчас же пошли туда (как подчеркивает Никита, «стремительно» [σπουδαίως]; стремительность образует лейтмотив этой части жития так же, как скорость в первой части) и увидели дочерей и внучек Филарета. Все они были так красивы, что константинопольцы не могли отличить дочерей от их матерей. Послы измерили рост девушек, размер их ног и, вероятно, сверили их внешность с идеальным изображением (или просто измерили объем талии?); они нашли, что девушки им полностью подходят, и с радостью вернулись в Константинополь в сопровождении всего семейства.

Хотя и может показаться, что история дошла до кульминационного момента, на самом деле это не так. Ему предшествует своего рода «интерлюдия» — список детей Филарета и детей его детей. Только после этого

начинается тот самый конкурс красоты, на котором заносчивая дочь Геронтиана откровенно выражает свои притязания на корону императрицы. Но это препятствие мнимое; в конечном счете, как и ожидали читатели, победительницами оказываются внучки Филарета: Мария избрана самим императором, одна ее сестра вышла замуж за патрикия Константинакия, а другая была отправлена к королю лангобардов.

«Антитезис» — это земное торжество Филарета и его семьи. Они поселились в Константинополе, более богатые и влиятельные, чем когда-либо. Теперь мы приступаем к третьей части («синтезу»), в которой святой достигает вершин своей подвижнической деятельности и наглядно показывает, что родство с императором не умерило его щедрости. Несмотря на четыре года, прожитые во дворце, он никогда не носил шелковых одеяний; генуэзская версия дважды заявляет об этом, тогда как в парижской рукописи это утверждение не повторяется ни разу (Fourmy—Leroy, 151. 8–9 и 17; Васильев, 80. 14–15). Третья часть, естественно, наиболее «агиографическая» из всех трех. Здесь мы находим черты, типичные для агиографического текста, такие, как увещевания святого и предсказание им собственной смерти. За исключением сцены у смертного одра Филарета, единственным «реалистическим» (и в то же время сказочным) является эпизод, иллюстрирующий его щедрость. Вскоре после переезда в столицу святой собрал своих сродников и объявил им, что на следующий день он пригласит императора, патрикия (Константинакия?) и весь сенат к себе домой. Он приказал своей семье устроить «великий пир» (аналогичный «великому обеду» во второй части) к тому времени, когда он вернется из дворца. Однако вместо высокопоставленных гостей Филарет собрал сотню нищих из константинопольских *emboloi* (парижская версия называет цифру в двести человек) и велел своим сыновьям и внукам прислуживать беднякам. Этот эпизод должен напомнить читателю о том, что Филарет сохранил свой старый обычай раздавать милостыню. Вначале его родственники выражают свое недовольство, беспокоясь, что он разорит их снова (Fourmy—Leroy, 145. 27–29; Васильев, 78. 19–20); затем Никита повторяет это еще раз (Fourmy—Leroy, 149. 11; Васильев, 79. 16). Единственный яркий эпизод в третьей части построен по образцу классического жития, написанного в первой половине VII в. Леонтием Кипрским. Как и Филарет, герой этого жития — Иоанн, патриарх Александрийский — прозван «Милостивым» (Ἐλεήμων), и после избрания на архиепископский престол огромного города главным делом для него стала забота о бедняках. Как и Филарет, Иоанн скрыл свое намерение в словесном тумане и приказал церковнослужителям составить список всех знатных людей

города.[10] Никита описывает ту же уловку, только вместо «знатных людей» у него фигурируют члены сената.

Образ главного героя столь же необычен, как и композиция жития. По своему социальному положению Филарет — сельский житель, а его родина — пафлагонская *chora*. Генуэзская редакция сообщает, что его отцом был Георгий φερώνυμος (Fourmy—Leroy, 113. 6); это слово издатели переводят как *le Bien-Nommé*, то есть «с добрым именем». Φερώνυμος — обычное слово для агиографических текстов, оно применяется для указания на буквальное значение имени. Никита подразумевает, что отец святого был назван Георгием в соответствии с его «крестьянским» (по-гречески γεωργός) происхождением, так как исходным значением слова φερώνυμος является «названный в честь кого-либо».[11] Текст парижской версии более точный: здесь Филарет представлен как житель деревни Амнии, сын Георгия-земледельца (γηπόνου), наиболее знаменитого в тех местах (Васильев, 64. 15–16). Обе версии называют Филарета «благородным» (εὐγενής) — этот термин в агиографических текстах обозначает в первую очередь высокие моральные качества. Долговременная дискуссия о происхождении святого — принадлежал ли он к аристократии или нет[12] — не имеет прямого отношения к нашему исследованию; как бы то ни было, Филарет жития знал, как пахать землю и обращаться с коровой. Никита изображает его очень богатым, для того чтобы провести более заметную параллель с библейским Иовом и показать, сколь страшным было его материальное разорение, вызванное его душевной склонностью к милосердным деяниям.

Был ли Филарет (в представлении своего внука) землевладельцем благородного происхождения или же сыном зажиточного крестьянина? Действие двух первых частей происходит в деревенской среде. Не упоминается ни один провинциальный город, кроме Гангры, административного

[10] *Festugière A.-J., Rydén L.* Vie de Syméon le Fou et vie de Jean de Chypre. Paris, 1974 [Institut Français d' Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique XCV]. 347. 25.

[11] Отец Филарета не был «назван в честь св. Георгия», как предполагал Ф. Винкельман (*Winkelmann F.* Quellenstudien zur herrschenden Klasse von Byzanz im 8. und 9. Jahrhundert. Berlin, 1987 [BBA 54]. 149).

[12] См.: *Nesbitt J. W.* The Life of St. Philaretos (702–792) and its Significance for Byzantine Agriculture / / GOThR 14. 1969. 152f.; *Kaplan M.* Les hommes et la terre à Byzance du VI[e] au XI[e] siècle. Paris, 1992 [Byzantina Sorbonensia 10]. 333, 483. Другую точку зрения см.: *Kazhdan A.* One more Agrarian History of Byzantium / / BS 55. 1994. 81.

центра того округа, где расположена деревня Амния. Люди, облагодетельствованные Филаретом, так же, как и те, что пришли ему на помощь (нищие, крестьяне, стратиот Мусулий, старейшины из Амнии, местный архонт), все живут в сельской местности и в большей или меньшей степени занимаются сельским хозяйством. Константинополь в качестве места действия появляется только в третьей части, но при этом Никита говорит не о городе, а о дворце и некоторых монастырях, с которыми была связана жизнь его семьи.[13] Деревенская среда обычно не была характерна для ранневизантийских житий (за исключением некоторых египетских текстов, но даже в них городской элемент играет существенную роль).[14] Чисто деревенские святые (как, например, Николай Сионский и Феодор Сикеот) фигурируют только в произведениях начала VII в., а затем изредка появляются в рассказах из эпохи Темных веков. История Филарета — это обычная сельская легенда (с константинопольским приложением), и она прокладывает дорогу «деревенской агиографии» IX и X вв.

Оригинальность жития больше проявляется в изображении главного героя, чем в смене социальной среды. Как показала С. В. Полякова,[15] у Филарета есть фольклорный двойник в образе «счастливого глупца» — человека, поступающего вопреки здравому смыслу и ожиданиям других людей, нарушающего общественный порядок и в конечном счете доказывающего свое моральное превосходство. Филарет раздает все, чем владеет, и делает это с радостью, μετὰ χαρᾶς, что Никита подчеркивает несколько раз (Fourmy—Leroy, 127. 20 и 24, 129. 5–6). Никита цитирует Иоанна Златоуста (De eleemosyna, PG 60, 707. 34–35), говоря, что богатство — благо для тех, кто разумно использует его, а бедность — благо для тех, кто может переносить ее; при этом Никита добавляет (только в парижской рукописи: Васильев, 66. 8–10) слово «счастливо» (εὐχαρίστως), таким образом подкрепляя мысль о личном удовлетворении, неотделимом от бескорыстного сострадания.

---

[13] *Auzépy M.-F.* De Philarète, de sa famille e de certains monastères de Constantinople/ /C. Jolivet Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini (eds). Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Paris, 1993 [Byzantina Sorbonensia 11]. 121f.

[14] *Wypszycka E.* La monachisme égyptien et les villes/ /TM 12. 1994. 4–44.

[15] *Полякова С. В.* Фольклорный сюжет о счастливом глупце в некоторых памятниках агиографии VIII в.// ВВ. 34. 1973. 130–136. Эта статья осталась фактически незамеченной европейскими учеными. О дураке в фольклоре см.: *Thompson S.* Motif-Index. Vol. 6. 305 (Index).

Как это часто бывает в фольклорных легендах, деяния Филарета сопряжены с недоразумениями, возникающими вследствие буквального понимания чужих слов. Так, святой отдает пару волов одному крестьянину. Жена и дети Филарета оплакивают потерю, но святой утешает их, обещая отдать им накопленные сбережения, которых должно хватить на сто лет. Они восприняли слово «сбережения» в его «материальном» значении, но святой имел в виду «неисчерпаемое (ἀδαπάνητος — неклассическое слово[16]) богатство Господне» (125. 29). Никита возвращается к мотиву божественного сокровища в третьей части жития. Похожее недоразумение происходит в случае с дарением теленка крестьянину: Феосево, жена святого, с горькой иронией обвиняет его в жестокости (употребленное ею слово ἀνελεήμων явно соотносится с прозвищем Филарета — *Eleemon*, «Милостивый»), ибо он разлучил теленка с его матерью. Филарет воспринимает ее слова буквально (но переворачивает их подлинное значение) и отдает корову тому же крестьянину. Бедная Феосево укоряет себя: если бы она не упомянула о «жестокости» Филарета, она не отняла бы корову у собственных детей.

Игра, основанная на взаимонепонимании, особенно удачна в рассказе о последнем дарении, где речь идет о нищем, попросившем немного зерна. Филарет начинает с того, что великодушно предлагает ему целый модий из шести модиев зерна, которые он только что взял в долг. Феосево сердито предлагает мужу отдать ему еще один модий. Затем к ним добавляется и третий модий вместе с мешком. Но история на этом не кончается. Буквально понимая иронические слова (здесь употреблено наречие εἰρωνικῶς: Fourmy—Leroy, 131. 24) своей жены, Филарет предлагает нищему все оставшееся зерно и осла, чтобы увезти шесть модиев. «Ты ангел, а не человек, — гневно говорит ему возмущенная жена, — и никакой пищи тебе не надобно».

Образ глупца ради Христа имеет длительную историю в греческой литературе.[17] Никита, который, как кажется, был знаком с житием Иоанна

[16] *Trapp E.* Lexikon zur byzantinischen Gräzität. 1. Wien, 1994. 17.

[17] Существует обширная литература, посвященная святым юродивым, начиная с монографии И. Ковалевского (Юродивость во Христе и юродивость Христа ради в восточной и русской Церкви. М., 1895). См. также: *Rydén L.* The Holy Fool// S. Hackel (ed.). The Byzantine Saint: Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies. London, 1981 [Studies supplementary to Sobornost 5]. 106–113; *Syrkin A.* On the Behavior of the «Fools for Christ's Sake»// History of Religions 22.

Милостивого Леонтия Кипрского, мог прочесть и другой его *chef d'œuvre* — житие Симеона Юродивого.[18] Однако, в поведении Симеона и Филарета есть существенная разница: Симеон — это «неистовый» святой, открыто нарушающий правила поведения жителей полиса в общественных местах, на городских улицах и даже в церквах (Ж. Дагрон отмечает в целом «городскую» природу позднеримского юродивого), тогда как «юродство» Филарета заметно только в узком кругу его семьи и выражается в щедрости, которая привела его семью на грань голодной смерти. И несмотря на то, что его жена и другие родственники возмущаются его поступками, эти поступки не вызывают никакого публичного скандала. В житии, где главной является тема семьи, конфликт между здравым смыслом и святостью вытесняется с общественной арены полиса и ограничивается рамками семейного микрокосма.

В общем и целом, Филарет — нетипичный святой. Кроме его щедрости, единственная черта в его изображении, напоминающая о святости, — это его уподобление некоторым библейским персонажам, таким, как Иов и в особенности Авраам. В самом начале Никита говорит, что его дед «доподлинно» походил на Авраама и Иакова (Fourmy—Leroy, 115. 12), а в конце повести он описывает свое видение, в котором некий юноша в сверкающих одеждах (очевидно, ангел) прямо отождествил Филарета с «новым Авраамом» (163. 25–32). Та же тема выходит на передний план в сцене угощения императорских послов: как утверждает в данном случае Никита, Филарет был подобен Аврааму не только своей щедростью, но и обликом (137. 34–139. 1). Он подразумевает, что Филарет был внешне привлекателен, ибо здесь же он описывает его сына Иоанна (своего отца) как «настоящего красавца»: Иоанн был высок, как Саул, и обладал волосами Авессалома и прелестью Иосифа.

Филарет не был отшельником. Он был главой большой семьи и ценил хороший стол. Нигде не упоминается о его воздержании, хотя и говорится, что он был умеренным в своих потребностях и предпочитал простое платье дорогим одеяниям. Его смирение также нигде не подчеркивается; совсем наоборот, он повелевал своей семьей, а его жена, дети и внуки

1982. 150–171; *Dagron G.* L'homme sans honneur ou le saint scandaleux / / Annales ESC 45. 1990. 929–939; *Angelide Ch.* Η παρουσία των σαλών στη βυζαντινή κοινωνία / / Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο, Αθήνα, 1993. 85–102; *Иванов С.* Византийское юродство. М., 1994.

[18] Ed. Festugière, Rydén. Vie de Syméon. 1–253.

находились у него в подчинении. У него не было пророческих видений, он не творил чудеса, и Никита ни разу не упоминает ни о долгих молитвах, ни о ночлеге на полу, ни о каких-либо других аскетических упражнениях. Хотя в окружающей святого обстановке не находится места для икон, это не обязательно должно свидетельствовать об иконоборческой направленности жития; это говорит лишь о том, что Филарет был счастливым глупцом, фольклорным персонажем, символом единственной добродетели — милосердия.

Обычная тема жития святого — это борьба добра и зла, где святой является воплощением добра, а его противник (император в житии Стефана Нового, арабы в мученичестве Савваитов и т. д.) — олицетворением зла. В житии Филарета нет ни одного явного злодея. Вначале Никита упоминает о дьяволе, который позавидовал «добродетельной жизни» главного героя, как некогда он позавидовал Иову (115. 20–21); но не следует забывать, что судьба библейского Иова была трагической (он потерял не только свое состояние, но и своих детей; сраженный болезнью, он кончил тем, что, сев на гноище, стал скоблить свои бесчисленные язвы), тогда как история нашего счастливого глупца — скорее фарс, чем драма. Отталкивающе надменная дочь Геронтиана была бессильна состязаться с Марией: стоило ей появиться из небытия (в этом рассказе), как императрица тотчас отослала ее домой: «Ты приятная и красивая, но не годишься в жены императору» (143. 8–9). В этом житии происходит конфликт не между добром и злом, а между совершенством (Филарет) и добром (его семья), которое в конце концов приходит к согласию с совершенством: родственники признают праведность отца семейства.

Мир Феодора Студита был серьезным и трагическим, это был мир суровой борьбы, тюрем и голода, преследователей и жертв, исповедников и негодяев. Никита, его современник, ссыльный монах, смотрел на жизнь со снисходительной улыбкой: даже если в доме не оказывалось приличной еды, дикие травы были всегда под рукой.

Если житие Стефана Нового дает начало ряду преимущественно константинопольских агиографических произведений, то житие Филарета Милостивого стоит у истоков «деревенской агиографии», расцвет которой пришелся на IX и X вв. Преимущественно деревенскими (иногда со значительными константинопольскими элементами) являются такие произведения IX в., как жития Иоанникия, Петра Атройского, Феофана Исповедника, Никиты Патрикия, Никифора Мидикийского, Давида, Симеона и Георгия Лесбосских, Агапита Синадского (или Синайского) и Зинаиды [и Филониллы]. Позднее мы вернемся к некоторым из них. В данный

момент мы ограничимся лишь одним упоминанием об анонимном житии Евстратия Агаврского,[19] на которое, видимо, оказала непосредственное влияние повесть о Филарете. Автор, восхваляя милосердие святого, описывает, как тот подарил коня нуждающемуся стратиоту (A. Papadopoulos-Kerameus. Ἀνάλεκτα 4. 377. 4–5) и животное для пахоты крестьянину, потерявшему своего вола (377. 9–12); эти подвиги сходны с двумя основными эпизодами из первой части жития св. Филарета. Однако у Евстратия была более обширная сфера деятельности, чем у Филарета: он сотворил чудеса, чтобы победить дьявола, остановившего воловью упряжку. Благодаря ему капитан одного корабля выловил огромную рыбу, а больные исцелялись, лобызая прах от его ног, а позднее — на его могиле. Это «агиографическое разнообразие» превращает житие Евстратия в вереницу разрозненных эпизодов, лишенных последовательности и единства, которые столь ярко характеризуют композицию жития Филарета Милостивого.

Житие Филарета было написано монахом, но герой его агиографического произведения — мирянин. Мы можем охарактеризовать это сочинение как светскую биографию. Другой пример того же поджанра — анонимное житие Антония Нового, которое было создано несколькими десятилетиями позже и, следовательно, относится к следующему периоду.

B. Житие Антония Нового

Антоний Новый[20] (которого при крещении назвали Иоанном) умер в 865 г., и биография была написана вскоре после смерти святого. За вступительной частью следует традиционное сообщение о месте его рождения и об именах его «благородных» (точное значение слова неясно) родителей. Но сразу же после этих слов происходит отклонение от основной темы — излагается история разбойника Иоанна, который удивительным образом совмещал свое кровавое и безнравственное ремесло с преданностью христианской вере

[19] BHG 645; ed. A. Papadopoulos-Kerameus. Ἀνάλεκτα 4. 367–400 и 5. 408–410.

[20] BHG 142; ed. A. Papadopoulos-Kerameus. Συλλογή. 186–216, дополнения в: *Halkin F.* Saint Antoine le Jeune et Pétronas le vanqueur des Arabes en 863 / / AB 62. 1944. 187–225 и 64. 1946. 256f. О житии см. также: *Лопарев Х.* Византийские жития святых VII–IX веков / / ВВ 18. 1911. 109–124.

и регулярными паломничествами. С живописными подробностями автор рассказывает, как Иоанн одолел на поединке и убил ударом кулака ужасного эфиопа. Он вступил в монастырь св. Саввы и успешно защищал его от арабских набегов; мы узнаем о том, как он связал пятерых нападавших, а шестого придавил тяжелым валуном, так что тот не мог пошевельнуться.[21]

Родители Иоанна-Антония вверили его заботам этого нестандартного святого, отдав своего сына к нему в услужение (διακονή), и с той поры карьера Антония стала развиваться нестандартным путем, сочетая традиционные агиографические черты с элементами светской биографии. Композиционно история жизни Антония предуготовляется пророчеством Иоанна, представляющим собой некий прозаический «ирмос»: «Ты покинешь пределы Сирии, поселишься в Романии и долгое время будешь служить миру, повелевая людьми, управляя городами и отвоевывая добычу у врагов» (192. 25–27). Лишь после всего этого ему было суждено принять монашеский обет; таким образом, рассказ о светской жизни Антония занял основную (и наиболее существенную) часть его биографии.

Ничего не говорится об аскетическом воспитании Антония под покровительством святого разбойника. Мы только узнаем, что однажды мальчик заболел и был излечен при помощи чудесного видения: он увидел госпожу в пурпурном (то есть императорском) одеянии и двух мужей, одетых в белое, служивших ей. Госпожа (несомненно, св. Дева Мария) окропила водой голову мальчика, так что он не только выздоровел, но и никогда в жизни больше не страдал головными болями.

Затем мы встречаем Антония в Атталии, приморском городе фемы Кивирреотов, куда он бежал из Сирии. Здесь агиограф пользуется случаем, чтобы дать психосоматическое описание своего героя, и это описание далеко от того привычного для нас представления о святом как о крайне изможденном человеке: «Когда Иоанн (то есть Антоний) прибыл в страну ромеев, он был отроком рослым и мужественным, высоким не по годам; был он умен

[21] О теме разбойника в христианской литературе поздней Римской империи см.: *Dostálová R.* Der arabische Räuber Lykurgos in Nonnos' Dionysiaka / / JÖB 44. 1994. 59–66. К ее данным можно добавить рассказ из «Лавсаика» Палладия (ed. G. Butler. The Lausiac History of Palladius II. Cambridge, 1904 [Texts and Studies VI. 2 2]. 59–60) о Моисее Эфионе, отшельнике из скита, бывшем разбойнике; в числе его подвигов — история о том, как он связал грабителей, ворвавшихся к нему в келью. О Моисее см.: *Shahid I.* Byzantium and the Arabs in the Fourth Century. Washigton, 1984. 152–157, 185–187.

и мог находить верное и успешное решение житейских вопросов» (193. 21–25). Византийский флот зашел в Атталию, и его командир, некий патрикий, заметил Антония, который превосходил всех остальных высоким ростом и мужественностью; юноша полюбился ему с первого взгляда. Агиограф прибегает к философскому обобщению: «Души людей восприимчивых способны предвидеть будущее [других людей] по их внешнему облику» (193. 32–194. 1). Так или иначе, патрикий (впоследствии названный античным термином «триерарх») включил Антония в число своих *oikeiakoi* и в конце концов представил его императору-иконоборцу Михаилу II (820–829), который назначил молодого человека правителем (*ek prosopou*) фемы Кивиррeотов. Независимо от того, находился ли агиограф под влиянием биографии Василия I (см. ч. III, гл. 7А), сочиняя историю своего героя, события, описанные в житии, не имеют ничего общего с агиографическим каноном.

Антоний — еще более мирянин, нежели Филарет; по лаконичному выражению агиографа, он «доблестный воин и блистательный член совета» (194. 31–32). Он занимается законодательной деятельностью; он сурово карает некоторых преступников, дабы устрашить остальных; он обращает в бегство полчища мятежника Фомы [Славянина] и делает все возможное, чтобы спасти Атталию от нападения арабской эскадры. Забыв о пророчестве Иоанна, он даже подумывает о женитьбе. Но затем агиографическая тема, переплетенная с политическими и личными делами Антония, вновь выходит на передний план, и речь заходит об аскетизме святого и его даре чудотворца. Агиограф вставляет прекрасную новеллу об исцелении знатной женщины от бесплодия. Это типичное деяние святых обоего пола, однако в житии оно обрастает увлекательными подробностями, отличающими эту новеллу от привычных исцелений. Антоний выдает себя за знаменитого врача. Некий богатый землевладелец, остававшийся бездетным после двадцати пяти лет брака, умоляет его о помощи. Святой целитель торгуется со своим клиентом: тот предлагает в качестве вознаграждения треть своего состояния, Антоний вместо этого требует десять коней. Средства, использованные Антонием для чудесного исцеления, уникальны для византийской литературы: он вырезал несколько листов из Евангелия, сделал пояс из пергамента и приказал женщине надеть его. В тот же миг она зачала (магические и «натуралистические» действия Антония коренным образом отличаются от чисто духовного целительства св. Анны, которая, согласно разным гомилиям, вылечила бесплодие при помощи молитвы и божественной благодати).

Принятие монашества обычно составляет значительную часть агиографического сочинения. В житии Антония оно приобретает еще и авантюрную окраску: будучи высокопоставленным чиновником в правление императора-

иконоборца, Антоний, несомненно, должен был прибегнуть к хитрости, чтобы постричься. Но использованные ухищрения, в таком виде, как они описаны агиографом, не только забавны, но и совершенно не натуральны. Антоний пригласил всех чиновников и военачальников из своего округа и устроил для них роскошный «сиракузский» (202. 19) пир. Он сделал все возможное, чтобы гости побольше напились, в то время как сам он оставался трезвым, выпив некое снадобье из вареного лука, поданное в темно-красном кубке (чтобы обман не был раскрыт). Пьяные гости заснули на месте, и тогда Антоний и его слуга глубокой ночью взобрались на столп к священнику Евстратию, который и постриг их.

Нет смысла спрашивать, зачем Антонию нужно было напоить своих товарищей, для того чтобы стать монахом. Зачем после этого Михаил II посылает целый флот, дабы казнить «дезертира» через повешение и удушение дымом, и зачем командующий этим флотом высаживается в материковом городе Силей, вместо того чтобы плыть морем в Атталию. Независимо от того, правда это или вымысел, эти события составляют художественное повествование, исполненное напряженности, и создают художественную мотивировку поступков Антония, покидающего своих родственников и коллег в Атталии и отправляющегося в опасное путешествие,[22] перед тем как обосноваться на горе Олимп — сначала на короткий срок в Агаврском монастыре, а затем в монастыре Евнухов.

Здесь агиограф затрагивает противоречия эпохи иконоборчества, хотя и делает это несколько странным образом. Когда Антоний пришел в Агаврский монастырь (оплот св. Иоанникия), ему сказали, что предводители «лживой ереси икономахов» расположились там в поисках православных (204. 7–8), и потому он удалился в монастырь Евнухов. Антоний не был мучеником, он не искал открытого столкновения с иконоборцами (которые поселились в монастыре Иоанникия), и действительно, когда он подвергся преследованиям со стороны императора Феофила, это было вызвано не почитанием икон, а обвинениями в жестокости по отношению к сторонникам мятежника Фомы.

Остальная часть жития чисто агиографическая, включая историю о чудесном воскрешении мертвой девушки. Только во фрагменте, опубликованном Ф. Алкэном, появляется Петрона, брат императрицы Феодоры — человек, который прежде был нечестивым сластолюбцем, но позднее оставил Константинополь и удалился в обитель святых целителей Косьмы

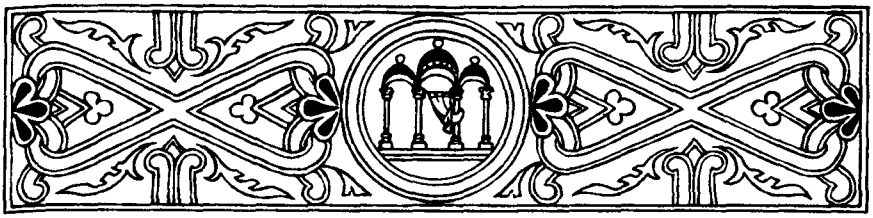
[22] *Malamut E.* Sur la route des saints byzantins. Paris, 1993. 249–251.

и Дамиана. Антоний исцелил его и предсказал ему победу над арабами, очевидно, ту, что была одержана в 863 году.

Антоний — необычный святой, и его биограф лишь мимоходом говорит о типично монашеских и аскетических чертах в его поведении. В первую очередь он действовал как чиновник, заботившийся об общественном благосостоянии своего города. Он встречался с правителями-иконоборцами Михаилом II и Феофилом, но автор, по-видимому, стремится избежать полемики, если не считать его высказывания об иконоборцах, облюбовавших себе Агаврский монастырь, которое можно принять за намек на такую полемику. Агиограф, который принимал во внимание роль женщин (по его словам [199. 1–4], Антоний разместил молодых женщин, переодетых мужчинами, на стенах Атталии, чтобы напугать арабов, которые были введены в заблуждение, думая, что в городе больше защитников, чем их было на самом деле), несколько раз касается сексуальных проблем: Антонию снился непристойный сон, в котором он видел нагую женщину, сидевшую в его келье (207. 24–32); он страдал от полового влечения и готов был нарушить обет целомудрия (200. 17–25); он даже решил вступить в брак, выбрал девушку и пригласил на пир знатных родственников своей невесты (200. 27–31).

Житие Антония Нового замечательно еще и по другой причине. Автор изображает некоторых второстепенных персонажей (таких, как Иоанн-разбойник или Петрона) сложными в моральном отношении и подверженными изменениям. Если главные действующие лица обычно изображаются как хорошие или плохие, как герои и антигерои, то характеристики отдельных второстепенных персонажей являются в какой-то мере сбалансированными.

Мы встретимся с еще одной «полусветской» биографией в творчестве одного весьма противоречивого автора — Игнатия Диакона (см. ниже, гл. 10).



Глава седьмая

КОМИЧЕСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ: ЖИТИЯ ЛЬВА КАТАНСКОГО И ПАНКРАТИЯ ТАОРМИНСКОГО И PARASTASEIS SYNTOMOI CHRONIKAI

Homo Byzantinus ludens до сих пор не привлекал того внимания, которого он заслуживает, отчасти потому что сами византийцы усиленно пытались создать иллюзию того, что благочестивые люди никогда не смеются (как гласило популярное изречение, «Христос никогда не смеялся»), позволяя себе лишь слегка улыбнуться в знак сочувствия и, быть может, снисхождения. Если в античности смех воспринимали как положительную эмоцию и считали характерным свойством гомеровских богов, то отцы Церкви (в особенности Иероним и Василий Великий) отвергали смех как нечто несовместимое с христианским призванием. В то же время отцы Церкви признавали, что смех может быть выражением духовной радости и осмеяния языческого мира, ереси и земных привязанностей.[1]

В этой главе мы рассмотрим три текста, которые, как может показаться, имеют мало общего между собой. Однако есть одна особенность, которая

---

[1] *Adkin N.* The Fathers on Laughter//Orpheus 6. 1985. 149–152; *Luck G.* Humor//RAC 16. 1994. 767–770. Ср. также: *Soyter G.* Humor und Satire in der byzantinischen Literatur//Bayerischen Blättern für das Gymnasialschulwesch. München, 1928. 147–162, 224–239 (особенно — 147–148).

позволяет нам установить принадлежность этих трех текстов к одной и той же категории; это их искусное балансирование на грани между серьезным и комическим, благочестием и пародией, что в какой-то степени напоминает поэзию голиардов с характерным для нее сочетанием соленых шуток и искреннего религиозного чувства.

Современному читателю трудно постичь природу средневекового смеха. Кажется, что, шутя над священными понятиями, авторы комических произведений как бы балансировали на канате, тем не менее они были «добрыми христианами», и их целью было спасение как самих себя, так и своих читателей. В комическом произведении добро побеждает зло так же, как и в обычной, «серьезной» литературе. Но в человеческой природе заложена непобедимая склонность к шуткам и веселью. Писатели X в. были твердо убеждены в том, что смех для человека — явление столь же естественное, как ржание для лошади, и некоторые сочинители раннего периода, даже агиографы (невольно? подсознательно?), начали делать робкие шаги к представлению серьезных и священных понятий в комическом и пародийном духе. В данном случае под «комическим» мы будем подразумевать неприличие ситуации и выражений — не иллюзорное неприличие юродивого ради Христа, глумящегося над повседневной мудростью во имя высокой истины, а неприличие обмана, пародии или розыгрыша. Однако мы должны иметь в виду, что у средневековой пародии было иное предназначение, нежели у современной сатиры: это был художественный прием, необходимый для того, чтобы подчеркнуть серьезность данного явления. Элемент неприличного или комического может либо составлять суть произведения, либо быть частным случаем, либо появляться неоднократно. Назначение комического здесь состоит в том, чтобы пробить брешь в логике, выдать вещи нелепые и абсурдные за истинную правду и приравнять их к «фактам», которые обыкновенный читатель воспринимает как реальные; так происходит вплетение фантастики в ткань действительных событий.

Исследование этих трех текстов чревато трудностями не только потому, что понятие византийского смеха кажется странным и неподдающимся объяснению, противоречащим представлению о любви византийцев к торжественным церемониям, но также по вине более «формальных» факторов: мы не знаем, кто был автором этих произведений, когда они были созданы, и трудно определить, где были написаны два из них.

A. Лев Катанский и колдун Гелиодор (BHG 981–981e)

Жизнь Льва, епископа города Катании (на Сицилии), описана дважды, в двух житиях, одно из которых, изданное А. Аккончиа Лонго, более краткое, тогда как другое, опубликованное В. Латышевым, представляет собой тщательно обработанную, расширенную версию.[2] Мы можем только гадать, какая из них ближе к оригиналу.

Мы не знаем, когда жил Лев Катанский. Автор расширенной версии жития считает его современником императора Константина IV (668–685) и его сына Юстиниана II. С другой стороны, более краткая версия ставит на их место императоров Льва и Константина. Это могли быть Лев III (717–741) и Константин V, Лев IV (775–780) и Константин VI, или даже Лев V (813–820), сын которого Симватий был коронован под именем Константина. К этой путанице можно добавить еще и тот факт, что ни один епископ Катанский по имени Лев неизвестен из других источников.

Житие анонимно, и дата составления его оригинала неизвестна. Оно считается произведением иконоборческого периода. М.-Ф. Озепи отнесла легенду (в ее более краткой версии) к отрезку времени между 730 и 843 гг.[3] Аккончиа Лонго ограничила «предполагаемое время» написания жития царствованием Льва V или даже Михаила II (820–829);[4] она предположила, что уже в середине IX в. Агнеллус из Равенны пользовался житием Льва как образцом для подражания. Однако эта датировка основана на косвенных данных, и, несмотря на некоторое сходство с произведением Агнеллуса, мы не можем исключить и вторую половину IX в. в качестве возможной даты создания обоих вариантов жития.

---

[2] *Латышев В.* Неизданные греческие агиографические тексты. СПб., 1914. 12–28 и 150 сл.; *Acconcia Longo A.* La vita di s. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro / / RSBN 26. 1989. 3–98. Стихотворная версия жития, известная по рукописи 1307 г., была создана гораздо позже: *Raffin D.* La vita metrica anonima su Leone di Catania / / BullBadGr 16. 1962. 37–48. Существует и вариант на средневековой латыни: Caetanus / / Vitae sanctorum Siculorum 2. Palermo, 1667. 9–22.

[3] *Auzépy M.-F.* L'analyse littéraire et l'historien: l'example des vies de saints iconoclastes / / BS 53. 1992. 62–67.

[4] Кроме публикации Аккончиа Лонго, упомянутой в примеч. 2, см. ее полемику с Озепи: *Acconcia Longo A.* A proposito di un articolo sull' agiografia iconoclasta / / RSBN 29. 1992–93. 10–17. Продолжение дискуссии: *Auzépy M.-F.* A propos des vies de saints iconoclastes / / RSBN 30. 1993. 3–5 и *Acconcia Longo A.* Di nuovo sull' agiografia iconoclasta (Ibid. 7–15).

Не менее запутанным является и вопрос о месте, в котором зародилась эта легенда. Естественно думать, что это произведение было создано на Сицилии: автор знаком с местной топографией. Аккончиа Лонго даже предполагает, что место под названием Ахиллион (где был казнен Гелиодор) соответствует Ахиллианским (или Ахеллианским) термам, расположенными в настоящее время рядом с современным собором и улицей Гарибальди в Катании. С другой стороны, многие «чудеса» Гелиодора происходят в Константинополе, и автор явно интересуется событиями, происходящими при столичном дворе.

Когда бы ни была создана эта легенда, она представляет собой замечательный по своей оригинальности текст, в котором антигерой, чародей и колдун Гелиодор, полностью затмевает собой фигуру святого Льва. Аккончиа Лонго выдвинула идею о том, что образ Гелиодора имеет в качестве прототипа реальную личность — Гелиодора Эмесского, автора романа «Эфиопика». Мы знаем очень мало об историческом Гелиодоре. Традиция приписывает ему интерес к алхимии; о нем также сообщается, что в царствование Феодосия I (379–395) он стал епископом города Трикка в Фессалии. Кажется сомнительным, что совпадения имен и смутного упоминания об алхимических пристрастиях писателя из Эмесы было бы достаточно для отождествления этих двух людей. Как бы ни были скудны наши данные о епископе Триккском, они противоречат рассказу о Гелиодоре из Катании: автор «Эфиопики» жил задолго до императоров Константина IV и Юстиниана II (не говоря уже о Льве и Константине, о ком бы из них ни шла речь), его деятельность протекала вдали от Сицилии; он увлекался алхимией, а не колдовством, и закончил свою жизнь в епископской мантии.

Более плодотворно другое наблюдение итальянской исследовательницы, что так называемые константинопольские *Patria* (исторический и топографический обзор) приписывают строительство бронзового Анемодулия (своеобразного флюгера) «безбожному Гелиодору», который жил в царствование Льва, «рожденного в Сирии», то есть Льва III. Этот «безбожный Гелиодор», конечно, не был епископом Триккским, но он напоминает нашего колдуна, хотя единственный повод для отождествления — это сходство имен, поскольку мы ничего не знаем ни о каких метеорологических или архитектурных интересах антигероя жития Льва.

Неясно, был ли у Гелиодора из жития исторический прототип, но, несомненно, он имел литературных прототипов, пусть даже они и носили другие имена. Л. Радермахер собрал вместе три легенды об агиографических персонажах, которые он верно посчитал предшественниками легенды о Фаусте: это история Киприана и Юстины, повесть о слуге Протерия, рассказанная

Элладию, и житие Феофила, церковного экономa из Аданы.[5] Гелиодор, который также продал свою душу дьяволу, принадлежит к этой категории «византийских Фаустов». Сказания о Киприане и Элладии отличаются от легенды о Гелиодоре прежде всего наличием в них «романтического элемента»: в развитии их сюжета женщины играют ведущую роль, в то время как в житии Льва «женскому началу» не уделяется никакого внимания. История Феофила обнаруживает большее сходство с легендой о Гелиодоре: в житии Льва, как и в истории Феофила, иудей выступает как посредник между грешником и дьяволом, договор заключается ночью, и с типично византийскими бюрократическими предосторожностями соглашение скрепляется письменным документом. Однако житие Льва существенно отличается от всех так называемых «сказаний о Фаусте», собранных Радермахером: в этих сказаниях грешник, несмотря на сговор с дьяволом, в конечном счете искупает свою вину и обретает прощение. В отличие от них Гелиодор — нераскаявшийся грешник, ввергнутый епископом Львом в огонь, — прообраз того вечного огня, которому он будет предан на Страшном суде.

Тема огня занимает центральное место в житии. Ее кульминацией является сожжение Гелиодора Львом Катанским, сила благочестия которого победила злые чары колдуна. Как это ни странно, сцена сожжения в тексте жития весьма напоминает описание казни богомила Василия в «Алексиаде» Анны Комнины. Мы бы зашли слишком далеко, если бы стали утверждать, что Анна использовала житие Льва в качестве образца для подражания, но следует заметить, что лексическое сходство может проявиться в двух произведениях, в остальном не имеющих между собой ничего общего, благодаря наличию определенных стереотипов в умах средневековых писателей.

Сцена сожжения структурно подготовлена уже в самом начале жития. Завершив рассказ о сговоре Гелиодора с дьяволом, автор в провидческом озарении предрекает судьбу своего антигероя: он говорит, что Гелиодор «с позором и в муках лишился жизни, став топливом для вечного огня». Он использует здесь то же лексическое клише, что и в заключительной сцене казни, только слова употреблены в другой последовательности.

Мотив огня в житии не ограничивается финальной сценой и ее предсказанием в начальном «ирмосе». Когда *stratorissa* Аифалия плюнула в лицо Гелиодору и назвала его негодяем, колдун потушил все огни в столице. В данном случае огонь — не средство для очищения или божественной

[5] *Radermacher L.* Griechische Quellen zur Faustsage. Wien; Leipzig, 1927.

кары, это бесовское орудие в руках Гелиодора. Дьявольская природа огня раскрывается еще более наглядно в другом эпизоде.

Произведение начинается с того, что на первый взгляд кажется лишь декорацией, на фоне которой разворачивается действие жития — с описания Катании и ее окрестностей, где Этна гордо подъемлет к небу свою вершину и время от времени изрыгает губительное пламя. Далее в тексте говорится, что катанские власти отправили донесение, где жаловались, что Гелиодор угрожал уничтожить город, спалив его в пламени Этны. В этом эпизоде мы вновь встречаемся с темой двух огней: природного огня Этны, которым колдун может повелевать, огня, связанного с античным мифом (здесь упоминаются «кратеры Гефеста»), привлекавшего языческого псевдофилософа Эмпедокла, и, с другой стороны, «неугасимого пламени» христианского ада, наказания для грешников. Они противопоставлены и в то же время соединены между собой, ибо с самого начала писатель провозглашает, что Провидение устроило огонь Этны с целью опровергнуть слова тех, кто осмеливается не верить в существование геенны. Описание места рождения героя обычно для агиографических произведений, но автор жития значительно отходит от традиционных установок, вводя описание топографических особенностей в основную ткань повествования.

Композиция жития тщательно построена вокруг противостояния героя и антигероя. Текст (после вступления) состоит из трех частей: первая и последняя посвящены Льву, в средней (и главной) рассказывается о его антиподе, чародее Гелиодоре. Образ Льва — это агиографический стереотип, включающий банальную словесную игру на его имени и тривиальные эпитеты, такие, как «богоносный пастырь», «гражданин небесного града», «преемник апостолов» и «слуга Божий», которые постоянно перекочевывают из одного агиографического текста в другой. Конец жития составлен из сходных стереотипов: слава Льва достигает пределов вселенной, ангелы восхищаются его благочестием. Чудесные исцеления представлены в совершенно абстрактной манере, за исключением исцеления женщины из Сиракуз, но даже ее история (кровотечение, ее состояние, истраченное на врачей) полностью остается в рамках агиографического шаблона.

Центральная часть жития, повествующая о деяниях Гелиодора, написана в другом стиле. Конечно, она не свободна от стереотипов (Гелиодор назван новым Ианнием или Иамврием,[6] а также Симоном Волхвом), но

[6] Ассоциация с библейским Ианнием обычна для византийской агиографии: см.: *Gero S.* Jannes and Jambres in the Vita Stephani iunioris / / AB 113. 1995. 281–

вместе с тем деяния этого антигероя имеют индивидуальные особенности. Он заставлял женщин поднимать туники до самых бедер и шествовать по улицам под градом непристойных насмешек. Он превратил камни в золото, а дрова в серебро, тем самым произведя полную сумятицу на рынке (подобные фокусы описаны в романе Булгакова «Мастер и Маргарита»). Он разжигал половое влечение у дочерей знатных горожан, так что бедные девушки прыгали из окон и обнимали первых попавшихся мужчин. В мгновение ока он перенес чиновника Ираклида и его товарищей из бани в Катании в императорскую баню в Константинополе. Он исчез, окунувшись в чашу с водой, он нарисовал на песке корабль и отплыл на нем из Катании в столицу, он создал прекрасного белого коня, при помощи которого племянник самого Льва победил на скачках. И снова Гелиодор выдал камень за золото, для того чтобы откупиться от арестовавших его солдат.

Византийцы IX в. интересовались магией и колдовством. Георгий Монах посвятил почти весь раздел об императоре Домициане Аполлонию Тианскому, пресловутому чародею (ed. De Boor 2, 444–446). Этот эпизод заимствован у Малалы (263–266), но Георгий произвел некоторые изменения, приписав Аполлонию изгнание «змей и скорпионов (поразительная аналогия с Лк. 10.19) из Византия» и укрощение необузданных коней в присутствии архонтов. Георгий цитирует Анастасия Синаита (*Quaestio* 20: PG 89, 525B) и делает в конце теоретический вывод: Бог позволяет демонам проявить свою «силу», дабы испытать нашу веру.

Где кончается чудо и начинается колдовство? Византийцы задавались этим вопросом, отличая внешнее сходство магии и чудотворения, и часто стремились определить границу между созидательной ролью чуда и разрушительной силой магии.[7] Колдовство Гелиодора в любом случае не было созидательным. Оно строилось на обманах, жители Катании жаловались, что оно вызвало смятение умов, оно предвещало голод и даже сожжение города в огне Этны. Колдовство Гелиодора связано с городской средой: он действует в бане, представляющей собой типичное логово бесовских сил и в то же время символ городской цивилизации; он вмешивается в ход скачек,

292. Позднее имя Ианний употреблялось по отношению к иконоборческому патриарху Иоанну VII Грамматику (например: PG 99. 277C), которого, как и Гелиодора, считали могущественным колдуном. Конечно, невозможно доказать, что на образ Гелиодора повлияли легенды об Иоанне Грамматике.

[7] См.: *Kazhdan A.* Holy and Unholy Miracle Workers// H. Maguire (ed.). Byzantine Magic. Washington, 1995. 73–82.

которые являются *par excellence* атрибутом античного города. Колдовство Гелиодора распространяется на кораблестроение и мореплавание, а его столкновение с бедной Аифалией происходит в городских стенах. Агиография после VII в. утратила связь с жизнью провинциального города, осудив его как центр языческой цивилизации, и делала святого либо константинопольским деятелем, либо защитником сельских жителей, их скота и урожая (см. гл. 6). Колдовство Гелиодора, напротив, является городским феноменом. Этот чародей — порождение города, и он избегает здорового деревенского окружения.

Если сравнить рассказ о колдовстве Гелиодора со стереотипным агиографическим взглядом на вещи, то станет ясно, что он не только обладает конкретными чертами, но и имеет привкус пародии. Автор дерзко играет со священными понятиями и образами, придавая им искаженное значение. Подобно истории Юстиниана II в «Хронографии» Феофана (см. гл. 3D), злодейства Гелиодора характеризуются посредством агиографической лексики. Автор сообщает, что когда колдун прибыл в Константинополь, «весь народ» высыпал на улицы, чтобы встретить его. Эта фраза (как и вся сцена) обязана своим происхождением агиографической традиции: ведь именно к святому стекаются все люди, когда он появляется в новом месте, когда его тело выставляют для прощания или когда его мощи переносятся в место, предназначенное для паломничества. Жители Катании были готовы разорвать Гелиодора на части, но Ираклид, защищая чародея, «кротко» остановил их. «Кротость» — это типичная черта византийского святого, который никогда не смеется, но всегда кротко улыбается или спокойно отражает несправедливые обвинения. Рассказчик сообщает, что дьявол ехал на огромном олене — это образ, граничащий с богохульством, поскольку олень был символом самого Христа, и, например, в мученичестве Евстафия Плакиды огромный олень явился будущему святому, крест ярко сверкал между его рогами, и небесный глас призывал Евстафия обратиться в христианство.[8] Ожидая встречи с дьяволом, Гелиодор должен был взобраться на «высокий столп» — образ, напоминающий о фигуре святого столпника, живущего в чистой стихии, вдали от грешной земли. Хотя агиограф использует в этом отрывке не привычный термин для названия столпа, στῦλος, а слово στήλη, обозначающее прежде всего памятник или статую, однако при произнесении разница в написании не так очевидна. Таким

[8] Переработка Метафраста: BHG 642; G. Van Hooff (ed.). Acta graeca s. Eustathii martyris et sociorum ejus // AB 3. 1884. 69. 9–15.

образом, Гелиодор заключил договор с дьяволом, стоя на столпе (или памятнике) высоко над землей. Агиограф повествует о том, как однажды Гелидор вошел в святыню Господню, где он принялся скакать, как мул, и лягать людей, вызывая и смех, и негодование. Конечно, этот эпизод можно истолковать лишь как проявление нечестия Гелиодора, его неуважения к святости христианского храма. Но в то же время это пародия на сцену из знаменитого жития Симеона Юродивого, написанного Леонтием Неапольским. В последнем Леонтий рассказывает, как Симеон по приходе в Эмесу вошел в церковь во время литургии и начал кидаться орехами и тушить светильники.[9] Возникает вопрос: где же пролегает граница между благочестием юродивого Христа ради и нечестием колдуна? Часто Гелиодор перемещается с необычайной быстротой, и в этом он уподобляется бесплотным существам — демонам. Но преодоление временных границ является также типичным свойством святых людей и особенно священных предметов: икона, брошенная в море в Константинополе, моментально прибывает в Рим,[10] а императорский указ в одно мгновение доставляется в Миры Ликийские по велению св. Николая.[11]

Итак, в житии Льва Катанского святой и колдун противопоставлены друг другу не только по сущности характеров, но и по структуре их образов. Деятельность антигероя состоит из отдельных элементов агиографической традиции, перевернутых с ног на голову и получивших противоположное значение. Кроме того, герой и антигерой существуют в разных художественных мирах: Лев — в мире абстракций, стереотипов и традиционных эпитетов, а Гелиодор — в сфере более или менее конкретных ситуаций, оригинальных образов и причудливых пародий. Единственное чудо, сотворенное Львом, совершается, когда он входит вместе с Гелиодором в огонь, в котором колдун сгорает дотла, тогда как святой выходит из пламени невредимым. Этот единственный «реальный» и конкретный подвиг Льва ознаменовывает физический и «художественный» конец Гелиодора. Долгое время Лев мирился с деятельностью Гелиодора в Катании или не придавал ей должного значения, тот соблазнил даже племянника Льва,

---

[9] Ed. L. Rydén // *Festugière A.-J.* Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre. Paris, 1974 [Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique 95]. 79. 25–27.

[10] *Lamza P.* Patriarch Germanos I von Konstantinopel (715–730). Würzburg, 1975 [Das östliche Christentum, N. F. 27]. 233f.

[11] *Anrich G.* Hagios Nikolaos I. Leipzig, 1913. 106–108.

подарив ему заколдованного коня. В конце концов терпение святого иссякло, герой и антигерой сразились на поединке, и Гелиодор, несмотря на все свое могущество — могущество ложное, заимствованное, купленное у дьявола, — погиб в огне, обратился в пепел и исчез со страниц повествования. Заключительная часть жития, как мы уже говорили, от начала до конца посвящена Льву Катанскому, она состоит из абстрактных формулировок и, с позиций агиографии, полностью удовлетворяет всем требованиям жанра.

В. Житие Панкратия Таорминского (BHG 1410–1412)

Панкратий, антиохиец по рождению, был, по преданию, учеником апостола Петра, который поставил его епископом Таормины на Сицилии. Он обратил местных жителей в христианство, добился поддержки правителя Бонифация, сотворил многие чудеса и помог Бонифацию в войне с его соперником Аквилином. Артагар (в Константинопольском синаксаре «Артагал»), союзник языческих жрецов, убил Панкратия.

Панкратию посвящено пространное житие.[12] Его автор называет себя Евагрием, «рабом и сподвижником» святого и очевидцем и участником распространения христианства на Сицилии. Однако этот текст содержит множество анахронизмов (например, в нем упоминаются авары и славяне) и совершенно фантастические утверждения (Аквилин именуется «василевсом Калабрии» [Stallman, 369. 4–5]) и, следовательно, не мог быть создан современником описываемых событий. К. Дж. Столман, издатель жития, полагает, что псевдо-Евагрий создал его до 730 г., а Л. Кракко Руджини датирует его VIII в.[13]

К началу IX в. легенда о Панкратии была широко известна. Феодор Студит упоминал о почитании Панкратия в «большой церкви» на Сицилии

[12] Современное издание имеется только в диссертации К. Дж. Столман (*Stallman C. J.* The Life of S. Pancratius of Taormina [2 vols]), представленной в 1986 г. Об агиографической традиции, связанной с именем Панкратия, см.: *Van Esbroeck M., Zanetti U.* Le dossier hagiographique de s. Pancrace de Taormina // Storia della Sicilia e tradizione hagiografica nella tarda antichità. Soveria Mannelli, 1988. 155–171.

[13] *Ruggini L. Cracco.* Roma alla confluenza di due tradizioni agiografiche: Pancrazio martire «urbano» e Pancrazio vescovo-martire di Taormina // Rivista di storia e letteratura religiosa 28. 1992. 36. Исследовательница отмечает (p. 42–52) существование культа Панкратия задолго до VIII в.

(Fatouros, *Theod. Stud. epistulae* 2, ep. 386. 64–65). Он также ссылался на «Повесть о мученичестве св. Панкратия» в подтверждение того, что сам апостол Петр повелел написать образ Господа (ep. 221.101; 532. 22–23). Этот эпизод, несомненно, имел первостепенное значение в полемике с иконоборцами, и патриарх Никифор также использовал его в своем неопубликованном «Опровержении», на которое ссылается Столман. Далее, о том же событии упоминается в вымышленном послании иерусалимского патриарха Фомы к императору Льву V и иконоборческому патриарху Феодоту, цитируемом в житии Михаила Синкелла.[14]

Более спорными представляются доводы, при помощи которых Столман пытается доказать, что житие Панкратия было популярно уже в VIII в.: Florilegium из Paris. gr. 1115 — сомнительный текст,[15] а отрывок из «Увещевания старца» не является цитатой из жития Панкратия.

Некий Григорий, монах Пагурийского монастыря в Константинополе, составил энкомий Панкратию, лишенный какой бы то ни было фактической информации.[16] Столман, приводя отрывок из этого энкомия, в котором перечисляются бедствия, грозящие Сицилии (вражеское вторжение, гражданские войны, ереси и «новый Голиаф»), отнесла текст к 20-м гг. IX в., но содержание этого отрывка слишком универсально, чтобы служить основанием для какого-либо убедительного вывода. Канон в честь Панкратия, написанный неким Илией и известный в рукописях начиная с XI в.,[17] несомненно, был составлен на основе жития, так как в нем описывается победа Панкратия над Аквилином при помощи креста и иконы (стихи 160–166). Поскольку Илия молит Панкратия о спасении своего полиса «от меча и нашествия арабов» (стихи 309–313), канон, должно быть, был создан не позднее IX в.

Легенда о Панкратии существовала в конце VIII в., другое дело — существовала ли она в том виде, в каком мы знаем ее сейчас. В любом случае, составитель Константинопольского синаксаря (col. 807–809) пользовался другой версией событий: по его словам, Панкратий жил в Понте, в пещере,

---

[14] *Cunningham M. B.* The Life of Michael the Synkellos. Belfast, 1990 [Belfast Byzantine Texts and Translations 1]. 66.1–3.

[15] *Munitiz J. A.* Le Parisinus graecus 1115: description et arrière-plan historique // Scriptorium 36. 1982. 51–67 и особенно: *Alexakis A.* Codex Parisinus graecus 1115 and its Archetype. Washington, 1996 [Dumbarton Oaks Studies 34].

[16] *Stallman-Pacitti C. J.* The Encomium of S. Pancratius of Taormina by Gregory the Pagurite // Byzantion 60. 1990. 334–365.

[17] Ed. A. Acconcia Longo // AHG 11. 1978. Kan. XV. P. 155–170.

а не на столпе или в башне, как записано в житии (Stallman, 4.1). В житии мы также не находим свидетельства о том, что Панкратия убили монтанисты, *archegos* которых, согласно Синаксарю, был «Артагал». М. Ван Эсбрук предполагает существование ныне утерянной «vie primitive» Панкратия, содержание которой в некоторой степени отражено в Синаксаре.[18]

Хотя действие жития происходит на Сицилии и в Южной Италии и автор перечисляет различные местные географические названия (не только хорошо известные, как Сиракузы или Регий, но и менее знакомые, как, например, Салина), не исключено, что оригинал произведения мог быть создан за пределами Таормины. Во-первых, псевдо-Евагрий знаком с обычаями аваров, которые обожествляли четвероногих животных, огонь, воду и собственные мечи (Stallman, 272.1–2), а также с обычаями славян, которые жили в шатрах (355.7–10). Ни один из этих народов не представлял угрозы для Сицилии, которая в VIII в. подвергалась нападениям арабов, а не аваров или славян.[19] Во-вторых, политическое устройство Таормины с ее *hypatikos*, одетым в порфиру (152.14–15), сенатом и сенаторами (286.4, 432.14 и др.), *sekreton* (135.2), преторием (140.10, 151.6 и др.), топархами близлежащих окрестностей (297.15, 322.2–4) организовано скорее по образцу Константинополя, чем какого-либо провинциального города. Более того, члены сената собираются на форуме Быка (278.8), дворец расположен к западу от ипподрома (349.11–12), церковь называется «Домом Ирины» (357.14, 408.5) — получается слишком много совпадений со столичными достопримечательностями, чтобы считать их случайными. Легенда имела хождение в Константинополе, и, несомненно, Григорий Пагурийский переработал ее в столице.

Иными словами, положение с топографией аналогично тому, что мы наблюдали в житии Льва Катанского: оба автора хорошо ориентировались на итальянской территории, но не менее хорошо они знали и Константинополь. Оба жития могли быть написаны на Сицилии или недалеко от нее, но они также могли быть созданы в среде эмигрантов из Италии, приехавших в столицу. Ученые часто рассматривают житие Панкратия (но не Льва) как политический документ. Например, Э. Патлажан считает, что оно

[18] *Van Esbroeck M.* Le contexte politique de la Vie de Pancrace de Tauromenium // Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo. Soveria Mannelli, 1991. 185–196.

[19] М. Капальдо (*Capaldo M.* Un insediamento slavo presso Siracusa nel primo millennio d. C.//Europa Orientalis 2. 1983. 8), напротив, видит в наличии σκηνώματα τῶν Σλάβων «местную реалию» Сицилии.

принадлежит к группе житий, целью которых было подчеркнуть связи Сицилии с Римом (так как Панкратий был учеником апостола Петра), а не с Константинополем. С другой стороны, А. Аккончиа Лонго видит в житии отражение соперничества между Сиракузами и Таорминой.[20] Однако это не более чем гипотезы, которые трудно доказать. Сравнивая эти два жития, мы можем лишь прийти к мысли о том, что в легенде о Льве и Гелиодоре связи между Сицилией и Константинополем прочные, тогда как в житии Панкратия об их наличии можно судить только по косвенным данным (возможно, это указывает на более позднее происхождение жития Панкратия по сравнению с историей Льва). Однако нужно иметь в виду, что по легенде Панкратий жил в I в., задолго до основания Константинополя.

Другая отличительная особенность связана с отношением к иконам. В житии Льва эта проблема игнорируется, если не считать одного любопытного эпизода, рассказанного панегиристом Льва, который можно истолковать в иконоборческом духе: святой боролся не только с ересью, но также и с язычеством, он заставил замолчать толпу «эллинов» и заменил идолов победоносным крестом. Естественно, что Панкратий в I в. крестил язычников и сокрушал идолов, но Лев, в VII или VIII в., едва ли мог повстречать настоящих язычников, поклоняющихся идолам. В этом отрывке могла содержаться иконоборческая инвектива, но в равной степени здесь мог быть и неуклюжий анахронизм. В любом случае, в житии Льва нет ни слова об иконах.

У псевдо-Евагрия дело обстоит по-другому. Он не только сохраняет легенду об апостоле Петре, который приказал художнику Иосифу написать образ Христа (Stallman, 11. 13.–12. 3), но, кроме того, он часто говорит о деревянных досках, изображениях на пергаменте, иконах и т. д. Автор жития утверждает: «Когда смотрел я на лик [Панкратия] на его иконе, то думал я, что вижу его во плоти» (442. 12–14). Крест и икона в житии действуют сообща: они разрушают идолов (350. 4–7) и помогают одолеть неприятельское войско (401. 4–7). Если житие Льва имеет иконоборческую или нейтральную направленность, то житие Панкратия представляется немаловажным памятником иконопочитательской пропаганды.

---

[20] *Patlagean E.* Les moines grecs d' Italie et l'apologie des thèses pontificales (VIII^{e}–IX^{e} siècles)// Studi medievali 5. 1964; repr.: *Eadem.* Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance. London, 1981. Pt. XIII. 596; *Acconcia Longo A.* Siracusa e Taormina nell' agiografia italogreca// RSBN 27. 1990. 33–54. Ср.: *Ruggini L. Cracco.* Roma alla confluenza di due tradizioni. 35–52.

Возможно, что анонимный биограф Льва и псевдо-Евагрий принадлежали к разным политическим и религиозным кругам. Однако в их произведениях проявляется значительное художественное сходство, даже если внешние различия скрывают их внутреннее родство.

Как и в житии Льва, в истории Панкратия есть два пласта. Первый — это традиционный агиографический текст, включающий такие мотивы, как обращение в христианство отца святого, путешествие святого из Антиохии на Сицилию, проповедование им новой религии, сопротивление язычников и мученичество святого. У Панкратия есть двойник — Маркиан из Сиракуз, живший во враждебном окружении, в земле троглодитов, рядом с иудеями (Stallman, 334. 9–11), и, как Панкратий, обращавший своих соседей в христианство. Другой пласт не имеет никакого отношения к агиографии.[21]

Эта часть произведения представляет собой этимологический миф, служащий для того, чтобы объяснить происхождение изначального названия города Таормины — Тавромениум. Однако этот миф выходит далеко за рамки своего «научного» предназначения и образует «роман», герои которого — Мения родом из Македонии, «прекрасная и мудрая» женщина, и Тавр из Ханаана, потомок Неврода (Нимрода), царя Вавилонского (согласно Быт. 10. 8). Нимрод занимает видное место в библейских исторических парафразах VIII и IX вв., включая псевдо-Мефодия, Георгия Синкелла и Георгия Монаха. Его превращение в предка мифического Тавра, вероятно, произошло благодаря загадочной строке в Мих. 5. 6: «И будут они пасти землю Ассура мечом и землю Нимрода во рву ее» (слово τάφρος, произносящееся как «тафрос», почти целиком созвучно со словом ταῦρος — «таврос»). В юности Тавр был захвачен в плен отборным отрядом сирийцев (μονόζωνοι — библейское слово; см. Иов. 29. 25) и провел в неволе около пятнадцати лет. Один римский капитан купил Тавра и его мать за 30 золотых монет. По пути в Италию ветер заставил корабль остановиться в Регии, где топарх Ремальд заплатил 60 золотых за обоих пленников, заодно снабдив корабельщиков вином и провизией. Он отвез мать и сына

[21] А. Н. Веселовский (Эпизод о Тавре и Мении в апокрифическом житии св. Панкрата//Сборник Отделения русского языка и словесности Академии Наук 40. Вып. 2. 1886. 73–110) тщательно исследовал эту часть жития более ста лет тому назад. Ср.: *Angiò F.* La vita di Tauro dell' anonima Vita di San Pancrazio di Taormina//Sileno 20. 1994. 117–143. О вероятности заимствования псевдо-Евагрием слов и выражений из эллинистических текстов см.: *Angiò F.* Simplegadi e Stratto di Messina in Apollonio Rodio e nella Vita di Tauro//Rudiae: Ricerche sul mondo classico 5. 1993. 36–40.

в свой дворец в Салине. Там их встретила Мения, жена Ремальда. Она отравила мать Тавра, а его самого окружила заботой и лаской и заставила забыть мать. Постепенно Тавр превратился в отличного воина: он метко стрелял из лука и метал камни, как гигант (380. 11–12). Сравнение с гигантами не случайно — ведь он был потомком гиганта Нимрода, также не случайно и то, что его первым подвигом стало укрощение огромного дикого быка — зверя, имя которого (ταῦρος) звучит так же, как и имя самого героя. Позднее автор описывает Тавра словами, более подходящими для лирического стихотворения, чем для агиографического текста: «Рука его была сильна, как у льва, а поступь легка, как у быстроногой газели» (394. 6). Будучи столь мужественным юношей, Тавр вел целомудренную жизнь.

Аквилин «Старший» был могущественным соседом Ремальда. Не довольствуясь сбором дани с Ремальда, Аквилин решил начать войну и захватить земли своего соседа, завладеть его богатством и обратить в рабство его людей. Ремальд пал в бою; когда Тавр увидел его мертвым, он снял кольцо с его пальца и бросился к Мении. Она оплакала своего мужа, но затем подарила Тавру поцелуй и послала его с 6 000 воинов против 80 000 солдат Аквилина. Несмотря на столь неравные силы, Тавр выиграл сражение, и побежденный Аквилин бежал в Мелодополис (местоположение неизвестно). Наградой герою была женитьба на Мении, единственной женщине, которую он любил (387. 1–3).

А война все продолжалась. Аквилин созвал новое войско числом в 600 000 человек из всех городов Калабрии. Он окружил город, построенный Тавром, люди которого испугались Аквилина и замыслили убить Тавра и отдать Мению врагу, с тем чтобы образовалось «единое царство Калабрии и Сицилии» (Stallman, 391. 2–5). Но их планы не осуществились: Тавр убил Аквилина на поединке, метнув в него камень весом 24 фунта, и рассеял его многочисленное войско. После победы он облачился в *chlamys* правителя и консульские одеяния (ὑπατικόν) и стал «единодержцем» (μονοκράτωρ), подобно своему предку Нимроду. Он основал несколько городов: свою столицу Тавромению, калабрийские Малые Таврианы и другие Таврианы в Салине.

Все эти события, которые имели место до приезда Панкратия на Сицилию, представлены в ретроспективе. В отличие от двух пластов в житии Льва, переплетенных между собой вследствие борьбы Льва и Гелиодора, роман о Тавре и Мении не имеет прямого отношения к подвигам святого. Здесь связь искусственная, она основана на сходстве имен: новый Аквилин возжелал отомстить за старого Аквилина, собрал 600 000 солдат и попал на Таормину, где правил благочестивый Бонифаций, друг Панкратия. Не только

цифра в 600 000 воинов соответствует численности войска старого Аквилина, но и вся ситуация в целом напоминает первую войну: Аквилин осаждает город, жители сговариваются убить Бонифация и сдать город врагу. И вновь побеждает более слабая сторона, но на сей раз благодаря не личной доблести защитников, но благочестию святого. Панкратий обещал, что Христос позаботится об осажденном городе и что победа будет одержана без помощи копья, пращи, лука или меча. Оружием Панкратия были икона и крест, и, вооруженный ими, он обратил врага в бегство (404. 4).

История Тавра и Мении занимает центральную часть произведения, но, в отличие от истории Гелиодора, в композиции жития это не более чем вставная новелла. Деятельность Панкратия начинается до появления Тавра и продолжается после того, как Тавр исчезает со страниц повествования. Если Гелиодор — центральная фигура, антигерой жития, то Тавр — центральная фигура отдельного, хотя и длинного эпизода. Он не принимает никакого участия в многотрудном деле распространения христианства на Сицилии и в Калабрии. В отличие от жития Льва, композиция биографии Панкратия лишена связности.

Тем не менее история Тавра и Мении имеет огромное значение, будучи первым византийским рыцарским романом. В ней затрагиваются мирские проблемы: любовь и ревность, воинская доблесть и борьба за власть. Главные герои красивы, сильны, отважны, а их главная добродетель — целомудренная верность. Мы можем назвать это сочинение «романом наоборот», поскольку оно заключает в себе существенные элементы античного романа, которые, однако, несут в себе отличные идеологические функции и имеют пародийную и даже гротесковую окраску в контексте агиографического произведения.

Конечно, житие Панкратия многословно и изобилует повторами, образы героев невыразительны, а стиль изложения пресный. Однако романтические приключения Мении и Тавра представляют собой нечто новое.

Еще один «роман наоборот» дошел до нас под названием «Житие и деяния (*Praxeis*) апостола Андрея». Неизвестно, когда были созданы апокрифические «Деяния Андрея» (авторство которых приписывается некоему Левкию).[22] Греческие авторы редко упоминали о них. Одним из немногих, кто их читал, был Фотий (Bibl., cod. 114), который счел эту книгу крайне

[22] Реконструкция текста «Деяний» (Praxeis) — Acta Andreae / Ed. J.-M. Prieur. 2 vols. Turnhout, 1989. Собрание легенд об Андрее: *Lipsius R. A., Bonnet M.* Acta apostolorum apocrypha II. 1. Leipzig, 1898, repr.: Darmstadt, 1959. 1–116.

еретической. Тем не менее агиографы более позднего времени, вероятно, составляли свои произведения на основе утраченных *Praxeis* Левкия. Одной из таких переработок было «Житие, деяния и кончина апостола Андрея», написанное безвестной личностью — неким Епифанием, монахом и священником,[23] отождествление которого с его тезками — Епифанием Айополитом, составителем путеводителя (*Diegesis*) для путешествий по Сирии и Иерусалиму,[24] и Епифанием из константинопольского монастыря Каллистрату, автора [самого первого?] жития Девы Марии[25] — было отвергнуто одними учеными и принято другими.[26] Поскольку автор «Жития и деяний» был современником иконоборчества, то время его жизни (начало IX в.) установлено более или менее точно. Епифаний много путешествовал в поисках мощей. Он посетил Никею и Никомидию, он жил в Синопе, где местные жители показывали ему «престолы» Петра и Андрея, «знамения», произведенные Андреем и его иконой, тюрьму, из которой апостол освободил Матфея, и т. д. (PG 120, 220AB). Однако Епифаний не является носителем «городской культуры»; следуя библейской традиции, он подчеркивает, что именно Каин сотворил *polis*. Сам апостол Андрей изображен как неутомимый путешественник, который посетил множество реальных и легендарных стран.[27] Рассказ о посещении им разных мест и основании там христианских епархий в конце концов приобрел политическую цель — противопоставление Восточной и Западной церквей.[28]

---

[23] BHG 102; A. Dressel (ed.). Epiphanii monachi et presbuteri edita et inedita. Paris; Leipzig, 1843. 45–82; repr.: PG 120. 216–260.

[24] *Donner H.* Palästinabeschreibung des Epiphanios Hagiopolita / / Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 87. 1971. 42–91.

[25] *Dressel A.* Epiphanii. 13–44; PG 120. 186–216.

[26] Так, например, Й. Дрезеке (*Dräseke J.* Der Mönch und Presbyter Epiphanios / / BZ 4. 1895. 350) проводил различие между ними, тогда как Э. Курц (*Kurtz E.* Ein bibliographisches Monitum / / BZ 6. 1897. 216) допускал возможность тождества авторов *Diegesis*'а и «Жития и деяний», но считал, что энкомий св. Деве Марии — произведение XI в.

[27] См.: *Macdonal D. R.* The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals. Atlanta, 1990.

[28] *Dvornik F.* The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. Cambridge Mass., 1958 [Dumbarton Oaks Studies 4]; ср.: *Чичуров И. С.* Хождение апостола Андрея в византийской и древнерусской литературной традиции / / The Legacy of Sts Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Thessalonike, 1992. 195–213.

В числе других мест Андрей был и в Патрах, где он встретился с «анфипатом» той провинции по имени Эгеат, который был в отчаянии и думал покончить с собой, оттого что его жена Максимилла страдала неизлечимой болезнью (col. 245AB). Андрей исцелил Максимиллу, и под его влиянием она стала христианкой и решила жить целомудренно. Если основной темой античного романа было воссоединение влюбленных, то в центре «романа наоборот», написанного Епифанием, оказываются попытки Максимиллы отдалиться от Эгеата, чей «звероподобный нрав и бесчинства» она больше не может сносить. Однако, целомудрие Максимиллы убивает ее «звероподобного» мужа: потеряв рассудок, он встал глубокой ночью (Епифаний говорит, что «кругом была мертвая тишина») и бросился вниз с крыши того здания, где он сам творил суд и расправу (col. 260A). Этот эпизод, центральный с литературной точки зрения, начинается с того, что Эгеат выражает желание убить себя, и завершается его самоубийством по наущению дьявола — действием антихристианским в полном смысле слова, по злой иронии совершенным в претории — в том месте, где языческие правители обычно осуждали христиан на муки и смерть.

C. «Краткие исторические записки»

Av. Cameron and J. Herrin. Costantinople in the Early Eighth Century: the Parastaseis syntomoi chronikai. Leiden, 1984

Анонимный текст, озаглавленный «Краткие исторические записки» (Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί), несомненно, имеет константинопольское происхождение. Гораздо сложнее определить время его создания. Ав. Камерон и Дж. Херрин, комментаторы и переводчики *Parastaseis*, приводят аргументы в пользу столь ранней даты написания, как начало VIII в. — «до первых иконоборческих мероприятий Льва III в 726 г.». Ж. Милле отнес это произведение к промежутку времени с 742 по 746 гг., уже после царствования Льва III,[29] К. Мэнго — «к середине VIII в.»,[30] И. Шевченко — к периоду «около 800 г.» или, ориентировочно, к 775–780 гг., поскольку

[29] *Millet G.* Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί. Essai sur la date/ /BCH 70. 1946. 402.

[30] *Mango C.* Antique Statuary and the Byzantine Beholder/ /DOP 17. 1963; repr.: *Idem.* Byzantium and its Image. Pt. III. 60.

автор «довольно сдержанно выражает свое сочувствие монаху Анастасию».[31] О. Крестен, отвергнув дату, предложенную Камерон и Херрин, как «falsch», предполагает, что *Parastaseis* не могли быть созданы раньше 775 г. и позднее 843 г.[32] Ж. Дагрон считает, что текст был написан после 741 г. (поскольку в нем упоминается Лев III) и до 829 г. (так как в нем не сообщается о царствовании Феофила).[33] П. Шпек предложил очень сложную датировку: оригинал, составленный в эпоху поздней античности или Темных веков, был переработан в IX или X в.[34] Нет веских оснований для того, чтобы отнести *Parastaseis* к какому-либо определенному периоду: дата «до 829 г.» основана на *argumentum ex silentio*, создание же этого произведения в царствование Льва III едва ли было возможно, поскольку Лев фигурирует в тексте под насмешливыми прозвищами «Конон» и «Исавр» (которые обычно употребляли писатели IX в., такие, как Георгий Монах [ed. De Boor 2, 735. 13–14]), а «император наших дней» (78. 7), кем бы он ни был, отличается от Льва III. В тексте говорится, что монах Анастасий был сожжен на ипподроме «в наше время» (140. 8), но мы не знаем, кем был этот Анастасий и когда состоялась его казнь.

Parastaseis не имеют ни вступления, ни эпилога и состоят приблизительно из ста эпизодов, которые представляют собой либо простые утверждения (например: «Великое множество статуй прибыло в Константинополь из места, называемого Иконий, и среди них статуя Зевса, которая по сей день находится на ипподроме»), либо законченные рассказы. Главная тема этих эпизодов — памятники Константинополя, в основном статуи, и чу-

[31] *Ševčenko I.* The Search for the Past in Byzantium around the Year 800 // DOP 46. 1992. 289f. и n. 51.

[32] *Kresten O.* Leon III und die Landmauer von Konstantinopel // Römische Historische Mitteilungen 36. 1994. 21–52. К его аргументам можно добавить еще один: в *Parastaseis* (с. 90. 9–10) упоминается место в Константинополе, куда сбрасывали тела осужденных (καταδίκους). В житии Стефана Нового (PG 100. 1177C = *Auzépy M.-F.* La vie d' Étienne le jeune par Étienne le Diacre. Aldershot, 1997 [Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3]. 171. 20) также говорится о кладбище для осужденных (καταδίκων), устроенном при Константине V. Правда, авторы этих произведений помещают эти кладбища в разные районы города, но можем ли мы ожидать от автора *Parastaseis* точного указания местности?

[33] *Dagron G.* Constantinople imaginaire. Paris, 1984 (Bibliothèque byzantine. Études 8]. 29.

[34] *Speck P.* War Bronze ein knappes Metall? Die Legende von dem Stier auf dem Bus in den «Parastaseis» 42 // Hellenika 39. 1988. 5f.

десные истории, связанные с ними. Представленные эпизоды не обладают внутренней связностью; их последовательность не обусловлена ни хронологическими, ни топографическими, ни тематическими закономерностями. Каждый из этих эпизодов совершенно независим от других, и их можно было бы поменять местами без ущерба для структуры произведения в целом.

Каково назначение *Parastaseis*, или, иными словами, каков жанр этого сочинения? Мэнго определяет *Parastaseis* как «некое подобие туристического путеводителя по достопримечательностям Константинополя», но эта книга слишком бессистемна, чтобы служить путеводителем, и в ней отсутствует всестороннее описание города. Камерон и Херрин, отвергая идею «путеводителя», видят в *Parastaseis* «продукт деятельности... некоего местного исторического общества», который «в какой-то степени свидетельствует о сохранении притязаний на ученость»,[35] а Шевченко считает это сочинение историческим, несмотря на то, что признаки исторического жанра здесь четко не проступают.

В то же время все ученые отмечают (и эту особенность трудно не заметить) «невероятную хронологию и фантастические сведения» (Шевченко), характерные для этого «любопытного» произведения (Камерон и Херрин). Достаточно привести лишь несколько примеров. Трудно представить себе существование «превеликой» (παμμεγέθης) реки (84. 2–3) по соседству с монастырем св. Маманта. Автор ссылается на Геродота и другого «хронографа» по имени Ипполит, которые якобы засвидетельствовали тот «факт», что Константин Великий казнил своего собственного сына, названного его третьим сыном Константином. На самом деле Крисп (а не Константин!) был старшим сыном императора и жертвой ревности отца. Писатель заставляет мифического Византа воевать против исторического Константина Великого. Упомянув об императрице Феодоре, он затем называет жену Юстиниана I Софией и добавляет, что ее воспел в ямбических стихах философ Плумба, существование которого более чем сомнительно. Его цитаты из Евсевия, Созомена и Феодорита обычно ложные, а Гален и Демосфен помещены в совершенно фантастические временные рамки. Иногда ученые пытаются оправдать подозрительные источники, цитируемые в *Parastaseis*. Так, автор ссылается на хронографа Анкириана, который якобы составил «Декалог», цитируемый неким Анастасием; в этом сочинении он описал судьбу нескольких икон, которые ариане замыслили

[35] *Cameron Av., Herrin J.* Constantinople. 53.

сжечь в Милионе. Ал. Камерон отождествляет Анкириана с Нилом Анкирским,[36] несмотря на филологические и фактические несоответствия: человека из Анкиры звали бы Ankyranus, а не Ankyrianus; нам неизвестно произведение Нила под названием «Декалог», и мы не знаем, кем бы мог быть тот Анастасий, который, предположительно, цитировал «Нила». Аргументы Камерона основаны на догадках: Нил «упоминает об иконах, нападает на ариан, и на него часто ссылались в полемике с иконоборцами». В любом случае, в известных нам произведениях Нила нет ни одного сообщения об арианах, сжигающих иконы в центре Константинополя. Гораздо правдоподобнее этой гипотезы звучит предположение Камерона, что «Анкириан» относится к числу имен, «вставленных исключительно для пущего эффекта» (по собственному выражению исследователя).

Эти «ошибки» можно не принимать во внимание, как признак низкого уровня культуры в VIII в., в то время как другие элементы произведения, безусловно, должны: а) отражать константинопольскую топографию и народные верования; б) быть результатом исследования («Мы премного позаботились о том, чтобы тщательно все исследовать», — заявляет автор [88. 12–13]), изучения надписей, опросов очевидцев, переписки с коллегами и чтения ныне утерянных источников. Однако в общем и целом это произведение мало напоминает настоящий научный труд, который можно было бы считать плодом деятельности местного исторического общества. Конечно, человек, знакомый даже с трудами столь незначительных *literati*, как Диокриномен или Милихий, не мог бы дать до такой степени сумбурные сведения о Геродоте, Галене и Евсевии. Автор не заботился о логичности своих утверждений: он говорит, что Верина, жена Льва I, «была истинно православной» (с. 92. 11), а затем и глазом не моргнув завершает свое сообщение рассказом о том, как Верина заколдовала остров под названием Кранос (вернее всего, вымышленный). *Parastaseis* надо рассматривать с другой точки зрения: это не жертва низкого уровня доступной информации, а некая пародия, игра с историческими (или, скорее, псевдоисторическими) фактами и именами.

Перечитаем занимательную новеллу (№ 37) о слоне и о серебряных дел мастере Каркинеле, вставленную в описание златоглавой Базилики, в которой были воздвигнуты статуи «тирана» Юстиниана II и его жены. В этой Базилике некогда жил слон. Громадное животное, обитающее в златоглавой

[36] *Cameron Al.* A Quotation from S. Nylus of Ancyra in an Iconodule Tract? // JThSt 27. 1976. 128–131.

Базилике, — само по себе странное явление («необычайное зрелище», как спешит объявить автор), но последующие события делают ситуацию еще более абсурдной: место заключения слона находится на холме (ὄρος, «гора» — поправка Дагрона вместо издательского ὅρος, «межевой камень») с семьюдесятью двумя ступеньками — не самое удобное место для подъема слона. В тех же краях жил Каркинел, серебряных дел мастер, который обвешивал своих клиентов. Он стал угрожать владельцу слона, потому что он (слон?) разломал его дом, но тот человек не захотел сдерживать животное при помощи «маслоносных поводьев» (что бы это могло значить?) В конце концов Каркинел убил владельца слона и отдал его тело на съедение (εἰς βρῶσιν) зверю, но тот в свою очередь убил его.

Эту новеллу окружает хаотическое скопление исторических персонажей, среди них император Тиберий Апсимар, болгарский хан Тервел, хазарский правитель Ивузер Глиаван (неизвестный ни из каких других источников). Новелле о слоне предшествуют некоторые второстепенные действующие лица, а затем мы встречаемся с *hypatikos* Юлианом, консулом Анфимом или Анфемием, префектом Нузаметом (вероятно, все имена вымышленные), равно как и с мифическими Византом и Антеем. Нагромождение звучных исторических имен нужно для того, чтобы сделать еще более гротескной сцену со слоном, который взбирается по семидесяти двум ступенькам к златоглавой Базилике, ломая на своем пути дом, и которому предлагают труп в качестве пищи.

Другая новелла (№ 28) представляет разговор автора с хартулярием Имерием об имени строителя Кинегия (района в центре Константинополя). Поблизости не было никого, кроме людей, которые держали там мулов. Когда Имерий высказывал свое мнение по поводу строительства (по утверждению автора, оно было ошибочным), одна статуя упала и убила его. Автор отреагировал на это весьма странным образом: он взял Имерия за правую ногу и оттащил его в то место, где сваливали тела осужденных. В ужасе он оставил своего мертвого друга на краю ямы (?) и побежал в Великую Церковь просить убежища. Никто не поверил его рассказу, и тогда он привел родственников погибшего и «друзей» императора на то место. Чтобы сделать эту невероятную историю еще более абсурдной, автор заканчивает ее словами некоего философа Иоанна, который нашел в каком-то сочинении Демосфена предсказание о том, что некий важный человек будет убит этой статуей. От Демосфена он переходит к императору Филиппику (может быть, это имя было вызвано ассоциацией с именем царя Филиппа Македонского, злейшего врага Демосфена?), который приказал зарыть статую в землю. «Прими все происшедшее за истинную правду (μετ' ἀληθείας)», —

восклицает рассказчик, обращаясь к своему [вымышленному?] корреспонденту Филокалу и еле сдерживая смех.

Огромная печь в форме быка, в которой император Юлиан сжег многих христиан, порфирная статуя Константина и двух его сыновей с двумя ногами и шестью руками, статуя еще одного слона, установленная на форуме, внутри которой был обнаружен целый человеческий скелет, — все эти фантастические предметы и события не имеют никакого отношения к реальной истории, они «ненормальные», пародийные.

Дагрон выдвинул очень смелую идею о том, что местные *patria* были константинопольским жанром, предназначенным для прославления города и принижения императора. Император, по словам Дагрона, появляется в *Parastaseis* «без церемоний, в неофициальной, домашней обстановке и нужен главным образом для указания времени действия».[37] Более того, анонимный автор, подобно Феофану, критически относится ко многим императорам, и не только к таким, как Юлиан и Фока, которых традиционно все третировали. Ни Константин Великий, ни Юстиниан I не удостаиваются его похвал. Если византийские историки обычно умалчивают об убийстве Криспа, то автор *Parastaseis* делает тринадцатого апостола убийцей собственного сына, а немыслимая статуя Константина и его сыновей с двумя ногами и шестью руками не делает чести основателю христианского Константинополя.

Должно быть, *Parastaseis* были написаны либо в эпоху иконоборческих диспутов, либо вскоре после их окончания. Центральной темой фольклора иконопочитателей был культ иконы и сверхъестественное могущество святого образа, отрицаемые их противниками-иконоборцами. Центральная тема *Parastaseis* — образ и его сверхъестественное могущество, но образ здесь иной: не святая икона, а языческая статуя, которая чаще всего обозначается словом στήλη, но также словами ζῴδιον, εἴδωλον, ἴνδαλμα и, как ни странно, εἰκών. Слово «икона» употреблено в своем каноническом христианском значении, когда мы читаем об иконе воплотившегося Иисуса Христа (62. 2–3) или об иконах епископов Митрофана, Александра и Павла (68. 13–15, 17); однако в других местах тем же термином обозначаются (как в «Хронографии» Георгия Синкелла) объекты нерелигиозные, такие, как изображения императоров (124. 5, 126. 9) или критского предсказателя (76. 2), а один раз даже языческие статуи в Кинегии (88. 17). В отличие от христианской иконы, языческий «образ»

[37] *Dagron G.* Constantinople. 315f.

в *Parastaseis* не совершает благотворные чудеса, а приносит вред и смерть. Есть и некоторые исключения: в *kastron* Панормон статуя женщины с двумя головами, подобно некоторым святым, затушила огонь, который пожирал «весь город». Некоторые статуи представляли собой жертв несправедливости. Так, Константин Великий установил серебряную статую своего сына, которого он обезглавил, он же увековечил при помощи статуй память нескольких человек, казненных по его приказу. Статуя кувикулярия Платона, якобы сожженного при узурпаторе Василиске, была установлена его родителями.

Мотив чудотворных статуй имел длительную историю еще до того, как были написаны *Parastaseis*. В фольклоре считалось, что статуи живые и могут вмешиваться в человеческие дела.[38] Феофилакт Симокатта (VIII, 13. 7–14) описывает видение одного живописца или каллиграфа из Александрии, который в полночь увидел, что статуи перед храмом Тихи покинули свои пьедесталы и обратились к нему, сообщая о свержении императора Маврикия и его казни, происходившей в то самое время далеко в Константинополе. Девять дней спустя официальное известие о смерти императора достигло Александрии. Эта легенда стала популярной в IX в. и была в сокращенной форме воспроизведена Феофаном (291. 17–26) и Георгием Монахом (ed. De Boor, 663. 17–664. 1). Георгий несколько раз возвращается к теме могущественных языческих статуй, таких, как огромная и ужасная ἄγαλμα Сераписа в Александрии (584. 13–14), напоминающая нам различные ἀγάλματα в *Parastaseis* (96. 10, 98. 9–10, 124. 6–7), или некая статуя (ἄγαλμα), установленная священником из Канопа, которая автоматически выливала воду из гидрии и тушила огонь (Георгий, 587. 12–588. 3). Георгий сообщает, что император Аркадий воздвиг собственную статую (ἀνδριάς) на колонне в Ксеролофе (592. 22–23). Эта история сходна с отрывком из *Parastaseis* (152. 3–5), где описываются статуи (στῆλαι) императоров Феодосия II, Валентиниана III и Маркиана, расположенные на колоннах в Ксеролофе.

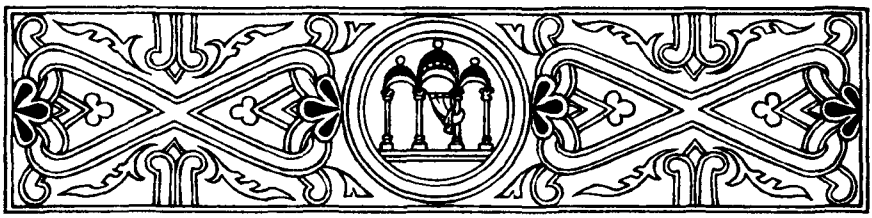
Фотий также интересовался магическими функциями античных статуй, он воспроизвел рассказ историка V в. Олимпиодора о трех серебряных статуях, откопанных во Фракии, которые представляли собой варваров с длинными волосами, глядевших на север. Тотчас же вслед за этим открытием готы захватили Фракию, а гунны и сарматы вторглись в Иллирик (Bibl., cod. 80, vol. 1, 177. 33–5).

[38] *Mango C.* Antique Statuary. 59.

Если в фольклоре речь шла об оживших статуях, то автор *Parastaseis* пошел намного дальше простой и бесхитростной веры в живые изображения: собрав вместе бесчисленные истории об их поведении, доведя их *ad absurdum* и описав это поведение по образцу эффекта от воздействия святых икон, он создал злободневную и в то же время занимательную пародию.

Вернемся еще раз к Фотию. Характеризуя книгу Ямвлиха «О статуях»,[39] Фотий замечает, что Ямвлих считал идолов и статуи божественными, а их действия сверхъестественными и превосходящими человеческое воображение. Затем патриарх гневно восклицает: «Он сочинил множество неправдоподобных мифов, он приводил множество невразумительных доводов, он не стыдился писать многие вещи, которые противоречили очевидному» (Bibl., cod. 215, vol. 3, 130.15–19). Слова Фотия были написаны о Ямвлихе, но это суждение в равной мере можно было бы отнести к *Parastaseis*.

[39] Об этом см.: *Gudeman A.* // RE 9. 1916. 1791. No. 6.



Глава восьмая

ЦАРСТВЕННАЯ МОНАХИНЯ: КАССИЯ

А. Биография

О жизни Кассии (имя которой также писалось как «Касия» или «Икасия») известно мало.[1] Некоторые хронисты X в. свидетельствуют о том, что она, почти через полвека после Марии, внучки Филарета Милостивого, участвовала в смотринах невест, устроенных в 830 г. для юного императора Феофила (829–842).[2] История гласит, что Кассия понравилась Феофилу

---

[1] Основные монографии о Кассии: *Krumbacher K.* Kasia / / SBAW. 1897. 305–70; *Rochow I.* Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia. Berlin, 1967 [BBA 38]; ср.: *Eadem.* Person, Werke und Nachleben der byzantinischen Dichterin Kassia / / Helikon 6. 1966. 705–715. После книги Рохов появилось несколько статей общего характера, где речь идет и о Кассии: *Catafygiotou Topping E.* Women Hymnographers in Byzantium / / Diptycha 3. 1982–83. 107–110; *Eadem.* The Psalmist, St. Luke and Kassia the Nun / / BS / EB 9. 1982. 199–210; *Casetti Brach C.* Donne copiste nella leggenda di Bisanzio / / OchP 41. 1975. 484–488; *Blachopoulou Ph.* Βιβλιογραφικό δοκίμιο για την Κασ[σ]ία-Κασ[σ]ιανή / / Byzantinos Domos 1. 1987. 139–159; *Месхи Т. А.* Жизнь и творчество византийской поэтессы IX века Кассии. Автореферат. Тбилиси, 1988 (полный текст диссертации был опубликован на грузинском языке: Тбилиси, 1987); *монахиня Игнатия.* Церковно-песнотворческие труды инокини Кассии / / Богословские Труды 24. 1983. 320–336 (без использования научной литературы).

[2] Дата смотрин — 830 г. — была установлена У. Тредголдом (*Treadgold W.* The Problem of the Marriage of the Emperor Theophilus / / GRBS 16. 1975. 325–341);

больше всех, и он готов был преподнести ей золотое яблоко (а вместе с ним и корону), но ее дерзкий ответ заставил его изменить свое решение. В конечном счете он избрал императрицей Феодору, а отвергнутая Кассия основала монастырь, в котором вела «философскую жизнь».

Остается спорным вопрос, до какой степени смотрины невест в целом и в конкретном случае с Феофилом являются плодом легенды. И. Рохов обратила внимание на независимую версию этих событий, найденную в житии императрицы Феодоры,[3] счастливой соперницы Кассии. В нем описывается тот же конкурс красоты с точки зрения панегириста императрицы, но при этом о Кассии не говорится ни слова. Под впечатлением той же истории Е. Липшиц расценивала гномические стихотворения Кассии (в которых поэтесса осуждала злобствующих и бичевала глупость) как отражение ее неудачи на смотринах.[4] С другой стороны, по словам Я. Психариса, золотое яблоко — фольклорный символ любовной страсти — указывает на легендарное происхождение этого эпизода.[5]

В константинопольских *patria* есть сведения о том, что Кассия, прекрасная женщина, которая писала стихи в царствование Феофила и Михаила III, основала монастырь в столице (Preger, *Scriptores*, 276f.). Эта информация подтверждает, по крайней мере, часть рассказа о смотринах, а именно то, что Кассия в какой-то период своей жизни стала монахиней, хотя в *patria* не говорится, что это произошло после или в результате неудачной попытки войти в императорскую семью.

Три письма Феодора Студита (Fatouros. Theod. Stud. Epistulae 2, epp. 217, 370, 539) адресованы Кассии; в леммах двух из них она именуется *kandidatissa*. Г. Фатурос датирует два письма 816–818 гг., а третье — 821–826 гг. Та Кассия, к которой обращены эти письма, принадлежала к высшему обществу: среди ее родственников был некий стратиг, который недавно умер, так и не прекратив общения с иконоборцами. Феодор

она кажется более вероятной, чем 821/822 г., предложенный Э. У. Бруком (*Brook E. W.* The Marriage of the Emperor Theophilus // BZ 10. 1901. 540–545).

[3] *Rochow I.* Studien. 14–16; ср.: *Markopoulos A.* Βίος της αυτοκρατείρας Θεοδώρας (BHG 1731) // Symmeikta 5. 1983. 259f.

[4] *Липшиц Е.* Очерки. 320 сл.

[5] *Psichari J.* Cassia et la pomme d'or // Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques. 1910–11. 5–53. А. Литлвуд (*Littlewood A.* The Symbolism of the Apple in Byzantine Literature // JÖB 23. 1974. 47f.), несмотря на фольклорный характер ритуала с яблоком, допускает, что смотрины невест для Феофила могли иметь место на самом деле.

восхваляет Кассию не только за ее благочестие и за поддержку преследуемых монахов-иконопочитателей, но и за стиль ее произведений, что особенно поражает его в молодой девушке (ep. 370. 1–6). Феодор говорит, что Кассия «с детства стала Христовой невестой» (ep. 217. 10) и что ее общение со Христом предвещало ее монашеское совершенствование, подобно тому как дым предшествует пламени (ep. 370. 22–23). Если предположить, что к 818 г. юная Кассия уже была монахиней или послушницей, то ее отождествление с героиней легенды о конкурсе красоты 830 г. вызывает затруднения.[6] Но Феодор выражается неопределенно, и вполне возможно, что он имел в виду не формальный поступок, а душевное стремление. В любом случае, Рохов отождествляет адресата посланий Феодора с поэтессой Кассией.

Однако биографию Кассии можно воссоздать лишь гипотетически, особенно потому, что многое зависит от того, насколько верно отождествление писательницы с Кассией из писем Студита. Если мы признаем историчность рассказа о смотринах, то Кассия должна была родиться ок. 810 г. Таким образом, она была еще совсем юной, когда Феодор ок. 818 г. хвалил ее за высокий слог ее произведений. Она принадлежала к среде почитателей монахов и икон, несмотря на то что среди ее родственников был по крайней мере один высокопоставленный иконоборец. Ее титул «кандидатисса» остается загадкой. Рохов полагает, что отец Кассии был «кандидатом», но этот титул обычно обозначает жену «кандидата». Несомненно, ее приверженность иконопочитанию (а не ее дерзость) стала препятствием для ее свадьбы с Феофилом. Огорченная несчастьем, которое она сама навлекла на себя, Кассия ушла в монастырь; возможно, что она была отправлена туда по приказу разгневанного императора. Если же история о смотринах является просто легендой, а письма Феодора были посланы другой Кассии, то вся биография теряет под собой почву. Мы можем быть уверены лишь в том, что Кассия жила в первой половине IX в. и была монахиней в одном из константинопольских монастырей.

[6] Это затруднение четко сформулировано Фатуросом (*Fatouros G.* Theod. Stud. Epistulae 1, 365* n. 719). Оно сохраняется, даже если мы примем датировку Брука 821/2 годом (см. выше, прим. 2).

B. Тропарь Марии Магдалине и другие духовные стихи

Ed. A. Tripolitis. Kassia: the Legend, the Woman, and her Work. New York; London, 1992

Под именем Кассии сохранились различные гимны и светские стихотворения. И. Рохов скрупулезно исследовала все собрание ее сочинений,[7] показав, между прочим, как часто бывает трудно отличить ее подлинные произведения от подложных. Одним из примеров является канон Великой субботы, созданный Косьмой Маюмским. Согласно устному преданию, известному в XII в. Феодору Продрому, первые четыре песни этого канона были ранее написаны «благородной и мудрой девой (монахиней?) Кассией». Продром сообщает, что некоему Марку, епископу Гидрунта (Отранто) было поручено заменить тропари Кассии, поскольку соединение «женского сочинения» со словами Косьмы было сочтено неподобающим (PG 133, 1235D–1237A). Слова Продрома находят соответствие и подтверждение в хронике Продолжателя Феофана (p. 365. 21–24), который повествует о том, что во дни Льва VI (886–912) «мудрейший монах Марк» (названный здесь не «епископом Отрантским», а экономом монастыря св. Мокия [в Константинополе]; очевидно, это одно и то же лицо) расширил (или восстановил) *tetraodion* Косьмы. Дж. Скиро считает эти сведения легендой и приписывает Косьме весь канон,[8] тогда как Рохов видит в Кассии первоначального автора первого *tetraodion*. Стихира Адриану и Наталии в одних рукописях приписывается некоему Ефрему Карийскому, а в других — Кассии; в лемме одного манускрипта (Афон. Ватопед. 1493) говорится, что это произведение «Ефрема или монахини Икасии». Рохов предполагает, что «Икасия» или «Кассия» — это искаженное «Кария», истолкование переписчиком слова Καρίας. Более правдоподобно предположение о наличии двух разных традиций.

Одним из наиболее известных стихов Кассии является гимн Великой среды, тропарь Марии Магдалине (настоящее название гимна — «Блуднице», а имя Марии ни разу не упоминается), переизданный, переведенный

[7] Кроме указанной выше монографии Рохов, см. ее же обзор дополнительных находок: *Rochow I.* Neues zu den Hymnen der Kassia aus Cod. Meteor. Metamorphoseos 291 // J. Dummer, J. Irmscher, K. Treu (eds). Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen. Berlin, 1981 [TU 125]. 495–498.

[8] *Schirò G.* La seconda leggenda di Cassia // Diptycha 1. 1979. 303–315.

и прекрасно прокомментированный А. Дейком.[9] Образ «грешницы» из Евангелия от Луки (7. 37–48), омывшей ноги Христа своими слезами и отершей их своими волосами, не впервые появляется в греческой поэзии: Роман Сладкопевец посвятил ей один из своих кондаков. А. Дейк подчеркивает, что Роман следует евангельскому сюжету, противопоставляя Марию Симону-фарисею и провозглашая, что истинная любовь выше формального поклонения. Кассия же переходит от сферы человеческой нравственности к метафизической связи между грешником и Богом. Героиня ее гимна не притязает на то, чтобы быть лучше кого-либо (например, фарисея), но в смирении преклоняет колена перед Господом и просит Его о прощении.

Стих начинается коротким четырехстрочным вступлением: женщина, погрязшая во множестве грехов, приносит Христу миро для погребения. В этом вступлении — не просто констатация факта: «О Господи, — восклицает поэтесса, как будто представляя свою героиню, — се жена, погрязшая во множестве грехов», что в слезах несет миро. Иными словами, автор уже с первых строк принимает личное участие в судьбе Марии. Во вступлении мы видим конец истории: Христос мертв, и Мария участвует в его погребении. Но в то же время мы оказываемся и в начале событий: блудница признала в Христе Сына Божьего (на пиру у Симона-фарисея, о чем Кассии не нужно было специально упоминать, поскольку ее читатели знали Евангелие) и приняла роль (τάξις, важное византийское понятие, означающее «должность» и, в более широком смысле слова, «порядок») мироносицы (μυροφόρος); это слово стало неотъемлемым эпитетом Марии Магдалины (в начале VII в. его использовал Модест Иерусалимский; ср.: PG 86/2, 3276A). Таким образом, начало и конец истории сливаются, понятие времени исчезает и стих выходит за пределы реальных событий, изложенных в сказании.

Остальная часть стиха представляет собой прямую речь героини. Слова Марии обращены к Богу. Она начинает с драматического восклицания «Увы мне! (οἴμοι)», заимствованного из классической трагедии и часто употребляемого по разным поводам агиографами и гимнографами для обозначения какого-либо страшного события или ситуации. Она горько жалуется: «В темную безлунную ночь стрекало похоти, жажда греха овладевает мною». Эпитеты для обозначения темноты, характерные для описания

[9] *Dyck A.* On Cassia, Κύριε ἡ ἐν πολλαῖς/ / Byzantion 56. 1986. 63–76. Ср. также: *Catafygiotou Topping E.* Kassiane the Nun and the Sinful Woman/ /GOThR 26. 1981. 201–209.

ночи, в этом стихе распространяются на плотские желания грешной женщины. Кассия не называет грех своим именем (как не указывает и имени Марии), слово «блуд» не упоминается открыто, но используемые поэтессой метафоры «стрекало похоти» и «жажда греха» являются ключом к разгадке прошлого героини. Видимо, именно в этот момент Кассия обращается к происшедшему на пиру у Симона. Потоки слез Марии, целование ног Христа, их утирание прядями ее волос — все эти действия взяты из Евангелия, но в стихе Кассии они приобретают особое значение, являясь скромными бытовыми деталями, которым противопоставлено всемогущество Всевышнего: «Прими потоки слез моих, Ты, возводящий воду из моря в облака»;[10] «Услышь стенания сердца моего, Ты, приклонивший небеса Своей неизреченной пустотою»;[11] «Я облобызаю и оботру пречистые ноги Твои», — то есть ноги, которые не могут быть грязными, ибо они выше обычного омовения. Далее Кассия продолжает развивать этот образ: «Ева, услышав шаги их в Раю, в страхе скрылась». Иными словами, грешница признает в Христе воплотившегося Сына Божьего. Затем ему даются различные определения,

[10] В отличие от Дейка, мы считаем, что νεφέλαις является формой не «инструментального датива» («применяющий облака для извлечения воды»), а «датива движения» («в направлении облаков»). Вариант στημονίζων предпочтительнее. По-видимому, эта метафора возникла на основе значения «вычерпывать или переливать жидкости из сосуда при помощи шерстяной нити», ср.: *Платон.* Пир. 175D (альтернативный вариант διεξάγων является упрощением неясной метафоры). В Пс. 134. 7 выражена та же мысль: всемогущий Господь «возводит облака (νεφέλας) от края земли».

[11] Эти строки также нуждаются в комментарии. Во-первых, глагол κάμφθητι, «склонись», и причастие κλίνας, «наклонивший», в принципе имеют сходные значения, но их семантические функции различны; их следует переводить поразному (Дейк применяет один и тот же глагол to bend, «склонять(ся)»), несмотря на то что при этом теряется игра слов, содержащаяся в оригинале. Во-вторых, κένωσις — это очень важное богословское понятие, и его перевод словами «унижение» (у Дейка) и «уничижение» (у Триполитиса) был бы правильным, если бы параллельно не возникало и другое возможное значение. Первое значение этого слова — «пустота», и Кассия явно использовала эту двойственность. Подтверждение нашей трактовки можно найти в анонимной драме «Христос страждущий» (стихи 2418–20), где говорится, что Мария Магдалина первой пришла ко гробу Христову и засвидетельствовала его κένωσις; Кассия говорит, что, «опустошив» свою могилу (то есть воскреснув), Христос склонил небеса. Ср.: τάφου κένωσις у Фотия, Гомилия XII на Великую субботу (ed. B. Laourdas. Φωτίου ὁμιλίαι. Θεσσαλονίκη 1959 [Hellenika. Suppl. 12]. 123. 14).

и он предстает как бестелесное Божество из Книги Бытия и Псалтири; это выражается путем многократного употребления в тропаре Кассии библейской лексики, взятой главным образом из псалмов.

Бог всемогущ, а героиня слаба. Более того, она грешна. «Кто сможет, — восклицает она, — измерить число моих пороков и пучину моих преступлений?» Апогей раскаяния достигнут, и тон Кассии становится более сдержанным (две последние строки намного короче двух предыдущих). Заключительное противопоставление дано в совершенно прозаической манере: Мария знает, что ее пороки неизмеримы, но она взывает ко Господу, Чье милосердие безмерно: «Молю Тебя, не презри рабу Твою».

Дейк верно отмечает, что в начале стиха тон более мягкий, но при переходе к прямой речи героини его интенсивность резко возрастает и затем все более усиливается, пока не достигает кульминации. Риторические фигуры используются умеренно, язык произведения простой. Аллитерации редки и трудноуловимы (например, ψυχοσῶστα σωτήρ μου). Художественная игра слов содержится главным образом в противопоставлениях и в двойном значении ключевых слов. Как и в «Великом Каноне» Андрея Критского (от которого тропарь Кассии отличается гораздо большей компактностью), надежда на личное спасение начинает распространяться на все человечество. Конкретный порок теряет ясность очертаний, и крик души Марии остается выражением психологических страданий любого человека: я грешник, но Господь милосерден. В отличие от Климента, Мария (и вместе с ней Кассия) ищет спасения не в награду за какой-либо подвиг (и менее всего за заслуги в поэзии), но с искренней верой в милосердие Божье.

Ясность и простота стиха о Марии Магдалине становятся особенно очевидными при сравнении с написанным Кассией грандиозным каноном на упокоение усопших, посвященным той же самой теме прощения и спасения. Главная идея канона отчетливо выражена в третьей песни: «Спаситель мой, когда мертвые в страхе поспешно бегут от могил и от трубного гласа, и когда Твои страшные ангелы устремляются навстречу им, о Господи, призри на почивших и посели их в земле [вечной] жизни». В каноне ни разу не говорится о личном искуплении грехов, хотя в одном случае автор обращается от первого лица («В глубокой скорби взываю к Тебе»). Молящаяся просит не за себя, но за человечество в самом широком смысле слова: «Спаситель, прости согрешения рабов Твоих, сотворенные как по неведению, так и предумышленно». В остальной части канона эта тема далее не развивается: уже в первой песни утверждается, что Бог может даровать жизнь вечную всем смертным и возвратить их в безгрешное состояние

райской жизни в Эдеме. Подобные высказывания постоянно повторяются в тексте, вплоть до последней песни, в которой поэтесса просит Жизнодавца упокоить мертвых со святыми. Изображение Бога-Судии и, на византийский лад, Казначея (ταμίας), Его грозного и справедливого суда и смертных, трепещущих в ожидании Судного дня, находится в центре канона, но здесь нет места для трогательной фигуры жалкой грешницы, омывающей ноги Спасителя своими слезами и отирающей их прядями своих волос. В заключительном *theotokion* Кассия — если она является автором этой части канона (*theotokia* имели свойство перекочевывать от одного сочинителя к другому, если они не были «подписаны», как в случае с Климентом) — внезапно меняет тему и переходит к политической обстановке в империи: она молит Христа увенчать правоверного василевса и с помощью Богородицы сокрушить военной силой власть врага. Можно предположить, что власть или «держава» (κράτος) врага — это Халифат, но кто же тогда правоверный василевс из *theotokion*? Могла ли Кассия присвоить столь почетное звание иконоборцу Феофилу, человеку, отвергшему ее притязания на престол и обрекшему ее на монастырское затворничество? А может быть, это был юный Михаил III, который теоретически участвовал в богоугоднейшем восстановлении иконопочитания в 843 г.? Или этот *theotokion* — не более чем стандартный возглас, не заключающий в себе никакого конкретного смысла? Как говорил Генрих Гейне, глупец может задать столько вопросов, что даже сто мудрецов не смогут ответить на них.

Совершенно другая направленность отличает гимн (или стихиру) Кассии на Рождество Христово (в переводе Триполитиса он называется «Когда царствовал Август»). Мотив спасения не встречается нигде, кроме шестой строфы, и в то же время систематически развивается тема империи и императора. В первых строках особо подчеркивается идея всемирного царства: когда Август установил монархию, прекратилась *polyarchia* многих людей. Далее говорится о том, что все города перешли под единое правление, и слово кесаря стало законом для всего населения. Политическое единство сопровождалось идейным согласием: многобожие и идолопоклонство были уничтожены, и народы пришли к вере в единого Бога.

По всей вероятности, Феодор Студит не одобрил бы проведения аналогии между Царством Небесным и земной империей (единый Бог — единая монархия). Феостирикт, агиограф Никиты Мидикийского, приводит высказывание Феодора, обращенное ко Льву V: ссылаясь на Еф. 4. 11, Студит настойчиво утверждал, что руководство Церковью должно быть возложено на апостолов, пророков, пастырей и учителей, но никак не на

императоров.[12] Но Кассию, которая в каноне на упокоение усопших молила Бога увенчать и сохранить императора, такая аналогия вполне устраивала. Обосновав ее во вступлении к стихире, поэтесса переходит к прославлению воплотившегося Бога: Он уничижил (однако слово κένωσις не встречается в этом произведении) Себя, восприяв плоть от женщины, лежа в яслях, затем став бедняком, и в то же время (какой поразительный контраст!) ангелы поют Ему хвалу, Ему поклоняются волхвы и пастухи, и все живое благоговеет перед Ним как перед Господом. Он есть Солнце славы, и небеса в страхе восславляют Его (похожие слова есть в стихе о Марии Магдалине, где Христос, оставив пустым свой гроб, приклонил небеса).

Стихира на Благовещение[13] состоит из двух частей: послания Гавриила и самой Благой Вести. Другая стихира на Благовещение была написана неким Иоанном Монахом (Минея, 25 марта), и при сравнении этих двух произведений обнаруживаются некоторые особенности авторского стиля Кассии. Первая часть ее стиха скрепляется при помощи анафоры. Три абзаца начинаются со слова ἀπεστάλη, «был послан»: ангел Гавриил был послан, бесплотный слуга был послан, небесный воин был послан. Гимн, написанный Иоанном, также начинается со слов «был послан (автор добавляет: "с небес")», но здесь нет анафоры. Однако Иоанн использует тот же *chairetismos*, который объединяет вторую часть стихиры Кассии.

Более интересно другое различие. Иоанн наделяет Богородицу банальными эпитетами: «исполненная благодати», «Невеста неневестная». Кассия же наполняет свой текст эпитетами, обозначающими императорскую власть: в ее стихе Дева Мария — это дворец, престол, царево седалище. Конечно, используются и определения другого рода: «славнейший сосуд» и «гора несекомая», обе метафоры подчеркивают роль Марии как вместилища, в котором Бог пребывал телесно. В отличие от Кассии, Иоанн Монах избегает имперской терминологии.

Стихира пяточисленным мученикам (один из двух гимнов в их честь) — вероятно, самое риторичное из всех литургических произведений Кассии. Вступительные строки образуют двойную числовую метафору: «пятиструнная лира и пятисвечный светильник». Метафора усиливается за счет алли-

[12] AASS April. I. P. XXV. Par. 35. Это высказывание повторяется у Георгия Монаха (2. 779. 20–23).

[13] Рохов (*Rochow I.* Studien. 52. No. 39) считает принадлежность этого стиха Кассии «recht wahrscheinlich». Имя Кассии значится во многих рукописях этого произведения, тогда как в других случаях его автором назван некий Анатолий.

терации: λύραν — λυχνίαν. Затем следует «климакс» — использование синонимов в симметричных конструкциях: «Почтим [мучеников] за их подвиги (в оригинале это выражено одним наречием φερωνύμως), восславим [их] благоговейно (εὐσεβῶς)». Основную часть стиха с полным правом можно назвать «феронимическим» восхвалением, поскольку Кассия истолковывает имена мучеников с помощью риторической этимологии: Евстратий служил (στρατευθείς) в небесном войске (στρατεία) под предводителем самого Бога и был полностью верен своему полководцу (στρατολογήσαντι), Авксентий приумножил (ἐπαυξήσας) свой талант (ссылка на Мф. 25. 20 и 22), Евгений — это росток неземного благородства (εὐγενείας), Орест прекрасен (ὡραῖος) и обитает в Божьих горах(ὄρεσιν), Мардарий — это сияющий перл (μαργαρίτης). Весь этот этимологический список связывает *chairetismos*, в котором к группе из пяти святых присоединяется равный им по числу хор дев.

Некоторые стихи Кассии представляют собой похвалы святым. К сожалению, обычно принадлежность ей того или иного произведения остается под вопросом. Рохов лишь в немногих случаях бесспорно признает авторство Кассии, это касается нескольких стихир Иоанну Крестителю и одной апостолам Петру и Павлу, причем последняя стихира в напечатанных Минеях является анонимной, а в отдельных рукописях приписывается Андрею Критскому. Также Кассия считается автором двух гимнов пяточисленным мученикам и стихиры мученикам Гурию, Самону и Авиву. Ни один из этих святых не является героем иконопочитательского движения; в отличие от Климента или Иосифа, Кассия равнодушна к проблеме иконоборчества, а может быть, она умалчивает о своих взглядах после столкновения с молодым царем.

Многие из гимнов Кассии посвящены святым женщинам. Кроме действительно принадлежащего ей тропаря Марии Магдалине, к этой группе относятся и некоторые стихи, не являющиеся подлинными: пять стихир в честь Христины, а также стихиры свв. Марии Египетской, Пелагии, Варваре, Агафии, Фекле и Евдокии Илиопольской. К этому списку можно добавить Наталию, героиню стихиры, посвященной супругам Адриану и Наталии, и хор пяти дев в стихире Евстратию. Поскольку авторство Кассии в большинстве случаев вызывает сомнение, то наши выводы могут быть лишь приблизительными, но поражает то, как часто появляются в ее стихах святые жены (святые мужи из приписываемых Кассии стихов — это пророк Илия, евангелист Матфей, Феодор Тирон, Симеон Столпник, Василий Великий, Григорий Нисский и Евфимий Великий). Мало того, что святые жены в сочинениях Кассии более или менее равны святым мужам

в численном отношении, сам их выбор может показаться странным. Мария Магдалина, Мария Египетская, Пелагия и Евдокия ранее были публичными женщинами. Евдокия менее известна, чем три другие святые, но в произведении в ее честь слова «слезы [раскаяния]» и «блудница» являются ключевыми. Безусловно, было бы слишком смело на основании этих фактов утверждать, что Кассия сама некогда была публичной женщиной,[14] но, по-видимому, ее глубоко интересовала судьба ее заблудших сестер.

Гипотеза о том, что Кассия была автором акафиста Пресвятой Богородице,[15] не имеет научного обоснования.

С. Эпиграммы и гномы

Творчество Кассии включает в себя гномы и эпиграммы,[16] причисляемые некоторыми учеными к светской поэзии. Гномологический жанр, то есть жанр афоризмов и поучений в форме пословиц, иногда перерастающих в басни со сложным сюжетом, был очень популярен в позднеантичный период. Первоначально афоризмы излагались прозой (представителем этого жанра в IV–V вв. был Стобей). Оказав влияние на христианские флорилегии и на так называемые «Изречения отцов пустыни» — сентенции морального и богословского содержания, приписываемые знаменитым отшельникам, гномология и сама постепенно утратила свой светский характер. Существует традиционное различие между флорилегиями и сборниками гном: название «флорилегий» закрепилось главным образом за собраниями отрывков из Библии и сочинений отцов Церкви, тогда как термином «гномы» (максимы) обозначались произведения преимущественно светского содержания. В Византии было создано множество сборников

[14] Дейк (*Dyck A.* On Kassia. 73f.) верно критикует «биографическое заблуждение», стремление отождествить автора с литературным героем.

[15] *Andreopoulos.* Ὁ Ἀκάθιστος ὕμνος. Σκέψεις περὶ τοῦ συγγραφέως αὐτοῦ// Ekklesiastikon bema. 1934. 10–20. См. опровержение С. Евстратиадиса в рецензии на книгу Э. Миони о Романе Сладкопевце (EEBS 15. 1939. 442–444).

[16] Кроме сборников, известных Крумбахеру (см. выше, прим. 1), В. А. Мистакидис (*Mystakides B. A.* Κασία-Καισιανή// Orthodoxia 1. 1926. 247–251, 314–319) издал гномы другого вида. О максимах и эпиграммах Кассии см.: *Липшиц Е.* К вопросу о светских течениях в византийской культуре IX в. (Касия)// ВВ 4. 1951. 135–148; *Lauxtermann M.* The Byzantine Epigram in the Ninth and Tenth Centuries. Amsterdam, 1994. 107–127.

афоризмов; по большей части они анонимны или подписаны чужим именем (некоторые из них произвольно приписываются Максиму [Исповеднику] или Антонию), а дата их составления обычно остается неопределенной.[17]

Кассия излагает свои изречения в стихотворной форме (по большей части ямбическим триметром),[18] но при этом не уделяет должного внимания просодии и ритму. Обычно они краткие, состоят из одной или двух строк (гномы в собственном смысле слова), реже встречаются более длинные (эпиграммы) вроде одного стихотворения, в котором пренебрежительно говорится об армянах.[19] По содержанию они представляют собой моральные наставления, довольно банальные по характеру, хотя Кассия мало заимствовала у своих предшественников. Примером заимствования можно считать трехстрочную эпиграмму «О судьбе», которой человек волей-неволей покоряется (Tripolitis, 130. 16–18). Эта эпиграмма, построенная на несколько чрезмерном использовании парономасии (существительное φέρον и глагол φέρειν повторяются девять раз), является подражанием одному из дистихов Палладия (*Anthologia Palatina* X.73).[20] Гномы распределяются по категориям согласно затрагиваемым в них темам, таким, как дружба, ненависть и зависть, мужчины и женщины, богатство и бедность, в значительной группе сентенций речь идет о монастырских порядках.

Стихи Кассии могут быть оригинальными или тривиальными, возможно, они были написаны под влиянием эзоповской традиции и неизвестного сборника монашеских эпиграмм (как предположил Лаукстерман); как бы то ни было, в них выражена некая система нравственных принципов.

---

[17] *Wachsmuth C.* Studien zu den griechischen Florilegien. Berlin, 1882, repr.: Amsterdam, 1971; *Glettner J.* Die Progymnasmata des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos / / BZ 33. 1933. 262–264; *Richard M.* Florilèges spirituels grecs / / DSp 5. Fasc. 33–34. Col. 475–510, также под названием «Florilèges grecs» в его работе: Opera minora I. Turnhout; Louvain, 1976. No 1; *Gutas D.* Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: a Study of the Graeco-Arabic Gnomologia. New Haven, 1975. 9–35. Ср. также: *Odorico P.* Lo Gnomologium Byzantinum e la recensione del Cod. Bibl. Nat. Athen. 1070 / / RSBS 2. 1982. 41–70; *Kindstrand J. F.* Gnomologium Byzantinum and Codex Clarkianus II / / Byzantion 60. 1990. 164–182.

[18] *Maas P.* Metrisches zu den Sentenzen der Kassia / / BZ 10. 1901. 54–59.

[19] Ed. C. A. Trypanis / / Medieval and Modern Greek Poetry. Oxford, 1951. 43 n. 6.

[20] *Luck G.* Palladas — Christian or Pagan? / / Harvard Studies in Classical Philology 63. 1958. 470 n. 71.

Кассия восхваляет «прекрасную соразмерность», но это не классическая гармония тела и души. Малая толика счастья более желанна, чем внешняя красота (κάλλος μορφῆς), и, конечно, благодать, дарованная Богом, превыше красоты и богатства. Что же до самой красоты, то хороший цвет лица или его доброе выражение (εὔχροια) ценнее, чем соразмерность членов тела. Но в то же время безобразие не является достоинством («Какое несчастье, какая горькая судьба [Кассия использует важный философский термин εἱμαρμένη, вероятно, с иронией], если женщина безобразна» [Tripolitis, 120. 13–14]), но это свойство, которое приходится терпеть. Один калека дает резкую отповедь насмехающемуся над ним блуднику и лжецу: он говорит, что неповинен в своем несчастье и никоим образом не хотел быть таким, каков он есть. В отличие от него, нравственный урод является послушным орудием своей собственной развращенности, ибо пороки, которыми он обладает, не были даны ему Творцом.

Одно человеческое качество привлекает особое внимание Кассии — это глупость. Глупость неизлечима: образумить дурака (μωρός) так же невозможно, как и наклонить (насколько мы помним, этот глагол занимает важное место в тропаре св. Марии Магдалине) громадную колонну. По словам Кассии, нет ничего ужаснее образованного дурака: знания глупца дурны, они подобны колокольчику на свином рыле, но еще хуже, когда глупец молод и облечен властью. «Увы, горе мне!» — восклицает Кассия, когда ей встречается такой человек (она заполняет одну-единственную строчку пятью синонимичными восклицаниями). При этом поэтесса пользуется лексикой античной трагедии (см., например: *Эсхил*. Прикованный Прометей, 577), которую она употребляет и в тропаре св. Марии Магдалине. Для обозначения глупца Кассия создает неологизм περισσοπράκτωρ, «взимающий непомерные налоги»,[21] возможно, намекая на администрацию империи, в которой praktor был важным чиновником финансового ведомства.

Могла ли эта обличительная речь против глупцов быть связанной с реальными событиями в жизни Кассии? Можем ли мы, вместе с Е. Липшиц, видеть в образе молодого и всевластного глупца фигуру Феофила, который так глупо разрушил имперские амбиции премудрой Кассии? На такой вопрос нельзя дать простой ответ. С одной стороны, выпады против глупца весьма многочисленны в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова

[21] Триполитис (*Tripolitis*. Kassia. 125) дает «нейтральный» перевод — «склонный к злоупотреблениям», не принимая в расчет византийские слова περισσοπρακτέω и περισσοπρακτία (см.: Lampe, s. v.).

(где используется то же самое слово μωρός), и поэтесса, безусловно, была знакома с этой книгой и подражала ей. С другой стороны, широко известные высказывания могли употребляться в конкретных случаях: Георгий Монах (ed. De Boor 2, 784. 8–9) в своей полемике против иконоборческих взглядов Льва V бесстрашно изрекает максиму сына Сирахова (21. 21): «Знание неразумного — бессмысленные слова», дополненную стихом из Ис. 32. 6: «Невежда говорит глупое».

В гномах Кассии понятия красоты, уродства и глупости не всегда согласуются с православным мировоззрением. Но поэтесса еще больше отдаляется от православия, когда признает, что способна питать ненависть. Она начинает одно из своих стихотворений словами «я ненавижу», и далее следует длинный перечень тех, кого она ненавидит. Конечно, среди жертв ее ненависти — глупец, мнящий себя философом, но другие фигуры более необычны: богач, жалующийся на свою бедность, и бедняк, ведущий себя как вельможа, должник, легкомысленно пренебрегающий своими обязательствами, чревоугодник, пустослов. В трех строках говорится о поругании правосудия: Кассия ненавидит убийцу, который судит других за вспыльчивость, прелюбодея, который судит блудника, и судью, виновного в фаворитизме.[22]

По мнению Кассии, ненависть (к прегрешениям) может быть оправдана, но зависть — никогда. Кассия относится к зависти с чисто христианской точки зрения. Зависть — всегда зло, она порождается тщеславием и успехами других людей, а изжить ее нужно братской любовью, страхом Божьим и смирением. Кассия идет еще дальше, она говорит, что зависть бесплодна, тот, кто одержим ею, ничего не приобретает, но лишь губит себя. Дружба тоже трактуется как христианское понятие. Дружба допустима, только когда в ее основе — Христос; между тем мир переполнен ложными друзьями. Следует остерегаться неблагодарных друзей, клеветников и глупцов, которые подобны змеям. Здесь поэтесса совсем не по-христиански уподобляет верного друга драгоценному золотому кладу.

Современница Феодора Студита и, возможно, одна из его корреспондентов, Кассия дает очень высокую оценку монашеству. «Жизнь монаха, — говорит она, — это светильник, озаряющий всех». Но в то же время она не одобряет сопротивления Студита властям. «Не вставай на шипы босыми

[22] В переводе Триполитиса (Kassia. 111) этот судья «исполняет заказы отдельных личностей». Слова προσέχοντα προσώποις связаны с идеей προσωπολημψία — «фаворитизма» или «лицеприятия» (ср.: Рим. 2. 11; Кол. 3. 25).

ногами», — призывает она, как будто осуждая именно то, чем занимался Феодор в течение всей своей жизни.

Хотя многие современники Кассии безмерно восхищались краткостью речи, сами они чувством меры не обладали и растягивали свои монотонные произведения до такой степени, что их объем превышал все разумные пределы. В качестве примера можно назвать житие патриарха Никифора, написанное Игнатием, а жившие в IX в. авторы канонов, хотя и уступали Андрею Критскому в отношении длины своих сочинений, тем не менее были способны подвергнуть терпение своих слушателей серьезному испытанию. Кассия не проповедовала краткость — она придерживалась ее на практике. Почти все ее церковные гимны, за немногим исключением (например, канон на упокоение усопших), представляют собой стихиры, длина которых немногим больше двадцати строк, а жанр гном и эпиграмм требовал строгого и лаконичного стиля. Конечно, изречения Кассии риторичны. Ее любимой игрой слов является полиптотон и подобные ему фигуры, скрепляющие предложения с помощью лексики: «Дозволь любящему другу (φίλος) любить [тебя], но тщетно ждать любви от того, в ком нет истинного чувства» — здесь φίλος и слова с тем же корнем употребляются четыре раза в двух строках. Аллитерация тоже связывает отдельные части предложения в единое целое, но эта связь основана на сходстве звуков, а не слов: «Обогати своих друзей обилием своего богатства» — здесь полиптотон πλουτῶν-πλούτου скрепляется словом, имеющим другой корень, но начинающимся с того же звука — πλήθυνον.

Сочинение максим требовало точных и немногословных способов самовыражения, по этой причине Кассия использовала фигуры, отличающиеся максимальным лаконизмом — афоризм, обычно основанный на противопоставлении, и даже оксюморон: «Друг спасает друга, а земля землю», «Богатство скрывает величайшее из зол, а бедность разоблачает любое зло»; «Слово честного человека подобно клятве, но клятва подлеца всегда лжива». Сравнения и метафоры Кассии также выразительны и лаконичны: верный друг — это золотой клад, глупец подобен змее, настоящие друзья лучше золота и жемчуга, их любовь — защитная ограда, благоразумный человек — самодержец (αὐτοκράτωρ) своих страстей, зависть, как ехидна, разрывает на части того, кто питает ее, глупость — все равно что колокольчик на свином рыле, жизнь среди родных людей — это молоко и мед. Кассия избегает тавтологии, нагромождения синонимов и гендиадиса, столь типичных для более крупных жанровых форм византийской литературы. В компактном жанре гномологии нет ни оправдания, ни места для лишних слов.

Следуя традиции, Кассия иногда говорит о том, сколь трудно ей было найти верные слова. В начале канона на упокоение усопших она безнадежно вопрошает: «Кто может описать (ἐκφρᾶσαι) неизмеримую глубину премудрости Христовой?» А в конце тропаря св. Марии Магдалине она говорит: «Кто способен в полной мере исследовать (ἐξιχνιάσει) пучину грехов моих?» Однако она была способна исследовать и описать те чувства и наблюдения, которые поглощали ее мысли.

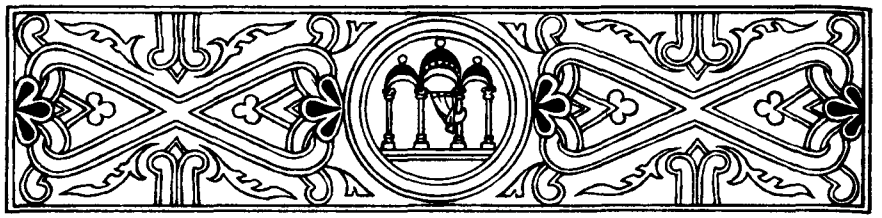
Следует отметить, что Кассия была не единственной женщиной-писательницей IX в. Феодосия известна как автор канона Иоанникию Великому, по всей вероятности созданного вскоре после кончины святого в 846 г.[23] Она прославляет святого как совершенного монаха и воспевает его победу над «мечами врагов», очевидно, иконоборцев, поскольку она также пишет об иконоборческих преследованиях как о буре, поднятой силами зла. Несомненно, Феодосия принадлежала к лагерю иконопочитателей.

Другой женщиной-гимнографом была Фекла, автор канона Пресвятой Богородице, который Э. Катафигиоту-Топпинг расценивает как написанный женщиной о женщинах и для женщин.[24] О Фекле и Феодосии мы знаем еще меньше, чем о Кассии, но можно предположить, что женская гимнография была необычайной особенностью, характерной для IX в.

В X в. женщины перестали писать стихи, и даже произведения женщин IX в., по-видимому, были преданы забвению. Мы уже знаем, что песни из канона Великой субботы, изначально созданные Кассией, ок. 900 г., вероятно, были написаны заново монахом или епископом (Отрантским?) Марком, имя которого известно лишь благодаря этому факту. Канон Иоанникию, созданный Феодосией, не был включен в Минею, а его место заняло (более позднее?) произведение Иосифа (Гимнографа?). Менее ясна судьба канона Феклы Пресвятой Богородице: некоторые строфы из этого канона были включены в стихотворение, которое, по крайней мере, частично приписывается Клименту.

[23] Ed. A. Kominis// AHG 3. 122–33. О Феодосии см.: *Catafygiotou Topping E.* Theodosia: Melodos and Monastria// Diptycha 4. 1986–88. 384–405.

[24] О Фекле см.: *Catafygiotou Topping E.* Thekla the Nun: In Praise of Women// GOThR 25. 1980. 353–370.



Глава девятая

МИРНАЯ, НО СВЯТАЯ СТЕЗЯ: ИОАННИКИЙ И СВЯТЫЕ ЕГО ТИПА

А. Жизнь Иоанникия Великого

В первой половине IX в. в традиции иконопочитательской партии выделяются две основные фигуры: Феодор Студит и Иоанникий Великий. Они принадлежали к одному и тому же поколению, и в 823 г. Феодор послал Иоанникию письмо (Fatouros, *Theod. Stud. Epistulae* 2, ep. 461); однако, трудно представить себе двух более непохожих людей, чем вышеназванные святые. Феодор был уроженцем Константинополя, а Иоанникий — вифинской деревни Марикатон. Феодор родился в семье высокопоставленных чиновников, а Иоанникий был крестьянским мальчиком, которому в детстве пришлось пасти свиней. Феодор получил превосходное образование и стал плодовитым и незаурядным писателем, а Иоанникий много лет прослужил воином в тагме экскувиторов и оставался неграмотным вплоть до своего пострижения, состоявшегося, когда ему было за тридцать или даже за сорок. Феодор принял монашество в самом начале взрослой жизни, тогда как Иоанникий ушел из армии и стал монахом, уже будучи зрелым мужем со значительным жизненным опытом за плечами. Студийская киновия в Константинополе, одна из крупнейших столичных обителей, была центром деятельности Феодора в те безмятежные дни, когда он не находился в ссылке, тогда как монашеские подвиги Иоанникия совершались главным образом на горе Олимп, в таких монастырях, как Агаврский и Антидийский, в отшельнических хижинах на краю пропасти

или в пещерах. Феодор под влиянием своего дяди рано примкнул к лагерю иконопочитателей, в то время как Иоанникий был иконоборцем, служа в войске, где преобладали иконоборцы, и изменил свои убеждения либо после чудесного видения, либо вследствие потрясения от разгрома ромейского войска при Маркеллах в 792 г. Феодор был несгибаемым вождем иконопочитателей и жертвой гонений: арестованный, сосланный, разлученный со своими учениками, лишенный книг, он боролся с императорами и предвидел свою победу. Что же касается Иоанникия, то мы не знаем ни о каких конфликтах между ним и иконоборческими властями.

В письме к «отшельнику Иоаннакису», посланном в 823 г., Феодор хвалит Иоанникия и напоминает ему об их приятной беседе. В другом письме (ep. 490. 80–81) он называл Иоанникия «нашим духовным отцом». Однако их отношения не были совершенно безоблачными: в «Малом катехизисе» (ed. E. Auvray, Paris 1891, ch. 38. 45–49, p. 141) Феодор сурово критиковал Иоанникия, который, по его словам, жил «в пустыне и на горе» во время иконоборческих гонений, когда православных заточали в тюрьмы и бичевали.

Иоанникий умер в 846 г.,[1] вскоре после восстановления культа икон. К сожалению, агиографы святого противоречат друг другу, вычисляя хронологию событий его жизни.[2] Умер ли Иоанникий в возрасте 84 или 94 лет, или, иными словами, родился ли он в 762 г. или раньше лет на десять?[3] Исполнилось ли ему сорок три в год битвы при Маркеллах (говорится, что он служил двадцать четыре года в армии, будучи завербованным в возрасте девятнадцати лет) или же ему тогда было не более тридцати? Какова бы ни была хронология мирской жизни Иоанникия, известно, что после сражения при Маркеллах он ушел из армии и провел всю оставшуюся жизнь на горе Олимп и в соседних с ней районах. В царствование Льва V он на время покинул Вифинию, но вернулся в родные места после того, как Михаил II повел политику относительной терпимости. Вероятно, в 821 г. его пригласили на собрание главных сторонников православия, где он имел

[1] *Pargoire J.* Quel jour saint Joannice est-il mort? // EO 4. 1900/1. 75–80.

[2] См. хронологические таблицы, составленные на основании двух разных житий Иоанникия: *Mango C.* The Two Lives of St. Ioannikios and the Bulgarians // HUkSt 7. 1983. 395–398, 401f.

[3] Ученые вычисляют точную дату рождения Иоанникия (753/754 г. или 754/755 г.) в соответствии с данными Саввы; если следовать точке зрения Паргуара, то святой должен был родиться в 752 г. (=846–994). О точности сведений Саввы см.: *Mango C.* The Two Lives.

возможность встретиться с Феодором Студитом. В последующий период (царствование Михаила II и Феофила) его жизнь была небогата яркими событиями: мы узнаем только о переходах Иоанникия из одного монастыря в другой и о его путешествиях в знаменитые места, такие как Агрос — монастырь, основанный Феофаном Исповедником. После восстановления почитания икон в 843 г. он сотрудничал с новым патриархом Мефодием, который посетил Иоанникия перед самой его смертью.

Легко понять, почему Феодор занял столь почетное место в иконопочитательской традиции. Но отчего же такая значительная роль в фольклоре иконопочитателей была отведена Иоанникию, который не был исповедником, бежал от Льва V и спокойно жил не только при беспристрастном Михаиле II, но и при суровом Феофиле, правителе, которого агиограф Иоанникия называет «раболепным исполнителем желаний змия-отступника»? Иоанникий обязан своей славой влиятельной монашеской общине с горы Олимп, нуждавшейся в почитаемом герое, который по своему авторитету мог бы соперничать со Студитом, и в особенности таланту своих агиографов, которым удалось превратить ничем не замечательную жизнь бывшего воина, неграмотного крестьянина и странствующего отшельника в сказание о великом святом.

B. Два жития св. Иоанникия (BHG 935–936)

Если не считать переработанной версии, созданной в X в. Симеоном Метафрастом, то сохранились два «дублетных» жития Иоанникия: одно из них было написано Саввой, а другое — Петром.[4] По общему мнению, Петр был первым, кто составил биографию святого, а Савва затем последовал его примеру. Петр утверждает, что он был лично знаком со святым, а также ссылается на сведения, предоставленные ему Евстратием из Агаврского монастыря, ближайшим другом Иоанникия в течение многих лет. Наиболее весомым аргументом в пользу первичного происхождения жития, написанного Петром, является рассказ о том, как автор (вместе с неким Платоном) посетил Иоанникия; он пересказывает этот эпизод от первого лица (AASS Nov. 2/1, p. 428B), тогда как Савва, сообщая о том же

[4] AASS Nov. 2/1. 332–84 и 384–435; переработка Метафраста: PG 116. 35–92; отрывки из нее: *Weinberger W.* Beiträge zur Handschriftenkunde I//SBAW in Wien, 159. 6, 1908. 80–85.

событии, говорит, что монах Петр пришел вместе с Платоном повидать Иоанникия (p. 368C). Поскольку Петр не упоминает о смерти патриарха Мефодия в 847 г., то К. Мэнго заключает, что это житие было создано «в первые шесть месяцев после кончины Иоанникия». Однако никакая датировка, основанная на *argumentum ex silentio*, не может быть убедительной. К примеру, Петр ничего не сообщает об императоре Феофиле, которого Савва упоминает и бранит множество раз (p. 365B, 368A, 371ABC). Однако было бы абсурдно делать вывод о том, что Петр закончил свое произведение до восшествия Феофила на трон.

Кроме того, в житии, написанном Петром, есть особенности, которые, как кажется, исключают возможность ранней датировки. Петр неоднократно подчеркивает, что память о чудесах, сотворенных Иоанникием, жива «до сих пор» (p. 408B, 422C, 423A, 427BC); это выражение предполагает наличие определенного временного промежутка между событиями и рассказом о них. Только Петр (но не Савва) наделяет Константина V эпитетом «Копроним» (p. 403C, 404A), не известным первым критикам этого императора-иконоборца, и кажется вполне вероятным, что Петр использовал литературные источники для создания героического образа Иоанникия.[5]

В кратком предисловии Савва говорит, что он написал житие святого по побуждению игумена Иосифа, и Мэнго не без основания предполагает, что это был «официальный заказ». Но зачем же Савве поручили заново написать житие святого, если уже существовало сочинение Петра? Чтобы объяснить это странное обстоятельство, Мэнго принимает точку зрения Э. фон Добшюца,[6] состоящую в том, что от Саввы требовалось устранить полемические выпады против студитов, которые столь очевидны в житии, написанном Петром. Устранение этой полемики — не единственное изменение, будто бы внесенное Саввой. Мэнго показал, что хронологические системы двух житий различаются: Савва не только приводит больше дат, чем его коллега, но и часто стремится дать «точную» датировку там, где Петр ограничивается лишь туманными указаниями. Далее Мэнго утверждает, что Савва исключил некоторые «бессодержательные» параграфы и вставил множество фактов, отсутствующих в житии, созданном Петром. Если мы примем теорию о «переработке», то может возникнуть вопрос, с какой целью были произведены некоторые изъятия и дополнения. Например,

[5] *Sullivan D.* Was Constantine VI «Lassoed» at Markellai? // GRBS 35. 1994. 290f.
[6] *Von Dobschütz E.* Methodios und die Studiten // BZ 18. 1909. 100.

только Савва рассказывает нам историю об иконоборческом прошлом героя. Трудно представить себе, что агиограф, которому было поручено исправить «некорректное» повествование, бросил бы дополнительную тень на святого, в биографии которого, как мы видели, было достаточно сомнительных черт.

Бесспорно, в этих двух житиях есть много общего, и последовательность событий в представлении двух разных писателей часто совпадает. Вопрос в том, в какой мере такое сходство можно объяснить тем, что один из авторов перерабатывал другой, «первоначальный» текст? Здесь мы вновь сталкиваемся с тем, что мы назвали феноменом «дублетов»: жизнь какого-либо святого или даже ряд политических событий описывается двумя агиографами или историками в сходных выражениях. Однако феномен «дублетов» можно объяснить по-разному: возможно, что один из авторов действительно использовал текст своего предшественника, введя в него ряд исправлений; что у обоих текстов был утраченный общий источник (в терминологии П. Шпека, «разделенное досье»); или что суть устного предания отражена в обоих «дублетах». Хотя это и нельзя доказать, но возможно, что житие Иоанникия принадлежит к последней категории. Савва и Петр были послушниками во времена Иоанникия, оба знали Евстратия Агаврского и могли опираться на его воспоминания, даже на его записи, оба писали вскоре после смерти героя. Но они могли делать это независимо друг от друга, даже следуя одному и тому же образцу. Они различаются по своим политическим взглядам (особенно по отношению к студитам) и литературным вкусам (Петр более склонен к риторичному стилю), но оба воспроизводят легенду об Иоанникии в том виде, в каком она распространилась на Олимпе в середине IX в. И для того чтобы увековечить эту легенду, и Петр, и Савва должны были создать образ святого иконопочитателя, ничем не запятнавшего свое имя за долгие десятилетия иконоборческих чисток. Следует напомнить, что Иоанникий был современником Льва V, Михаила II и Феофила.

В лемме жития, написанного Саввой, Иоанникий назван чудотворцем! Это слово, отсутствующее в сочинении Петра, является ключом к пониманию сути легенды (Петр употребляет слово σημειοφόρος, досл. «знамеиосец» [p. 403C, 409B], которое в языке отцов Церкви приобрело значение «творящий чудеса»): Иоанникий не был жертвой иконоборческих гонений, но он творил чудеса, которые носили как частный, так и общественный характер. В житии, написанном Саввой, чудотворение начинается в детстве героя. В семь лет Иоанникий был послан родителями пасти свиней; осенив животных крестным знамением, мальчик предоставил их самим

себе, и они паслись без присмотра, но тем не менее были защищены от воров и хищных зверей (p. 333C). Иоанникий поступил на военную службу и, как и большинство солдат, примкнул к иконоборческой «ереси». Но его спасло чудесное явление: когда его отряд переходил через «горы» Олимпа, появился некий старец, который стал упрекать Иоанникия (одного лишь Иоанникия) за непочтение к образу Христа. Иоанникий тотчас же раскаялся, припал к ногам незнакомца и принял иконопочитание (p. 337A).

Ни один из этих эпизодов нельзя найти в версии Петра. Они могут быть или не быть исторически правдивыми, но их использование в качестве структурных элементов литературного произведения вполне оправданно: с самого начала Иоанникий выступает в повествовании Саввы как личность необыкновенная. Вероятно, этот юноша обладает высокими духовными добродетелями, но автор умалчивает о них, предпочитая описывать физические достоинства Иоанникия: он прекрасен и превосходит своих товарищей по силе, красоте и росту (p. 334A, ср. у Петра, p. 386C).

Одним из наиболее интересных элементов в этой легенде является психологический кризис, пережитый Иоанникием на поле битвы при Маркеллах. В реальной жизни Иоанникий мог быть самым обыкновенным дезертиром, трусом, испугавшимся поражения, человеком, бежавшим, чтобы спасти свою шкуру, но это не имеет никакого значения для художественного замысла жития. По словам Саввы, Иоанникий героически сражался и спас некоего сановника, заарканенного болгарским воином, так что молодой Константин VI был поражен отвагой «доброго отрока» (p. 337C: следует напомнить, что, если верить Савве, Иоанникию тогда уже исполнилось сорок три года). Петр, который прямо переходит от рождения «утренней звезды и ярчайшего солнца» к битве при Маркеллах, делает Иоанникия спасителем самого императора (p. 386C–387A). Трудно представить, что замена спасенного императора спасенным сановником могла произойти в результате позднейшей переработки.[7]

После этого славного подвига Иоанникий отказывается от военной службы. Петр не находит никакого психологического оправдания поступку Иоанникия и только говорит, что «будучи свидетелем несчастья и поражения, Иоанникий ощутил глубокую печаль и уехал в слезах» (p. 387B). В то же время версия Саввы неожиданно замысловата для средневекового

[7] Мэнго (*Mango C.* The Two Lives. 401 n. 22), однако, предполагает, что Савва сгладил явное преувеличение Петра, заменив императора безымянным «вельможей».

агиографа: Константин VI наградил Иоанникия, хотел сделать его своим другом и приближенным и надел ему на руки золотые браслеты. Но, по словам Саввы, этот контраст между императорскими подарками и резней христиан вызвал глубокую скорбь в душе героя и побудил его оставить военную службу (p. 338AB).

Иоанникий приезжает в Вифинию. Савва тотчас же переносит его в те места: «В некотором отдалении, по правую руку от себя, он увидел (βλέψας) высоко вздымающуюся вифинскую гору, которую мы называем Олимпом» (p. 338BC). Однако в житии, написанном Петром, маршрут святого более сложный. Прежде всего, сразу же после сражения Иоанникий поднялся на «некое возвышенное место», с которого он заметил (дословно «увидел», προσβλέψας) гору Олимп. И тогда он простер руки свои крестообразно (σταυροειδῶς) — жест, характерный для Моисея, — и помолился Богу. Затем он направился в Константинополь, где посетил различные святые места. После своего «паломничества» Иоанникий поехал к себе на родину, навестил родителей и получил их благословение, затем он прибыл в Агаврский монастырь, расположенный недалеко от вифинского Олимпа (p. 387BC). Эта версия, во многом следующая агиографическим стереотипам, полностью отличается от описания того же эпизода у Саввы. Но Савва более последователен: кажется более правдоподобным, что беглый солдат, охваченный «божественным рвением», направился прямо в известный монашеский центр.

Мэнго предлагает оригинальное объяснение переходов Иоанникия из одного монастыря в другой: различные настоятели опасались принять дезертира. Об этом двусмысленном положении в житиях не говорится ни слова, но оно предоставляет агиографам (особенно Савве) замечательную возможность ввести мотив странствий, столь популярный у средневековых читателей. В конце концов Иоанникий поселяется в Ликии (p. 341C) или во Фракисии (p. 389C), и здесь начинается его деятельность в качестве чудотворца. Его чудеса были разнообразны (позднее Петр сказал о них θαυμάτων ποικιλία [p. 410A; ср. 413C]): он одержал верх над силами природы, переправившись через бурный поток, изгнал «блудных духов», мучивших молодую монахиню, и победил драконов. Если образ первого дракона, возбуждавшего в святом плотское влечение (πορνικοὶ λογισμοί), можно истолковать метафорически (p. 343C–344A, 410BC), то в рассказе об ужасном драконе, убитом Иоанникием в Хелидоне (p. 344C), подразумевается, что это чудовище было настоящим. Мотив дракона, побежденного Иоанникием, встречается и далее в обоих житиях (например, Савва, p. 354C–355A; Петр, p. 457BC, 412C). Петр дважды говорит о драконе:

с острова Фасос (p. 405C–406A, 414C–415A); возможно, это ошибка, возникшая в результате повторения. По словам агиографов, драконы жили в реках, но также и в пещерах, как и сам святой, который уничтожал или изгонял их при помощи железного посоха, но чаще посредством молитвы или крестного знамения. Тема боя с драконом — это старый, дохристианский фольклорный мотив,[8] но византийские авторы постоянно отождествляли дракона с ветхозаветным змием, то есть с сатаной. В контексте борьбы с иконоборцами дракон стал символом зла, воплотившегося в иконоборчестве (Савва, p. 371C), и заслуживает внимания тот факт, что Иоанникий побеждает драконов при помощи креста — любимого символа самих иконоборцев.

Иоанникий возвратился в Вифинию, когда Лев V начал новую кампанию по борьбе с иконами. То обстоятельство, что святой предпочел бежать, а не стать исповедником (в том смысле, в каком употреблял это слово Феодор Студит), вызывает затруднения у агиографов. Савва знает, что некоторые монахи осуждали Иоанникия за дезертирство (он говорит о некоем Епифании, который «обвинял и высмеивал» Иоанникия, однако замалчивает суть этих обвинений, p. 379C), и спешит объяснить, что бегство от преследований на самом деле не было бегством. Он говорит (p. 350C), что Иоанникий покинул Трихаликский монастырь не как беглец (οὐ φυγάς), но как апостол благочестия (αὐταπόστολος [неологизм?] — слово, возможно, происходящее от αὐταπόστολος, «считающий себя апостолом» или «принимающий на себя миссию апостола»): он строил церкви и изгонял демонов (по-видимому, не случайно демоны последовательно характеризуются здесь как беглецы [δραπέται], спасающиеся от Иоанникия: p. 354A, ср. 354B, 356C).

Таким образом, бегство Иоанникия одновременно оправдывается и затмевается его чудесами. В центре традиционного жития находится агон — столкновение святого с его противником, однако в истории Иоанникия агона нет. Он формулирует свое вероучение не в присутствии императоров-иконоборцев или их представителей, а в связи с событиями, происшедшими после 843 г., и суть в том, что это вероучение не его собственное: по крайней мере, в версии Петра оно заимствовано из первого «Опровержения» патриарха Никифора. Чудеса Иоанникия интересовали агиографов гораздо больше, чем богословские тонкости.

---

[8] *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature. Bloomington; London, 1955–1958. Vol. 6. 226f (index).

Чудеса Иоанникия составляют самую значительную и наиболее оригинальную часть обоих житий. Эта часть дается в форме рассказов, в которых сравнительно редко описываются традиционные исцеления и изгнания нечистой силы. Фактически, самым распространенным действием святого является предсказание, обычно в загадочной манере, чьей-либо смерти, и этот пророческий дар Иоанникия позволяет агиографам показать его участие в «большой политике», притом, что он не был вовлечен в нее практически. Так, например, он предвидел смерть Никифора I (Савва, p. 346B; Петр, p. 391BC), судьбу императора Ставракия (p. 346C–347A, 391C–392B), восхождение на трон Льва V (p. 347AB, 392BC), его убийство (p. 355AB, 401B) и смерть Феофила (Савва, p. 371C). Дар Иоанникия не сводился лишь к предсказаниям кончины венценосных особ — святой предугадывает смерть простых мужчин и женщин, как иконоборцев, так и православных, и агиографы старательно перечисляют их имена.

Мотив «сельских» чудес не часто встречается в этой легенде. В одном случае Иоанникий изгнал гусениц из сада Агаврского монастыря (p. 361B, 421AB), в другой раз по его молитве в безводной местности Хелидон появился источник (p. 410AB). Но у него была склонность к чудесам иного рода: он спас церковь от огня (p. 397C–398A), работника от укуса змеи (p. 408AB), мальчика, посланного родителями за водой, от демонов, которые пытались столкнуть его в пропасть (p. 398C). Иоанникий даже освободил нескольких человек из арабского плена и многих военнопленных, содержавшихся в болгарских тюрьмах (p. 395C–360A). Но нередко чудеса, совершенные Иоанникием, являются «личными», «интровертными» и не предполагают оказания помощи другим людям. Например, когда псевдоотшельник Гурий попытался отравить Иоанникия, последний после благочестивого видения изрыгнул отраву (p. 396BC; кратко у Саввы, p. 351AB). В другом случае он вернул себе свой посох с железным крестом на конце, оброненный в ущелье (p. 402C). Он перешел вброд бурную реку, обеспечив себе безопасную переправу при помощи крестного знамения (p. 409A); он отворил двери церкви Иоанна Богослова (p. 409AB); он открыл Евстратию имена двух пастухов, которых они случайно встретили в горах (p. 423BC), и укротил диких зверей — исполинского медведя (p. 414AB) и огромного барана (p. 345A, 390BC). Его излюбленная «личная» хитрость заключалась в том, что он становился невидимым для прохожих (p. 413AB, 413BC, 424A), а величайшее «интровертное» чудо свершилось, когда он воспарил над землей во время молитвы (p. 352BC; Петр добавляет, что в тот момент святой сиял ярче солнца, p. 398B). Некоторые из этих чудес были хорошо известны из древних житийных сборников,

другие в дальнейшем были тщательно разработаны агиографами более позднего времени.

Для чудес Иоанникия характерно значительное число особенностей: святой нередко совершает их посредством крестного знамения, но никогда с помощью иконы; очень часто они связаны с подавлением полового влечения (например, p. 398C–399B, 410C–411B); имена «пациентов» Иоанникия приводятся редко, кроме тех случаев, когда предсказывается их смерть.

Эти чудеса имеют явно идеологическую цель: прославление святого с вифинского Олимпа, превосходящего в святости константинопольских праведников, которые в изображении своих агиографов были скорее политиками и носителями высоких нравственных норм, чем чудотворцами. В житиях патриарха Никифора или Феодора Студита практически нет места чудесам — эти святые не переходили через бушующие реки, не укрощали медведей и не парили в воздухе. Такие сверхъестественные черты делают жития Иоанникия необычайно занимательными, а некоторые истории преобразуются в самостоятельные новеллы, подробности которых едва ли имеют отношение к образу главного героя.

Оба агиографа (p. 378C–379C, 425B–426B) рассказывают историю одного человека из деревни Элос, названного племянником нотария Евгантра: этот человек ездил по делам или с целью торговли (πραγματεία) и был захвачен в плен агарянами, отвезен в Сирию и заключен в тюрьму. Его родственники упали в ноги двум высокопоставленным сановникам, посещавшим Иоанникия (в отличие от взятого в плен человека их имена и должности приводятся: это патрикий и сакелларий Лев и кувикулярий и протовестиарий Агапит), и молили их походатайствовать перед императрицей Феодорой в защиту жертвы, чтобы к неверным отправили посредника и пленник был освобожден. Здесь тексты двух житий слегка различаются: Савва говорит, что родственники пленника просили, чтобы в обмен на него отослали какого-нибудь сарацина, тогда как Петр утверждает, что они хотели посылки какого-нибудь монаха из Агаврского монастыря для ведения переговоров об обмене. Замену сарацина на агаврского монаха в рассказе Петра можно объяснить либо его общим стремлением подчеркнуть роль Агаврского монастыря и его игумена Евстратия, либо смешением наименований «агарянский» и «агаврский».

При этом Иоанникия тоже умоляли вмешаться. Пока велись переговоры, Аморий пал под натиском арабов (здесь примечательно смещение во времени или подмена действующего лица: в 838 г., когда Аморий был захвачен арабами, правителем страны был иконоборец Феофил, но агиографы

изо всех сил стремятся скрыть связи Иоанникия с иконоборческим двором и потому ставят вместо Феофила «христолюбивую и православную царицу»), и число византийских военнопленных возросло. Иоанникий чудесным образом явился племяннику Евгантра и его товарищам по несчастью и побудил их бежать из тюрьмы. Они встали ночью, оковы упали с их ног; они обнаружили, что двери темницы открыты, а стражники погружены в глубокий сон; они прошли мимо них незамеченными и спрятались в лесу. Напряжение возрастает, когда мы узнаем, что в том лесу арабские пастухи пасли свои стада и их собаки напали на след беглецов. Несчастные сильно перепугались, но, к счастью, Иоанникий прогнал собак и вывел бывших пленников через *kleisourai* [9] на свободу.

Легенда об Иоанникии совсем не похожа на застывшие в своем однообразии жития Никифора и Тарасия, написанные Игнатием Диаконом (см. ниже, гл. 10С). Структура произведения разнородна: история духовного совершенствования святого прерывается и дополняется его чудесами (которые, в отличие от чудес св. Артемия, многообразны и асимметричны), исповеданием его веры, письмом патриарха Мефодия и вмешательством главного героя в политические события (встречи с высокопоставленными церковными и светскими чиновниками, посещение монастыря, основанного Феофаном Исповедником, предсказания смерти множества императоров). В легенде нет традиционного агона, а утомительное описание аскетического благочестия сведено до минимума.

Жития изобилуют второстепенными персонажами, которые обычно названы по имени и обозначены по идеологическому признаку («иконоборец-еретик» или «православный»), но не более того. Императорам-иконоборцам, особенно Льву V и (у Саввы) Феофилу, даны многочисленные уничижительные прозвища. Однако более интересными являются образы рядовых врагов святого. Довольно странно, что они не иконоборцы, а его же собратья-монахи, вроде некоего Епифания из монастыря Валеу (то есть *Balaiou*) в местности Кохлиа, который критиковал и высмеивал Иоанникия и даже хотел ударить его палкой с железным наконечником. Другой противник святого — злой отшельник Гурий, пытавшийся отравить Иоанникия. Петр осыпает бранью «гнусных студитов» и их сторонников — Какосамву (то есть Какосавву [«злого Савву»?]; скорее всего, имеется в виду

[9] В языке позднеримского времени слово *kleisoura* означало «ущелье». Позднее так стали называться небольшие территориальные единицы, расположенные в гористой местности на границах империи.

Катасамва[10]), бывшего епископа Никомидии Мономаха, а вернее, «Феомаха», «богоборца», и глупого евнуха из церкви в Кизике (p. 432B). Здесь встречаются и многие другие выпады против студитов; у Саввы часть из них опущена, а в других ненавистные студиты заменены неопределенным местоимением τινές (p. 357C).

Один из второстепенных персонажей занимает особое место в этом произведении, не потому что его образ детально охарактеризован, но благодаря исполняемой им роли *confidante* Иоанникия (особенно в житии, написанном Петром). Это Евстратий из Агаврского монастыря, который неизменно сопровождает святого и слушает, как Иоанникий излагает свои идеи и замечания. Евстратий в житиях редко действует, а когда это случается, его действия пассивны: например, сообщается, что у него было кровотечение из носа, с которым врачи не могли справиться, тогда как святой легко остановил его (p. 415B). Фигуре *confidante* главного героя было суждено обрести новую жизнь в следующем веке, особенно в замечательных константинопольских житиях Андрея Юродивого и Василия Нового (ч. III, гл. *A 7 B).

Несмотря на то что лишь немногие чудеса хронологически определены, создается общее впечатление линейного развития времени. Однако предсказания смертей разрывают строгую линейную последовательность рассказа. Можно отметить и другие случаи нарушения последовательности действия. Уклоняясь от основной темы рассказа, Савва повествует о том, как Иоанникий взобрался на гору под названием Воронова Голова (*Korakos Kephale*) и неожиданно набрел на двух подвижников, которые жили там около сорока лет (p. 340f; ср. более краткий рассказ у Петра, p. 389A). Спустя много лет Иоанникий решил уйти от беснующейся толпы на Воронову Голову, где, добавляет Савва, его некогда приняли два старых монаха (p. 362C). Затем Савва еще раз вспоминает двух подвижников: «как было предсказано двумя мужами с Вороновой Головы» (p. 379C). Почему этот эпизод был столь важен для Саввы? Из-за восхождения на гору Иоанникий отождествляется с новым Моисеем, а наставления двух подвижников сравниваются с каменными скрижалями (Исх. 31.18), переданными Моисею Богом. Отождествление с Моисеем и мотив духовных скрижалей еще раз повторяется у Саввы (p. 359C), тогда как в версии Петра Моисей и скрижали упоминаются до истории о двух подвижниках (p. 385B; ср. образ Моисея, выводящего свой народ из Египта, метафорически понимаемого как жизнь во мраке, p. 389B).

[10] О Какосавве/Катасамве также см. ниже, гл. XI A.

Обстановка, в которой происходит действие произведения, описывается кратко и лишь в редких случаях, но она всегда присутствует: горы, пещеры и глубокие ущелья — все это является неотъемлемой частью повествования. Святой смотрит на гору Олимп в начале своего духовного становления, он взбирается на вершину Вороновой Головы, он живет в пещерах (как драконы), разные предметы падают с крутого обрыва, демоны пытаются сбросить с него людей, а бурные потоки преграждают путь. Даже в одном из видений появляется «прекраснейшая и восхитительная гора, вершина которой вздымается выше небесного свода» (p. 370C). Действие помещено в конкретную обстановку гористой местности.

Часто встречаются риторические фигуры, такие как анафора, плеоназм или скопление синонимов. В некоторых случаях игра слов выглядит тривиально, например, при обыгрывании имени Ирина, означающего «мир»: Ирина дает εἰρήνη как мирный дар (εἰρηνοδώρως, неологизм, созданный отцами Церкви и употребляемый по отношению к Богу, p. 335B). Другие случаи более изысканны, как, например, «мир был отпразднован (ἐκώμα) в деревнях (κῶμαι)» (p. 335B). Агиографы (особенно Петр) часто характеризуют слова Иоанникия как загадочные, аллегорические или божественные, то есть заключающие в себе глубокий смысл, скрытый за внешней банальностью. Многие сравнения традиционны, например, «быстрокрылый орел» (p. 340C), иногда встречаются более замысловатые, как «олень, послушный Богу (θεοκατάρτιστος — неологизм?)». В редких случаях при сравнении действительно создается яркая картина, такая, как образ пламени, подступающего к церкви, словно парус корабля, надуваемый ветром, и окружающего здание подобно небесному своду (p. 398A).

C. Савва и житие Петра Атройского

Из жития Иоанникия мы очень мало узнаем о жизни Саввы: ясно, что он был монахом, находился в поле деятельности Иоанникия и был связан с Антидийским монастырем. В житии Иоанникия Савва рассказывает о том, что святому было видение о кончине св. Петра Атройского, и добавляет, что он уже писал об этом видении в житии Петра (AASS Nov. 2/1, 371A)[11]. Житие Петра Атройского сохранилось в двух редакциях,[11] дошедших до

[11] BHG 2364–65; V. Laurent (ed.). La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa. Bruxelles, 1956 [SHag 29]; *Idem*. La vita retractata et les miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa. Bruxelles, 1958 [SHag 31].

нас в рукописях X в. (Marc. gr. 583 и Glasgow BE 8. x. 5). Они отличаются друг от друга, несмотря на то, что в их заголовках дается имя одного и того же автора — монаха Саввы. Житие из Глазго кажется производным от другого или «сокращенным», как назвал его В. Лоран, поскольку в нем говорится, что о доместике Вениамине уже упоминалось в житии святого (*Vita retr.*, par. 111. 1–2), что указывает на существование более раннего варианта произведения. В отличие от разных «дублетов», с которыми мы уже встречались (и будем встречаться еще), две рукописи жития Петра представляют собой не две (независимые?) версии, а две редакции, созданные одним и тем же автором.

Петр Атройский умер в 837 г., и, по-видимому, первоначальное житие было написано вскоре после его смерти.[12] Савва создал сокращенную редакцию в 858/60–865 гг. Эта версия дополнена посмертными чудесами Петра, а в переработанной части основного текста Савва уделяет большее внимание проблеме иконоборчества.

Вероятно, Савва был константинопольцем по рождению: он говорит, что думал вернуться с Олимпа в свои родные места (τὰ ἴδια) в Константинополе (*Vie merv.*, par. 48. 16). Он был монахом в монастыре св. Захарии, где Петр служил настоятелем. Кажется, что у Саввы было больше непосредственных данных о Петре, чем об Иоанникии. Во всяком случае, в житии Петра он часто выступает в качестве активного участника описываемых событий (он сообщает о том, как он обедал со святым, как святой велел ему накрыть на стол, как святой исцелил его) или свидетеля происходящего и много раз ссылается на людей, которые рассказали ему (διήγησατο) о подвигах Петра или о его посмертных чудесах.

Биография Петра в пересказе Саввы в какой-то степени напоминает жизнеописание Иоанникия. Петр (который при крещении был назван Феофилактом) родился в 773 г. в деревне Элея к югу от Пергама. Таким образом, он, подобно Иоанникию, происходил из сельской местности. Однако, в отличие от Иоанникия, он не служил в войске, а в возрасте восемнадцати лет поселился на горе Олимп, где и провел всю свою не богатую яркими событиями жизнь. Когда Лев V пришел к власти и начал преследовать иконопочитателей, Петр (подобно Иоанникию) предпочел оставить Олимп (один из главных объектов ненависти Льва) и совершил путешествие

[12] *Дуйчев И.* Нов исторически извор за българо-византийски отношения през първата половина на IX век//IzvInstBulgIst 14–15. 1964. 355; французская версия статьи: À propos de la vie de saint Pierre d'Atroa//BS 27. 1966. 97. Эта статья перепечатана: Medioevo bizantino-slavo 2. Roma, 1968. 533–539, 624f.

в Эфес, Хоны и на Кипр. Пробыв десять месяцев на Кипре, он вернулся в Вифинию. После смерти тирана Льва Михаил II улучшил положение иконопочитателей (*Vie merv.*, par. 33. 4–7) — здесь, как и в житии Иоанникия, Савва противопоставляет Михаила непримиримым иконоборцам Льву и Феофилу. Некоторые епископы и игумены (вероятно, радикальные иконопочитатели) стали осуждать Петра (точно так же, как некоторые представители духовенства и монахи нападали на Иоанникия); если верить агиографу, они обвиняли святого в колдовстве. Как и Иоанникию, Петру потребовалась поддержка Феодора Студита: Феодор дал ему рекомендательное письмо и таким образом защитил его от нападок православных церковных деятелей, которые в конце концов признали невиновность Петра, хотя и против воли (*Vie merv.*, par. 38. 21–22). Однако Петра нет среди известных корреспондентов Студита, и, кроме жития, мы не имеем никакой информации об их отношениях. Позднее Феофил возобновил гонения, и вновь Петр не оказал никакого открытого сопротивления: он посоветовал монахам своего монастыря не бросать вызов властям, но рассеяться маленькими группами (par. 63. 21–26).

Савва описывает отношения своего героя с некоторыми вождями иконопочитателей: патриарх Тарасий лично участвовал в рукоположении Петра (par. 6. 10–16), Феодор Студит засвидетельствовал его православие, Иоанникий предсказал его смерть (par. 81. 5–19). Но, несмотря на свои близкие отношения с героем, Савва не может показать роль Петра в сопротивлении иконоборцам. Как и Иоанникий, Петр не борец, а чудотворец, и так он именуется в леммах обеих редакций.

Описание сверхъестественных событий, по-видимому, более характерно для жития Петра, чем для легенды об Иоанникии. Если Иоанникий духовно переменился благодаря некоему старцу-подвижнику, то Петру в видении явилась сама «владычица наша Богородица» и направила его на гору Олимп. Нотарий Захария (в житии Иоанникия святой спас из плена племянника нотария) был взят под стражу и заключен в тюрьму. Его жена стала умолять Петра о помощи, и он помог ей. Но на этот раз святой не являлся заключенному в видении, не усыплял стражу и не прогонял свирепых псов. Вместо этого ангел сошел с небес, открыл двери, снял оковы, взял узника за руку, провел его сквозь толпу стражников, посадил его в маленькую лодку, доставил домой и исчез (*Vie merv.*, par. 39. 8–39). Во время мятежа Фомы [Славянина] Петр появился перед бунтовщиками, потрясая сверкающим мечом, изгнал их из монастыря в Лидии и освободил непорочных монахинь (par. 41. 17–20). Петр не только совершил множество исцелений, так что даже обломки его посоха и лоскутки от его

рясы могли лечить болезни (par. 26. 76–80), но и воскресил убитого упавшим деревом монаха Симеона, который затем прожил еще двадцать лет (par. 22. 35–38). Другому монаху, по имени Адриан, повезло меньше: как и Симеон, он лежал «мертвый и бездыханный», но затем открыл глаза, посмотрел на Петра и, увидев святого, снова умер (par. 47. 20–21, 33). Даже животные в житии Петра более активны, чем в легенде об Иоанникии. В одном месте (par. 7. 3–20) мы читаем о том, что некий пастух потерял козу; она стояла и блеяла, будучи не в состоянии найти дорогу. Игумен Павел (предшественник Петра) позвал лису, которая регулярно наведывалась в монастырь, и поручил ей доставить козу домой. Лиса послушалась и за ночь прошла вместе с козой расстояние в три мили, так что на следующее утро пастух нашел бродяжку целой и невредимой у ворот загона.

В сокращенном варианте жития приводится длинный перечень посмертных чудес, совершившихся у гроба святого, и в особенности исцелений, происшедших благодаря использованию масла от лампады над его могилой. Петр вылечивал даже животных целыми стадами (*Vita retr.*, par. 106. 6). Монах Варфоломей, страдавший от боли в правой ноге, сначала успешно исцелился при помощи святого елея, но затем умер, поскольку не соблюдал диеты, предписанной ему «заповедью» святого (par. 89). Посмертные чудеса, не связанные с исцелением, встречаются реже, но мы можем прочитать о том, как Петр предсказал смерть своего слуги Филофея (par. 94. 4), как он спас монахов, на которых обвалилась крыша пекарни (par. 95. 9–16), а позднее — схолария Константина, который едва не утонул в реке (par. 111). Кроме того, он умножил количество вина (par. 96) и нашел потерянную лошадь (par. 110).

Житие состоит из коротких рассказов, которые не зависят друг от друга и не имеют ни причинной, ни четкой хронологической связи. Иногда Савва указывает дату, например: «Это случилось на четвертом году царствования Никифора [I] и Ставракия» (*Vie merv.*, par. 11. 54–55), но обычно он ограничивается словами «однажды», «позднее» или «в другой раз». В основе этих рассказов — парадоксальное событие, идущее вразрез с естественными ожиданиями. Например, однажды Петр шел с диаконом Иоанном и одним священником по горам, находившимся недалеко от Иппоса. Был необычайно жаркий августовский полдень, и священник страдал от жажды. Петр пожалел его и сказал: «Смотри, вон там есть вода. Попей и утоли свою жажду». Поскольку священник был из ближнего села и знал, что в этих местах нет воды, он не поверил святому. Петр попросил его посмотреть еще раз, и вдруг, о чудо! из-под земли забил новый источник. Священник

поведал местным жителям о чудесном источнике, и они назвали его «Ключом монаха» (par. 16. 1–18).

Одна новелла (par. 55), заслуживающая особого внимания, представляет собой авторское повествование: в ней Петр рассказывает о самом себе. «В другой раз» двенадцать монахов пришли к Петру в келью, и он велел Савве накрыть на стол. У Саввы было лишь немного хлеба и кувшин, вмещавший три литра вина. К его великому изумлению, оказалось, что гости насытились одним-единственным караваем. Затем Савва налил им вина, а того, что осталось, хватало лишь на одну чарку. «Подай нам еще!» — приказал Петр, на что смущенный «официант» ответил, что вина осталась только одна чарка. Но «образец любви», для которого не существовало земных ограничений, прямодушно возразил: «Господь, произведший нас на свет из небытия, сотворивший нас по Своему образу и подобию и создавший для нас мир, Тот, Чье слово превратило воду в вино, разве не умножит эту ничтожную малость для нужд рабов Своих?» И Господь умножил: Савва налил вина всем, и еще немного они оставили на следующий день.

Рассказы об умножении пищи особенно распространены в этом житии: в Семнийском монастыре в Лидии было умножено оливковое масло (par. 30. 7–10); хлеб также приумножился по благословению Петра (par. 49. 14–16). Когда монахи его монастыря стали справлять поминки по святому, оказалось, что им недостает вина. Один из братьев тотчас же был послан за ним с двумя пустыми кувшинами, но случилось так, что келарь, у которого были ключи от винного погреба, куда-то ушел. Монах поставил кувшины у дверей и пошел искать келаря. Он не смог найти его, но, вернувшись к дверям, обнаружил, что оба кувшина полны вина (*Vita retr.*, par. 96. 1–17).

Самостоятельные эпизоды (или новеллы) разбивают хронологически единое повествование на отдельные части, и Савва сознательно пытается упорядочить эту хронологическую мозаику посредством возвращения к прошлому и предвосхищения будущих событий: «Как мы писали ранее...» (*Vie merv.*, par. 5. 25) или «Вернемся к событиям...» (par. 21. 13). Мы узнаем, что один из учеников Петра впоследствии («по прошествии времени», καιροῦ καλοῦντος) стал епископом (par. 52. 11–12). Описав встречу Петра с Иоанникием, Савва забегает вперед, рассказывая о смерти Петра, о которой Иоанникий узнал из чудесного видения, но затем вновь возвращает нас к прерванной нити повествования, говоря: «Вернемся к событиям...» (par. 81. 22–23).

Как и в житии Иоанникия, в биографии Петра нет агона. Естественно, герой является образцом духовных добродетелей, но в этом произведении

сильно поражает двойственность, характерная для его внешнего облика. Выражение его лица не было одинаковым, но постоянно менялось в зависимости от характера человека, смотревшего на него: люди из окружения святого, помыслы которых были чисты, видели Петра светлым и радостным, кротким и ласковым; тем же, кто вынашивал дурные замыслы, он казался мрачным и донельзя отвратительным (par. 74.13–18).

Действие происходит в той же обстановке, что и в житии Иоанникия: горы, пропасти, леса, бурные потоки — все это скорее не описано, а обозначено в общих чертах. Один монах упал в ущелье, но Петр сотворил крестное знамение и спас брата (par. 46. 11–13); река грозила затопить несколько домов, но Петр, подняв кедровый крест, остановил воду (par. 76. 10). Окружающая природа таила в себе опасности: огромная змея, утонувшая в источнике, отравляла воду (par. 42. 13–15); один монах, не послушавшись совета Петра, искупался в горячем источнике и заразился проказой (par. 70. 5–10). Однако демоны, по-видимому, докучали Петру не так сильно, как Иоанникию.

Х. Лопарев предположил, что некий Савва, названный автором жития Феофана Исповедника, был тем самым агиографом, который создал жития Иоанникия и Петра Атройского.[13] Лопарев делает такое утверждение, несмотря на то, что сам отмечает стилистические различия между двумя житиями и очень риторичным панегириком Феофану, написанным первым Саввой, который едва ли был лично знаком со святым и охарактеризовал его как «скифа» (отсюда предположение Лопарева о том, что Феофан был русским по происхождению!). Ни один из этих двух выводов не подкреплен убедительными доказательствами.

D. Макарий Пелекитский

Кроме монаха Саввы, который был автором житий Иоанникия и Петра Атройского, известен и другой Савва, написавший биографию Макария (в миру Христофора) Пелекитского (ум. ок. 840 г.). В. Лоран (*Vie merv.*, p. 16f.) на основании стилистического сходства полагает, что эти два Саввы были разными людьми,[14] тогда как А. Эрхард видел в них одно и то же

[13] *Лопарев Х.* Византийские жития святых VIII–IX веков / / ВВ 18. 1911. 92–95.

[14] BHG 1003; Van Den Gheyn (ed.). S. Macarii monasterii Pelecetis hegumeni acta graeca / / AB 16. 1897. 142–163.

лицо.[15] Хотя Савва утверждает, что он был непосредственным очевидцем деяний героя (p. 163. 17–19), житие небогато биографическими данными.

Житие Макария отличается от легенд об Иоанникии и Петре прежде всего тем, что Макарий родился в Константинополе. Савва пишет, что его родители были «не из простых» (p. 143. 22), а позднее рассказывает о том, что император Лев V обещал вывести святого из безвестности и возвысить его до почетной должности при дворе, если он перейдет на сторону иконоборцев (p. 154. 12). Эта «безвестность» была весьма относительной: хотя Макарий не принадлежал к высшим кругам, его семья, должно быть, занимала довольно видное положение в обществе. Макарий был монахом, а впоследствии игуменом Пелекитского монастыря в Вифинии, в тех же местах, где подвизались Петр и Иоанникий, но в отличие от них, его арестовывали и ссылали императоры-иконоборцы. Он был непоколебимым защитником икон и поддерживал близкие отношения с Феодором Студитом (сохранились пять писем Феодора Макарию).[16]

Житие имеет традиционную структуру, при которой агон (диспут с императором) находится в центре повествования. До и после агона автор описывает некоторые чудеса, сотворенные Макарием при жизни и после смерти: исцеления, прекращение засухи и голода, предсказание собственной кончины. Хотя в некоторых случаях Савва сообщает нам имена «пациентов» святого (иногда эти истории кажутся надуманными; например, о лечении оливковым маслом монаха, в желудке которого поселилась лягушка), эти эпизоды схематичны, лишены выразительности, а второстепенные персонажи не имеют четких очертаний.

К той же «школе Олимпа» относятся жития Евстратия Агаврского и Константина Иудея, созданные в более поздний период (см. ч. III, гл. 6В). Эти произведения и по содержанию, и по стилю отличаются от константинопольских «политических» биографий, представленных главным образом в творчестве Игнатия Диакона и агиографов святых — жертв иконоборчества, таких как Феодор Студит и Феофан Исповедник.

[15] *Ehrhard A.* Überlieferung 1. 535f.

[16] *Fatouros G.* Theod. Stud. epistulae 1. 256* n. 390.

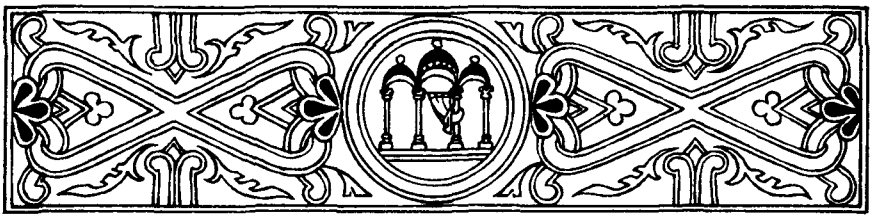
Е. Иларион Далматский

Житие Илариона, игумена Далматского монастыря в Константинополе (ум. в 845/846 г.), написанное неким Саввой,[17] не принадлежит к «вифинскому циклу». Иларион был сыном императорского придворного, жил в столице и как иконопочитатель подвергся гонениям со стороны Льва V. Феодор Студит в письме к Илариону (ep. 90) восхвалял его за сопротивление Льву, несколько раз имя этого святого упоминается в посланиях Феодора, адресованных другим людям. В то время как вифинские монахи, как правило, враждебно относились к мятежу Фомы, Илариона обвинили в сотрудничестве со сторонниками бунтовщика, и Михаил II заключил его в тюрьму. Феофил отправил святого в ссылку, и только Феодора вернула его из изгнания.

В житии есть три недостаточно четко обрисованных агона, поскольку Иларион пострадал от преследований трех императоров. Описания выпавших ему тяжелых испытаний чередуются с рассказами о его чудесах (благодаря ему священник Даниил зимой нашел виноград в своем винограднике; святой также совершил различные исцеления). Богородица пообещала ему свою помощь, и в то же время дьявол решил подвергнуть его испытанию и поджег город. Иларион знал человека, виновного в поджоге, но в великодушном смирении взял вину за преступление на себя.

Т. Матанцева предположила, что текст, имеющийся в нашем распоряжении, — это сделанная Саввой переработка изначального текста жития (по ее мнению, житие Иоанникия, написанное Саввой, также было переработкой оригинала, созданного Петром). Далее она заключает, что лексика этого текста настолько близка к той, которую использовал автор житий Иоанникия и Петра Атройского, что оба Саввы «incontestablement» должны быть одним и тем же лицом. Этот вывод явно поспешный, ввиду того что фон, на котором разворачиваются события в житии Илариона, существенно отличается от того, на котором действуют Иоанникий и Петр.

[17] BHG 2177–2177b; см.: *Matantseva T.* La vie d'Hilarion, higoumène de Dalmatos, par Sabas / / RSBN 30. 1993. 17–29. Текст, содержание которого лишь кратко изложено Матанцевой, до сих пор не опубликован. Матанцева подготовила издание для Studi e Testi.



Глава десятая

ИГНАТИЙ И ПСЕВДО-ИГНАТИЙ

А. Биография

Игнатий не относился к числу византийских святых, и в честь него никто не писал агиографических панегириков. Тем не менее он пользовался большим уважением у последующих поколений. Краткое упоминание о нем можно найти у Суды (ed. A. Adler 2, 607f.). Согласно этой записи, Игнатий был диаконом и скевофилаком (хранителем священных сосудов) в храме Св. Софии в Константинополе, а позднее — митрополитом Никейским. Он был «грамматиком» (учителем грамматики?) и написал жития патриархов Тарасия и Никифора, а также надгробные элегии, письма, ямбы «На мятежника Фому» и многие другие произведения. Фома был казнен в 823 г., а Никифор умер в 828 г. — таким образом, 20-е годы IX в. выступают в качестве *terminus post quem* для Игнатия.

Наименование автора в заглавии жития Никифора[1] в точности совпадает с записью у Суды, где Игнатий называется диаконом и скевофилаком Великой церкви (Св. Софии), тогда как в лемме жития Тарасия автор обозначен как монах. Из этого жития можно извлечь и другие сведения.[2] Бла-

[1] BHG 1335; De Boor C. (ed.). Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica. Leipzig, 1880; repr.: New York, 1975. 139–217.

[2] BHG 1698; S. Efthymiadis (ed.). The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon. Aldershot, 1998. 69–168; I. A. Heikel (ed.). Ignatii diaconi Vita Tarasii archiepiscopi Constantinopolitani. Helsinki, 1891. 395–423.

годаря ему мы узнаем об отношениях Игнатия с патриархом: «Не брани такого грязного отщепенца (ἔμετος, досл. «блевотина»), как я, за то, что он столь бесстыдно осмелился писать о вершинах, но прими во внимание мою любовь к тебе и мою верность (πίστις)». Далее Игнатий пишет, что он никогда не забудет благотворных уроков Тарасия, преподанных ему в цветущую пору юности, когда Тарасий посвятил его в основы стихосложения, равно как и в божественное вероучение (par. 69). Упоминание разных античных стихотворных размеров (включая гекзаметр) позволяет предположить, что Игнатий обучался у Тарасия светской поэзии, то есть, по всей вероятности, до избрания последнего на патриарший престол в 784 г. Если это предположение верно, то Игнатий должен был родиться не позднее 770 г.[3]

В. Васильевский обратил внимание на эпилог жития Никифора, в котором Игнатий просил патриарха простить его за «поражение и падение», которое он надеялся искупить своими слезами, понеся «горькую епитимию» (De Boor, 215. 13 и 28–29). Жажда прощения за грехи — общеупотребительный мотив в творчестве византийских *literati*, но кажется, что Игнатий говорит о более конкретных вещах, чем, скажем, Иосиф Гимнограф. Игнатий просит Никифора спасти его от «бурного еретического потопа» (p. 216. 20) и утверждает, что не по доброй воле вошел он в логово («Итавирий», то есть Атавирий, гора в Галилее) еретиков (p. 216. 27–28). Он надеется, что патриарх помилует его по своей кротости (μειλιχία). Васильевский предположил, что «ересью», к которой тем или иным образом был причастен Игнатий, несомненно, было иконоборчество.

Два эпизода из жизни Тарасия подтверждают такую трактовку. Во-первых, Игнатий восхваляет Тарасия за его снисходительное отношение к иконоборческому духовенству: они не были наказаны за свои прежние ложные убеждения (κακοδοξία), но после признания соборного и святоотеческого установления были приняты с распростертыми объятьями, как братья и «соиерархи» (par. 31). Во-вторых, Игнатий проявляет терпимость к патриарху Павлу, предшественнику Тарасия, при котором Церковь была ввергнута в иконоборческую «скверну» и страдала от ереси и κακοδοξία (par. 10) — эти слова мы уже встречали у автора жития. Игнатий несколько раз употребляет слово «ересь» по отношению к Павлу, подписавшемуся

[3] Очерк биографии Игнатия: *Mango C., Efthymiadis S.* The Correspondence of Ignatios the Deacon. Dumbarton Oaks. 1997. 3–18; ср. также: *Васильевский В.* Труды 3. Пг., 1915. XC–CVIII. Ср.: *Липшиц Е.* Очерки. 302–309 и краткий обзор В. Лорана (*Laurent V.* Catholicisme 5. 1962. 1195f).

под еретическим Символом Веры, уступившему еретической клике и осквернённому еретической мерзостью.

Когда было написано житие Никифора? Агиограф радуется, что Михаил II умер вместе со своими «порочными убеждениями».[4] Таким образом, 829 г. принимается за *terminus ante quem non*. И. Шевченко даже предполагает, что эпилог жития был написан после окончательной победы над иконоборчеством в 843 г. С другой стороны, В. Вольска-Конус предлагает более раннюю дату, ок. 828 г., когда Игнатий был скевофилаком в Св. Софии.[5] Трудно сделать какой-либо определенный вывод. Поскольку в предисловии к тексту жития Игнатий оплакивает смерть патриарха как недавнее событие, есть основания предполагать (вместе с Васильевским), что он создал житие вскоре после него. Весьма вероятно, что смерть Михаила II породила в некоторых кругах надежду на окончание затяжных и мучительных церковных распрей. Таким образом, мы точно не знаем, когда Игнатий присоединился к иконоборцам и когда он раскаялся в своих заблуждениях. По-видимому, он не был близко знаком с Никифором (во всяком случае, он не акцентирует своих личных отношений с патриархом[6]), и, по всей вероятности, не поддержал его на соборе 815 г.

Мы не имеем ясного представления о церковной карьере Игнатия. Едва ли он мог быть скевофилаком во времена Тарасия, а о своей службе при Никифоре он вовсе не упоминает. Может быть, он получил должность сосудохранителя в награду за переход на сторону иконоборцев? Или это произошло после того, как он стал митрополитом Никейским? Васильевский ссылается на то, что в первой половине IX в. в Никее были всего два митрополита (Ингер и Петр — последний был корреспондентом Феодора Студита, в 816 г. временно примкнул к иконоборцам и умер в 826 г.[7]), и утверждает, что епископство Игнатия должно было прийтись на время между 842 и 855 гг. Однако очень возможно, что он служил в Никее в период своего участия в иконоборчестве.

Житие Тарасия (ум. в 806 г.) было создано спустя много лет после смерти патриарха. В отличие от пролога к житию Никифора, в котором

---

[4] Ed. De Boor. 209. 10–11, см.: *Ševčenko I.* Ideology. Pt. V. 39 n. 92.

[5] *Wolska-Conus W.* «De quibusdam Ignatiis»//TM 4. 1970. 339, 350.

[6] Р. Браунинг (*Browning R.* Ignace le Diacre et la tragédie classique à Byzance//REGr 81. 1968. 404) считает Игнатия «ami intime» Никифора.

[7] *Pargoire J.* Saints Iconophiles//EO 4. 1900–1901. 350–354; *Fatouros G.* Theod. Stud. epistulae 1. 219* n. 256. В. Лоран (*Laurent V.* Le corpus des sceaux de l'empire byzantin V/1. Paris, 1981. No 391) приписывает ему печать первой половины IX в.

Игнатий называет свое произведение надгробной речью (De Boor, 139. 13, 140. 4) и особенно подчеркивает свою скорбь по поводу кончины героя, в предисловии к житию Тарасия речь идет о периоде после смерти святого и о забвении, угрожающем великому патриарху (par. 2, ср. par. 65). Описывается смерть Льва V и возведение на престол Михаила II (par. 67), но ничто не указывает на то, как скоро после 820 г. было создано это произведение. Игнатий жалуется на свою болезнь и старость (par. 70), и потому Вольска-Конус (как и многие ее предшественники) датирует житие временем около 846 г., что очень вероятно, хотя такая жалоба могла быть обыкновенным клише, поскольку Игнатий также сетует в традиционных выражениях на недостаток красноречия. В лемме жития Игнатий назван не диаконом и не скевофилаком, а монахом, отчего сам собой возникает вопрос: когда он стал монахом — до посвящения в диаконы или в конце своей карьеры? Ни в одной лемме Игнатий не именуется митрополитом Никейским.[8]

У Суды ничего не говорится о принятии Игнатием монашества, но сообщается, что он был грамматиком. Это утверждение вызывает новые вопросы. Был ли Игнатий грамматиком до начала своей духовной карьеры, сразу же по окончании учебы у Тарасия? Или же он преподавал грамматику в конце жизни, после того, как раскаялся в своих связях с иконоборцами? У нас нет данных, которые способствовали бы разрешению этой проблемы, более того, имя Игнатия «Грамматика», которому приписываются некоторые византийские стихотворения, лишь усложняет задачу по восстановлению биографии Игнатия.

Среди корреспондентов Феодора Студита встречаются три Игнатия: епископ Милетский, сосланный иконоборцами (ep. 75 и 267), игумен (ep. 14) и один из любимых учеников Феодора. В письме 815 г. Феодор характеризует последнего как первого каллиграфа и «хрисофилака» (ep. 130. 13–14), что является синонимом слова «скевофилак». Несмотря на внешнее сходство служебных обязанностей, у́ нас нет достаточных оснований для того, чтобы отождествлять этого человека с нашим Игнатием. Этот случай поучителен, так как он показывает опасность слишком поспешных отождествлений.

Согласно Суде, Игнатий писал стихи. Вольска-Конус тщательно собрала скудные сведения о них. Ямбические стихи некоего Игнатия, написанные

[8] Сохранилась печать Игнатия, митрополита Никейского (*Laurent V.* Ibid. No 1713), но автор книги предполагает, что ее владельцем был иерарх с тем же именем, живший в середине X в.

в иконоборческом духе и опровергнутые Феодором Студитом (см. выше, ч. I, гл. 4D), явно не принадлежали нашему Игнатию. Сложнее обстоит дело со стихами некоего поэта, названного οἰκουμενικὸς διδάσκαλος Игнатий, начертанными на колоннаде Сигмы, воздвигнутой в царствование иконоборца Феофила (829–842) (Theoph. Cont., p. 143. 10–12). Время постройки колоннады полностью совпадает со временем жизни Игнатия Диакона. Если это отождествление оправданно, то к биографии Игнатия добавляется еще один штрих: оказывается, что он занимал высокую преподавательскую должность при императоре-иконоборце. Но может ли простой *grammatikos* быть отождествлен со «вселенским учителем»? И можем ли мы быть уверены в том, что эти стихи (явно не иконоборческого характера, поскольку они сохранились до середины X в.) были написаны одновременно с сооружением Сигмы?

Есть еще один Игнатий, который мог бы претендовать на звание *oikoumenikos didaskalos*. *Anthologia Palatina* (I. 109–121) содержит несколько стихотворений (главным образом, дистихов) с леммой «Игнатий, магистр грамматиков». Поскольку в первом из этих дистихов воздается хвала императору Василию I и его сыновьям Константину и Льву за украшение церкви Пресвятой Богородицы, то он должен был быть написан ок. 870 г., но это слишком поздно для бывшего ученика асекрита Тарасия. Надо полагать, что существовал другой поэт с тем же именем, служивший при дворе Василия I.

В других стихотворениях, приписываемых Игнатию, обычно указано только имя автора, например, в «Стихах об Адаме» (PG 117, 1163–1174), представляющих собой диалог между Адамом и Евой, перегруженный цитатами из античных трагиков. Вольска-Конус характеризует его как «редкий пример византийской религиозной драмы», но наименование этого короткого произведения «драмой»,[9] вероятно, является преувеличением. В любом случае, эти стихи невозможно с уверенностью приписать тому или иному Игнатию. Сочиненные неким Игнатием «Стихи о Лазаре» Л. Штернбах «без тени сомнения» приписал патриарху Игнатию (ум. в 877 г.),[10] тогда как Вольска-Конус, тоже «sans doute», считает их автором Игнатия Диакона. Возможно, что Игнатий Диакон был автором

[9] П. Шпек называет его «Lesedrama» (*Speck P.* Ignatios Diakonos. Στίχοι εἰς τὸν Ἀδάμ // BS 56. 1995. 353.

[10] *Sternbach L.* Methodii patriarchae et Ignatii patriarchae carmina inedita // Eos 4. 1897. 156.

пятистрочной эпиграммы, где библейский Давид сравнивается с «нашим» Орфеем.[11] Четверостишия, в которых пересказывается содержание басен Эзопа, в рукописях приписываются Игнатию Диакону.[12] Игнатий «диакон и грамматик» назван автором элегии на смерть его ученика Павла (PG 11, 1173–1176). В данном случае поэта можно отождествить с нашим Игнатием, несмотря на то, что в некоторых рукописях создателем элегии объявляется Григорий Назианзин.[13] Дж. Маренги считал Игнатия Диакона автором группы эпиграмм в *Anthologia Palatina* (XV. 29–31 и 39–39b).[14] Такое отождествление кажется заманчивым, поскольку одна из этих эпиграмм посвящена памяти некоего Павла, умершего в возрасте двадцати трех лет. Он мог быть уже упомянутым учеником диакона и грамматика Игнатия, но содержание обоих текстов тривиально, и переиздавший элегию С. Дж. Меркати выражает сомнение в том, что эти два Павла действительно были одним и тем же лицом. Другое стихотворение Игнатия в *Anthologia Palatina* (XV. 29), являющееся его собственной эпитафией, содержит признание в грехах. Ее можно было бы сравнить с эпилогом к житию Никифора, если бы эта тема не была столь банальной.

В алфавитном акростихе, обращенном к некоему юноше, писатель увещевает своего ученика идти праведной стезею Господней, посвящать себя наукам, быть в хороших отношениях с товарищами по учебе и т. д. Сочинителем этих тривиальных наставлений назван Игнатий, диакон в Константинополе (sic!) и скевофилак Великой церкви.[15] По всей вероятности, лемма слегка испорчена, и топоним «в Константинополе» должен относиться к «Великой церкви».

А. Пападопулос-Керамевс, не имея ни тени сомнения, приписал Игнатию Диакону многочисленные каноны, сохранившиеся в Минеях, включая канон

---

[11] *Follieri E.* Un carme giambico in onore di Davide // SBN 9. 1957. 106–108.

[12] *Müller C. F.* Ignatii Diaconi tetrasticha iambica. Kiel, 1886; дополнения в: *Idem.* Handschriftliches zu Ignatius Diaconus // BZ 1. 1892. 418–437 и 2. 1894. 516–527.

[13] *Mercati S. G.* Di un carme anacreontico spurio e mutilo di Gregorio Nazianzeno // BZ 17. 1906. 389–396, repr.: *Idem.* Collectanea bizantina 1. Bari, 1970. 3–10. Ср.: *Wehrhahn H. M.* Dubia und Spuria bei Gregor von Nazianz. Studia Patristica 7. Berlin, 1966 [TU 92]. 341.

[14] *Marenghi G.* Ignazio diacono e i tetrastichi giambici // Emerita 25. 1957. 487–492. С этим отождествлением не соглашался В. Лоран (*Laurent V.* BZ 51. 1958. 163f).

[15] *Müller C. F.* Ignatii Diaconi acrostichon alphabeticum // RhMus 46. 1891. 320–323.

патриарху Тарасию и канон в честь перенесения мощей патриарха Никифора. П. Никитин добавил к этому списку канон аморийским мученикам.[16] В то же время А. Хейзенберг не был настолько уверен в правильности отождествления гимнографа «Игнатия» или «Игнатия Монаха» с Игнатием Диаконом, а современные ученые приписывают эти гимны одноименному патриарху Константинопольскому.[17] В любом случае, трудно представить Игнатия автором канона аморийским мученикам, разве только предположить, что канон был создан сразу же после их мученичества (в 845 г.), до появления прозаических мартириев (ср. гл. 11А).

В заключение можно с уверенностью сказать, что должности (диакон, грамматик, скевофилак) в леммах некоторых «светских» стихотворений явно указывают на нашего Игнатия, которого следует отличать от автора иконоборческих ямбов, магистра грамматиков (и «вселенского учителя») и патриарха.[18] Ни стихотворения, ни их леммы не дают ничего нового для установления личности поэта. Вместе с тем можно заметить, что сан митрополита Никейского ни разу не появляется в леммах стихотворений Игнатия.

У Суды в числе других произведений Игнатия упоминаются его письма. Можно было бы ожидать, что они предоставят нам дополнительные сведения о жизни писателя. Сохранились ли эти письма?

---

[16] *Papadopoulos-Kerameus A.* Ὁ ὑμνογράφος Ἰγνάτιος/ / Ekkl. Aleth. 26. 1902. 37–39, 68–70, 88–91; *Васильевский В., Никитин П.* Сказания о 42-х аморийских мучениках. СПб., 1905. 262–264.

[17] *H[eisenberg] A.* BZ 11. 1902. 623f; ср.: *Beck H.-G.* Kirche. 603; *Szövérffy.* Hymnography 2. 44. Фольери (*Follieri E.* Initia V / 1. 272) выделяет двух гимнографов с именем Игнатий: [патриарха] Константинопольского и архимандрита монастыря св. Димитрия Иерусалимского.

[18] *Kominis A.* Τὸ βυζαντινὸν ἱερὸν ἐπίγραμμα καὶ οἱ ἐπιγραμματοποιοί. Αθήνα, 1966. 124–126.

B. Письма

C. Mango, S. Efthymiadis (eds). The Correspondence of Ignatios the Deacon. Dumbarton Oaks, 1997; предыдущее издание: M. Gedeon (ed.). Νέα βιβλιοθήκη ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων I/1, Constantinople, 1903. 1–64.

В 1968 г. Р. Браунинг констатировал, что письма Игнатия, «судя по всему, утеряны».[19] Но еще в 1903 г. М. Гедеон опубликовал сборник из шестидесяти четырех писем, исследуя которые, Д. Серрюи и Ж. Паргуар установили, что они были написаны Игнатием Диаконом.[20] Ни Паргуар, ни Серрюи не представили никаких доказательств того, что эти письма принадлежали Игнатию, и только К. Мэнго выдвинул серьезные аргументы в пользу его авторства.[21]

Письма из этого сборника анонимны. Если не считать Игнатия из Никомидии, адресата одного письма, и Игнатия из другой леммы, исправленной Мэнго, то это имя встречается лишь один раз, причем в малопонятном контексте. Сборник состоит из двух отдельных частей: письма с 1-го по 24-е и с 25-го по 64-е. Письма из второй части были написаны в 840-е гг. (среди них — послания, адресованные патриарху Мефодию [842–847]), тогда как первая часть, по-видимому, была создана в 820-е гг. Более ранние письма были написаны высокопоставленным священнослужителем, тогда как автором второй части сборника был ученый. Чем можно объяснить такое различие? Один из возможных ответов состоит в том, что две части были написаны разными людьми. Однако это маловероятно: в числе адресатов в обоих разделах фигурирует некий Никифор, диакон и хартофилак. Несмотря на то, что в более поздний период ему было послано 67,5% писем, а в более ранний — всего 12,5%, трудно представить себе

[19] *Browning R.* Ignace le Diacre. 405.

[20] *Pargoire J.* Lettres inédites d'Ignace de Nicée // EO 6. 1903. 375–378. Мнение Д. Серрюи (D. Serruys) известно только из его доклада на заседании 9 января 1902 г. (Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus. 1903. 38–40).

[21] *Mango C.* Observations on the Correspondence of Ignatius, Metropolitan of Nicaea (first half of the ninth century) // J. Dummer, J. Irmscher, K. Treu (eds). Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen. Berlin, 1981 [TU 125]. 403–410, repr.: *Idem.* Byzantium and its image. London, 1984. Pt. XII. Эту точку зрения оспаривал А. Каждан (*Kazhdan A.* Letters of Ignatios the Deacon once more // JÖB 44. 1994. 233–244).

(хотя это и не исключено), что один и тот же адресат «объединил» двух разных эпистолографов.

Более правдоподобным кажется предположение, что обе части сборника были созданы одним и тем же человеком в два разных периода его карьеры: первый приходился на 820-е гг., когда автор был представителем духовенства, а второй — на 840-е гг., когда он занимался научной деятельностью. В 820-е гг. эпистолограф жил в районе Никеи, но географическая сфера его интересов не ограничивалась Никейской церковью и подчиненными ей епархиями, такими как Теон и Нумерика: в письме № 6 он вступается за епископа города Икония, бывшего столицей Ликаонийской епархии и никак не подпадавшего под юрисдикцию Никеи. Писатель ни разу не называет себя митрополитом, наоборот, он противопоставляет себя, «скромного пастыря», епископу Гангрскому, «великому архиепископу» (ep. 18. 27–28). Его положение характеризуется просто как ἱερωσύνη, «священство», тогда как епископы и митрополиты в его письмах украшены такими эпитетами, как ἱεράρχης, ἀρχιερωσύνη, ἀρχιερατεία.

Автор серьезно занят управлением церковной собственностью: он обсуждает проблемы налогообложения, землепользования, труда париков и мистиев, перевозки зерна и торговли солью.[22] Эти письма представляют собой ценный источник для изучения византийской экономики первой половины IX в. Окружающая автора обстановка кажется более подходящей для деятельности эконома, а не митрополита. Соответственно, круг его корреспондентов, за исключением логофета геникона Димохариса,[23] составляют второразрядные чиновники, в то время как Феодор, никейский митрополит X в., переписывался с людьми гораздо более высокого ранга: с императорами, августами, эпархами и логофетом дрома.

Все упоминания о священстве автора встречаются в первой части сборника. Но что же нам известно о статусе отправителя поздних писем? В письме № 39 он жалуется на свою бедность. Я не прошу ничего, говорит он, кроме вещей, необходимых для повседневного существования — ни денежного изобилия, ни обширных поместий, ни изысканной обстановки, я молю лишь о хлебе — незаменимом лекарстве для несчастного желудка. Он

---

[22] См.: *Kazhdan A.* Ignatios the Deacon's Letters on the Byzantine Economy // BS 53. 1992. 197–201.

[23] О Димохарисе см.: *Efthymiadis S.* Notes on the Correspondence of Theodore the Stoudite // REB 53. 1995. 162f. От него следует отличать жившего намного позже Иоанна κατὰ τὸν Δημόχαριν, одного из корреспондентов Фотия (ep. 49).

именует себя «нищенствующим аттикистом». Сходная ситуация описана в письме № 56: «резкий и настырный практор» угрожает писателю наказанием: если он не сможет уплатить свои недоимки, то он будет брошен в тюрьму, покуда не отдаст все до последнего гроша.

По-видимому, в 840-е гг. автор далеко отошел от своей прежних деловых интересов, напротив, перед нами «аттикист» и *literatus*. В письме (ep. 50) асекриту Феофану, «поклоннику муз», он сообщает, что составил книжечку пословиц (βιβλιδάριον),[24] и действительно, во второй группе писем то и дело встречается слово «пословица» или производные от него (употребленные по крайней мере четырнадцать раз), тогда как в ранних посланиях они отсутствуют.

Молодой *literatus* в византийских условиях часто мог найти себе теплое местечко в какой-нибудь провинциальной епархии, но превращение высокопоставленного священнослужителя в «нищенствующего аттикиста», составляющего книжечку пословиц, скорее всего говорит о личном несчастье или даже о политической катастрофе. Можно допустить, что автор писем стал жертвой восстановления иконопочитания, был смещен с престола в Никее и заточен в монастырь.

Подлинный Игнатий примкнул к иконоборцам и позднее признал свою вину. Эпистолограф же относится к иконоборчеству с нескрываемой враждебностью. Если Игнатий в житии Тарасия ратовал за терпимость по отношению к бывшим иконоборцам, то эпистолограф в письме № 30 решительно заявляет, что те, кто открыто хулил или тайно отвергал святые иконы Христа, Пресвятой Богоматери или святых, не должны спастись, но «да погибнут все и, лишенные гроба, исчезнут» (Илиада, 6. 60).

В сборнике есть три письма, адресованные патриарху-иконопочитателю Мефодию. В них ничто не наводит на мысль о том, что их отправитель заточен в монастырь, что он молит патриарха о прощении, что он вообще является вероотступником. Главная тема этих писем — Евангелие, которое Игнатий одолжил патриарху и теперь просит возвратить. Трудно вообразить, чтобы кающийся иконоборец, сосланный в монастырь, стал вскоре после 843 г. беспокоить патриарха столь ничтожной просьбой. Когда Феодор Студит писал из ссылки, он не требовал от своих тюремщиков вернуть ему книги, он

[24] Об этом слове см.: *Atsalos B.* La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine. Thessalonike, 1971. 81–84. Ацалос ссылается на Феодора Студита и Фотия; мы можем добавить к этому списку примеров IX в. цитаты из Игнатия и Георгия Монаха (I. 2. 3).

надеялся, что его ученики смогут тайно передать ему что-нибудь для чтения. Изучая его переписку, читатель едва ли усомнится в том, что Феодор в то время находился под стражей. Из письма № 56 мы узнаем, что «аттикиста» преследовал сборщик налогов, следовательно, когда Игнатий отправлял это письмо, он должен был быть свободным человеком — «преступник», запертый в монастыре, не подлежал налогообложению.

Перемене в положении Игнатия можно найти альтернативное объяснение. Из письма протоспафарию и асекриту Льву (ep. 58) мы узнаем, что наш писатель оставил монастырь. «Помнишь ли ты, — спрашивает эпистолограф, — как ты извлек меня из Олимпии в начале моего монастырского затворничества?» Можно предположить, что автор очень давно начал свою монашескую карьеру на вифинском Олимпе (то есть по соседству с Никеей), но Лев убедил его уйти. Упоминание о монастырской жизни писателя также можно найти в письме № 33, в котором он пишет Иосифу, настоятелю Антидийского монастыря на горе Олимп, об их «общем отце» (Иоанникии). Антидийский монастырь был центром деятельности Иоанникия, и эпистолограф принадлежал к тому же кругу, что и монах Савва (о нем см. выше, ч. II, гл. 9С), написавший житие Иоанникия по поручению игумена Иосифа, вероятно, того самого, который был корреспондентом «аттикиста».

В письме Игнатию из Никомидии (ep. 49) писатель оплакивает свои грехи, которые подавляют его и удерживают вдали от монашеской общины (дословно, от святой паствы и пастбища). В письме № 40 он настойчиво подчеркивает свою верность православию: «Я благонамеренный, и таковым останусь, несмотря на благоприятные возможности [?]». Далее он пишет: «Я избрал неизведанный путь — отчего же люди презирают меня?» Для него «благие помыслы» значили больше, чем местонахождение; может быть, здесь он вновь намекает на свое бегство из монастыря?

В первой половине IX в. некоторые монахи покидали свои монастыри. В письме некоему Евпрепиану Феодор Студит (ep. 329. 8–11) сокрушается о поступке своего бывшего ученика, оставившего монастырское затворничество и ставшего *kourator* женского монастыря. Лучше примкнуть к еретикам, говорит Феодор (1. 24–26), и в конце концов искупить свой грех, чем сбросить монашеское одеяние и остаться нераскаявшимся. В другом случае Феодор рассказывает о некоем Прокопии, который вернулся из монастыря к жене и детям (ep. 69. 13–15); вероятно, впоследствии он раскаялся и даже стал жертвой иконоборческих гонений.[25] Автор сборника

[25] *Efthymiadis S.* La vie inédite de s. Procope le Décapolite / / AB 108. 1990. 309.

писем мог быть одним из таких монахов, которые предпочли оставить подвижническую жизнь и затем посвятили себя науке, хотя едва ли этот род занятий мог достаточно их прокормить.

Кто бы ни был автором анонимного сборника писем, Игнатий ли Диакон или же кто-нибудь из его современников, этот человек прекрасно знал античную литературу. Он упоминает Ктесия и Гермогена, цитирует Гомера и Гиппократа Косского и собирает мудрые изречения. Он был знаком с риторическими приемами и в традиционной ораторской манере изобразил болезнь своего «отрока» как спор между двумя метафорическими персонификациями — жизни и смерти (ep. 38). Он любил игру слов, некоторые примеры которой весьма удачны, например, «величайший недород (ἀφορία) и бедность (ἀπορία), свойственные этому времени» (ep. 8) или «соленость (ἁλυκότητα) и сладость (γλυκότητα)» (ep. 26). Серрюи убедительно показал, что автор писем придерживался «la loi d'accent» — «закона ударения», сформулированного Мейером, и ставил слова с дактилическим ударением в конце каждой клаузулы. Это немаловажное наблюдение, хотя «закон Мейера» и не соблюдается везде последовательно. Так, в письмах №№ 40 и 41 дактилические окончания чередуются с женскими и мужскими. Употребление дактилических окончаний в периодах можно найти и у других риторов IX в.: Феодор Студит использовал их в некоторых письмах (например, №№ 380 или 432), а в других (например, №№ 130 или 384) он не придерживался этого правила. Но гораздо важнее риторических красот острый взгляд автора, его способность подмечать ценные детали

Письмо № 21, адресованное логофету Димохарису, начинается с традиционных выражений дружеских чувств, подкрепленных характерной для образованных людей ссылкой на Пифагора, после чего автор переходит к существу дела. Это послание — не только просьба о помощи, но и мастерски написанная новелла, цель которой — поразить воображение читателя необычайностью описываемых событий. «Вчера, в обеденный час, какие-то люди столпились у дверей моего жилища, они были вне себя от горя». Таким образом, он искусно откладывает объяснение причины появления этих людей и тем самым возбуждает любопытство читателя. Он описывает пришедших просителей: они грязны, немыты, их головы закутаны тряпками, чтобы скрыть выбритые черепа, на их лицах — страдание. Писатель говорит: «Я спросил их, о чем они ходатайствуют». Но он еще не готов дать нам ответ. Вместо этого он заставляет просителей обнажить свои спины, исполосованные шрамами от битья, их грязные стриженые головы. Теперь история достигает своего апогея: эпистолограф, участник событий, и эпистолограф, рассказчик событий, сливаются в простой фразе: «И тут мне все стало ясно».

Все дело в том, что эти люди совершили преступление против казны, и писатель умоляет Димохариса простить их и принять во внимание тот факт, что на маленьком островке, где живут правонарушители, нет ни топлива, ни воды, что там отсутствуют самые необходимые для жизни вещи. Он заканчивает на ярко выраженной личной ноте: «Я плакал, представляя себе женщин [с того острова], которым нужно тяжко трудиться, добывая топливо и воду».

Несмотря на риторическое оформление письма (пролог, в котором затрагивается тема дружбы; эпилог, в центре которого — образ корабля души, нагруженного добродетелями; намек на имя адресата — Димохарис — в словосочетании τῆς χαρᾶς φερωνύμῳ; дактилические клаузулы), рассказ сохраняет свою живость и дает представление о повседневной действительности.

C. Два патриарха и единая фабула

Жития Тарасия и Никифора, бесспорно, являются подлинными произведениями Игнатия Диакона. В них Игнатий проявляет свою склонность к классическим аллюзиям:[26] в житии Никифора он упоминает Ксеркса и Филиппа Македонского, Пифагора Самосского, Эхета и Фаларида, Алкиноя и других мифических и исторических деятелей. В житии Тарасия таких упоминаний меньше, но даже там, помимо широко известных имен вроде Зевса, Солона и Ликургс, в одной фразе можно прочесть о математиках Диофанте и Никомахе. Игнатий — прекрасный знаток святоотеческой литературы, он взял за образец для своих произведений панегирик Григория Назианзина в честь Василия Великого.[27] Несомненно, оба жития очень

[26] Хотя мы уверены в том, что Игнатий имел отличное классическое образование, цитаты из классических авторов необязательно брались «из первых рук», поскольку эти сведения можно было легко извлечь, к примеру, из комментариев псевдо-Нонна к стихотворениям Григория Назианзина — эффективного пособия для быстрого получения «классического» образования. И действительно, многие аллюзии из жития Никифора можно найти у псевдо-Нонна, который, таким образом, мог быть источником для Игнатия. Другим возможным источником мог быть Косьма Иерусалимский (который, в свою очередь, многое заимствовал у псевдо-Нонна).

[27] Аналогичные выражения собраны П. Никитиным (*Никитин П.* О некоторых греческих текстах житий святых. СПб., 1895. 36–48).

риторичны, они написаны «высоким стилем», при этом широко используются риторические фигуры, искусственно образованные сложные слова (композиты) и повторяющиеся дактилические клаузулы.[28] В текстах словесные украшения преобладают над повествованием и описанием, отчего создается впечатление полного отсутствия событий. Здесь уместно проследить, как развивается фабула этих произведений.

В соответствии с биографическим стереотипом, оба жития начинаются с рассказа об отрочестве героя, при этом подчеркивается роль матери в воспитании святого: Евдокия, мать Никифора, заботилась об образовании (ἐγκύκλιος παιδεία) сына (De Boor, 144. 6), а Энкратия, мать Тарасия, обучала (παιδεύουσα) своего сына и наставляла его в духовной любви. Завершив свое образование, Никифор стал писцом (ὑπογραφεύς) и записывал императорские «тайны» (μυστήρια) (142. 21, ср. 144. 8). Ту же должность занимал и Тарасий. Здесь различаются только определения, относящиеся к императору: κρατούντων в житии Никифора и βασιλικῶν в житии Тарасия (Efthymiadis, par. 6. 9). Обоим святым было предложено занять патриарший престол. Император направил к Никифору посланцев, которые произнесли длинную «пригласительную речь», и святой был потрясен (τυπείς) этим предложением (154. 22–156. 8). В житии Тарасия сами императоры возглашают «пригласительную речь», повергающую героя в великое изумление (θαμβηθεὶς καὶ καταβροντηθείς: par. 1. 1–2). В обоих случаях от героя требуется искоренить ересь, утвердившуюся в Церкви, и оба святых дают пространный ответ, принимая предложение. Затем следует описание возведения героев на патриарший престол. Хотя торжественный обряд происходил в разных местах (Великая церковь в житии Никифора, Магнавра в житии Тарасия), Игнатий в обоих случаях особо отмечает, сколь велико было стечение народа, и говорит, что патриарх взошел на «вершину престола» (τοῦ θρόνου περιωπήν в биографии Никифора: 158. 10–11, τὸ ὕψος τῆς ποιμαντικῆς καθέδρας в житии Тарасия: par. 17. 11).

Затем Игнатий переходит к характеристике их правления (в житии Тарасия ей предшествует восхваление добродетелей святого). Тарасий принимает меры против излишеств, которым предавалось духовенство (Efthymiadis, par. 18), Никифор кладет конец совместному проживанию монахов и монахинь (так называемые двойные монастыри: De Boor, 159. 14–160. 19). Значительная часть жития Тарасия посвящена восхвалению заботы святого о бедняках (par. 21), Никифор (об этом упоминалось немного ранее) заведовал

[28] *Hörandner W.* Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner. Wien, 1981 [Wiener Byzantinistische Studien XVI]. 121–124.

огромной богадельней (152. 14–18). Об обоих патриархах говорится, что они основали монастыри в одних и тех же местах. Местоположение монастыря Никифора определено лишь в общих чертах, сообщается, что он находился на холме «напротив» (или «на самом берегу») фракийского Босфора (147. 30), тогда как о Тарасии сказано, что он переселился «на левый берег» Босфора, где «посадил прекрасные дерева разума» (par. 24. 6–11).

От рассказа о правлении Никифора Игнатий переходит к столкновению патриарха со Львом V. Он уподобляет Льва врагу, то есть дьяволу, и усиливает это сходство, подчеркивая такую физическую деталь, как жесткие волосы Льва. Но конфликт все еще впереди. Вначале Лев обещает сохранить служение неповрежденным. Хотя в действительности события во время патриаршества Тарасия развивались иным образом, в житии они представлены по той же схеме: сначала Игнатий говорит о тучах, сгущающихся над головой героя, и об опасности преследований, а затем о соборе 787 г., на котором иконопочитание было восстановлено. Отметим в скобках, что агиограф осознает отличие своего «художественного времени» от реальной хронологии событий: упомянув об опасности преследований, он спешит добавить, что «это случилось позднее». Авторская трактовка биографии патриарха требовала туч и опасностей именно в этом месте, по аналогии с развитием действия в житии Никифора. Сходство двух сюжетов усиливается за счет употребления одинаковых выражений при описании собора 787 г. и событий накануне переворота, осуществленного Львом V: ὀρθοτόμος πίστις (ὀρθοτόμος — слово из языка отцов Церкви, не отмеченное в словаре Лидделл—Скотта; оно встречается в обоих житиях), ἀποστολικοὶ θρόνοι, ὁμοούσιος Τριάς. Описание в житии Никифора беспорядков, вызванных переворотом Льва V, повторяется в сцене военного мятежа в житии Тарасия, при этом сходство подкрепляется такими лексическими соответствиями, как θυμολεόντων (в житии Тарасия) и χαμαιλέοντα (в житии Никифора), δεισιδαίμονος-δεισιδαιμονία и ἀγών.

После описания собора 787 г. Игнатий излагает учение Тарасия об иконах. В житии Никифора такое же место занимает «*tomos* неповрежденного служения». Оба патриарха нашли (εὑρών) Церковь в тяжелом состоянии (καταστήματι), ввергнутой в ересь, и оба привели ее к миру.

Риторичный мартирий обычно достигает своего апогея в агоне — дискуссии между святым и императором или его представителем. В житии Никифора в качестве агона выступает диалог патриарха с императором Львом V и его сторонниками по проблеме иконоборчества; он непропорционально длинен (De Boor, 165–201). В конце кратко сообщается о соборе 815 г., низложении Никифора и преследованиях и конспективно

излагаются дальнейшие события. Затем наступает торжество патриарха, а именно позорное поражение, нанесенное Льву «гуннами» (болгарами), и его убийство. Житие завершается пространным эпилогом, о котором мы уже говорили.

Агон в житии Никифора слишком растянут, тем не менее он относится к существу дела: Лев был иконоборцем, а Никифор — исповедником. Агон в житии Тарасия — спор патриарха с императором Константином VI, вызванный «делом о прелюбодеянии» (разводом Константина и его новым браком), — является надуманным. Говоря так, мы имеем в виду не реальное столкновение властей (для нас не имеет значения тот факт, что настоящий Тарасий уступил под давлением молодого императора и позволил ему справить новую свадьбу), но художественный конфликт, в том виде, как он изображен в произведении. В этой связи следует особо выделить два момента. Во-первых, агон дополнен трактатом об иконах, что противоречит логике событий: Константин VI не был иконоборцем, и его спор с Тарасием — не об иконах. Присутствие иконопочитательской темы можно объяснить только аналогией с житием Никифора. Во-вторых, ни в действительности, ни в житии Тарасий не подвергался преследованиям: традиционный агиографический агон остается незавершенным. Для того чтобы согласовать сюжет с требованиями жаира, Игнатий предпринимает смелый ход: в начале иконопочитательской темы он утверждает, что Тарасий подражал мученикам и в своих *logoi* награждал их венцами победителей (par. 49). В конце автор говорит, что святой восславлял мучеников в энкомиях и живописал их подвиги на пергаменте (par. 55). Хотя тема мученичества появляется в той части похвального слова, где ей положено быть, это мученичество не святого, но других людей, прославленных святым.

Удивительно, насколько близки эти две фабулы. Из великого множества имевшихся сведений Игнатий в обоих случаях выбрал сходные факты, расположил их в сходной последовательности и сознательно сблизил их друг с другом (можно предположить, что биография Тарасия, написанная позже, была составлена наподобие биографии Никифора, или что эти жития были созданы одно вслед за другим). В обоих случаях о жизни святого пишется в общих чертах: образование, карьера, агон, мученичество. Конфликт очевиден: хороший патриарх против плохого императора. Сюжет строго линейный. Практически не остается места для эпизодов, отклоняющихся от основной темы, для второстепенных персонажей или описания окружающей обстановки. Место этих привычных составляющих любого рассказа занято плетением словес: жития многословны, поскольку Игнатия не интересуют события.

Житие Никифора более риторично. Это проявляется не только в более высоком уровне высокого стиля, более изысканной лексике, более цветистых фразах, большем количестве ссылок на древних авторов. Соотношение этих элементов в двух житиях трудно определить, и наши предположительные выводы неизбежно субъективны. Но отступления от «бессобытийности» в житии Тарасия менее редки, чем в биографии Никифора. Только в житии Тарасия мы находим описание похорон святого и упоминание о нескольких исцелениях, совершившихся на его могиле.[29] И только в этом произведении мы встречаем несколько эпизодов, в которых появляются второстепенные персонажи. Например, там есть рассказ о женщине, обвиненной в убийстве и оправданной благодаря отцу Тарасия, праведному чиновнику (par. 5). В другом рассказе, о спафарии (Игнатий употребляет перифрастическое определение «носящий императорский меч в знак своего высокого достоинства»: par. 34. 9–10), который был обвинен в растрате, бросился к алтарю Св. Софии, преследуемый стражниками, и нашел защиту у патриарха, Игнатий смело, с довольно «натуралистическими» подробностями сообщает нам о том, как святой выводит беглеца из алтаря, дабы тот опорожнился в отхожем месте рядом со святым источником (par. 35). Патриарх Павел, который не плох и не хорош, — нетипичный персонаж, которому не нашлось бы места в традиционном риторичном энкомии.

Таким образом, мы видим, как Игнатий использовал риторический стиль разного уровня: более высокий — в длинном житии Никифора, более низкий — в короткой биографии Тарасия. Но мог ли он писать в стиле, сравнительно свободном от риторических украшений?

D. Еще два агиографических произведения: жития Григория Декаполита и Георгия Амастридского

Григорий Декаполит, «странствующий святой», не пострадал от гонений, несмотря на то что жил в период второго иконоборчества.[30] Соответ-

[29] По словам П. Александера (*Alexander P.* Secular Biography at Byzantium//Speculum 15. 1940. 204; repr.: *Idem.* History. Pt. I), «житие Никифора не содержит ни единого чуда, сотворенного святым».

[30] BHG 711; F. Dvornik (ed.). La vie de saint Grégoire le Décapolite et les Slaves macédoniens au IX^e^ siècle. Paris, 1926. 45–75. Новое издание: Makris G. (ed.). Ignatios Diakonos und die Vita des hl. Gregorios Dekapolites. Stuttgart; Leipzig, 1997. 53–153.

ственно, агиограф называет его «небичеванным мучеником» (Makris, 136. 25–26). Принято считать, что автор написал житие вскоре после смерти святого (в 842 г. или несколькими годами раньше) и знал его лично. Это предположение основано на содержащемся в житии утверждении о том, что в Константинополе Григорий «останавливался у меня», то есть у автора. Однако Ф. Дворник истолковал эти слова по-другому, отнеся личное местоимение к монаху Анастасию, который якобы рассказал эту историю. В житии Тарасия Игнатий заявлял, что он написал о том, что сам видел и слышал (Efthymiadis, par. 2); в житии Григория нельзя найти столь явного утверждения. В заключение агиограф просит святого помочь в установлении мира в Церкви и подавлении ересей (Makris, 152. 17–19). Однако неясно, является ли это обращение обычной молитвой или же здесь есть особый намек на иконоборчество или на последующую вражду между Фотием и Игнатием.

В пяти рукописях жития Григория Декаполита автор именуется так же, как и в лемме жития Никифора: Игнатий, диакон и скевофилак Великой церкви. В других рукописях житие является анонимным. Разные ученые, от Дворника до И. Шевченко и К. Мэнго,[31] признали авторство Игнатия, тогда как В. Вольска-Конус отвергла эту идею.[32] Критический подход последней основан главным образом на лингвистических отличиях (житие Григория написано более простым языком), на различии в фоне действия (вместо столицы — провинция, по которой путешествовал Григорий[33]) и на внимании к чудесам, сотворенным Григорием, в то время как в житиях патриархов (особенно Никифора) интерес к чудесам полностью отсутствует.

Что же касается сторонников авторства Игнатия, то они, помимо данных, полученных непосредственно из лемм некоторых рукописей, указывают на «поразительное сходство в языке и стиле» (по словам Мэнго) между житием Григория и другими произведениями Игнатия. Сходство в стиле и языке ограничивается использованием в биографиях Григория и Тарасия отдельных слов, таких как θίασος, πειρασμοί или καρυκεία,[34] которые

[31] *Mango C.* On Re-Reading the Life of St. Gregory the Decapolite // Byzantina 13/1. 1985. 635; ср.: *Makris G.* Ignatios Diakonos. 19 n. 87.

[32] *Wolska-Conus W.* «De quibusdam Ignatiis». 340–342, 359.

[33] См.: *Malamut E.* Sur la route des saints byzantins. Paris, 1993. 247f.

[34] *Ševčenko I.* Ideology. Pt. V. 37 n. 71. Конечно, в житии Григория есть и другие, более редкие слова, имеющие аналоги в житиях патриархов, например, σκοτοδινία, «головокружение» (par. 49. 12, ср. житие Тарасия, par. 60). С другой стороны, в житии Григория есть и свои особые слова-фавориты, такие как αἴσιος,

весьма распространены и в античных, и в средневековых текстах. П. Александер[35] собрал обширную коллекцию словесных параллелей между житиями Никифора и Тарасия, с одной стороны, и надгробной речью Льва VI своему отцу, с другой. Здесь наблюдается параллелизм не отдельных слов, а целых предложений, но Игнатий, безусловно, не был автором надгробного слова, произнесенного Львом VI. В житии Григория нет классических аллюзий, зато в нем часто упоминаются персонажи из Ветхого Завета. Также автор жития избегает говорить об исторических событиях и не затрагивает произведений отцов Церкви. Только один отрывок (par. 75. 1–2) можно считать подражанием Григорию Назианзину или какому-то промежуточному источнику: в нем содержатся слова ἀνάλυσις и χοροστασία, причем контекст напоминает пассаж из жития Георгия Амастридского.

Речи, которые занимают существенное место в житиях Тарасия и Никифора, не играют никакой роли в биографии Игнатия. Вольска-Конус, безусловно, права, когда утверждает, что лексика и синтаксис в житии Григория проще, чем в двух подлинных произведениях Игнатия, хотя и в нем можно найти некоторые архаичные грамматические формы, такие как двойственное число (par. 45. 1) и плюсквамперфект (par. 46. 5, 53. 1, 58. 3). Вот как выглядит типичное предложение из жития Григория: «Пробыв у него [игумена Марка] несколько [досл.: "не очень мало"] дней, [Григорий] стал томиться и беспокойно раздумывать, куда и какой дорогой ему направиться» (par. 22. 3–4). Или: «Некий человек, одержимый немощью от холода (τοῦ ψύχους, возможно, "болезнью души", τῆς ψυχῆς), случайно прилег на подстилку святого и избавился от своего недуга» (par. 64. 1). Для сравнения возьмем одно удивительно короткое предложение из жития Никифора (p. 164. 20–22) — обычно они гораздо длиннее и сложнее. В нем Игнатий говорит: «Но почил, обвязанный императорской диадемой, и голова его справедливо приняла смертельный удар, ибо он презирал справедливость [законов или людей]». Эта фраза короткая, и все же содержит полиптотон ἐνδίκως-ἐνδίκων, значение «голова» передано древним словом κάρα, вместо простого *basileus* мы сталкиваемся с перифразой «обвязанный (δεσμούμενος) императорской диадемой», а с помощью глагола ᾤχετο, «почил»

«удачный», «благоприятный», употребленное не менее пяти раз (par. 4. 6, 14. 2, 17. 2, 52. 33, 70. 3, 80. 5).

[35] См. выше, прим. 29.

или «скончался», автор предвосхищает будущее событие — справедливое убийство «тирана».

Еще более важным является различие между фразами со значением действия в житии Григория и предложениями со значением созерцания в житии Никифора.

Произвольно выбрав один отрывок из жития Григория (par. 22–23) и один из жития Никифора (p. 204. 7–205. 5), мы заметим в способе выражения больше отличий, нежели сходных черт. Например, в состав одного абзаца из жития Григория входят 48 глаголов и причастий, 9 прилагательных, но ни одного наречия. Из этих прилагательных только два заключают в себе некую эмоциональную оценку («славный город» и «благочестивый муж»), тогда как другие представляют собой «объективные» определения, такие как «государственная казна», «древний Рим», «отшельническая ограда» или «многие дни».

С другой стороны, абзац из жития Никифора содержит 37 глаголов и причастий, 10 прилагательных и 4 наречия. Многие прилагательные являются настоящими эпитетами, сложными и редкостными: πρώταθλος, ἀνδροφόνος, ὀρθοτόμος, πολυσφαλής. В житии Григория стиль более «энергичный», а в житии Никифора — более вялый, описательный и риторичный. В житии Григория монотонное повторение дактилических клаузул не столь систематично, как в биографиях двух патриархов.[36]

Заметные отличия проявляются и в композиционных приемах. Во вступлении, где Григорий сравнивается с библейскими персонажами (Иовом, Моисеем, Давидом), нет и следа «субъективности». Несмотря на то что Григорий был современником Игнатия, автор не оплакивает его недавнюю смерть (как делал Игнатий в предисловии к житию Никифора) и не беспокоится, что память о святом исчезнет (как утверждал автор жития Тарасия). Биографии в полном смысле слова фактически не существует: как только Григорий вкусил начального образования, его мечтой стала монастырская жизнь. Автор особо выделяет черты аскетизма в его одежде и поведении, и в полном соответствии с агиографической установкой Григорий бежит с собственной свадьбы и вступает в монастырь. Святой поселяется в пещере и борется с демонами при помощи креста. Затем следует сцена искушения, совершенно невозможная в рамках абстрактной

[36] Хераднер (*Hörandner W.* Prosarhythmus. 127) заключает: «Auch in der Klauselpraxis ist der Unterschied zwischen der Vita des Gregorios von Dekapolis und den Lebensbeschreibungen der beiden Patriarchen erheblich».

риторики патриарших биографий, написанных Игнатием. В этих биографиях нет места вопросам сексуальных отношений. «Дело о прелюбодеянии» Константина VI в житии Тарасия является политическим событием. Когда в житии Никифора говорится о том, что патриарх избирает прекраснейшую из невест — Церковь (p. 155. 19), а прелюбодеяние выступает в качестве абстрактной антитезы целомудрию (p. 159. 25–26), то в этом случае секс — не более чем метафора. Григорий же начинает свою подвижническую жизнь с бегства от настоящего брака, а в пещере он страдает от реального искушения, до такой степени реального, что он ощущал физическую боль в «мускулах» своего чрева (Иов. 40. 11; это выражение также приводится в житии Никифора, p. 151. 29) — это общепринятый эвфемизм для обозначения гениталий. Агиограф снова возвращается к теме взаимоотношения полов, рассказывая историю об ученике отшельника, который был послан с поручением и к которому по дороге подступила какая-то женщина, жаждавшая вступить с ним в сношение. В другой истории проститутка из Сиракуз использовала свою фальшивую красоту и непристойные телодвижения, чтобы соблазнить моряков, изнуренных тяготами плавания. Как и физическая боль в библейских «мускулах», непристойные телодвижения относятся к стилистической сфере, не имеющей ничего общего с возвышенной риторикой Игнатия.

С принятием монашества биография Григория прерывается. Автор лишь слегка касается отношения героя к главной идеологической проблеме того времени — иконоборчеству: мы узнаем, что Григорий хотел прийти в Константинополь, чтобы сражаться за правду, против ереси обвинителей христиан (Makris, par. 19. 1–4). То же наименование, χριστιανοκατήγορος, употреблено в житии Никифора (De Boor, 210. 23), равно как и в трудах Германа и Иоанна Дамаскина. В житии мы встречаем иконоборческого епископа и иконоборческого игумена, но автор умалчивает о роли Григория в диспуте. Писателю настолько безразличны реальные факты из жизни Григория, что он совсем не упоминает об отношениях святого с Иосифом Гимнографом, в противоположность житию Иосифа Гимнографа, в котором подробно повествуется о любви Григория к Иосифу.[37]

В житии нет агона, а основная часть заполнена рассказами о нравственных подвигах героя (например, о том, как он стойко перенес избиение дубиной, или как он отказался взять у сборщика налогов деньги, нажитые на ограблении бедняков) и его чудесами. Григорий прогнал ужасного

[37] *Tomadakes Eu. J.* Ἰωσὴφ ὁ ὑμνογράφος. Βίος καὶ ἔργον. Αθήνα, 1971. 48.

дракона и с помощью креста изгнал демонов, принимавших обличье мух и скорпионов. Зловещей чертой, роднящей его со св. Иоанникием, была способность предсказывать скорую смерть людям, которых он встречал, как плохим, так и хорошим.

Рассказ о чудесах, сотворенных Григорием (дополненный посмертными чудесами, помещенными в конце жития), не имеет линейной последовательности, характерной для патриарших биографий. Эпизоды независимы друг от друга, несовместимы, не связаны по содержанию, в отличие, скажем, от чудес св. Артемия, где существует единая тематическая ось. Нет логических переходов от одних чудес к другим; изредка встречаются стереотипные обороты, связывающие отдельные эпизоды, например, «В том же городе...» (Makris, par. 38. 1), «Другой монах...» (par. 54. 1, 55. 1) или «Кто-то еще...» (par. 81. 1, 82. 1, 83. 1). Разнообразие чудес в житии Григория подчеркивается географическим разнообразием: из своей пещеры Григорий был призван, «подобно Аврааму», отправиться в путь, и он начал переходить с места на место без какой-либо ясной топографической последовательности. Он побывал в Эфесе, Константинополе, Эносе, Христополе и многих других местах. Фессалоника дважды появляется в его странствиях. Он посещал и западные города, такие как Регий, Рим и Сиракузы. Некоторые подвиги и чудеса святого описаны с подробностями, представляющими огромную ценность для изучения византийской повседневной жизни, хотя им и недостает того литературного мастерства, которое мы отмечали в письме к Димохарису, приписываемом Игнатию. Один из наиболее интересных эпизодов в житии Григория — это история о монахе Захарии и некоей женщине, с которой этот монах судился из-за «права соседства». Суть происшедшего ясна и понятна: святой велел Захарии оставить женщину в покое. Захария не послушался, за это был наказан, раскаялся, и в конце концов святой избавил его от нападений демонов (par. 54). Так же проста и понятна история о проститутке из Сиракуз (par. 28–29): Григорий позвал моряков, объяснил им все неприличие их поведения, убедил женщину прекратить свои дурные дела, и прежнее блудилище (πορνεῖον) было превращено в богоугодное заведение (σεμνεῖον).

Стилистические приемы, используемые в житии, тривиальны. С помощью туманного пророчества писатель старается показать дар героя видеть то, чего обычные люди видеть не могут. Так, Григорий посоветовал двум братьям принять монашество; когда они отказались, ссылаясь на свою незрелость, святой ответил, что со временем их служение (στρατεία) потребуется, пусть даже против их воли. Братья истолковали это как самую

обычную вербовку на службу, но через некоторое время они оба умерли (Makris, par. 46). В других случаях повествование становится итеративным. Мы читаем о видении Григория (par. 10, 12), о котором он позднее в письме сообщил архимандриту своего монастыря (par. 15. 6–9), и в этом письме Григория вновь появляются многие подробности «объективно» описанного видения, хотя и с незначительными изменениями. В двух коротких историях о чудесах можно обнаружить другой тип повторов, на этот раз связанных с различными второстепенными персонажами. Он характеризуется использованием одинаковых формулировок: Григорий предсказывает смерть монаха из Фессалоники, «заключившего свое тело в столп» (par. 43. 1–2), и он же наказывает похотливого ученика одного отшельника, «заключившего свое тело в столп» (par. 65).

Мы можем прийти к выводу, что житие Григория Декаполита отличается по стилю от очень риторичных житий патриархов — подлинных произведений Игнатия Диакона. Но одних стилистических различий недостаточно для того, чтобы отрицать авторство, подтвержденное леммами пяти рукописей. Как мы видели, Феодор Студит обрабатывал свои панегирики в разной манере, применяя более простой агиографический стиль в энкомии Арсению. Младший современник Феодора и Игнатия, Фотий, писал в своей «Библиотеке» (cod. 265, vol. 8, 57. 12–14): «Я часто встречал сходные произведения, созданные разными авторами, и произведения различного характера, сочиненные одним и тем же писателем». Сомнение, конечно, остается, но маловероятно, что когда-нибудь оно будет разрешено.

Еще сложнее обстоит дело с житием Георгия Амастридского,[38] которое отдельные ученые приписывают Игнатию Диакону. Георгий, который предположительно умер между 802 и 807 гг., — современник героев других произведений Игнатия. Родившись в Амастриде в семье местной знати, он рано стал участвовать в церковном управлении, и ок. 790 г. патриарх Тарасий назначил его епископом Амастриды, как утверждает агиограф, несмотря на возражения императора.

Анонимное житие Георгия сохранилось в одной-единственной рукописи (Paris. gr. 1452), обычно датируемой X в.[39] В. Васильевский считал Игнатия

[38] BHG 668, опубликовано В. Васильевским (Русско-византийские исследования 2. СПб., 1893. 1–73), переиздано (с другой нумерацией страниц) в его «Трудах» (3. 1–71).

[39] *Halkin F.* Manuscrits grecs de Paris. Inventaire hagiographique. Bruxelles, 1968 [SHag 44]. 161f.

автором жития, и его точка зрения встретила горячую поддержку И. Шевченко. С другой стороны, Ж. Да Коста-Луйе (вслед за А. Грегуаром)[40] и В. Вольска-Конус отрицали авторство Игнатия, тогда как А. Маркопулос предложил компромиссное решение: житие было написано Игнатием, но в нем есть вставки более позднего времени, сделанные по инициативе Фотия.[41]

Аргументация обеих сторон основывается на одном и том же принципе — лексическом сходстве. Сторонники тезиса об авторстве Игнатия искусно подобрали множество фраз из жития Георгия, имеющих свои аналоги в подлинных (патриарших) житиях Игнатия, тогда как их оппоненты проводят параллели между житием Георгия и одной из гомилий Фотия. Васильевский здраво рассуждал, говоря, что ученые стремятся доказать зависимость одного автора от другого, цитируя сходные выражения, частотность которых гораздо проще объяснить сходством описываемых сюжетов или предметов.[42] Он обнаруживает это методологическое заблуждение в работе своего предшественника, Э. Куника,[43] не замечая, что его собственные аргументы попадают в ту же ловушку: он указывает одно стилистическое совпадение в житиях Георгия и Тарасия и пять совпадений в житиях Георгия и Никифора (Шевченко добавляет еще несколько примеров). Однако такой «плагиат» был привычным делом для византийских *literati*: гимнографы заимствовали у своих предшественников все, что только можно, и случаи агиографического подражания хорошо известны. В житии Стефана Нового содержатся обширные отрывки, заимствованные у Кирилла Скифопольского,[44] а более позднее житие Никона Метаноита имеет много общих черт с житием Луки Нового;[45] роман о Варлааме

[40] *Da Costa-Louillet G.* Y eut-il des invasions russes dans l'Empire byzantin avant 860? / / Byzantion 15. 1940 / 1. 245–248. Ее точка зрения была опровергнута Е. Липшиц (О походе Руси на Византию ранее 842 г. / / Исторические записки 26. 1948. 312–331).

[41] *Markopoulos A.* La vie de saint George d'Amastris et Photius / / JÖB 28. 1978. 78–82.

[42] *Васильевский В.* Труды 3. XLIX.

[43] *Kunik E.* Ergänzende Bemerkungen zu den Untersuchungen über die Zeit der Abfassung des Lebens des hl. Georg von Amastris / / Известия Академии наук. Истор.-филол. отд. 27. 1881. 338–362.

[44] *Gill J.* The Life of Stephen the Younger by Stephen the Deacon. Debts and Loans / / OchP 6. 1940. 114–139.

[45] *Sullivan D.* The Versions of the Vita Niconis / / DOP 32. 1978. 161–168.

и Иоасафе включает в себя множество цитат из Иоанна Дамаскина, а сам Игнатий широко использовал сочинения Григория Назианзина. К сожалению, лексическое сходство не всегда служит достаточным основанием для того, чтобы признать или отклонить авторство того или иного писателя.

В то же время житие Георгия явно отличается лексическим и концептуальным своеобразием. В частности, это выражается в провинциальной ориентации текста. Эта черта придает особую значимость географическому фону; не случайно основное действие произведения разворачивается в Амастриде. Слово πατρίς, «родина», употребляется не менее четырнадцати раз, тогда как в пространном житии Никифора оно встречается три раза, а в житии Тарасия — всего один раз.

Судя по всему, агиограф жил значительно позднее своего героя. Он не только не заявляет о личном знакомстве со святым, но и проводит различие между поколением современников Георгия и теми, кто были лишь свидетелями его посмертных чудес (Васильевский, 56. 9–13). Сам он живет уже в более поздний период, поскольку боится, что посмертные чудеса святого могут быть преданы забвению (61. 16–62. 2). Также заслуживает внимания один эпизод, рассказанный агиографом Георгия. В нем сообщается, что император Никифор I относился к святому с величайшим почтением и попросил Георгия жить с ним. Сняв свои пурпурные императорские одежды, он надевал *chiton* и *tribonion* (то есть плащ) святого и спал на полу (54. 1–8). Этот эпизод удивительно похож на рассказ о привычках другого императора, тоже Никифора, который отказывался спать в постели, предпочитая ложиться на полу, и носил плащ (*mandyas*) святого монаха Михаила Малеина.[46] Если это сходство неслучайно и прототипом Никифора из жития действительно был Никифор II Фока (963–969), то это произведение (переписанное в конце X в.?) не могло быть создано раньше конца X в.[47]

Васильевский показал (и Шевченко в дальнейшем развил эту мысль), что в житии Георгия придается очень мало значения культу икон. Обращая внимание на рассказ о том, как Георгий защитил Амастриду от агарян с крестом в руках (39. 7–9), Васильевский был склонен видеть в житии

[46] Leo Diac. 63. 9–13; Skyl. 280. 9–11.

[47] Равным образом можно было бы предположить, что рассказ о Никифоре II был создан на основе легенды о Георгии, но это кажется малоубедительным, поскольку образ «воздержанного» Никифора Фоки был распространен в многочисленных и совершенно разных текстах.

документ, типичный для периода относительной религиозной терпимости в царствование Михаила II. Шевченко идет еще дальше и трактует это произведение как сказание об иконоборческом святом. Иконоборческая трактовка жития служит лишним подтверждением идеи об авторстве Игнатия. Утверждается, что он мог написать биографию Георгия в период своего участия в «еретическом» движении.

Однако по двум пунктам такую трактовку можно опровергнуть. Во-первых, главные восстановители иконопочитания, императрица Ирина и патриарх Тарасий, в этом житии однозначно восхваляются. Во-вторых, автор не избегает слова «икона»: к примеру, он говорит об «одушевленных иконах божественной общины» (33. 6). Далее он пишет, что «они запечатлевали в душе иконы добродетели» (36. 8), что «они создали совершенные подобия добродетели, как если бы копировали первоначальный образ» (36. 6–7). Об одном живописце сообщается, что он воспроизвел первообраз (59. 4–7). Хотя в этих выражениях упоминания об образах иногда имеют метафорический оттенок, речь идет не просто об «изображениях». Такие слова, как «прообраз» (ἀρχέτυπον), «первообраз» (πρωτότυπον), «начертание» (πίναξ; досл.: «доска с начертанным изображением») и «образ» (χαρακτήρ), относятся к области иконописи. Особенно важен образ Моисея, который победил амаликитян, держа в руках не крест (в гимнах Косьмы и других гимнографов это обычное орудие в подобных сценах), но «икону величайшего таинства» (p. 40. 10). Причиной безразличного отношения к проблеме иконопочитания, скорее всего, могла быть не симпатия автора к иконоборчеству, а сравнительно позднее происхождение жития: возможно, оно было написано в ту пору, когда полемика уже утратила свою остроту.

Авторство Игнатия невозможно доказать или опровергнуть. Он мог быть автором жития Георгия, хотя эта идея не внушает абсолютного доверия. Но, вероятно, все сходятся в том, что с точки зрения стиля житие Георгия находится где-то посередине между житием Григория Декаполита и патриаршими биографиями. Кажется, что во всем — от употребления дактилических клаузул до интереса к античности — автор занимает срединную позицию. Учитывая это наблюдение, рассмотрим композицию жития Георгия Амастридского.

Текст начинается со вступления (автор использует слово προοιμιάζεσθαι, таким образом четко выделяя эту часть своего произведения; 3. 3), в котором агиограф сообщает о том, что его побуждали написать биографию святого. Вначале он отказался по причине своей неспособности, но в конце концов осознал, что лучше осмелиться сделать это, чем проявить нерадение. После короткой риторической похвалы своему герою он

переходит к сути повествования (διήγησις). Это вступление явно отличается от предисловия к житию Григория, в котором автор совсем не говорит о себе, ограничиваясь перечислением библейских праведников, с которыми он сравнивает своего героя. Напротив, эта часть жития Георгия больше напоминает предисловие к житию Тарасия, в центре которого — те же две мысли: о недопустимости умолчания и о невозможности достойным образом восславить «море добродетелей» покойного патриарха.

Сходные черты в житиях Георгия и Григория Декаполита (уход из мира, сравнение с библейскими персонажами, метафорическое уподобление светильнику) не выходят далеко за рамки агиографического топоса. Житие Георгия бедно биографическими данными и богато чудесами. Чудесные события начинаются еще до рождения святого. Писатель сообщает, что Мегефо, мать святого, до зачатия долгое время была неплодной, и прямо указывает ее библейских прототипов — Сарру и Анну. Но чудесное зачатие бесплодной Мегефо — еще не конец невероятных событий: первым людям города было видение, в котором некие страшные мужи повелели им оказывать почтение беременной Мегефо, а позднее, когда Георгию исполнилось три года, они увидели, как дракон вверг его в пламя, но дитя чудесным образом осталось невредимым. Все это, несомненно, представляет материал для сказочно-агиографического сюжета и весьма далеко от трезвой рассудительности патриарших биографий. Затем следует рассказ об образовании Георгия и его пренебрежении к детским играм (14. 6–16. 7), что напоминает рассказ о школьных годах Никифора (еще один агиографический топос).

Пребывание Георгия у безымянного отшельника, а позднее в общежительном монастыре Вонисса небогато событиями, причем сюжетная линия несколько теряется среди восхвалений добродетелей, которыми славился герой. Духовная карьера святого достигает своего апогея, когда его избирают епископом его родного города. В сходной ситуации Игнатий, в соответствии с действительной логикой событий, повествует об административной деятельности обоих патриархов. Однако агиограф Георгия, прежде чем перейти к этой теме, дважды нарушает временну́ю последовательность. Он возвращается в прошлое, к встрече Георгия с Тарасием, служившим в то время императорским асекритом, «как именуется эта должность на италийском наречии» (29. 8–10; это выражение больше напоминает то, что использовалось в житии Никифора [144. 9–10], чем аналогичные слова в житии Тарасия [par. 6]), и к возражениям императора против избрания святого на епископский престол. Забегая вперед во времени, он вставляет историю об освобождении Амастриды из-под власти митрополита

Гангрского. Оба эпизода несут в себе явные признаки отклонения от основной темы. «Моя повесть (λόγος) сбивается с пути», — говорит писатель в первом случае (32. 1–2). «Но это [случилось] позднее», — замечает он во втором отступлении (32. 16). Затем он снова пишет: «Я рассказал об этих событиях не в порядке их следования, не потому, что это случилось в начале его епископства — совсем наоборот, это произошло намного позднее» (34. 6–8). Отступление, или отделение фабулы от сюжета свидетельствует об освобождении повествования от строгой хронологической последовательности, столь высоко ценимой при летописном подходе. Это интересный феномен, нетипичный для патриарших житий.

После этих отклонений писатель возвращается к последовательному изложению событий и рассказывает о торжественной встрече нового епископа жителями Амастриды и о том, как он управлял церковными делами (τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων κατάστασις; 35. 16, ср. в житии Никифора, 158. 21: καταστημα Церкви). В отличие от абстрактной характеристики деятельности патриархов, в житии Георгия можно найти несколько конкретных эпизодов, получающих особую окраску благодаря способности героя творить чудеса. Георгий — о чудо! (39. 4) — отразил нападение агарян и, еще более чудесным образом (42. 3), спас амастридских купцов, задержанных в Трапезунде, перед этим исцелив жену местного правителя. Затем следует предсказание восшествия на престол Никифора I и укрощение бури в устье реки Сангарий. Чудеса не только играют решающую роль в эпизодах, относящихся к правлению святого, автор использует чудотворство Георгия и как повод для теоретического экскурса в иерархическую структуру чудес. Для него изгнание нечистой силы и лечение болезней являются стандартными действиями, которые мог совершить любой святой, и как история (συγγραφή), так и поэзия дают нам множество примеров таких чудес. Но покорение стихий, буйных ветров и бушующего моря — это менее заурядный подвиг (55. 12–56. 3).

Рассказы, входящие в состав этого жития, отличаются от описания чудес в житии Григория. Это полностью оформленные эпизоды. Одна из этих новелл — о спасении купцов в Трапезунде — заслуживает более подробного рассмотрения. У нее есть свое собственное вступление: писатель говорит, что это чудо превосходит деяния героев древности, и его повесть (λόγος) наглядно это покажет. Затем он просто, без всякой риторики, начинает свой рассказ: «Купцы из этого города были задержаны по ложному обвинению в государственном преступлении... они были схвачены и брошены в тюрьму по приказу правителя города» (42. 4–8). Подобного способа изображения событий нет в патриарших биографиях, но в то же время

при чтении этого рассказа вспоминается коллективный образ ходатаев, пришедших к дому эпистолографа, о которых говорится в письме Игнатия Димохарису. Арестованные купцы внешне сильно изменились: лица их осунулись, красота увяла, колени ослабли, глаза наполнились слезами. Георгий прилагает все усилия, чтобы помочь им, считая, что ему непростительно оставаться дома. Ни тяжелая болезнь, ни зимние бури, ни долгота пути не могли остановить его. Святой отплыл, и море утихло: спокойные волны принесли его к цели его путешествия, и им не хватало лишь голоса, чтобы выразить свое желание послужить праведнику. Его прибытие в Трапезунд ознаменовывает начало новой истории об интригах заместителя градоначальника, о слепоте супруги правителя города, о ее исцелении Георгием и, наконец, о свободе, дарованной несчастным купцам. Все эти события описаны как происшедшие в действительности, они лишь слегка украшены ссылками на волю Божью и некоторыми широкими моральными обобщениями. Мы вновь убеждаемся в том, что ни в житии Григория, ни в патриарших биографиях нет места для таких сложных новелл. Ближайший к этому типу эпизод — история добродетельного отца Тарасия — является лишь бледной тенью рассказа из жития Георгия.

Описание смерти героя обязательно входит в состав почти каждого жития, и, вероятно, в этом эпизоде можно найти наибольшее сходство с подлинными произведениями Игнатия, особенно в словах о «сòбрании императоров и архиереев» (61. 9) у смертного одра героя. Но смерть, столь важная в человеческом бытии, не составляет никакой вехи в житии Георгия, если рассматривать его как литературное произведение. Агиограф рассказывает о разных чудесах, происшедших на могиле святого. Сильное наводнение обрушилось на Амастриду, но не повредило могилу; русы напали на город, разрушили церкви и собирались разграбить гробницу святого, но Георгий, даже не появившись во плоти, устрашил варваров и обратил их в христианство. Мы не будем обсуждать спорный вопрос об историческом происхождении этого рассказа. С литературоведческой точки зрения этот эпизод очень риторичен (в отличие от новеллы о купцах в Трапезунде). Примером того может служить описание жестокости кровожадных русов — «антропологический стереотип» варвара — и игра со словом «сокровище» (θησαυρός), когда говорится о том, что варвары искали сокровища в могиле святого, тогда как истинным сокровищем было совсем не то, что они разыскивали, но святые останки Георгия (65. 11–12). В числе других примеров — диалог между варваром и пленником и две четырехчастные анафоры, следующие непосредственно одна за другой (68. 6–8 и 9–12). Ничего подобного не встречается в кратких эпизодах,

составляющих житие Григория. В то же время этот рассказ слишком детальный и прозаичный, чтобы выдержать сравнение с повествовательной структурой жития Никифора.

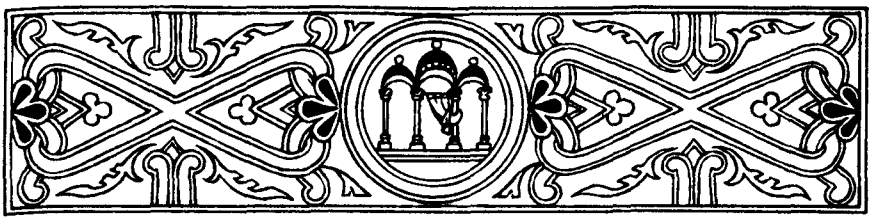
Основной составляющей патриарших житий является агон. В житиях Георгия и Григория не только нет агона, но отсутствует и фигура антигероя — могущественного противника святого. Оба патриарха боролись с плохими императорами (соответственно с Константином VI и Львом V). Ни Георгию, ни Григорию не противостоит равный им по значимости враг, дьявол и его демоны время от времени настраивают против них некоторых второстепенных персонажей, но при этом нет главного поля битвы, по которому святой мог бы величественно шествовать. Жития патриархов (особенно Никифора) строятся вокруг великого подвига. Легенды о Георгии и Григории распадаются на отдельные деяния, мастерски изображенные в житии Георгия и просто перечисленные в житии Григория.

С. Евфимиадис, который не сомневается в том, что Игнатий был автором обоих житий (и Григория, и Георгия Амастридского), тем не менее противопоставляет по стилю две группы произведений. Он считает, что биографии Никифора и Тарасия «можно было бы расположить на одном и том же литературном уровне», а непохожие на них жития Григория и Георгия имеют много общего между собой.[48]

По нашему мнению, проблема авторства Игнатия едва ли будет когда-нибудь разрешена. Однако здесь нам представляется уместным предложить два возможных сценария. С одной стороны, мы можем представлять себе Игнатия Диакона в соответствии с данными Суды, как автора житий Никифора и Тарасия, а также некоторых утерянных произведений. В таком случае, это настоящий грамматик, большой знаток античной литературы, склонный к возвышенной риторике и почти не проявляющий интереса к живому, «натуралистическому» описанию. С другой стороны, мы можем приписать ему все, что вышло под именем Игнатия (включая церковные гимны?), даже агиографические произведения, которые очень мало похожи на его патриаршие биографии. В таком случае перед нами поистине ренессансная личность, *literatus*, работавший в самых разных жанрах (проза и поэзия, письма и жития) и владевший разнообразными художественными стилями. Об Игнатии Диаконе можно с уверенностью сказать, что

[48] *Efthymiadis S.* On the Hagiographical Work of Ignatius the Deacon / / JÖB 41. 1991. 73–83.

приписываемые ему жития созданы в совершенно различных литературных стилях: житие Никифора наиболее риторичное, слог жития Тарасия несколько менее высокий; в житии Георгия Амастридского риторические отступления сочетаются с красочными легендами, а житие Григория Декаполита — это, главным образом, сборник рассказов о чудесах, с художественной точки зрения не связанных между собой.



Глава одиннадцатая

НЕОБЫЧАЙНЫЙ ТРИУМФ ИКОНОПОЧИТАТЕЛЕЙ: ПАТРИАРХ МЕФОДИЙ

А. Биография

Патриарх Мефодий знаменует собой конец иконоборческих споров, ведь именно он, будучи главой Церкви, восстанавливает при поддержке императрицы Феодоры иконопочитание в 843 г.[1] Создается впечатление, что его жизнь была полна противоречий: он заключал союзы с бывшими врагами и вел себя враждебно по отношению к бывшим союзникам. Мефодий был видным политиком и дипломатом, но когда дело коснулось его принципов, он вступил в конфликт с властями и был сурово наказан самым умеренным из иконоборцев, Михаилом II. Он был писателем, но его литературное творчество меркнет на фоне его политической деятельности и, к несчастью, в рукописной традиции его произведений часто наблюдается путаница.

Житие Мефодия, составленное Григорием, архиепископом Сицилии, утеряно. Из этого текста нам известен лишь один небольшой эпизод,

[1] Ср.: *Afinogenov D.* The Great Purge of 843: a Re-Examination / / O. Rosenqvist (ed.). Λειμών. Studies Presented to Lennart Rydén on his Sixty-Fifth Birthday. Uppsala, 1996 [Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia 6]. 79–81.

посвященный некоему Лизику, асекриту времени правления Феодоры, который упоминается в «Сокровищнице православной веры» Никиты Хониата.[2] Если предположить, что житие было создано вскоре после смерти Мефодия в 847 г., т. е. во второй половине IX в. (хотя у нас нет неопровержимых доказательств этого), то агиографом мог быть Григорий Асвеста ([R. Aubert], DHGE 21, 1481). Г. Да Коста-Луйе (вслед за Ф. Дворником) утверждает, что житие было уничтожено «игнатианами», поскольку было написано с профотиевых позиций (Григорий Асвеста был верным сторонником Фотия). Но ее версия не может найти подтверждения, так как мы не располагаем текстом жития Григория.

Житие Мефодия, которое до нас дошло,[3] является анонимным, отличается бедностью информации и в нем отсутствуют какие-либо следы того, что между агиографом и его героем существовали личные контакты. Возможно, оно было написано уже после 847 г. Автор отмечает, что несколько патриархов могли бы составить жизнеописание его героя, но не сделали этого (col. 1244D), и ему стыдно за то, что деяния святого остаются не воспетыми (col. 1245A). В конце жития агиограф молит Мефодия помочь императорам (во множественном числе: может быть, имеются в виду Роман I и его сыновья?) остановить «варварские племена» и сокрушить их (col. 1261BC). Трудно понять, о каких варварах идет речь: скорее всего, это были болгары времени правления царя Симеона.

Мефодий родился в Сиракузах приблизительно около 790 г.,[4] он происходил из богатой семьи, которая вскоре после его рождения переезжает в Константинополь, где он и проводит первую половину своей жизни.[5] Его отдают в монастырь Chenolakkos, где он обращает на себя внимание блестящими каллиграфическими способностями. Затем Мефодий поступает на дипломатическую службу (будучи родом с Сицилии, он хорошо знал латынь), и не

[2] PG 140. 281D–284A. О Лизике см.: *Andreades J.* Λῆζιξ ὁ ἀσηκρῆτις// Theologia 11. 1933. 262–264 и особенно: *Gouillard J.* Deux figures mal connues du second iconoclasme// Byzantion 31. 1961. 371–380, repr. in: *Idem.* La vie religieuse. Pt. VI.

[3] BHG 1278; ed. PG 100.1243–1262.

[4] О биографии Мефодия см.: *Gouillard J.* La vie d'Euthyme de Sardes († 831)// TM 10. 1987. 11–16; ср.: *Marino S.* Considerazioni sulla personalità di Metodio I, patriarca di Constantinopoli// Culto delle immagini e crisi iconoclasta. Palermo, 1986. 117–126; *Bernardini L.* Metodio I, patriarca di Constantinopoli (843–847), vincitore di II Iconoclasmo// Oriente Cristiano 17. 1977 (No 1: 42–66, No 2: 32–81, No 3: 50–67, No 4: 25–32); 18, 1978 (No 1: 33–54); 19, 1979 (No 1–2: 40–57).

[5] *Pargoire J.* Saint Méthode de Constantinople avant 821// EO 6. 1903. 126–131.

исключена вероятность того, что будущий патриарх участвовал в переговорах с аббатом Геито, участником миссии, направленной Карлом Великим в 811 г.[6] В 815 г. Мефодий примыкает к лагерю иконопочитателей и уезжает в Рим, возможно, как посланник смещенного патриарха Никифора.[7] В письме 818 г. Феодор Студит (Fatouros, *Theod. Stud. epistulae* 2, ep. 274) одобрил побег Мефодия и его спутника Иоанна Монемвасийского, так как он полагал, что они будут более плодотворно трудиться для достижения общей цели, находясь в Риме: в то время студийские монахи и Мефодий действовали сообща. В Риме Мефодий опять работает переписчиком греческих рукописей.[8] Он возвращается в Византию около в 821 г., после гибели Льва V.

Михаил II, преемник Льва, проявлял терпимость к иконопочитателям, но вместе с тем он повел себя сурово по отношению к Мефодию: согласно анонимному биографу, Мефодий был подвергнут бичеванию, брошен в тюрьму и, наконец, сослан на остров св. Андрея, где был помещен в темницу, похожую на могилу, вместе с человеком, обвиненном в узурпаторстве (PG 100, 1248C).[9] Житие Давида, Симеона и Георгия Лесбосских проливает некоторый свет на это парадоксальное событие, указывая на то, что Мефодий, архидиакон патриарха Никифора, единственная жертва Михаила II, был наказан за свое тайное бегство в Рим.[10] По всей вероятности, Мефодий был заключен под стражу не только за то, что выступал за почитание икон, но и за свои «связи с Западом», хотя в последнем рассказе и сообщается, что Мефодий (вместе с Евфимием Сардским) был отправлен в ссылку, так как отказался отрицать божественные иконы (Skyl. 28.85–87). В любом случае именно пламенный иконоборец Феофил не только освободил Мефодия после девятилетнего заточения, но и приблизил его к императорскому двору. Святой даже сопровождал Феофила в его военной экспедиции против арабов, что можно истолковать по-разному: либо император отдавал должное его мудрости, либо Феофил опасался заговора со стороны Мефодия (Theoph. Cont., 116. 11–19). Генесий, однако, предлагает более простое

---

[6] Гипотеза H. Löwe (Methodius im Reichenauer Verbrüderungsbuch/ /DA 38. 1982. 349–353).

[7] *Grumel V.* Les relations politico-religieuses entre Byzance et Rome sous le règne de Léon V l'Arménien/ /REB 18. 1960. 19–44.

[8] *Canart P.* Le patriarche Méthode de Constantinople copiste à Rome/ /Palaeographica, diplomatica et archivistica I. Roma, 1979. 343–353.

[9] *Pargoire J.* Saint Méthode et la persécution/ /EO 6. 1903. 183–191.

[10] *Van Den Gheyn J.* Acta graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii/ /AB 18. 1899. 237. 5–8.

объяснение: Феофил, несмотря на всю свою ненависть, освободил Мефодия из уважения к его мудрости и способности разрешать трудные проблемы (Genesios, 53. 6–9).

Но примирение с иконоборцами было, судя по всему, временным. Агиограф описывает, как Феофил поносит Мефодия, и Ж. Гуйар принимает это свидетельство на веру, хотя описание достаточно расплывчато и ему недостает конкретики. Как бы то ни было, уже позднее, при Феодоре, Мефодий был избран на патриарший престол (кандидат от студийских монахов Иоанн Какосамва[11] потерпел поражение) и сыграл решающую роль в восстановлении иконопочитания.

Мефодию как главе лагеря, одержавшего верх, приходилось вести борьбу на два фронта: против побежденных иконоборцев и против радикально настроенных иконопочитателей, центр которых находился в Студийском монастыре в Константинополе. В основе конфликта со студитами лежали политические разногласия: Феодор Студит и его приверженцы бросали вызов императорской власти, тогда как Мефодий стремился найти компромисс с императорским двором.[12] Что касается бывших иконоборцев (Иоанна Грамматика и его единомышленников), то они ополчились против Мефодия, пытаясь подорвать его моральный авторитет. Они разыскали женщину (мать будущего *kathegoumenos* Смирны, Митрофана), которая обвинила Мефодия в том, что он совершил над ней насилие. Официальный историк ясно подчеркивает, что ей заплатили солидную сумму денег за клевету (Theoph. Cont., 158. 2–6). В дело вмешались высшие чиновники: магистр Мануил пригрозил женщине мечом, и она призналась в том, что ее подкупили. Золото, которым ей заплатили, нашли и передали в суд, но об-

[11] Имя «Kakosambas», похоже, было пародийным. Принимая во внимание палеографическое сходство греческих букв μ и β, естественно предположить, что имя на самом деле происходило из «Kakosabbas», которое можно истолковывать как «дурной Савва» или «дурной авва (=аббат)». J. Darrouzès (Le patriarche Méthode contre les Iconoclastes et les Stoudites//REB 45. 1987. 21 n. 16), однако, склонен связывать это имя с монастырем Kata Saba. Ср.: *Von Dobschütz E.* Methodios und die Studiten//BZ 18. 1909. 96f. О Kakosambas/Katasabbas см. также выше (гл. 9В).

[12] О конфликте со студитами см.: *Von Dobschütz E.* Methodios. 41–105; *Grumel V.* La politique religieuse du patriarche Méthode. Iconoclastes et Studites//EO 34. 1935. 385–401. Новые сведения опубликованы: *Darrouzès J.* Le patriarche Méthode, 15–57; *Doens I., Hannic Ch.* Das Periorismos-Dekret des Patriarchen Methodios I gegen die Studiten Naukratios und Athanasios//JÖB 22. 1973. 93–102.

винители Мефодия, как отмечает историк, не были наказаны, хотя этого и заслуживали — при заступничестве патриарха правители их простили (160. 2–4. Эта история приводится также и у Genesios, 59f).

В хрониках десятого века мы находим эту же историю, украшенную благочестивой легендой: когда Мефодий находился в Риме, внезапно его охватило сексуальное желание и он стал молиться св. Петру, упрашивая апостола избавить его от нечистых страстей. И вот, явившись Мефодию во сне, Петр прикоснулся к сокровенным частям его тела и сделал его навсегда целомудренным, т.е. оскопил. Когда Мефодий был обвинен в постыдном деянии, он пригласил судей в свои покои, снял одежду и обнажил тело, чтобы доказать, что он не способен был совершить то преступление, в котором его обвиняли.

Через несколько лет после смерти Мефодия, Фотий, возможно, в 861 г., читая лекции по истории арианской ереси,[13] вслед за Феодоритом (*Historia Ecclesiastica* I, 21. 5–9), рассказал похожую историю: ариане подкупили блудницу с тем, чтобы она обвинила благочестивого Евстафия Антиохийского в том, что он отец ее ребенка. Дело Евстафия, однако, закончилось плачевным образом: несмотря на недостаточность улик, судьи осудили его, и император (Константин Великий) сослал его во Фракию. В Фотиевой версии заслуживают особого внимания два момента: во-первых, он никоим образом не упоминает о вмешательстве императора, и, во-вторых, он не проводит параллели с судом над Мефодием, которая напрашивается сама собой, ведь сравнение арианства с событиями девятого века было главной темой его лекций.

Мефодий писал богословские трактаты и агиографические сочинения, а также богослужебные стихи и эпиграммы на церковные темы.[14] Некоторые из его произведений посвящены героям прошлого, таким как Константин Великий и его мать Елена.[15] Хотя Мефодий покинул Сиракузы еще в детстве, он продолжал интересоваться святыми покровителями Сицилии, святой Агафой и святой Люцией.[16] Патриарху Мефодию приписывается

---

[13] *Photios*. Homilies// B. Laourdas (ed.). Φωτίου ὁμιλίαι. Θεσσαλονίκη, 1959 [Hellenika. Suppl. 12]. No XV. 142. 19–143. 16.

[14] См. обзор его работ: *Stiernon D.* DSp 10. 1982. 1108f. Ср.: *Macris G.* (Lexicon des Mittelalters 6. 1992). 580f.; *Beck H.-G.* Kirche. 496–498.

[15] *Christ-Paranikas*. AnthCarm. 99.

[16] *Mioni E.* L'encomio de s. Agatha di Metodio patriarca di Constantinopoli// AB 68. 1950. 58–93. «Канон св. Люции», содержащий акростих с именем Мефодия, был опубликован A. Kominis (AHG 4. 1976. 279–287).

в рукописях и авторство двух агиографических текстов, посвященных Николаю Мирликийскому: согласно Г. Анриху, один из них, обращенный к неизвестной Феодоре (BHG 1352y), действительно является подлинным, другой же текст, названный энкомием (BHG 1352z), по мнению Анриха, был создан ок. 860 г., когда Мефодий уже умер; согласно одной из рукописей, автором этого текста является Василий Лакедемонский.[17]

Мефодий писал также и о современных ему святых. В «Каноне св. Иоанникию» в акростихе содержится имя «патриарх Мефодий».[18] Мефодий находился в дружеских отношениях с Иоанникием и посещал святого незадолго до его смерти в 846 г. Создание канона было естественным шагом для патриарха, который пытался добиться поддержки в своем столкновении со студитами. Канон является риторическим (среди прочих фигур в нем используются тавтология и полиптот), но тем не менее он содержит некоторые черты горного антуража (1. 166–70) и «реального Иоанникия». Например, Мефодий говорит о бегстве Иоанникия (φεύγων) — однако о бегстве не от преследований, а от «мрака жизни», от «земных борений (*strateia*)» к ангельскому бытию и служению Христу (1. 53–54, 65–71). В одной загадочной фразе Мефодий сообщает, что Иоанникий вел войну против дьявола и «мечом веры поразил безглавых (ἀκεφάλους) врагов» (1. 90–91). Кто были эти «безглавые» враги? Мефодий имел в виду «глупых» или же «не имеющих вождя»? Либо же он намекал на то, что враги были причастны к монофизитской ереси (в девятом веке слово *akephaloi* употреблялось также для обозначения монофизитов[19])? В таком случае он, возможно, подразумевал иконоборцев, часто сравниваемых с монофизитами. Так или иначе, оружием святого против драконов были «крест и жезл» (1. 184). В каноне Иоанникий представлен как образец православной веры и монашеского аскетизма (1. 148–49), но не как глава иконопочитателей.

Атрибуция некоторых произведений Мефодию продолжает оставаться предметом обсуждения. Так, авторство двух коротких стихотворений «О за-

[17] *Anrich G.* Hagios Nikolaos 2. Leipzig; Berlin, 1917. 277–298. В отличие от Г. Анриха, И. Шевченко (Ideology. Pt. V. 8f. и 33f. n. 46) высказал предположение, что не Мефодий черпал материал у Михаила, «который писал, по-видимому, до 842 г.», а как раз наоборот — Михаил использовал житие Мефодия в качестве источника. Пока на этот вопрос не найден убедительный ответ.

[18] Издано A. Kominis (AHG 3. 1972. 134–45 и комментарий: 571f).

[19] Nicephorus of Constantinople//Apologetikos. Par. 21; PG 100. 588C. Этот отрывок повторяется у Петра в его житии Иоанникия, AASS Nov. II. 419C.

щитниках Амория» одна рукопись приписывает Мефодию, но казнь мучеников состоялась в 845 г. вдали от Константинополя, и трудно поверить в то, что у патриарха было достаточно времени, чтобы написать эти стихи. В другой рукописи их автором назван неизвестный *protothronos* Феофан (Феофан Кесарийский?).[20] П. Лемерль считает, что перу Мефодия принадлежит и «Канон на торжество Православия» в 843 г., авторство которого в рукописях ошибочно приписывается Феодору Студиту.[21] Тот факт, что в «Каноне св. Иоанникию» поэт обходит стороной тему иконопочитания, заставляет усомниться в том, что канон «На торжество Православия» является его произведением. Наверное, более яркое выражение проиконопочитательские симпатии Мефодия нашли в житиях двух героев иконоборческого сопротивления, Феофана Исповедника и Феофана Сардского. Оба жития, скорее всего, принадлежат перу Мефодия, хотя в рукописной традиции они представлены анонимно. Но действительно ли проиконопочитательские тенденции столь очевидны в этих сочинениях?

B. И снова Феофан Исповедник (BHG 1787z)

Феофан был воспет сразу же после смерти своим другом Феодором Студитом (см. главу 3B), житие было создано Мефодием уже позднее. В энкомии Феофану анонимный автор, говоря о Мегало, супруге святого, упоминает о труде (συγγραφή) «святого патриарха Мефодия», который описал ее деяния (De Boor 2, 8. 33–35). По всей вероятности, этим трудом и является текст (анонимный в рукописи), опубликованный В. Латышевым.[22] Некий Стефан поручил составить это житие Мефодию, который, очевидно, написал его до того, как принял патриарший сан, в относительно спокойный период своей жизни при правлении Феофила. Примечательно то, что дискуссионный термин «икона» появляется в тексте только в библейском и метафорическом контексте, когда говорится о создании чело-

[20] См.: *Василевский В., Никитин П.* Сказания о 42 аморийских мучениках. СПб., 1905. 79 сл. и комментарий, с. 262. Патриарх был не единственный, кто носил такое имя: известен также некий Мефодий Студит (*Follieri E.* Initia V/1. 293).

[21] *Lemerle P.* Humanisme. 142.

[22] *Латышев В. В.* Мефодия, патриарха Константинопольского, Житие преп. Феофана Исповедника//Записки Императ. Академии наук. VIII сер. Истор.-филол. отд. 13/4. 1910.

века по образу и подобию Божию (p. 18. 20, 23. 31 и 24. 12). В параграфе, посвященному Седьмому Вселенскому собору, который был созван, чтобы восстановить иконопочитание (p. 18f.), Мефодий оставляет без внимания первопричину иконоборческих споров, указывая на то, что «обоюдоострая (он использует неологизм ἀμφίκεντρος) ересь» утратила свою остроту, и концентрирует все внимание на скромной наружности своего героя, который недавно был знатен, богат и обладал высоким чином, но во время собора был облачен в лохмотья. То, что автор старательно избегает темы иконопочитания, кажется особенно странным при сравнении данного произведения с похвалами Феофану, написанными другими писателями: автор дифирамба, посвященного святому, открыто называет его «мучеником за икону Христа»[23] и касается темы икон во многих других местах своего сочинения. Другой биограф Феофана, Никифор, скевофилак Влахерн, повествует о том, как Лев V уничтожил иконы с изображением Христа и Богоматери и всех святых и сделал церкви чернее смоли, хуже, чем в Египте во дни Моисея (De Boor 2, 23. 8–11). Похожее сообщение мы обнаруживаем и в одном анонимном энкомии (De Boor 2, 10. 22–24). Однако Мефодий ничего не говорит об уничтожении икон Львом V. Называя его злодеем (p. 28f), писатель, по-видимому, намекает на гонения императора как на Церковь вообще, так и на ее иерархов. Мефодий особенно подчеркивает то, что Лев просил Феофана молиться за него, дабы Лев сумел истребить варваров (p. 29. 14–15) — возможно, Мефодий думал о своем собственном положении при дворе Феофила. В то время он был озабочен культом святых мощей (p. 34. 26–27, 30–31), а не икон.

Житие представляет собой обычное жизнеописание святого. В самом начале рассказывается о рождении Феофана в семье Исаака, правителя островов Эгейского моря при «тиране» Константине V, о смерти его отца и о том, как он получил образование под присмотром своей матери Феодоты. Заканчивается житие кончиной святого и перенесением его мощей с острова Самофракия в его монастырь Агроса. Центральным эпизодом первой части жития является так называемая «христианская любовная история» — помолвка Феофана и его женитьба на Мегало, благородной, красивой и возвышенной девушке. В первую брачную ночь после венчания Феофан убеждает Мегало сохранить девство и уйти в монастырь. Но

[23] *Krumbacher K.* Ein Dithyrambus auf den Chronisten Theophanes // SBAW. 1896. No 4. 617. 7–8.

исполнению желания молодых воспрепятствовали император Лев IV и тесть Феофана, влиятельный вельможа, которые хотели, чтобы молодой муж продолжал светскую карьеру. Только после смерти Льва IV и воцарения «миролюбивой Ирины» целомудренная чета смогла осуществить свою мечту и принять монашеский постриг.

Эта «любовная история» занимает шестнадцать из шестидесяти двух глав, согласно подразделению Латышева, и именно эта часть жития привлекла внимание анонимного энкомиаста Феофана. За ней следует описание деятельности святого, который основывал монашеские общины и совершал чудеса. Текст заканчивается традиционным агоном, т. е. рассказом о конфликте героя с императором Львом V, включая споры с магом и чародеем Иоанном [Грамматиком], изгнанием святого и его смертью. Даже в этом контексте тема иконопочитания не поднимается, сообщается лишь, что Лев V хотел, чтобы Феофан подчинился его воле.

В биографической части жития чудес очень мало, и они не связаны исключительно с духовной силой героя. Старец-аскет Григорий предсказывает скорую смерть Льва IV и мученичество Феофана. Когда Феофану и его спутникам, блуждающим по бесплодной земле, нечем было утолить жажду, рядом с Феофаном неожиданно забил родник, иссякший до последней капли к утру следующего дня. Чудеса сосредоточены в отдельной части, которую предваряет сцена борьбы святого с «коварными демонами», после которой «благодать стала увенчивать его знаками, ниспосланными свыше» (p. 20. 2–3). Согласно доброй агиографической традиции, эти чудеса, сотворенные Феофаном, представляют целый ряд эпизодов: мы находим здесь умножение хлебов, обнаружение золотой монеты в совершенно пустом ларце, усмирение бури на море, чудесную ловлю рыбы, укрощение бешеной коровы, запрещение лягушкам квакать. Некоторые из этих чудес стереотипны, некоторые более или менее уникальны. Исцеление (самое распространенное из всех чудес) не занимает главенствующего места среди чудесных деяний Феофана. Тема чудес вновь возникает в конце жития, после описания смерти святого, и здесь исцелению людей и животных уделяется большее внимание.

Историям о чудесах недостает живости и богатства деталей, которые характерны для житий Иоанникия и Петра Атройского, написанных Саввой. Наверное, самым любопытным в житии Мефодия является «светский» рассказ, лишенный какого-либо сверхъестественного начала: один крестьянин, живший у горы Сигриана, решил продать свою землю. Эта новость быстро разнеслась, т. к., сообщает нам Мефодий, существовало узаконенное (ἐννομώτατον γνώρισμα), предпочтительное право (προτρέπεσθαι) соседей на

покупку продаваемой земли (p. 17. 4–6).[24] Феофан пожелал купить это владение, но у него не было на то средств, а его ближайшие родственники отказались одолжить ему денег, боясь, что он не сможет их вернуть. Однако монахи обошли округу, прося милостыню, и собрали необходимую сумму. Эта история достаточно сжата, не указываются имена и не приводится ни одна деталь, так или иначе не связанная с основным содержанием эпизода.

Отсутствие обстоятельности восполняет высокая риторика повествования. Словесная игра с именем Ирина (мир) более чем обычна в византийских текстах, но, вне всякого сомнения, своего совершенства она достигла в главе, посвященной императрице Ирине, в которой Мефодий повторяет существительное εἰρήνη и соответствующие слова не менее семидесяти трех раз. Метонимия делает «мир» одушевленным лицом: он танцует, дышит, мироточит (μυροδοτεῖ, неологизм, используемый также самим Феофаном, p. 439.30), украшается, внимает, постигает, умножается, расцветает и плодоносит. В этом месте Мефодий нарушает однообразие анафор и изменяет структуру периода. Мир становится отныне объектом: все охраняют мир, любят его и заботятся о нем. Затем начинается третья часть, где Мефодий перечисляет все социальные слои и институты, которые извлекают пользу из мира: архонты, бедный люд, странники, больные, пленники, торговцы. В этой последней части структура колонов усложняется: если в начале колон включал в себя только существительное и глагол (например, «мир танцует»), то здесь он становится трехчленным (состоит из подлежащего, дополнения и сказуемого, например, «мир делает невежественного мудрым» и «мир распространяет рынки»), а иногда даже более сложным, например, «мир умножает пищу, отворяет кладовые и сплачивает друзей». Заключительное замечание связано с темой воздаяния: мир наказывает гордецов, уничижает неправедных, сокрушает беззаконников. Этот период может показаться слишком длинным и скучным для современного читателя, хотя он искусно построен. Интересно и то, что в этом похвальном слове достижениям Ирины Мефодий не оставляет места для порицания иконоборчества, если, конечно, он его искусно не замаскировал под неопределенным утверждением: «Христиане заботились о мире в доме и по всей земле больше, чем какое-либо другое племя, и [таким образом] война сторонников иудейства завершилась» (p.14. 2–3).

---

[24] Об этом эпизоде см.: *Alexakis A.* A Ninth-Century Attestation on the Neighbors' Right of Pre-Emption in Byzantine Bithynia/ / Erytheia 16. 1995. 75–79 и дополнение: Erytheia 17. 1996. 41–42.

C. Мефодий и Евфимий Сардский (BHG 2145)

Житие Евфимия Сардского[25] дошло до нас анонимно. Ж. Гуйар, однако, доказал, что автором этого произведения мог быть Мефодий.[26] В качестве главного (и, наверное, решающего) аргумента выступает рассказ писателя об изгнании Евфимия на остров св.Андрея, недалеко от Акрита, «где автор был заключен под стражу» (p. 43. 297–298), а нам известно, что именно туда Михаил II сослал Мефодия. Жизнеописание Евфимия было создано до триумфа православия: «Сейчас, — говорит Мефодий, — когда я пишу этот [текст], все еще ночь, и утренняя звезда еще не появилась на небе» (p. 31. 131–132). Житие Евфимия содержит целый ряд черт, объединяющих его с житием Феофана. Тексты являются до крайности риторичными, с ярко выраженной тенденцией к словесной игре: Феофану было пожаловано «огромное состояние» (περιουσιότης [неологизм?] οὐσιότητος) (Латышев, 22. 13). Евфимий, названный в честь радости (εὐθυμία), был «иерархом рвения» (προθυμία) во время всеобщего уныния (ἀθυμία) (Gouillard, p. 21. 1–2). В обоих житиях Мефодий часто пользуется перифрастическим языком, например, вот как он описывает смерть: Христос вознес отца (т. е. патриарха), святого, названного в честь победы (т. е. Никифора), из темницы, которую все (?) осветили (κατεφώτιζεν), в сияющие (ὑπέρφωτον) небесные чертоги (Gouillard, p. 39. 239–241), а о Феофане сказано, что он покинул темницу своей плоти и обрел покой в небесном свете (Латышев, 32. 2–3). В то же время нельзя сказать, чтобы стилю Мефодия были свойственны риторические или же перифрастические черты. Наконец, для житий типичны дактилические окончания периодов, но это явление можно также наблюдать и у других авторов.

Поскольку издания снабжены индексами, мы можем провести статистический анализ лексики сочинений. Указатель к житию Феофана содержит 3 121 слов, а указатель к житию Евфимия — 1 216. Это разительное несоответствие объясняется не только различием текстов по размеру, но также различными принципами построения указателей: в указателе к житию Евфимия содержатся несколько собственных имен

[25] J. Gouillard (ed.). Le vie d'Euthyme de Sardes († 831) // TM 10. 1987. 1–89, с указателем греческих слов, составленным D. Papachryssanthou (90–101).

[26] *Gouillard J.* Une œuvre inédite du patriarche Méthode: la vie d'Euthyme de Sardes // BZ 53. 1960. 36–46; repr.: *Idem.* La vie religieuse. Pt. IX.

(перечисленных отдельно в издании Латышева), но опущены предлоги, частицы, союзы и даже некоторые глаголы, которые Латышев включает в свой указатель. Таким образом, чтобы сделать перечень слов более или менее приемлемым, мы должны сократить количество слов, подсчитанных для жития Феофана, приблизительно на пятнадцать процентов. Для анализа допустим, что житие Феофана использует приблизительно 2 600, а житие Евфимия 1 200 слов-носителей основного значения (не определений). Всего «общих» таких слов, т. е. тех, которые встречаются в обоих житиях, — 330. Опять-таки эта цифра не точная, ведь трудно определить, какое слово является «общим»; мы не учитываем, например, однокоренные слова, которые в одном тексте представлены глаголами, а в другом — существительными, но мы считаем общими наречия и прилагательные, образованные от одного и того же корня. Исходя из такого принципа подсчета, можно заключить, что «общей» с лексикой жития Феофана является одна четверть всех слов жития Евфимия (притом что определяющие слова не принимаются во внимание). Если перейти от голых цифр к характеру общего словарного состава, то окажется, что в этом сходстве нет ничего удивительного: самыми «общими» являются слова, общие и в другом смысле — у них нет индивидуальной специфики (например, χείρ, βασιλεύς, φωνή и многие другие), и они обнаруживаются в любом тексте, независимо от того, агиографический он или нет. Только несколько «общих» слов, таких как μαγόμαντις или ἡλικίωσης, могут рассматриваться как редкие и присущие лишь Мефодию. С другой стороны, некоторые элементы словаря жития Евфимия совпадают с теми, которые используются и другими авторами: в нем, например, много слов и выражений, которые встречаются и в житии патриарха Никифора, написанном Игнатием (например, μέχρις αἵματος, ἀπαραλόγιστος, ἄυλος). Методология изучения «общего словаря» византийских литературных текстов еще не разработана, и еще пройдет какое-то время, прежде чем мы сможем воспользоваться этим инструментом для идентификации авторов. Можно утверждать, что четвертая часть всех слов жития Евфимия повторяется и в житии Феофана — но мы еще не знаем, много это или мало, можно ли усматривать в таком количестве показатель идентичности агиографов.

Хотя вероятность того, что оба текста были созданы Мефодием, достаточно велика, житие Евфимия обладает некоторыми стилистическими особенностями, которые отличают его от жития Феофана. Прежде всего, обращает на себя внимание то, что личность автора в первом сочинении выдвинута на передний план: Мефодий не только описывает свое заточение на острове

св. Андрея, он рассказывает также, что был свидетелем ухода Михаила I с трона (p. 31. 124) и что он присутствовал на совете епископов и игуменов, созванном Львом V для расследования дела Евфимия (p. 35. 172). Более того, Мефодий вставляет в свой рассказ информацию сугубо личного характера, сообщая о том, что во время собора в 787 г. он еще не родился и что его мать была еще маленькой девочкой (p. 23. 41); он даже вспоминает, что святой знал его в детстве и носил его на руках (p. 87. 963).

Не менее своеобразна композиция жития Евфимия. Произведение состоит из четырех частей, из которых только первая рассказывает об истории жизни святого. Ее сопровождает богословский трактат о нетленности плоти после смерти (p. 53–59), который на время уступает место собственно истории — описанию похорон, где писатель удачно использует образ дождя, который вместо родственников проливает потоки, оплакивая Евфимия (p. 63. 604–606). Третья часть — это рассуждение об иконах, посвященное, главным образом, толкованию отрывков из Библии, касающихся икон (p. 67–77). Затем Мефодий переходит к современным ему гонениям на иконопочитателей, фокусируя внимание, однако, не на их арестах и пытках (как можно было бы ожидать), а на гнусном глумлении над ними во время пьяных пирушек, конных скачек, на бормотании и невнятном лепете их обвинителей (διαλαλητικαῖς ἐντραυλήσεσιν, неологизм?) (p. 77. 829–30).

Текст завершается описанием нескольких чудес, совершенных Евфимием после смерти, и рассказом о его явлении в видениях. Чудес (это в основном исцеления) содержится меньше, чем в житии Феофана, их описание размыто, и они не связаны с основным сюжетом. Создается впечатление, что чудеса мало интересовали автора. В самом начале Мефодий восхваляет своего героя, которого любили люди из самых различных слоев общества: знать и духовенство, бедный люд и несправедливо обиженные, этот список пополняют женщины, страдающие кровотечениями и бесплодием (p. 25. 53–55). Такие женщины — традиционные объекты лечения святых, однако здесь они появляются вне контекста чудотворства, выступая в необычной для себя функции тех, кто просто любит героя. Это может свидетельствовать о том, что Мефодий до некоторой степени пренебрегал основным общепринятым компонентом агиографического произведения.

Житие Евфимия являет собой нетрадиционный рассказ о святом, хотя и содержит некоторые элементы традиционного жизнеописания, и прежде всего описание его изгнания. Странно, но акцент делается на «светских» моментах жизни святого: повествуется о его миссии в Сирию, где он вел переговоры о мире с «царем персов и арабов» (p. 23. 44–46), о его

участии в мятеже Вардания Турка в 803 г. и последовавшем затем наказании — изгнании на остров Пантелларий (p. 25. 67–72), и, конечно, о его помолвке, которой Евфимий пренебрег, став монахом (p. 25. 62–65). Нравственность поступка Евфимия в последнем случае достаточно сомнительна, но Мефодий подчеркивает правильность действий своего героя: он не обманул доверчивую девушку, а обратил ее к Христу. Эта история аналогична рассказу о помолвке Феофана и Мегало (когда выбор целомудрия был взаимно согласованным шагом), но, в отличие от последнего, она лаконична и лишена яркости переживания Феофана. Любопытно, что Мефодий, у которого отношения с женщинами были непростыми, был так внимателен к расстроенным свадьбам.

Самая впечатляющая сцена жития — это не чудо, а политическое событие, свидетелем которого, по крайней мере отчасти, был Мефодий: речь идет о ссылке Евфимия на остров св. Андрея. Агиограф приводит множество подробностей: Иосиф Солунский прощается с Евфимием, в субботу вечером Константинакий, императорский диакон, под проливным дождем доставляет Евфимия к месту его заточения. Некоторое время святой пребывает в полном одиночестве, а затем в понедельник его бросают в темницу, где ему суждено было жить вместе с другим изгнанником. Нарушая ход повествования, Мефодий восклицает: «Пусть другой в иное время расскажет (διηγήσασθαι) о нестерпимых условиях жизни в нашей темнице!» (p. 43. 311–312). Он прибегает к абстрактному противопоставлению необыкновенной (παμμέγιστον) тесноты и крошечной (ἐν ἄκρᾳ σμικρότητι) темницы: она не могла вместить (χωρεῖν) больше ни одного человека, пишет, гиперболизируя, Мефодий, поскольку в ней не было места даже (χῶρον) для одного слова (p. 45. 315–316). Даже Константинакий был поражен небольшими размерами помещения, темного, грязного и кишащего мухами, пресмыкающимися и другими мерзкими тварями. Мефодий описывает, как узники обрадовались, увидев епископа в своей темнице, как Евфимий совершил обряд причастия и они приступили к трапезе. Полная жизни сцена заканчивается приездом чиновников из Константинополя (они названы логофетом, *kanikleios* и *manglabites*), которые стали истязать святого. Так мы доходим до сути агиографической легенды.

D. Житие Николая Мирликийского, или Как писать житие

Одно из многочисленных житий, посвященных Николаю Мирликийскому, было написано Мефодием, который назван в лемме «священником

и игуменом»;[27] исходя из этого, можно сделать предположение, что житие было создано до избрания Мефодия патриархом. Если житие Феофана было написано по поручению некого Стефана, то житие Николая было составлено по настоянию Феодора (установить его личность не представляется возможным), к которому автор обращается в прологе. В тексте «нет ссылок на иконы и не затрагивается тема иконоборчества».[28] В нем используются риторические средства, например, искусная анафора в самом конце произведения, состоящая из шестнадцати однотипных колонов и напоминающая анафору «мир» из жития Феофана. У жития Николая Мефодия есть «двойник», так называемое житие «per Michaelem» (BHG 1348), от которого первое отличает не содержание (в этом отношении одно произведение практически полностью повторяет другое), а пролог и эпилог, дающие некоторое представление о том, как византийский агиограф представлял себе свой труд.

Обращаясь к Феодору, Мефодий заявляет, что его покровитель поручил ему написать энкомий святому. Он же хочет не столько восславить святого, сколько «поведать историю» (ἀνιστορῆσαι) о великих подвигах святого (Anrich I, 140. 6–11 и II, 546. 7–13). Иными словами, Мефодий разграничивает «исторический рассказ» и обыкновенный панегирик. Поскольку его сочинение состоит из ряда чудес, традиционно приписываемых св. Николаю, можно догадаться, что под «агиографической историей» Мефодий понимает исчерпывающий рассказ о событиях и чудесах, тогда как энкомий — это прямое риторическое восхваление святого. Но Мефодий находит компромисс: «Я бы хотел соединить историю и энкомий», — заявляет он (Anrich I, 140. 12 и II, 546. 13). Фактически он начинает с панегирика, нагромождая метафоры, которые определяют героя через предметы, испускающие благоухание (сосуд с миром, цветок и побег, лилия и роза) и источающие свет (лампада, раскаленные уголья [или рубин?], фитиль) (Anrich I, 141. 1–4 и II, 546. 25–29, 547. 4–8). Затем Мефодий приступает к исторической части, сообщая о месте рождения святого, селении Патары, и его родословной (Anrich I, 142. 26 и 32 и II. 547. 16–17, 548. 17, 548. 25), подчеркивая, что Николай родился от благородных и состоятельных родителей (Anrich I, 143. 8 и II, 549. 4–5). Еще

[27] BHG 1347–1364. Материал о Николае был собран и опубликован: *Anrich G.* Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. 2 Bd. Leipzig, 1913–1917; там же опубликованы две версии текста Мефодия (I. 140–150 и II. 546–556).

[28] *Ševčenko I.* Ideology. Pt. V. 17

раньше, во введении, Мефодий замечает, что необходимо указать род святого, город, в котором он родился, рассказать о его образе жизни (ἐπιτήδευμα, возможно, просто «ремесло»?), а также о его поведении с младенческих лет (Anrich I, 140. 16–17 и II, 546. 16–18). В панегирике-истории Николая он следует этому правилу не так строго, как в житии Феофана, и нарочно отказывается от такого подхода в житии Евфимия: «У меня нет намерения поведать (ἱστορῆσαι) о жизни [героя] обстоятельно и последовательно», и продолжает иронично и насмешливо: «Евфимий родился, как и все, у неких родителей, и, как каждого из нас, в младенчестве его кормили, а в детстве воспитывали; такое случается часто» (Gouillard, p. 21. 13–15). И продолжает: «Мы не будем рассказывать о родословии и рождении Евфимия, а также о том, как он достиг зрелости, ибо мы не знаем этого и потому что в этом ни для кого нет проку» (p. 23. 21–23).

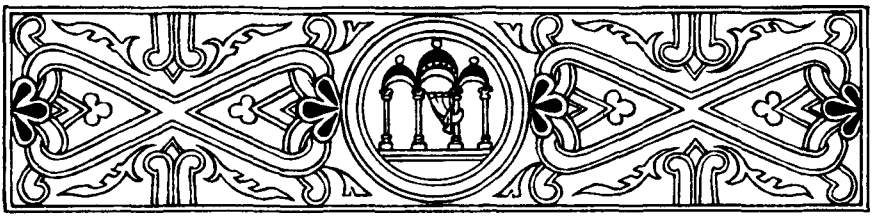
Обратимся к логике: действительно ли Мефодий, которого Евфимий держал на руках и который был заточен в одну с ним темницу, ничего не знал о ранних годах жизни своего героя? Нежелание рассказывать о мирской жизни Евфимия до того, как он был избран епископом Сард, разумнее всего объяснять не неосведомленностью автора, а расценивать как сознательный художественный прием: Мефодий утверждает, что сто́ит рассказать лишь о последних событиях жизни святого (p. 23. 31–33). Такой подход противоречит принципам, сформулированным в прологе к житию Николая: в поисках новизны Мефодий сбрасывает старое облачение агиографического повествования.

Мефодий был красноречивым агиографом, часто использовавшим риторические средства. Но, по крайней мере, в одном его риторика отличается от риторики Игнатия в предположительно подлинных жизнеописаний последнего: Мефодий охотно привлекает образы и сравнения из Ветхого и Нового Заветов, но упорно избегает упоминаний о сокровищах эллинской цивилизации.[29]

В эпилоге к житию Николая Мефодий обращается к композиционной структуре своего труда и точно определяет, какие эпизоды составляют

[29] N. Wilson (An Anthology of Byzantine Prose. Berlin; New York, 1971. 35–39) опубликовал три параграфа из «Жития Феофана» Мефодия, указав в комментарии несколько редких классических слов, используемых там, включая λιμνοχαρῶν из Batrachomyomachia 12. 212. Эти слова были собраны скорее из лексиконов, чем из прочитанных текстов, и сами по себе они не являются показателем знания древней традиции.

начало, середину и конец рассказа (Anrich I, 149. 12–15 и II, 555. 22–31), указывая при этом на значительность описываемых деяний. Николай, говорит он, открыто порицал неуправляемого императора за надменность и за творимые злодейства и насмехался над *архонтами,* дабы спасти их души от вечной и преждевременной смерти, равно как и души приговоренных к казни. Современники Льва V и Феофила могли понять, что скрывалось за строками этой диатрибы. Они могли вспомнить, что Мефодий, в отличие от св. Николая, был сдержан во время «дурного» правления Феофила. Возможно, его позиция изменилась за годы, проведенные в заточении. Как бы то ни было, именно его терпимость помогла ему на выборах патриарха одержать победу над кандидатом, которого поддерживали радикально настроенные студиты.



Глава двенадцатая

ЛИТЕРАТУРА ВРЕМЕНИ МОНАШЕСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ (ок. 775–850 гг.)

Достаточно беглого взгляда, чтобы увидеть количественное различие между литературным наследием Темных веков и того периода, который мы называем «монашеским возрождением»: авторов, принадлежащих к этому последнему периоду, и их сочинений было значительно больше. Мы попытались уменьшить этот разрыв, собрав все относящееся к Темным векам, что только может быть названо «литературой». При этом в собирании результатов литературной деятельности монашеского возрождения нам совсем не пришлось проявлять подобную тщательность. В первую часть тома мы включили даже те сочинения, которые, возможно, возникли позже, в девятом веке, как, например, роман о Варлааме или легенда о Константине Великом, само бытование которой, не говоря уже о времени ее создания, вызывает вопросы. Не следует забывать, что первый из периодов (650–775 гг.) был почти вдвое длиннее второго (775–850 гг.), а также то, что два главных писателя Темных веков, Иоанн Дамаскин и Косьма Маюмский, работали, собственно, за пределами Византии. На самом деле различие между двумя периодами в большей степени *качественное*, нежели *количественное*: мы хотели выступить в роли адвоката дьявола против нашего собственного представления, попытавшись ослабить до некоторой степени образ Темных веков как бесплодных в литературном отношении. Теперь мы имеем право утверждать, что, по крайней мере в количественном отношении, конец восьмого и особенно начало девятого столетия свидетельствуют о возрождении литературной деятельности.

Очень важно, в методическом плане, провести грань между разными периодами культурного развития. Считается, что восьмой век был беден в культурном отношении, но конец этого столетия не вполне соответствует такому представлению. Затем, если пренебречь изменениями, произошедшими около 775 г., и различием между предшествующим периодом и следующим за ним, то можно счесть временем расцвета культуры все иконоборческое столетие целиком.[1]

В особенности один феномен, как кажется, был связан с этим литературным возрождением: изменение в процессе изготовления книг.[2] Во-первых, стали пользоваться новым материалом: бумагой, пришедшей из Китая через Центральную Азию в арабский мир Средиземноморья. Древнейшая греческая рукопись, написанная на бумаге, — это патристический флорилегий, codex Vatic. gr. 2200, датируемый обычно временем около 800 г.[3] Другим новшеством было появление минускула.[4] Хотя об этом много написано, но по-прежнему остаются неясными время, место и даже цель этого нововведения. Первой точно датированной минускульной рукописью является Евангелие из собрания Российской Национальной библиотеки в Петербурге, № 219, так называемое Евангелие Порфирия Успенского, созданное в 835 г. Но изобретен новый тип письма был, вероятнее всего, на несколько десятилетий раньше. Высказывались различные предположения о том, где появился минускул: в Студийском монастыре, в монастырях в Вифинии или же где-то в Иерусалимско-Дамасском ареале. Общепринятым является мнение о том, что переход к минускулу был вызван

[1] Например: *Criscuolo U.* Iconoclasmo e letteratura// Il Concilio Niceno II (787) e il culto delle immagini. Sicania, 1994. 191–219. Можно также предположить, с тем, чтобы «реабилитировать» Темные века, что литература иконокластов была позднее уничтожена сторонниками ортодоксии.

[2] *Wilson N.* Scholars in Byzantium. Baltimore, 1983. 63–68.

[3] *Perria L.* Il Vat. gr. 2200. Note codicologiche e paleografiche// RSBN 20–21. 1983/4. 25–68.

[4] Прежде всего см.: *Mango C.* L'origine de la minuscule// La paléographie grecque et byzantine. Paris, 1977. 175–180. Ср.: *Mazzucchi C. M.* Minuscole greche corsive e librarie// Aegyptus 57. 1977. 166–189; *Follieri E.* Tommaso di Damasco e l'antica minuscola libraria greca// Accad. Naz. Lincei. Cl. sc. mor., stor. e filol. Rendiconti. S. VIII 29. 1974. 145–163; *Perria L.* Una minuscola libraria del sec. IX// RSBN 26. 1989. 117–137; *Hutter I.* Scriptoria in Bithynia// C. Mango, G. Dagron (eds). Constantinople and its Hinterland. Aldershot, 1995 [Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 3]. 380f.

нехваткой писчего материала. Когда бы и где бы не возникло это нововведение, нам не следует переоценивать масштабы вызванных им изменений: как отмечает Мэнго, и в 750–850 гг. книги продолжали оставаться редкостью и стоили очень дорого.[5]

Н. Вильсон отмечает, что среди книг, переписанных в девятом веке, особенно выделяются научные труды (в понимании раннего Средневековья).[6] Возрождение науки сделало возможным появление такой фигуры, как Лев Математик (или Философ); родственник патриарха-иконоборца Иоанна Грамматика, он сам в последние годы правления императора Феофила стал архиепископом Фессалоникийским.[7] У Льва было значительное собрание научных книг; он известен своим изобретением оптического телеграфа, благодаря которому Константинополь узнавал о набегах арабов на восточной границе.[8] Кроме того, Лев был автором нескольких сочинений. Немногое из его литературного наследия дошло до нашего времени: «Слово на Вознесение»,[9] дидактическая поэма об Иове[10] и несколько эпиграмм.[11] Как автора его часто путают с двумя другими Львами, тоже «философами» — Львом VI

---

[5] *Mango C.* The Availability of Books in the Byzantine Empire. A. D. 750–850// Byzantine Books and Bookmen. Washington, 1975 (репринт в его работе: Byzantium and its Image. Pt. VII. 43).

[6] *Wilson N.* Scholars. 85–88.

[7] *Lemerle P.* Humanisme. 148–176. Ср.: *Mango C.* The Legend of Leo the Wise// ZRVI 6. 1960 (и в его работе: Byzantium and its Image. Pt. XI. 91–93); *Hemmendinger B.* Étude sur l'histoire du texte de Thucydide. Paris, 1955. 35–39, а также характеристику («прогрессивная фигура») в работе Липшиц: *Липшиц Е.* Византийский ученый Лев Математик//ВВ 2. 1949. 106–149 и в ее книге «Очерки». 339–357. Сравнительно недавно появившаяся статья — *Katsaros V.* Leo the Mathematician, his Literary Presence in Byzantium during the 9th Century//Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times/Eds P. Butzer, O. Lohrmann. Basel, 1993. 383–398 — была подвергнута критике П. Шрайнером (*Schreiner P.* BZ 86/7. 1993–94. 291).

[8] *Aschoff V.* Über den byzantinischen Feuertelegraphen und Leon den Mathematiker//Deutsches Museum. Abhandlungen und Berichte 48. 1. München, 1980. 1–28; *Pattenden P.* The Byzantine Early Warning System//Byzantion 53. 1983. 258–299.

[9] *Laurent V.* Une homélie inédite de l'archevêque de Thessalonique Léon le Philosophe sur l'Annonciation (25 mars 842). Vatican, 1964 [ST 232]. 281–302.

[10] *Westerink L. G.* Leo the Philosopher: Job and other Poems//Illinois Classical Studies 11. 1986. 193–222.

[11] *Baldwin B.* The Epigrams of Leo the Philosopher//BMGS 14. 1990. 1–17.

Мудрым и Львом Хиросфактом. Намного меньше мы знаем о деятельности и времени жизни ученых-грамматиков — Феогноста,[12] Иоанна Харака[13] и Георгия Хировоска,[14] знакомых, по крайней мере, с древними грамматическими сочинениями. Иоанн Сардский, малоизвестный агиограф и один из корреспондентов Феодора Студита, выпустил в свет комментарий к Гермогену и Афтонию,[15] в котором явно выражается растущий интерес к теории риторики. Знаменательно, однако, то, что изменения не ограничивались простым увеличением литературной продукции: интеллектуалы первой половины девятого века не только создали больше произведений, чем их было создано в течение Темных веков, но и писали, до некоторой степени, по-другому.[16]

[12] Главная работа о нем: *Alpers K.* Theognostos. Περὶ ὀρθογραφίας. Überlieferung, Quellen und Text der Kanones 1–84. Hamburg, 1965; см. поправки и дополнения в работе: *Kambylis A.* Theognostea/ /Glotta 49. 1971. 46–65. Ср. также: *Bühler W.* Eine Theognosthandschrift aus der Zeit um 1000 auf Patmos/ /JÖB 22. 1973. 49–91. K. Alpers (Xerxes und Artaxerxes/ /Byzantion 39. 1969. 5–12) дает анализ приведенного Феогностом древнего рассказа об Артаксеркселе и крестьянине.

[13] L. Cohn (RE 3, 1899, 2123f.) помещает его в шестой век, Wilson (Scholars, 68f.) — в девятый.

[14] Георгий Хировоск жил, должно быть, после Иоанна Дамаскина (*Bühler W., Theodoridis Ch.* Johannes von Damaskos terminus post quem für Choiroboskos/ / BZ 69. 1976. 397–401) и Климента (*Theodoridis Ch.* Der Hymnographer Klemens terminus post quem für Choiroboskos/ /BZ 73. 1980. 341–345); по мнению К. Мэнго — «во второй половине девятого века, если не позднее» (*Mango C.* The Collapse of St. Sophia, Psellus and the Etymologium Genuinum/ /Gonimos. Studies presented to L. G. Westerink. Buffalo N. Y., 1988. 173).

[15] *Hunger H.* Lit. I. 82f., а также: *Efthymiadis S.* John of Sardis and the Metaphrasis of the passio of St. Nikephoros the Martyr (BHG 1334)/ /RSBN 28. 1991. 23–44.

[16] О культурном возрождении в восьмом и начале девятого веков см.: *Treadgold W.* The Revival of Byzantine Learning and the Revival of the Byzantine State/ / The American Historical Journal 84. 1979. 1251–1266.

А. Жанр

Самыми популярными жанрами в Темные века были гимнография, гомилетика и агиография. Гимнография продолжала процветать в первой половине девятого века,[17] представленная такими великими именами, как Климент, Иосиф и Феофан. Но определенные изменения по сравнению с Темными веками произошли в самом «статусе» гимнографии. Прежде всего, выдающиеся поэты восьмого века (Андрей, Герман, Дамаскин и Косьма) несомненно были ведущими авторами своего времени и, за исключением Косьмы, работали в других жанрах тоже. Гимнографы девятого века работали только в поэтическом жанре или, во всяком случае, были поэтами *par excellence*, и их роль и влияние в обществе, равно как и их вклад в развитие византийской литературы, невозможно сравнить с ролью и вкладом Феофана Исповедника, Феодора Студита, Игнатия Диакона или Мефодия. Кроме того, в общей литературной продукции Феодора, Игнатия и Мефодия гимнография не занимает столь видного положения — во всяком случае, с точки зрения современного читателя. Во-вторых, созидательный период в истории канона был закончен: в работах Климента и его младших (?) современников канон получил уже жесткую, «окончательную» форму, и их последователи, несмотря на свою многочисленность, лишь повторяли установленные образцы и подражали им.

Гомилетика потеряла, похоже, доминирующее положение, занимаемое ею в течение Темных веков. Работавший во многих жанрах Феодор Студит оставил несколько слов на церковные праздники, включая слова о Господе, о Богородице, Предтече и апостолах, но эти слова, как и его гимны, не составляют большей части его сочинений, а среди его современников мы не найдем авторов слов, которых можно было бы сравнить с Германом, Андреем или Дамаскиным. Гомилеты начала девятого века (см. выше, глава 4 Е) были в большей или меньшей степени эпигонами, и их слова (атрибутирование которых обычно спорно) не были самой значительной частью их творчества. Краткий рассказ некоего Илии, эконома Святой Софии, о чуде Богородицы в Халкопратийской церкви,[18] написанный, по всей

[17] О литургической поэзии и эпиграмме периода иконоборчества см.: *Mpakos E.* Βυζαντινὴ ποίησις καὶ εἰκονομαχικαὶ ἔριδες. Αθήνα, 1992. 107–337.

[18] W. Lackner (ed.). Ein byzantinisches Marienmirakel // Byzantina 13/2. 1985. 833–860; ср.: *Mango C.* The Chalkoprateia Annunciation and the Pre-Eternal Logos // DChAE 17. 1994. 165–170.

вероятности, в правление Михаила II (но сохранившийся в рукописях XIV и XV вв.), коренным образом отличается от праздничных гомилий Богоматери восьмого века. Центром этого рассказа является спасение мальчика, который вошел в южный придел церкви и, восхищенный образом Богоматери в апсиде, упал в колодец. История вставлена во вполне мирскую рамку: повествование о создании и украшении часовни в Халкопратиях (в том числе о попытке безбожного Константина V убрать изображение Богородицы с крестом (ed. W. Lacker, 851. 27–29) и восстановлении иконы патриархом Тарасием). Язык рассказа, с одной стороны, прост, а с другой — богат множеством технических терминов. Жанр чудес, творимых иконами Девы Марии, становится популярным в последующие века.[19]

В отличие от гомилетики и гимнографии, популярность третьего ведущего жанра Темных веков, агиографии,[20] резко возрастает начиная с первых годов девятого века. Прежде всего, само количество агиографических произведений, дошедших от девятого века, намного превышает число подобных текстов восьмого века.

Если оставить в стороне то, что атрибутируется «предположительно», то всего пять агиографических сочинений могут быть отнесены к первой половине восьмого века («Чудеса Анастасия Перса», анонимное «Житие Давида Солунского», два произведения Андрея — «Житие святого Потапия» и «Житие святого Ферапонта», а также «Энкомий святой Варваре» Дамаскина. Количество агиографических сочинений, появившихся в период монашеского возрождения, производит впечатление: это «Перенесение мощей Евфимии Халкидонской» Константина Теосского (ок. 800 г.),[21] «Мученичество двадцати савваитов» Стефана Савваита (см. выше, ч. II, глава 1), «Житие Стефана Нового» Стефана Диакона (см. выше, ч. II, глава 2), «Житие Стефана Савваита» Леонтия Дамасского (возможно, первой четверти девятого века, см. выше, ч. II, глава 1А), «Похвальное слово Арсению Великому» Феодора Студита, а также его энкомии матери, дяде и Феофану Исповеднику (см. выше, ч. II, глава 4В), «Житие Филарета Милостивого» Никиты Амнийского (см. выше, ч. II, глава 6А), «Энкомий Панкратию Таорминскому»

[19] *Von Dobschütz E.* Maria Romaia // BZ 12. 1903. 172–214.

[20] Обзор агиографии девятого и десятого веков см: *Efthymiadis S.* The Byzantine Hagiographer and his audience in the Ninth and Tenth Centuries // Metaphrasis (ed. Ch. Høgel). Bergen, 1996. 59–80.

[21] BHG 621; Euphémie de Chalcédoine (ed. F. Halkin). Bruxelles, 1965 [SHag 41]. 84–106.

(см. выше, ч. II, глава 7B), анонимное «Житие Никифора Медикийского» (см. выше, ч. II, глава 2D), «Житие Никиты Медикионского» Феостерикта (см. выше, ч. II, глава 2D), биографии Тарасия и Никифора Игнатия Диакона, а также «Житие Григория Декаполита» и, возможно, «Житие Георгия Амастридского» (см. выше, ч. II, глава 10), анонимное «Житие Иоанна Готского» (см. выше, ч. II, глава 2D), анонимное «Перенесение мощей Феодора Студита и Иосифа Солунского» (см. выше, ч. II, глава 4A), «Житие Феофана Исповедника» Мефодия (другое, анонимное житие, кажется, было написано также современником Феофана) и его же «Житие Евфимия Сардского», «Энкомий Агафе» и «Житие Николая Мирликийского» (см. выше, ч. II, глава 11), анонимное «Житие патрикия Никиты» (см. выше, ч. II, глава 2D). Эту группу мы можем дополнить некоторыми агиографическими повествованиями середины девятого века, такими как «Похвала братьям Граптам» Феофана Кесарийского,[22] анонимное «Житие Прокопия Декаполита»,[23] анонимное «Житие Давида, Симеона и Георгия Лесбосских» (см. выше, ч. II, глава 2D), агиографические труды Саввы и Петра (см. выше, ч. II, глава 11), анонимное «Житие Антония Нового» (см. выше, ч. II, глава 6B) и «Житие и чудеса Фантина Старшего», составленное неким Петром, «западным епископом».[24] Существует также большое число агиографических произведений, время составления которых можно установить лишь приблизительно (примерно девятый век). Среди них «Житие Григория Агригентского», отнесенное нами к Темным векам, хотя А. Бергер высказал недавно предположение о более позднем времени его создания (см. выше, часть I, глава 1C).

Отчетливо виден рост агиографической активности в течение первой половины девятого века по сравнению с предыдущим веком. Агиография становится вместо гомилетики ведущим жанром. Важно, однако, то, что не просто выросло число агиографических произведений, но также и то, что в девятом веке изменился характер агиографии. Самое заметное из новшеств состояло в том, что от биографий героев далекого прошлого перешли к восхвалению святых-современников. Очень немногие жития

[22] BHG 1745z; The Praise of Theodore Graptos by Theophanes of Caesarea (ed. J. M. Featherstone)//AB 98. 1980. 93–150.

[23] BHG 1583; La vie inédite de s. Procope le Décapolite (ed. S. Efthymiadis)// AB 108. 1990. 307–319.

[24] BHG 1508; Vita s. Phantini confessoris (ed. V. Saletta). Roma, 1963. Петр был свидетелем неудавшегося нашествия на Сицилию агарян из Африки и принял участие в посольстве «Льва Еретика», возможно, Льва V; таким образом, время его жизни определяется как первая половина девятого столетия.

Темных веков посвящены святым седьмого века, но и в этих случаях (например, в биографиях Алипия Стилита, Евстолии или Феофила Аданского) исторические сведения, по существу, отсутствуют. «Историческая агиография», кажется, исчезла в середине седьмого века, после жития Феодора Сикеота. Она возродилась в начале девятого века, когда большинство агиографических повествований сосредоточилось на политических и церковных конфликтах, преимущественно константинопольских; императоры и патриархи, епископы и государственные чиновники стали главными действующими лицами в житиях святых. Безусловно, часть агиографов девятого века обращалась к прошлому, к апостольским временам, но больше всего писателей привлекал образ святого, который был их современником. «Историчность» агиографии девятого века заметно контрастирует с жанром гомилетики, обращавшейся прежде всего к библейским героям и событиям. То, что мы относим к агиографии в первые две трети девятого века, представляет собой конгломерат различных жанровых разновидностей. К проблеме разнообразия и тождества обращались во времена иконоборческих споров. Иконопочитатели считали, что созданные различными людьми разные изображения Христа не противоречат единственности человеческого облика, принятого Сыном при Воплощении. Разные изображения Христа, подобные, но не идентичные, объединяются общим богословским пониманием ипостаси Христа. Византийские мыслители признавали возможность жанровых различий между различными типами агиографического повествования. Мефодий противопоставлял «исторический рассказ» о святом явному панегирику (см. выше, ч. II, глава 11D). Агиографические сочинения имели у византийцев разнообразные названия, такие как «биос» (житие, жизнь), «диегесис» (повествование), «мартирий» (мученичество), «энкомий» (похвала) и т. д., но различия между этими терминами не были точно определены, и, как видно из случая с Мефодием, противопоставление не выходило за рамки внешнего формального разграничения.

Традиция антитезы «истории» и «панегирика» восходит к античности, и византийцы постоянно пользовались ею. Эта антитеза, или, проще говоря, противопоставление «повествования» «восхвалению», не была единственным противостоянием внутри агиографического жанра. Мы можем также выделить еще одну антитетическую пару — современные «свидетельства» (ведущий подвид жанра в девятом веке) и «рассказы о прошлом» апостолов и первых мучеников, примером таких «рассказов о прошлом» является житие Панкратия Таорминского (см. выше, ч. II, глава 7B), в высшей степени непростое сочинение, состоящее из двух слоев. Другой

пример — это «Житие и деяния апостола Андрея», анализ которого дан выше (см. глава 7В).

Сохранилось некоторое число житий, связанных с событиями прошлого. К ним относятся две легенды, весьма популярные в Средние века не только в Византии: житие Алексия, человека Божьего,[25] и житие Евстафия (Евстахия) Плакиды.[26] Датировка этих знаменитых произведений, к сожалению, столь проблематична, что было бы весьма рискованно считать их принадлежащими к девятому веку, хотя и исключать этого нельзя.

Другой парой противоположностей в жанре агиографии является «монашеско-церковное» житие и «мирское» (или полумирское). Хотя монахи были главными героями агиографических рассказов, некоторые жития описывали подвиги святых-мирян, таких как Филарет Милостивый, или святых, постригшихся в монахи лишь в конце жизни, как Антоний Новый. Житие Евстафия Плакиды (который был военачальником при императоре Траяне (98–117)) вполне подошло бы к этой категории житий, если бы отнесение его к девятому веку не было бы столь предположительным. Другой пример — житие патриарха Никифора Игнатия Диакона, которое П. Александер считает полумирским (см. выше, ч. II, глава 10С).

Местом действия жития обычно является монастырь или жилище отшельника. Уход из семьи — один из краеугольных камней в жизни святого. Образцом в этом отношении был Феофан Исповедник, оставивший свою жену сразу после свадьбы и ушедший в монастырь. Классический пример крайнего антиродственного поведения — Алексий: он бежал из дома, и родные ничего не знали о его местонахождении. Впоследствии он возвращается домой, изменив свой облик, чтобы умереть неузнанным рядом с ними.

---

[25] BHG 51–56h; Légende grecque de l'homme de Dieu saint Alexis (ed. F. M. Esteves Pereira)//AB 19. 1900. 24–53. Считается, что рассказ возник в Сирии в пятом столетии и затем проник в Константинополь и Рим. Греческий текст существовал уже в десятом веке. Многочисленную литературу о житии Алексея см.: *Storey Ch.* An Annotated Bibliography and Guide to Alexis Studies. Genova, 1987.

[26] BHG 641–43; ed. AASS Sept. VI. 106–137. Нам известно лишь, что анонимное житие предшествовало житиям, написанным в десятом веке Никитой Пафлагонским и Симеоном Метафрастом. Упоминание noumera (132D) может быть указанием на девятый век, поскольку эти войска впервые упоминаются в так называемом Тактиконе Успенского, составленном около 842–843 гг. (ed. Oikonomidès N. Listes. 53. 7). Церковь Евстафия в Константинополе была построена при Ирине, а о святом Иоанникии (девятый век) говорится, что он был спасен стратилатом Евстафием от отравления.

Принимая во внимание данное направление в агиографии, нужно сказать, что нововведение Феодора Студита, так называемое «семейное житие», дало обильные плоды.

Трактовка чудес характеризуется подобной же полярностью. Чудеса были главным элементом в большинстве агиографических сочинений, в сборниках чудес и собственно житиях. И несмотря на это, в некоторых житиях чудеса отсутствуют вовсе, а другие имеют разную степень «плотности» чудотворной деятельности. Так, житие Фантина Старшего — это всего лишь рассказ о двадцати чудесах, сотворенных святым, лишенный не только каких-то биографических сведений, но даже ключа к хронологии жизни святого.

Гораздо более сложное различие между подвидами агиографического жанра создается различной трактовкой святых, жертв иконоборческих преследований, в зависимости от их роли. Одни из них, «исповедники», как Феодор Студит, оставались в Константинополе и продолжали участвовать в политической борьбе. Другие, «бежавшие», уходили в монастыри, главным образом Вифинии, такие как Иоанникий. «Бежавшие» не были *lapsi* («павшими») в церковном смысле, но тем не менее они предпочли бежать от опасностей и мучений. Эта группа, т. е. бежавшие, либо странствовали, либо оседали в каких-то конкретных монастырях, их особенно восхваляли за совершение чудес и за ясновидение. Разнообразие в содержании агиографических произведений дополняется антитетическими формами композиции (хронологически линейное действие — собрание отдельных эпизодов) и грамматики (лексики и синтаксиса). Некоторые агиографы излагают жизнь святого целиком, другие сосредоточиваются на особенных моментах, таких как перенесение мощей или посмертные чудеса. По стилю одни жития конкретны, плавны и описательны и остаются в рамках обычного разговорного языка. Другие — абстрактны, напыщенны и риторичны, полны хитросплетений труднопонятного стиля.

Совершенно уникальным является в агиографическом жанре то, что мы назвали поджанром комического рассказа, некий род пародийного жития, в котором дидактическое христианское наставление соединяется с фантастическими историями, не только лишенными христианского благочестия, но даже прямо противоречащие ему (см. выше, ч. II, глава 7).[27]

[27] *Curtius E.* Jest in Hagiography//E. Curtius. European Literature and the Latin Middle Ages. Tr. R. Trask. N. Y., 1953. 452–428; работа посвящена исследованию традиции гротеска в агиографической литературе.

Агиографическое произведение посвящено обычно той же теме, что и гимнографическое — подвигам святых. Принято считать, что жития образуют первую ступень евлогия, а гимны — вторую, но в некоторых случаях этот процесс мог быть и обратным. Анонимный автор жития Антония Нового утверждает, что «отцы наши», восхищенные жизнью и деяниями Антония, «украсили его славную главу цветами поэзии (ἀσματικοῖς ἄνθεσι)», но патрон агиографа не был удовлетворен поэтическим энкомием и поручил составить собственно житие (τῆς διὰ λόγου συγγραφῆς), чтобы столь замечательные события не остались незапечатленными (ἀνιστόρητον).[28] Здесь, как и в случае гимна Иоанникию Мефодия, гимн явно предшествовал житию.

«Новым» жанром в девятом века была хронография. Далее мы будем использовать этот термин для обозначения исторических сочинений, сознательно избегая слова «историография», поскольку, во-первых, последний термин часто употребляется по отношению к современным исторических трудам, а, во-вторых, мы считаем искусственным традиционное противопоставление «светской истории», более или менее ориентированной на лучшие образцы античной историографии, — анналистической «церковной хронике».[29] Основными трудами этого периода являются работы Георгия Синкелла и Феофана (см. выше, ч. II, глава 3). Обозначенные у К. Крумбахера как хроники, они представляют два совершенно различных пути проникновения в прошлое: научный подход у Синкелла и эмоциональный и страстный у Феофана. «Хронография» Феофана — это, возможно, единственный пример действительно анналистической прозы. Хотя подобный жанр успешно разрабатывался на Западе, в Византии он практически начался и закончился Феофаном.

---

[28] *Papadopoulos-Kerameus A.* Sylloge. 186. 18–187. 5.

[29] Различение «истории» и «хроники», введенное К. Крумбахером в его работе «История византийской литературы», оспаривалось Г. Беком: *Beck H.-G.* Das byzantinische «Mönchschronik» / / Speculum historiae. Freiburg, 1965. 188–197 (repr.: *Idem.* Ideen und Realitaeten in Byzanz. London, 1972. Pt. XVI). Тем не менее противопоставление этих двух подвидов жанра сохраняется у современных византинистов, особенно З. Досталовой (Византийская историография (характер и формы) / / ВВ 43. 1982. 22–24) и Р. Т. Antonopoulos (The Flow of Information in Medieval Historiography / / Dodone 20. 1991. 95); ср.: *Bibikov M. V.* Historiographische Gattungen der byzantinischen Prosa und Poesie / / JÖB 32/3. 1982. 3–9; *Afinogenov D. E.* Some Observations on Genres of Byzantine Historiography / / Byzantion 62. 1992. 13–33; *Markopoulos A.* Ἡ θέση τοῦ χρονογράφου στὴ βυζαντινὴ κοινωνία. Ἀθήνα, 1993. 18–20.

Было бы нелепо утверждать, что хронография (или историческая литература) была открыта в Византии около 800 г. У Синкелла, Феофана и их современников были предшественники, такие как Малала или анонимный автор «Пасхальной хроники», они возродили этот жанр, забытый в течение Темных веков. Стоит отметить то, что возрождение хронографического жанра совпало во времени с обретением агиографией исторического характера.

Возможно, что именно появление «исторического» взгляда на мир, типичное для начала девятого века, ограничило влияние и силу апокалиптических пророчеств. Безусловно, этот жанр не исчез и после псевдо-Мефодия. В. Брандес отмечает, что традиция откровений продолжалась в Византии и в девятом веке, и позже.[30] Византийские апокалиптические сочинения сохранились в рукописях четырнадцатого и пятнадцатого веков (когда ожидание падения Византии вызвало вновь оживление эсхатологических представлений). Тем не менее ученые относят некоторые из апокалиптических видений к девятому веку. Так, К. Бергер видит в откровении, которое он называет «Повестью Даниила», отражение событий времени царствования Льва III, а также коронации Карла Великого. Основываясь в своих выводах на нескольких неясных аллюзиях, Бергер полагает, что сочинение появилось в начале девятого века.[31] Подобным образом и Р. Майзано датирует анонимную редакцию так называемого «Откровения Льва Константинопольского» началом девятого века.[32] Впрочем, делает он это на основании косвенных доказательств и неясных намеков на исторические события. Но даже если эти апокалиптические видения и были созданы в девятом веке (что весьма сомнительно), им недостает оригинальности псевдо-Мефодия и его литературной одаренности. Обращаясь к «реальному» прошлому, византийцы убирали в сторону рассуждения об эсхатологическом будущем.

Еще одним возродившимся в начале девятого века жанром была эпистолография,[33] сразу же выдвинувшая двух блестящих авторов — Феодора

---

[30] *Brandes W.* Die apokalyptische Literatur / / Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz. Berlin, 1990 [BBA 55]. 316–322; *Idem.* Endzeitvorstellungen und Lebenstrost in mittelbyzantinischer Zeit / / Varia 3. Bonn, 1991 [Poikila byzantina 11]. 28–36.

[31] *Berger K.* Die griechische Daniel-Diegese / / Eine altkirchliche Apokalypse. Leiden, 1976 [Studia Post-Biblica 27]. 32–39.

[32] *Maisano R.* L'Apocalisse apocrifa di Leone di Constantinopoli. Napoli, 1975; см. возражения А. Каждана в его рецензии в «Византийском временнике» (1977. 231–233).

[33] Об эпистолографии, кроме Хунгера (Lit. I, 199–239), см.: *Tomadakis N. B.* Βυζαντινὴ ἐπιστολογραφία. 3 ed. Αθήνα, 1969; *Сметанин В. А.* Эпистолография.

Студита и Игнатия Диакона (если, правда, именно он был автором анонимного собрания писем). И хронография, и эпистолография отличаются от трех главных жанров, преобладавших в предшествующий период, своей аудиторией: гомилетика, гимнография и, по крайней мере частично, агиография адресовались слушателям, участникам праздничной службы. Хронография и эпистолография имели своим адресатом читательскую среду.

Послание является примером того, что можно назвать малым жанром. В некоторых случаях оно могло быть относительно пространным, но обычно для него характерен ограниченный объем и довольно сжатый текст. Другим возрожденным в девятом веке жанром была эпиграмма. Она касалась, главным образом, людей, их поведения в жизни; и лишь отдаленно, на заднем плане (и не обязательно всегда) мог проглядываться тернистый путь к раю.

Независимо от того, был ли Епифаний, автор краткого описания путешествия по Сирии и святым местам, тем же самым лицом, кто составил житие апостола Андрея, или нет, этот труд был первым в византийской географической литературе, продолжившим позднеантичную традицию паломнических рассказов. Один и тот же Епифаний, или это были два Епифания, но оба разделяли интерес к благочестивому путешествию, при этом Епифаний Иерусалимский создал путеводитель с весьма скудными сведениями,[34] а константинопольский агиограф проявил склонность к легендам и историческим отступлениям.

B. Темы

Мы уже видели, в первой части тома, что авторы Темных веков оставались, главным образом, в метафизическом мире библейской традиции, пренебрегая политической реальностью, как отечественной, так и междуна-

---

Свердловск, 1970, и его же обзор второстепенных источников: Новое в развитии представлений об эпистолографии//Античная древность и Средние века. 17. 1980. 5–19; *Dagron G.* Communication et stratégie linguistique//Ἡ ἐπικοινωνία στό Βυζάντιο. Αθήνα, 1993. 81–92; *Markopoulos A.* Ἡ ἐπικοινωνιακή λειτουργία τῆς ἐπιστολῆς//Ibid. 163–168. Внимание ученых было сосредоточено прежде всего на переписке позднеантичного времени, а также — времени с десятого по пятнадцатый век.

[34] Хунгер назвал это «телеграфным стилем» (*Hunger H.* Lit. I. 517).

родной. Это положение около 800 г. драматически изменилось: не теряя из виду в метафизической перспективе божественного возмездия, литераторы девятого века наконец обратили свой взор на то, что происходит в мире вокруг них. Возможно, сравнение Феофана с псевдо-Мефодием Патарским сделает это измененение в умонастроении общества более отчетливым. В «Откровении» псевдо-Мефодия историческое прошлое и предсказываемое будущее не только тесно связаны друг с другом, но и представлены в более или менее легендарном виде, а война с исмаильтянами является всего лишь соединительным звеном в этом трансцендентном историческом цикле. Напротив, у Феофана арабы, болгары и другие «варвары» являются реальными фигурами, и, по сравнению с фантастическим видением псевдо-Мефодия, изображение войн Феофаном мы можем назвать здравым. Конечно, можно говорить о том, что мы имеем дело с двумя различными жанрами. Но далеко не случайно то, что каждый период истории имеет свой собственный ведущий жанр, псевдопророчество было таким жанром в Темных веках, хронография — во времена монашеского возрождения.

Тема войн переходит за границы хронографии, проникая не только в агиографию, но даже в более возвышенный жанр, гимнографию: прошения, обращенные к Деве Марии и святым, о помощи против варваров (иногда они называются арабами) были характерны как для различных канонов, так и для повествовательных текстов.[35]

Но еще более важной темой для писателей первой половины девятого века был спор относительно культа икон. Он был осевым для историографов (Феофана, патриарха Никифора, *Scriptor Incertus*) и столь широко распространен в агиографии, что ученые удивляются, когда сталкиваются с такими житиями, как житие Филарета Милостивого или Георгия Амастридского, авторы которых не отразили этой полемики. Защита иконопочитания была центральной темой переписки и речей Феодора Студита, а гимнографы девятого века восхваляли и иконы, и мучеников, пострадавших от преследований иконоборцев.

Мы уже неоднократно отмечали, что изображение этого спора в девятом веке далеко от объективности; полемические сочинения иконоборцев методически уничтожались победившей партией. Нам известны

[35] См., например: *Follieri E.* La Theotokos difesa del popolo cristiano nella tradizione bizantina e italogreca / / Kecharitomene. Mélanges R. Laurentin. Paris, 1990. 377–383.

лишь немногие имена богословов-иконоборцев (Иоанн Грамматик был наиболее выдающимся), а от их трактатов сохранились редкие фрагменты.[36] И. Шевченко начал новое направление исследований, интерпретирующее агиографические повествования этого периода, в которых отсутствуют проблемы, связанные с почитанием икон, как жития иконоборческих святых. Трансформация героя из иконоборца и преследователя в православного почитателя икон не невозможна (нам известно, например, что правитель Египта, арианин Артемий, был превращен затем в православного святого (см. часть 1, глава 1С)), хотя это и трудно доказать в каждом отдельном случае. Здесь следует быть весьма осторожным, поскольку индифферентное отношение к иконам не обязательно свидетельствует об иконоборческой позиции. Даже такой горячий сторонник иконопочитания, как будущий патриарх Мефодий иногда мог не упоминать об иконах. Во всяком случае, в сохранившихся агиографических памятниках нет никаких следов ни полемики с иконопочитанием, ни деятельности такого рода; хотя естественно, подобные пассажи, если они и существовали, могли быть исключены православными цензорами. Сохранился, однако, текст (возможно, иконоборческий по своему происхождению), в котором видны следы швов, результат позднейшей редакторской правки.

Речь идет о «Похвале» Второму Никейскому собору 787 г., автором которой был неизвестный из других источников Епифаний, названный здесь диаконом «Катанским» (PG 98, 1313–1332). Ч. Крими, при публикации

[36] Краткий список их есть у Бека (*Beck H.-G.* Kirche. 499). Об Иоанне Грамматике см.: *Gouillard J.* Fragments inédits d'un Antirrhétique de Jean le Grammarien// REB 24. 1966. 171–181, переиздано в его работе: La vie religieuse. Pt. VIII. Ср.: *Успенский Ф. И.* Патриарх Иоанн Грамматик и Русь-Дромиты у Симеона Магистра// ЖМНП 267. 1890. 1–34; *Bréhier L.* Un patriarche sorcier à Constantinople// ROC 9. 1904. 261–268; *Grumel V.* Jean Grammaticos et s. Théodore Studite// EO 36. 1937. 181–189; *Липшиц Е.* Очерки. 296–301; *Mango C.* The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople. Cambridge Mass., 1958 [Dumbarton Oaks Studies 3]. 240–243; *Criscuolo U.* Sugli epigrammi iconoclastici di Giovanni (il Grammatico?)// Syndesmos: Studi in onore di R. Anastasi. Catania, 1994. 143–151. A. Kambylis (Ein versteckter Hexameter in Ioannes Georgides. Sentent. 542// JÖB 37. 1987. 95 n. 1) предполагает, что Иоанн был собирателем gnomai (так называемого Florilegium Marcianum).

[37] *Crimi C.* Il «discorso encomiastico» di Epifanio diacono di Catania al secondo concilio di Nicea (787)// Synaxis 2. Catania, 1984. 89–127.

итальянского перевода похвалы,[37] отметил в предисловии к изданию, что существует заметное стилистическое расхождение между центральной частью документа (согласно Крими, опровержением иконоборческого учения и развитием идеи историчности воплощения Христа) и его хвалебным завершением, «гимном в прозе». Однако это различие между двумя частями является не только стилистическим, но также терминологическим и концептуальным. В основной части Епифаний избегает двух главных пунктов иконофильской доктрины: икон и культа Богородицы. Действительно, лишь в заключительной части («гимне») мы находим похвалы Богоматери и присносущей Деве Марии, через которую воплотился Христос, тогда как в основной части Богородица не упоминается. Еще более поразительна разница между частями в использовании термина «икона». В кратком хвалебном заключении этот термин повторяется пять раз в его непосредственном значении рисованного изображения. С другой стороны, на всем протяжении основного текста это слово встречается лишь однажды, обозначая метафорическую характеристику человека как образа и подобия Божьего (col. 1316C). Более того, единственным употребляемым в этой части термином для обозначения изображения является «идол». Несколько раз он появляется в «ортодоксальном» контексте для обозначения статуй языческих божеств, но в некоторых случаях осторожные утверждения Епифания являются нетрадиционными коннотациями. Так, при обличении идолослужения он выдвигает цель, имеющую иконоборческий оттенок: восстановить на земле разумное духовное поклонение (col. 1317B). Иными словами, он полагает, что Церковь осквернена материальными объектами поклонения и должна возвратиться к древней чистоте. Соответственно и к мощам (λείψανα) Епифаний, в отличие от ортодоксальных агиографов и гимнографов, относится отрицательно, связывая их тримуф с «древними языческими капищами» (col. 1320D). Главный акцент в рассказе Епифания делается не на восхвалении икон, а на отвержении культа идолов.[38]

Когда был составлен этот энкомий? В начале своей речи Епифаний обращается к божественному собору, собравшемуся, чтобы прояснить тайну Христа вместе с учением святых отцов. Подобное событие, утверждает он, уже имело место прежде — тайна Христа уже была объявлена

[38] *Kazhdan A.* Epiphanios of Catania, a Panegyrist of the Council in Nicaea of 787? // Koinonia 15/2. 1991. 145–153; с поправками — в его работе: Sitodotes: a Mistake // Koinonia 17/1. 1993. 85.

(имеется в виду проповедь Христа продолжительностью около 30 г.) всему миру почти 800 лет тому назад (col. 1313C–1316A). Цифра «800» противоречит общему мнению ученых о том, что Епифаний обращался к Никейскому собору, но соответствует иконоборческому собору 815 г.: Евфимий Сардский, действительно, говорил на этом соборе о периоде в 800 лет, которые истекли после прихода Христа.[39] Таким образом, речь Епифания была, по всей вероятности, обращена к иконоборческому собору 815 г. и позднее неуклюже исправлена редактором-ортодоксом. В этом исправленном виде она была включена в документы собора 787 г. Это должно было случиться до 873 г., когда Анастасий Библиотекарь завершил перевод актов Второго Никейского собора на латинский язык.

От этого периода не дошло панегириков императорам, за единственным исключением — посланием Феодора Студита императрице Ирине. Это может объясняться иконоборческой ориентацией большинства византийских правителей, от Льва III до Феофила. Но даже православный Никифор I, погибший в результате болгарского нашествия и уже потому вполне подходящий кандидат в святые, подвергся ядовитой критике в хронике Феофана. Отрицательная характеристика предшественников Льва III дается и у Феофана, и у патриарха Никифора. Они представлены либо жестокими тиранами, либо слабыми фигурами в большой политической игре. Ирина, восстановившая почитание икон, истинная подвижница иконопочитания, тем не менее не заслужила похвал Феофана.

Многие епископы и монахи, чья позиция по отношению к иконоборчеству была, мягко говоря, индифферентной, изображены старательными агиографами в радужных красках, тогда как для Ирины не нашлось никого, кто составил бы ей «похвальное слово»: ее житие,[40] сохранившееся в единственной рукописи (Vatic. gr. 2014), датировка которой варьируется от XI до XIII века, это всего лишь компиляция из хроники Феофана. Любопытно, однако, что оно содержит некоторые детали, совсем неподобающие святой императрице. Единственное существенное дополнение к Феофану встречается в конце компиляции (p. 25. 26 и далее), в котором

[39] George the Monk. 779. 10. Пассаж заимствован из жития Никиты Медикийского Феостерикта (AASS Apr. I. XXV. Ch. 35).

[40] BHG 2205; F. Halkin (ed.). Deux impératrices de Byzance / / AB 106. 1988. 5–27. См. также: *Treadgold W.* The Unpublished Saint's Life of the Empress Irene / / ByzF 8. 1982. 237–251; ср.: *Speck P.* Ikonen unter dem Kopfkissen oder über die Dauerhaftigkeit von Legenden und historischen Klichees / / Klio 72. 1990. 246–253.

автор рассказывает о том, как Ирина была сослана на остров Лесбос, где она и умерла, и как ее тело было перенесено в церковь св. Николая на Принкипо. Если иметь в виду, что мощи ее были еще раз перенесены с Принкипо в мавзолей Юстиниана[41] в константинопольской церкви Святых Апостолов в конце X века, то житие должно было быть создано до этого времени.

Оглядываясь в прошлое, Феофан находит нескольких достойных похвалы императоров, таких как Константин Великий, но, насколько нам известно, жанр «царственного зерцала» еще не был воссоздан. Последними из позднеримских панегириков императору были поэмы Георгия Писиды, его «Ираклиада» была написана в 630 г. [42] «Новая» риторика (термин, предложенный Д. М. Ольстером) Георгия не будет использоваться вновь, по крайней мере до конца девятого века (эта проблема будет рассматриваться во втором томе).

Наиболее близка к «царственному зерцалу» речь Юстина II к Тиверию, заимствованная Феофаном из труда Феофилакта Симокатты,[43] с некоторыми незначительными изменениями. Основные положения речи выдержаны в соответствии с императорским идеалом, сформулированным в преамбулах к государственным указам, и следует правилам Менандра.[44] Во-первых, власть императора происходит от Бога; во-вторых, император должен заботиться о своих подданных; в-третьих, правитель связан особым образом с привилегированными группами, такими как его придворные и армия; в-четвертых, правительство должно действовать беспристрастно, а император не должен обращать внимания на льстецов (здесь у Феофана чтение «льстецы» изменено на «армия»; его издатель, К. Де Боор, восстанавливает слово «льстецы», невзирая на рукописную традицию);

[41] *Grierson Ph.* The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors//DOP 16. 1962. 33f.

[42] A. Pertusi (ed.). Giorgio di Pisidia. Poemi 1. Ettal, 1960. См. об этом: *Whitby M.* A New Image for a New Age: George of Pisidia on the Emperor Heraclius//The Roman and Byzantine Army in the East. Krakow, 1994. 197–225; *Olster D. M.* Roman Defeat, Christian Response, and the Literary Constraction of the Jew. Philadelphia, 1994. 51–71.

[43] Об этом см.: *Вальденберг В. У.* Речь Юстина II к Тиверию//Известия Академии наук СССР. Отд. гуманитарных наук. 1928. № 2. 111–140; ср.: *Чичуров И. С.* Феофан — компилятор Феофилакта Симокатты//Античная древность и Средние века 10. 1973. 121.

[44] *Hunger H.* Prooimion. Wien, 1964. 49–154.

и, наконец, последнее, правитель должен защищать собственность богатых, заботясь в то же время о нуждах бедных.

Военные заслуги еще не нашли своего места в шкале императорских или же общечеловеческих добродетелей. Императоры, успешные в своих войнах, такие как Лев III или Константин V, будучи иконоборцами, были этим дискредитированы.[45] Кроме того, писатели этого периода имели дело скорее с поражениями Византии, чем с ее победами. Среди героев житий девятого века нет святых воителей, если, правда, не иметь в виду Евстафия Плакиду, стратилата, ведшего успешные войны с варварами и достигшего Гидаспа (Инда), но отнесение этого жития к данному периоду весьма предположительно. Стоит отметить, что единственное существенное исправление, сделанное Феофаном в речи Юстина II, явно направлено против военных (хотя он сохраняет совет Феофилакта (пункт 3) о необходимости заботы о благосостоянии армии). Идеал военизированной мужской цивилизации, столь характерный для западного Средневековья, еще не был санкционирован в Византии девятого века, и следовательно, женщина занимала важное положение, по крайней мере в том кругу, который изображает Феодор Студит. Нельзя не отметить тот факт, что восстановление почитания икон связано с двумя женщинами — Ириной, в начале рассматриваемого нами периода, и Феодорой, в конце его, а среди *literati* этого периода «царственная монахиня» Кассия занимала важное положение.

Три основных желания плоти (секс, пища и развлечения в виде скачек и представлений на ипподроме) подвергались особому осуждению в житии Стефана Нового. Одна из этих трех тем, тема пола, кажется, привлекала особое внимание авторов девятого века. Иногда это проявляется в подтексте, в языке и лексике, как в послании Феодора Студита к патрикии Анне, в эротизированной лексике, употребляемой по отношению к христианской любви. В других случаях она вводится для опровержения «языческих» или неподобающих страстей. И, наконец, она служит часто платформой, с которой осуждается незаконное поведение в сфере пола различных императоров, от Ираклия до Константина VI. Борьба за целомудрие является художественной основой жития Феофана Исповедника. Патриарх Мефодий противостоял искушениям плоти, кажется, как

[45] О негативной оценке (diffamierung) Константина V в сочинениях иконопочитателей девятого века см.: *Rochow I.* Kaiser Konstantin V. (741–775). Materialien zu seinem Leben und Nachleben. Frankfurt a. M., 1994 [Berliner Byzantinische Studien 1]. 131–137.

в реальной жизни, так и в литературной работе. Один из главных эпизодов жития Стефана Нового — «развратный» роман Стефана с монахиней. В житии апостола Андрея тема пола также затрагивается неоднократно.

C. Автор и его аудитория

Хотя личность автора обычно остается в тени,[46] тем не менее можно заметить некоторые признаки возрастания авторского самосознания в исследуемый период. Жанр посланий, прежде всего, требует или, по крайней мере, допускает выражение того, что касается личной сферы, это относится и к биографии автора, и к его идеологии. Если не все, то, по крайней мере, многие из посланий Феодора Студита содержат информацию или советы личного характера; Игнатий говорит о собственном своем опыте и о своих собственным делах, так же как и о делах его Церкви.

Постепенно авторы стали говорить о себе и в менее личностных жанрах, таких как хронография и агиография. Читатель двадцатого столетия будет, возможно, разочарован отсутствием личных сведений у Феофана, но, с точки зрения раннего Средневековья, его воспоминания о замерзшем Босфоре и детях, играющих на льду, являются огромным достижением. Агиографы девятого века не только претендовали на то, что они являются свидетелями описываемых ими событий (часто они и были ими), но они действовали в житии как ученики и спутники святого — подобно Савве или Мефодию, которые в течение какого-то времени жили в одной келье со своими героями. Конечно, автор, как правило, представлял себя читателям лицом скромным и смиренным. Он постоянно заявлял о своей неспособности справиться со стоящей перед ним задачей, что он был вынужден к этому лишь особыми обстоятельствами или принуждением (ἀφορμή) со стороны друга или патрона. Но в то же время можно заметить первые проблески авторского самоуважения. Так, Епифаний Константинопольский не только упоминает о своих путешествиях, но и гордится тем, что он первый подобающим образом (αἰσίως) описал деяния апостола Андрея. Чтобы сделать это, он разыскивал труды Климента Римского, Евагрия Си-

[46] Я. Любарский (Византийские историки и писатели. СПб., 1999) на основании анализа трудов Феофана, Георгия Синкелла и патриарха Никифора, подчеркивает «стилистическую анонимность» исторических работ, созданных около 800 г.

цилийского, Епифания Кипрского и другие надежные источники (PG 120, 216C–217A). И более того, даже в таком ритуализованном жанре, как гимнография, новое направление представлено в высшей степени индивидуалистическим (в соответствии со средневековыми нормами) поэтом — Климентом.

Литературная деятельность была, до некоторой степени, святым делом, хотя биографы некоторых писателей (как в случае с Феофаном или Михаилом Синкеллом) обычно забывали упомянуть (или же считали это неуместным) о литературных интересах своих героев. Савва в «Житии Петра Атройского» подчеркивает божественный характер литературного творчества: перед началом своей работы он просил «Отца отцов» отворить ему уста — и был удостоен видения. Ему явлена была часовня огромных размеров, красота которой была неописуема, а слава — невыразима. Справа от алтаря Савва увидел Петра в священнических одеждах, и святой вручил Савве сосуд «с божественного престола», полный благоухающего масла. Это видение «отворило уста Саввы», и только тогда он решился начать писать (Laurent, Vie, 69. 39–46).

Как и в предшествующий период, некоторые *literati* девятого века были провозглашены святыми, такие как Стефан Саввант, Феофан Исповедник, Феодор Студит, Иосиф Солунский, Климент, Феофан Грапт, Мефодий и Михаил Синкелл. Но многие авторы, имена которых нам известны, не получили венца святости, среди них такие выдающиеся писатели, как Игнатий Диакон, Кассия, Никита Амнийский, Савва, Епифаний Константинопольский. «Секуляризация» авторства уже сделала свой первый шаг в сторону решающих изменений, произошедших в последующий период.

Кто были эти литераторы первой половины девятого века по профессии, каковы были их жизненные пути, с какими местами связана была их деятельность? Многие из писателей, биографии которых нам более или менее известны, были монахами или монахинями: Феодор Студит и его брат Иосиф (впоследствии архиепископ Солунский), Феофан Исповедник, Кассия, оба биографа Иоанникия — Савва и Петр, Стефан Саввант, Никита Амнийский, Григорий Пагурит, Епифаний из константинопольского монастыря Каллистрату (если не принимать точку зрения Э. Курца, который считает, что «Житие Девы Марии» создано лишь в одиннадцатом веке). Некоторые из них приняли монашество в самом начале своего жизненного пути. Среди писателей были также служители Церкви: патриархи (Мефодий), синкеллы (Георгий и Михаил), епископы (Игнатий или Петр, биограф Фантина Старшего), диаконы (Стефан Константинопольский). Многие из этих священников-писателей постриглись в монашество перед тем

как стали епископами. Весьма вероятно, что Константин Теосский, Феофан Грапт и Леонтий Дамасский также принадлежали к монашеской или же церковной иерархии. Самое большее, что нам известно, это то, что в этой сплошь монашеской и священнической среде нет ни одного надежно установленного писателя-мирянина, если только мы не считаем таковым Никифора, светского чиновника высшего ранга, сравнительно быстро достигшего патриаршего престола. Возможно, что мирянином был анонимный автор *Parastaseis*.

Лишь немногие писатели (безусловно, Стефан Савваит и Леонтий Дамасский) работали в Палестине и Сирии; вероятно, мы можем добавить к ним Епифания Иерусалимского, если это не то же лицо, что и Епифаний Константинопольский, — но его *Diegesis* представляет собой путеводитель и едва ли может считаться литературным трудом. Некоторые писатели были родом из Сирии и начали свою церковную и ученую деятельность в этой части света, как, например, Михаил Синкелл, но впоследствии они перебирались в столицу и связывали свою судьбу с Константинопольской церковью. Ни один из известных нам писателей начала девятого века не работал в Греции (она еще только начала оправляться от вторжений, следовавших одно за другим), за исключением Иосифа, гражданина Константинополя, назначенного архиепископом Солунским, и Никиты из местечка Амния в Пафлагонии, сосланного в город Кариуполис на Пелопоннес. Петр, агиограф Фантина Старшего, работал в Южной Италии, откуда происходят, возможно, и некоторые из анонимных или ложно приписываемых агиографических сочинений, таких как биографии Льва Катанского и Панкратия Таорминского, также как и житие Филиппа Аргирионского, святого времени правления императора Аркадия (395–408), автором которого назван монах Евсевий, сопровождавший Филиппа в странствиях.[47]

[47] BHG 1531; AASS May III. 1*–6*, 26–36. Латинская версия: BHL 6819. Об этом житии написано очень немного, см., например: *Luzzi A.* Il Tipico-Sinassario Vat. Barb. 500 e una notizia agiografica marginale per s. Filippo di Agira// AB 111. 1993. 291–299. P. Collura (Filippo di Agira// Biblioteca Sanctorum 5. 1964. 722–724) высказывает предположение, что это житие было составлено в восьмом веке, но сам текст, возможно, более поздний, если принять, что топарх Аргир, который владел *ktemata* (p. 2*D) и имел зависимых от него людей (по крайней мере, упоминается один из его ἄνθρωπος; p. 4*B), принадлежал к роду, известному в Италии начиная с конца десятого века (*Vannier J.-F.* Familles byzantines: les Argyroi. Paris, 1975 [Byzantina Sorbonensia 1]. 58f. У Vannier «наш» Аргир не рассматривается). Реалии жития указывают на девятый или же десятый век:

слишком тягостного впечатления «на вас, слушающих» (425B); трижды он прямо обращается к своей аудитории как к свидетелям его рассказа.

Были ли эти фразы действительно произнесены или же это мертвые формулы? Ведь вовсе не все жанры рассчитаны на слушателей. Трудно представить, чтобы «Избранная хронография» Георгия Синкелла могла быть читаема публике. Послание представляет собою жанр личный, где одно лицо обращается к другому лицу, и удовольствие, испытываемое от получения письма, отличается от ритуализованной радости, выражаемой в гимне. Феодор пишет своему дяде Платону: «Я взял твое святое письмо в мои недостойные руки, как если бы это была дощечка с божественным писанием, я слушал твой записанный голос как голос ангела или апостола» (ep. 3. 11–14). Слово «слушал» (ἤκουσα) может быть здесь понято как буквально, так и метафорически. В послании, адресованном Протерию, Феодор употребляет тот же самый глагол: послание Протерия, говорит он, было столь мучительным, что уши (ἀκοάς) ужасались по мере слышания (μὲ ἀκούσαντα) (ep. 297. 2–3). Однако другое послание Протерия Феодор прочел (ἀνέγνων) и даже недоумевал, действительно ли оно написано рукой его корреспондента (ep. 303. 3). Но «прочтенное» или «услышанное», послание было обращено к ограниченной аудитории, для личного употребления. Нередко послания были частью ежедневных занятий, и имели поэтому более частный характер, в отличие от проповедей или гимнов. Благодаря посланиям литература поднялась от возвышенного литургического торжества к земным человеческим судьбам: Андрей в «Великом Каноне» был озабочен спасением души, тогда как Феодора, при всем его благочестии, заботили более практические проблемы.

D. Персонажи и композиция

Действительно ли персонаж, герой, обладал каким-то реальным значением для византийского писателя? Вопрос не столь странный, как может показаться на первый взгляд. В интересной статье румынского ученого Н. С. Танасока[51] о реализме в византийской литературе не ставится вопрос о том, как в византийской литературе строился образ героя, хотя можно было бы предположить, что реализм является ключом к удачной

[51] *Tanasoca N. S.* La littérature byzantine et le réalisme // Études byzantines et post-byzantines 1. Bucharest, 1979. 77–93.

обрисовке действующего лица. В немногих имеющихся работах по эстетике византийской литературы акцент делается на сохранении в ней античной лексики и риторических фигур, но не на том, как византийцы изображали как положительных, так и отрицательных героев. Лишь изредка (и, главным образом, относительно XI и XII веков) византинисты действительно рассматривают этот аспект.

Обычно указывают на две особенности характеристики героя в византийской литературе: преобладание *topoi*, стандартных формул — образов и выражений, извлекаемых из фонда античной литературы (известный *mimesis*, подражание),[52] и изображение человека как персонификации хороших или дурных качеств. Нетрудно показать существование установленных «законов похвального слова» (νόμοι ἐγκωμίων), в соответствии с которыми византийский агиограф составлял житие, заимствуя время от времени строительные блоки у своих предшественников.[53] Наблюдение безусловно верное, но столь же верно и то, что время от времени имели место видоизменения и — в редких случаях — создавались образы, отличные от традиционного *topos*.

В галерее портретов, оставленных писателями первой половины девятого века, доминируют два социальных типа: император и святой. Два века спустя Михаил Пселл при характеристике каждого императора использовал следующую систему рассмотрения: происхождение, образ жизни, образование и отношение к ученым, красноречие, благочестие, личная храбрость, административная деятельность и способности, интеллект, нравственные качества.[54] Диапазон цветов, используемых для изображения императоров историками девятого века, был гораздо более ограниченным. Практически отсутствуют такие характеристики, как образование, красно-

---

[52] Общий обзор, посвященный *topoi* в византийской литературе, см.: *Garzya A.* Topik und Tendenz in der byzantinischen Literatur/ /Anzeiger der phil.-hist. Kl. der Österreichischen Akad. der Wiss. 113. 1976. 301–319. Примечательно, что Garzya говорит о повторении «Themen, Motiven, Bildern, Metaphern, Zitaten, polemischen Formen und anderen Kunstgriffen» (305) и не говорит о повторении образов действующих лиц! Хунгер (*Hunger H.* On the Imitation (μίμησις) of Antiquity in Byzantine Literature/ /DOP 23/24. 1969/70. 15–38, repr.: *Hunger H.* Byzantinische Grundlagenforschung. London, 1973. Pt. XV) также сосредоточивается на мифологических мотивах и цитатах, не касаясь системы изображения людей.

[53] См.: *Лопарев Х.* Византийские жития святых VIII–IX веков/ /ВВ 17. 1910. 21–36.

[54] *Любарский Я.* Михаил Пселл. Личность и творчество. М., 1978. 209.

речие и интеллект, а происхождение, образ жизни и даже личная храбрость находятся где-то на заднем плане; привилегированное положение занимают благочестие и нравственные качества.

Рассмотрим строительные блоки, использованные в «Краткой истории» патриарха Никифора для изображения трех императоров: Ираклия, Юстиниана II и Льва III. В тексте нет непосредственной характеристики этих правителей, их портреты строятся посредством случайного комментария. Никифор действительно говорит о военной экспедиции Ираклия и даже отмечает, что «ромейский император более заботился о своей стране (πολιτεία), чем о собственной жизни» (par. 15. 2–3). Хотя это высказывание совсем не личное мнение Никифора, а выражение «чужой» точки зрения — персидского правителя. Сам Никифор не удостаивает Ираклия похвалы за его военные заслуги: даже когда описывает его доблестное деяние — победу (в единоборстве?) над персидским полководцем Рахзадом (par. 14), историк подчеркивает доблесть перса («отважный и опытный воин», «искусный стрелок из лука»), а не императора. Феофан, также ничего не говоря о храбрости Ираклия, объясняет его победу над Рахзадом «Божиим могуществом и заступничеством Богородицы» (318. 19).

Умолчивая о военной отваге императора, Никифор проявляет интерес к его нравственным добродетелям, или, скорее, к их отсутствию у него. Заканчивая рассказ о царствовании Ираклия, Никифор описывает тяжелую болезнь (урологического характера)[55] императора и объясняет: «Его постигло в конце наказание за противозаконие (παρανομία), за женитьбу на собственной племяннице» (par. 27. 8–10). В другом месте Никифор прилагает такие определения к этой женитьбе, которые подчеркивают беззаконие императора и его низкое происхождение (par. 11. 4, 9 и 13), а говоря об общем положении государства, Никифор делает акцент на бессилии и отчаянии Ираклия (par. 8. 1 и 6–7).

Военная доблесть Юстиниана II также не является чем-то существенным в глазах Никифора. Он осведомлен об успешных походах императора (например, против «склавиниев» [славян]), но и здесь у него находятся лишь слова порицания: император нарушил мир и уничтожил порядок в государстве (par. 38. 3–4). Как и в случае с Ираклием, Никифор противопоставляет императору полководца, на этот раз патрикия Леонтия, стратига Анатолика, «неоднократно отличившегося в войнах» (par. 40. 3–4).

---

[55] *Laskaratos J.* The First Case of Epispodias: an Unknown Disease of the Byzantine Emperor Heraclius / / British Journal of Urology 76. 1995. 380–383.

Дурные нравственные качества Юстиниана, особенно его жестокость (par. 39. 1–2 и 9; ср. par. 45. 9–10 и 53–55), выдвигаются в изложении Никифора на первый план.[56]

Обратимся теперь к образу Льва III, императора, остановившего нападение арабов. 15 августа 718 г. арабы, осознав, что они не в силах овладеть Константинополем, прекратили осаду византийской столицы. Это событие в изображении Никифора передается «безлично»: «Сарацинская кавалерия и флот отошли от имперского [города]» (par. 56. 3–4). Феофан также не сообщает о роли императора в защите столицы, но, в отличие от Никифора, он делает акцент на вмешательстве божественной силы: Бог по просьбе Богородицы наслал бурю, уничтожившую арабский флот; можно было видеть знамения, вызывающие благоговейный ужас (θεομηνία). Провидение позволило уцелеть десяти арабским судам, чтобы их соотечественники узнали о великих деяниях Бога (399. 7–17). У Никифора божественный гнев проявляет себя в другом, гораздо более прозаическом контексте: Лев III объясняет извержение вулкана в Критском море как знак Божьего гнева, потом же он обратился «против благочестия» и попытался уничтожить культ икон (par. 60. 1–6). Те благочестивые люди, что сопротивлялись воле императора, претерпели многие мучения и казни (par. 62. 10–12). Подобно Ираклию, Лев серьезно заболел (в обоих случаях болезнь называется водянкой [par. 27. 4, 64. 2]) — и хотя Никифор не говорит здесь этого, но он явно подразумевает, что болезнь явилась следствием греховных поступков императора.

Образ императора Никифора, как он обрисован Феофаном, много сложнее. Феофан осторожно намекает, что его мнение не совпадает с мнением других наблюдателей: он сопоставляет легковерие толпы и мнение тех, кто хорошо постиг (εὖ εἰδότων) природу вещей (477. 8), и прежде всего самих себя. Те, кто хорошо постиг суть событий, повторяет Феофан, смеялись над бесстыдством Никифора. И вслед за тем он переходит к описанию внешности императора: когда Никифор сидел в тронном зале, его отталкивающее лицо было мрачным (480. 26–29). Феофан не просто дает краткое описание лица своего отрицательного героя («отталкивающее», «мрачное»), но выражение лица дополняется и объединяется с его поведением: Никифор

[56] Для наших целей не имеет значения, была ли характеристика Юстиниана II Никифором справедливой или же необходимо защитить образ императора от обвинений Никифора и Феофана, как это сделал C. Head (Justinian II of Byzantium. Madison Wis., 1972).

изображает печаль, он стенает, он по-женски плачет — чтобы ввести в заблуждение окружающих. Подобный подход совершенно необычен для византийских сочинений девятого века.

Феофан не касается военных заслуг Никифора, напротив, историк предпочитает отметить поражение, нанесенное Никифору арабами (481. 2), и гибель его в войне с болгарами (490 ff.). Даже тема благочестия, или, точнее, нечестия отрицательного героя затрагивается лишь мимоходом: Феофан называет императора «пылким другом» манихеев и афинган (цыган) (488. 22–24) и утверждает, что тот никогда не действовал «в согласии с Богом» (480. 23–24). Но в целом историк воздерживается от осуждения убеждений Никифора. Изображение фокусируется на дурных нравственных качествах императора и плохом управлении делами государства.[57] Никифор не сдерживается законами (480. 21), он тиран (476. 5, 478. 4), всепожиратель (477. 32), παραλογιστής, т. е. мошенник, обсчитывающий людей (479. 31, обыгрывание того, что он занимал должность логофета перед тем, как достиг трона). Его основные свойства — это жадность (477. 30, 478. 31, 485. 21, 494. 11), алчность (489. 22), злодейство и обман (480. 28–29). И coup de grâce — параллель со Священным Писанием: Никифор является подражателем предателя Иуды (477. 23–24).

Изображение героя жития обычно включало, либо целиком, либо частично, несколько стереотипных биографических элементов, что иногда определяется как «законы энкомия», следовавших друг за другом в более или менее строгом порядке: место рождения святого, имена и социальное положение родителей, объяснение значения (в религиозном отношении) имени святого, его воспитание и отношение к браку, упражнения в аскезе и упорство на пути к истинной вере, смерть и чудеса. Среди рассмотренных нами житий два — патриарха Тарасия и патриарха Никифора, автором которых был Игнатий Диакон, — вполне соответствуют этому образцу, тогда как в «Житии Филарета» Никиты Амнийского отсутствуют такие традиционные элементы, как рассказ об образовании святого, его аскетических подвигах и богословских взглядах; что же касается отношения Филарета к браку, то оно решительным образом отличается от обычного для агиографии девятого века. Некоторые же святые этого периода имеют нетрадиционную биографию, одним из них был Антоний Новый.

---

[57] О политике Никифора I см.: *Niavis P.* The Reign of the Byzantine Emperor Nicephorus I (802–811). Edinburgh, 1984.

В принципе, герои литературных произведений девятого века предстают в черно-белом цвете, лишь как герои и антигерои. В редких случаях такой упрощенный подход мог, правда, слегка варьироваться. Даже агиографические герои могли испытывать страх или сомнения в своих праведных действиях, а антигерои иногда оказывались способны, по крайней мере в собственном восприятии, проявлять человеческие качества. В некоторых сочинениях фигура антигероя совершенно отсутствует. Второстепенные персонажи (как разбойник в «Житии Антония Нового») обычно не определены в нравственном отношении и способны к внезапным превращениям.

Сочинения этого периода обычно построены линейно, со случающимися время от времени обращениями в прошлое, или пролепсисом. Они так же сохраняют тенденцию к однообразности, столь характерную для литературы Темных веков. Однако произведения, написанные в тот период, обычно представляли собой четко определенное единство, изредка прерываемое отступлениями, оно обладало одной доминирующей идеей, которая воплощалась путем повторения художественных элементов, слегка отличающихся друг от друга и изредка прерываемых отступлениями. Принцип однообразной композиции не исчез и в первой половине девятого века, но кажется, что он значительно ослаб: в поэзии девятого века нет ничего подобного «Великому Канону», а среди повествовательных произведений нет ничего похожего на «Чудеса святого Артемия». И хотя анналистическая структура «Хронографии» Феофана однообразна по определению, а ее разделы обычно начинаются одной и той же формулой — «в тот же год», каждый из этих анналистических отрывков наполнен собственным содержанием: рассказы о дурных деяниях Юстиниана II, Константина V или Никифора I следуют определенным образцам, но они лишены того единообразия, которое свойственно, скажем, чудесам Артемия. Так же и агиография девятого века, сохраняя по-прежнему склонность к единообразию, в то же время стремится использовать все в большей степени разнообразные новеллы для иллюстрации деяний святых. «Житие Антония Нового» включает в себя многочисленные независимые эпизоды совершенно разного характера. Выше мы упоминали (см. главу 6) рассказ о том, как святой объявил себя врачом и успешно исцелил бесплодную женщину с помощью пояса, сделанного из фрагментов книги Нового Завета. Другая новелла в этом же житии рассказывает о начальнике по делам прошений (ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων) Стефане, назначенном расследовать обвинение против святого. Последний был обвинен в присвоении собственности приверженцев мятежника Фомы и в отказе вернуть присвоенное. После разнообразных

ухищрений Антоний был арестован, но Стефану не удалось уличить его, и вместо этого он сам был разжалован и наказан (p. 209–211).

Такие блоки (эпизоды) в «Житии Антония Нового» составляют неотъемлемую часть биографии святого. Другие агиографические произведения могли содержать эпизоды, которые лишь косвенно были связаны с основным повествованием. Так, автор «Жития Давида, Симеона и Георгия» предлагает нам новеллу о богатой и благочестивой вдове, жившей в Константинополе и имевшей двух дочерей. Старшая, Ипатия, была блестяще образована в поэзии и грамматике, а также в писаниях отцов Церкви и страстно желала уйти в монастырь. Однако мать, гордившаяся телесной красотой Ипатии и ее замечательным умом, желала, чтобы дочь продолжила семейную линию, и готовила ее для земного брака, не заботясь о духовном призвании дочери. Неожиданно у девицы было видение — ей явился старец в сверкающих одеждах. Потрясенная видением, она онемела, потеряв голос, а с ним и приобретенное красноречие. Бедная девушка написала на дощечке записку матери, прося отвезти ее к стилиту Симеону, обитавшему в то время в Пигах, неподалеку от Константинополя. В течение семи дней семья находилась в Пигах у Симеона, и ежедневно немой девице давали освященные хлеб и воду, пока не восстановилась ее речь. Позже вдова, обе ее дочери и некоторые служанки приняли монашество и поселились в женском монастыре, основанном для них Симеоном (p. 234–236).

Стефан, автор «Мученичества двадцати Савваитов», и Никита, автор «Жития Филарета Милостивого», пришли к удачному и нетрадиционному решению проблемы композиции. В «Мученичестве» Стефан организует действие единством места и времени; в «Житии Филарета» Никита строит рассказ как последовательное развитие трех диалектических элементов: тезис, антитезис и синтез.

Но в некоторых случаях композиция производит впечатление случайной, так что эпизоды следуют друг за другом без всякой хронологической или же логической последовательности. Подобное мы встречаем в *Parastaseis* и в «Житии Григория Декаполита». В последнем случае это удивительно, так как предполагаемый автор, Игнатий Диакон, в двух житиях патриархов, о которых известно, что они несомненно написаны им, четко следует линейной композиции в построении повествования. Даже гимнографы, в «историзированных» канонах, пытались преодолеть однообразие стандартных обрядовых формул. И уже, безусловно, не было места однообразию в малых жанрах, таких как эпиграмма, *gnomai* и эпистолография, расцвет которых начался в этот период.

Е. Словесное выражение. Краткое заключение

Проблеме отношения между графическим образом и образом, представляемым в словесной форме, была посвящена значительная часть полемики в науке и политике восьмого и девятого столетий, и этот вопрос достаточно изучен.[58] Как подчеркивает Дж.-М. Сантер, иконопочитатели девятого века, и главным образом патриарх Никифор и Феодор Студит, были убеждены в превосходстве образа над «текстом и словом». Однако отношение между словом (или выражением) и образом, описываемым этими словами, не привлекали внимания ни противников иконопочитания, ни его приверженцев и, насколько нам известно, не было предметом исследования современных ученых. Как же византийцы понимали роль слова?

В послании к своему ученику Тимофею Феодор Студит формулирует важный принцип его эстетики: «Слова (λόγοι) суть образы (εἰκόνες) души, и каждый (писатель) порождает речь (λόγια) из сокровищницы (букв. "изобилия") своего сердца» (Fatouros, *Theod. Stud. epistulae* 2, ep. 315. 3–5). Поэтому послания доблестного Тимофея отважны, бодры, пылки (εὐπρόθυμα, неклассическое слово?), боголюбивы, исполнены любви к святым. Здесь Феодор имеет в виду, что произведение отражает личность писателя и отражает ее посредством слова. Словесная форма была в высшей степени важна для византийского автора и читателя или слушателя, теоретически более важна, чем композиция или образность. Обсуждение этой проблемы в полной мере следует отложить до главы о Фотии, который попытался сформулировать принципы византийского представления о словесном выражении. А пока мы ограничимся некоторыми частными наблюдениями.

Авторы Темных веков необыкновенно любили повторяющиеся колоны (более всего анафоры). Андрей Критский, создатель «Великого Канона» с большим числом повторов, наслаждался анафорой и в своих прозаических речах. Первая гомилия на Воздвижение Креста начинается следующей формулой: «Мы празднуем праздник Креста», которая повторяется четыре раза (PG 97, 1017C–1020A) и сопровождается четырьмя предложениями,

[58] См.: *Sansterre J.-M.* La parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclaste et posticonoclaste / / Testo e immagine nell'alto medioevo 1. Spoleto, 1994 [Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 40]. 197–243; *Dagron G.* Mots, images, icônes / / Nouvelle revue de psycho-analyse 44. 1991. 151–168.

начинающимися словами «Воздвигнут Крест». Через небольшой интервал следует новая анафора, вводимая восклицанием: «И если не Крест», за которым следует длинный пассаж, где каждая фраза (всего их одиннадцать!) начинается словом «Крест». И это все продолжается почти что до самого конца, где мы встречаемся с изысканной анафорой, открывающейся утверждением «Знак Креста», понятие «знак» передается то τύπος, то σημεῖον, то σχῆμα, этот перечень дополняется родственным δύναμις («сила»). Авторы первой половины девятого века, конечно, продолжали употреблять анафору, но они старались избегать чрезмерности в использовании однородных членов, которое было столь характерно для Андрея и его современников.

С началом девятого столетия появляется многообразная жанровая система: возникают новые жанры (хронография, эпистолография, эпиграмма, агиография частично светского характера и другие), вытесняющие гомилию. Формы словесного выражения становятся более разнообразными. Сочинения Темных веков были написаны в большинстве своем сравнительно простым, «патристическим» языком, с редкими вкраплениями риторических фигур. В литературе девятого века мы обнаруживаем гораздо более широкий спектр. С одной стороны, возникали такие сочинения, как «Житие Никифора» Игнатия Диакона, весьма напыщенные («возвышенные») по стилю, в которых риторические фигуры скорее затемняют, чем проясняют сравнительно бедный по своему содержанию текст. По словам П. Шпека, гомилии восьмого века были написаны на правильной *koine* патристического периода, в то время как в девятом веке мы сталкиваемся со «стилистическо-риторическим устремлением к аттической прозе второй софистики».[59] С другой стороны, рядом с этим риторическим подражанием второй софистике, в первой половине девятого века возникает лингвистический прорыв вперед, когда Никита Амнийский, Феофан (но не Георгий Синкелл!) и *Scriptor Incertus* избегают возвышенной риторики и открывают путь диалектным словам и формам. Словарный состав и структура фраз у них просты, и они нанизывают друг за другом бусины фактов, почти полностью отказываясь от риторических украшений. Однако большинство сочинений этого периода, независимо от жанра, занимает положение где-то между напыщенным старомодным Игнатием и более или менее ясным и простым Феофаном.

В виде первого пробного шага мы попытаемся выделить среди авторов этого периода как новаторов, так и архаизаторов. Новаторами можно считать Феофана, Феодора Студита, Стефана Савваита, Стефана Диакона, Никиту

[59] *Speck P.* Klassizismus im achten Jahrhundert? // REB 44. 1985. 210.

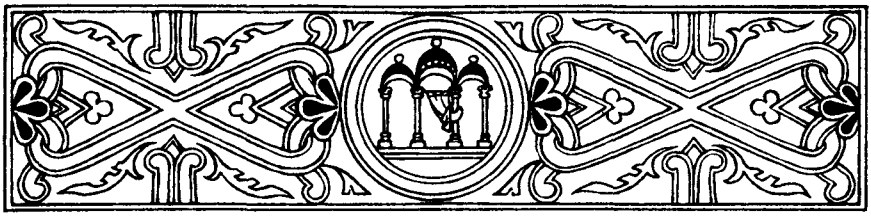
Амнийского, Климента, анонимного автора «Жития Льва Катанского» (биографии Гелиодора, антигероя Льва). Среди главнейших архаизаторов этого периода были Георгий Синкелл и Игнатий Диакон (в житиях патриархов). Первый был глубоко пропитан библейским прошлым, последний же в своем риторическом словаре стремился следовать усложненным образцам. В первой половине девятого века не существовало проблемы архаизации и новаторства. Эти термины еще не были открыты, и их невозможно отыскать в наследии классической риторики. Но подобного рода терминологией пользовался Фотий: в середине девятого века, хотя он использовал ее по отношению к древним авторам, а не к своим современникам. Он употреблял эти термины в уничижительном смысле и ограничивал сферу их приложения областью словесного выражения. И хотя мы использовали эти термины в другом смысле, тем не менее мы полагаем, что авторитет Фотия позволяет нам их употребление по отношению к средневековой литературе в целом.

Не существует четко обозначенной границы между произведениями Темных веков и сочинениями того периода, который мы называем монашеским возрождением. Тем не менее можно определить некое подобие различия между ними. Литература Темных веков была в высшей степени метафизичным, устремленным к небу бегством от реальности. Автор, святой, сосредоточен на мире Христа, Девы Марии, ангелов и героев Ветхого и Нового Заветов, главное, что его заботит, это покаяние, духовный катарсис, как подготовительная ступень к вечной жизни в райском саду. Земными событиями либо пренебрегают, либо они рассматриваются через призму неясных пророчеств, и едва заметные частички ежедневного существования проникают в этот возвышенный мир лишь случайно.

Литература девятого века, преимущественно монашеская по своим социальным корням, возвратила в небольшой мере некоторую «историчность» и «очеловеченность»; в литературе вновь появились некоторые черты реального мира . Хронография заменила собой фантастические пророчества псевдо-Мефодия, обыденные письма стали литературным жанром, возвышенная гомилетика уступила место многообразному жанру агиографии, появились (или возродились) малые жанры, посвященные поведению людей. Меньшее число писателей достигает святости, герои — обычные люди, часто современники, иногда даже полумиряне — становятся более популярны, чем персонажи Священного Писания. Хотя простая и неуравновешенная антитеза добра и зла остается важнейшим элементом в описании характера, тем не менее появляются первые признаки более тонкого подхода к сложностям человеческой природы. Действие могло происходить в каком-то реальном, конкретном окружении, могло

быть рассказано нечто комическое или же пародийное. Темы пола и пищи привлекали больше внимания, хотя духовные цели этих сочинений были бесконечно далеки от этих гедонистических реалий. На сцену смогли выйти темы политической жизни (прежде всего иконоборчество и войны с арабами и болгарами), и последнее, но отнюдь не маловажное обстоятельство — начинает нарушаться композиционное однообразие, начинают появляться более мелкие структурные единицы, которые мы рискнули назвать «эпизодами» или даже «новеллами». Этот процесс сопровождается уменьшением роли, которую играли повторяющиеся *isokola*.

Может ли все это быть достаточным основанием для того, чтобы говорить, как это делает Шпек, о византийском ренессансе в начале девятого века? И более широко — что мы понимаем под термином «ренессанс»? Во втором томе мы вернемся к этому вопросу.



Список сокращений

Васильевский. Труды.	*Васильевский В. Г.* Труды. СПб., 1908–1930. 4 тт. (repr.: The Hague, 1968).
ВВ	Византийский временник.
Георгий Монах	*Georgii Monachi* Chronicon. Ed. C. De Boor. Leipzig, 1904 (repr. 1978).
Георгий Писида. Exp. pers.	*Giorgio Pisidia*. Poemi. 1. Panegerici epici. Ed. A. Pertusi. Ettal, 1960. 84–162 [Studia patristica et byzantina].
Георгий Писида. Herakleiad	Там же, 240–307.
ИИБИ	Известия на Института за българска история (София); после 1951: Известия на Института за история.
Константинопольский синаксарий	Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae: Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris. Ed. H. Delehaye. Bruxelles, 1902.
Липшиц. Очерки	*Липшиц Е. Э.* Очерки истории византийского общества и культуры. VIII — первая половина IX века. М.; Л., 1961.
ЖМНП	Журнал Министерства Народного Просвещения.
Пасхальная хроника	Chronicon Paschale. Ed. L. Dindorf. Bonn, 1832.
ППС	Православный Палестинский сборник.

AASS	Acta Sanctorum. Paris, 1863–1940. 71 vols.
AB	Analecta Bollandiana.
AHG	Analecta Hymnica Graeca.
Alexander. History.	*Alexander P. J.* Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. London, 1978.
Alexander. Patr. Nicephorus	*Alexander P. J.* The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Oxford, 1958.
AOC	Archives de l'Orient Chrétien.
Bardenhewer. Altkirchliche Literatur	*Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg im Breisgau, 1902–1932. 5 Bde.
BBA	Berliner Byzantinische Arbeiten.
BCH	Bulletin de correspondance hellénique.
Beck. Kirche.	*Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959.
BHG	Bibliotheca hagiographica graeca. Ed. F. Halkin. Bruxelles, 1971 [SHag 8a].
BHL	Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Bruxelles, 1898–1901. 2 vols (repr.: 1949) [SHag 6].
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies.
BNJbb	Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher.
BollBadGr	Bolletino della Badia Graeca di Grottaferrata.
BS	Byzantinoslavica.
BS/EB	Byzantine Studies/Études Byzantines.
Byz	Byzantion.
ByzF	Byzantinische Forschungen.
BZ	Byzantinische Zeitschrift.
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae.
Christ-Paranikas. AnthCarm	*Christ W., Paranikas M.* Anthologia graeca carminum christianorum. Leipzig, 1871 (repr.: 1963).
ClMed	Classica et Medievalia.
CPG	Clavis Patrum Graecorum. Ed. M. Geerard. Turnhout, 1974–1983. 5 vols.
DA	Deutsches Archiv für Geschichte [Erforschung] des Mittelalters.
DChAE	Deltion Christianikes Archaiologikes Etaireias.
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique.
DizPatr	Dizionario patristico e di antichità cristiane. Ed. A. Di Bernardino. Casole Monferrato, 1983-
Dobschütz. Christusbilder	*Von Dobschütz E.* Christusbilder. Leipzig, 1899 [TU 18].

DOP	Dumbarton Oaks Papers.
DSp	Dictionnaire de Spiritualité.
Ducange	Du Fresne C., domino Du Cange. Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis. Lyon, 1688.
EEBS	Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon.
EEPhSPA	Epistemonike Epeteris tes Philosophikes Scholes tou Panepistimiou Athenon.
EEThSA	Epistimonike Epeteris tes Theologikes Scholes tou Panepistimiou Athenon.
Ehrhard. Überlieferung I	*Ehrhard A*. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur. Erster Teil. Die Überlieferung. Leipzig, 1936–1937. Bd I.
EkklAleth	Ekklesiastike Aletheia.
EO	Échos d'Orient.
Fatouros. TheodStud. epistulae	*Fatouros G*. Theodori Studitae epistulae. Berlin; New York, 1999 [CFHB 31].
Follieri. Initia	*Follieri E*. Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae. Vaticano, 1960–1966 [ST 211–215 bis].
Genesios	Iosephi Genesii Regum libri quattuor. Ed. A. Lesmueller-Werner, I. Thurn. Berlin; New York, 1978 [CFHB XIV].
GOThR	The Greek Orthodox Theological Review.
Gouillard. La vie religieuse	*Gouillard J*. La vie religieuse à Byzance. London, 1981.
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies.
HUkSt	Harvard Ukrainian Studies.
Hunger. Lit.	*Hunger H*. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. 2 Bd. München, 1978.
JEcclHist	Journal of Ecclesiastical History.
JHS	Journal of Hellenic Studies.
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik; до 1969 г.: Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft.
JThSt	Journal of Theological Studies.
Jugie. Mort et Assomption	*Jugie M*. La mort et l'Assomption de la Vierge. Vaticano, 1944 [ST 114].
Kazhdan. Authors and Texts	*Kazhdan A*. Authors and Texts in Byzantium. Aldershot, 1993.
Kotter. Schriften	Die Schriften des Johannes von Damaskos. Ed. B. Kotter. Berlin, 1969–1988. 5 Bde [Patristische Texte und Studien].
KretChron	Kretika Chronika.

Krumbacher. GBL	*Krumbacher K.* Geschichte der byzantinische Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527–1453). München, 1897.
Lampe	*Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961–1968.
Lemerle. Humanisme	*Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin. Paris, 1971 [Bibliothèque byzantine. Études 6].
Leo Diac.	Leonis Diaconi Caloensis Historiae libri decem et liber de elitatione bellica Nicephori Augusti. Ed. C. B. Hase. Bonn, 1828.
Leo Gram.	Leonis Grammatici Chronographia. Ed. I. Bekker. Bonn, 1842.
Malalas	Ioannis Malalae Chronographia. Ed. L. Dindorf. Bonn, 1831.
Mango. Byzantium and its Image	*Mango C.* Byzantium and its Image. London, 1984.
Mansi	*Mansi G. D.* Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Paris; Leipzig, 1901–1927. 53 vols.
MGH SRL	Monumenta Germaniae historica: Scriptores rerum langobardicarum et italicarum saec. VI–IX. Hannover, 1878.
OrChAn	Orientalia christiana analecta.
OChP	Orientalia christiana periodica.
OrChr	Oriens Christianus.
Oikonomidès. Listes	*Oikonomidès N.* Les listes de préséance byzantines des IX^{e} et X^{e} siècles. Paris, 1972.
OstkSt	Ostkirchliche Studien.
Papadopoulos-Kerameus. Analekta	*Papadopoulos-Kerameus A.* Ἀνάλεκτα Ἱεροτολυμιτικῆς σταχυολογίας. St. Petersburg, 1891–1898. 5 vols (repr.: Bruxelles, 1963).
Papadopoulos-Kerameus. Sylloge	*Papadopoulos-Kerameus A.* Συλλογὴ παλαιστινῆς καὶ συριακῆς ἁγιολογίας// ΠΠС 19/3, 1907.
Patr Or	Patrologia Orientalis.
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. 161 vols.
Philostorgios	*Philostorgios*. Kirchengeschichte. Ed. J. Bidez; F. Winkelmann. Berlin, 1981 [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte].
Photios. Bibliotheca	*Photius*. Bibliothèque. Ed. R. Henry. Paris, 1959–1977. 8 vols.
PLRE 1	The Prosopography of the Later Roman Empire. Ed. A. H. Jones, J. R. Martindale, J. Morris. Cambridge, 1971. Vol. 1.

RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1950–.
RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.
REB	Revue des études byzantines.
REGr	Revue des études grecques.
RhMus	Rheinisches Museum für Philologie.
ROC	Revue de l'Orient chrétien.
RSBN	Rivista di studi bizantini e neoellenici.
RSBS	Rivista di studi bizantini e slavi.
SBAW	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophische-[philologische] und historische Klasse.
SBN	Studi bizantini e neoellenici.
SC	Sources Chrétiennes.
SemKond	Seminarium Kondakovianum.
Ševčenko. Ideology. Pt. V	*Ševčenko I.* Hagiography of the Iconoclast Period — часть его работы «Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World» (London, 1982); впервые была опубликована: Iconoclasm. Papers given at the 9th Spring Symposium of Byzantine Studies. Ed. A. Bryer, J. Herrin. Birmingham, 1977. 113–131.
SHag	Subsidia Hagiographica.
Skyl.	Ioannis Skylitzae Synopsis historiarum. Ed. H. Thurn. Berlin; New York, 1973 [CFHB 5].
ST	Studi e testi.
SynCP	Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae: Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris. Ed. H. Delehaye. Bruxelles, 1902.
Szövérffy. Hymnography	*Szövérffy J.* A Guide to Byzantine Hymnography. Brookline Mass.; Leiden, 1978–1979. 2 vols.
Theodoretos. HE	*Theodoret*. Historia religiosa. Ed. P. Canivet, A. Leroy Moulinghen. Paris, 1977–1979. 2 vols.
Theoph.	Theophanis Chronographia. Ed. C. De Boor. Leipzig, 1883–1885. 2 Bde (repr. Hildesheim, 1963).
Theoph. Cont.	Theophanes Continuatus. Chronographia. Ed. I. Bekker. Bonn, 1838.
Theophylaktos Simocatta	Theophylacti Simocatti Historia. Ed. C. De Boor. Rev. P. Wirth. Stuttgart, 1972.
TIB	Tabula Imperii Byzantini. Ed. H. Hunger. Wien, 1976–.

TM	Travaux et mémoires.
TU	Texte und Untersuchungen (zur Geschichte) der altchristlichen Literatur.
ZRVI	Zbornik radova Vizantološkog Instituta.

СОДЕРЖАНИЕ

Я. Н. Любарский. Об авторе и истории создания этой книги 5
Предисловие к афинскому изданию 15

ИСТОРИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ 17
Предисловие (пер. Е. Н. Гордеевой) 19
Введение (пер. Е. Н. Гордеевой) 26

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. Литература конца VII – середины VIII веков 37

Глава первая. Отказ от историзма (пер. О. В. Гончаровой) 39
Глава вторая. Андрей, митрополит Критский (пер. З. Е. Егоровой) 60
Глава третья. Герман I, патриарх Константинопольский (пер. В. Г. Герцик) 82
Глава четвертая. Иоанн Дамаскин (пер. Е. Н. Гордеевой) 106
Глава пятая. Варлаам и Иоасаф (пер. Е. Н. Гордеевой) 132
Глава шестая. Косьма Маюмский (пер. Е. Н. Гордеевой) 146
Глава седьмая. Средневековая легенда о Константине (пер. К. Н. Юзбашян) 171
Глава восьмая. Темные века (пер. К. Н. Юзбашян) 184

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. Расцвет монашеской культуры (ок. 775 – ок 850 гг.) 221

Глава первая. Монахи и арабы: мученичество Савваитов (пер. О. В. Гончаровой) 223
Глава вторая. Монахи и икона. Первая биография иконопочитателя: Стефан Новый (пер. А. А. Белозеровой) 239
Глава третья. Монашеская всемирная хроника: Феофан Исповедник (пер. Е. И. Ванеевой) 266
Глава четвертая. Монахи и общество: Феодор Студит (пер. Е. И. Ванеевой) 305
Глава пятая. Новая гимнография: Климент и его последователи (пер. З. Е. Егоровой) 337
Глава шестая. Полусветские жития: жития свв. Филарета Милостивого и Антония Нового (пер. А. А. Белозеровой) 361

Глава седьмая. Комические произведения: жития Льва Катанского и Панкратия Таорминского и *Parastaseis syntomoi chronikai* (пер. А. А. Белозеровой) 379
Глава восьмая. Царственная монахиня: Кассия (пер. А. А. Белозеровой) 404
Глава девятая. Мирная, но святая стезя: Иоанникий и святые его типа (пер. А. А. Белозеровой) 420
Глава десятая. Игнатий и Псевдо-Игнатий (пер. А. А. Белозеровой) 440
Глава одиннадцатая. Необычайный триумф иконопочитателей: патриарх Мефодий (пер. А. А. Белозеровой) 471
Глава двенадцатая. Литература времени монашеского возрождения (ок. 775 – ок. 850 гг.) (пер. Е. И Ванеевой) 488

Список сокращений 523

Дирекция издательства:
О. Л. Абышко
И. А. Савкин

Художественный редактор:
Е. И. Шиленкова

Редактор:
Л. А. Абышко

Корректор:
Н. М. Баталова

Оригинал-макет:
Ю. В. Никитина

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»:
193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13
Телефон издательства: (812) 567–2239
Факс: (812) 567–2253
E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 10.09.2001. Подписано в печать 13.02.2002.
Формат 60×88/$_{16}$. 33,5 п. л. Тираж 2000 экз. Заказ № 3329

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Printed in Russia