

Иеромонах Григорий  
(В. М. Лурье)

## Дионисийский субстрат в византийском юродстве

*Время поэтов, или praeparationes areopagiticae:  
к уяснению происхождения стихотворной  
парафразы Евангелия от Иоанна<sup>1</sup>*

Читатели стихотворной парафразы Евангелия от Иоанна<sup>2</sup>, созданной где-то в середине V века, имеют законное право ожидать того же самого, что ожидают читатели любой парафразы, хоть произаической, хоть стихотворной: объяснений. В пересказе текст должен становиться понятнее. Тогда в отношении богословском наш стихотворный текст их очень разочарует: нельзя сказать, чтобы он совсем уж не содержал богословских комментариев, но приходится признать, что все они носят характер общих мест александрийской школы<sup>3</sup>. — Тому, кто хочет углубиться в догматический смысл Евангелия от Иоанна, лучше сразу приняться за толкование этого евангелия у св. Кирилла Александрийского, а не тратить время на затейливые стихи.

Пожалуй, большинству современных читателей стихотворной парафразы «трудно избавиться от впечатления, что религиозная сила четвертого евангелия оказалась растворена в соблазнительном богатстве слов»<sup>4</sup>. Но мы лучше вспомним, что, помимо догматического, в религиозном произведении может быть и еще какое-нибудь содержание, и потому не будем спешить с выводами.

Постараемся понять парафразу в ее собственном историческом контексте, а для этого постараемся сначала отыскать этот контекст. Тут далеко не все так очевидно, как это может казаться с точки зрения классической филологии. На проблему нужно посмотреть с разных

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано (с некоторыми досадными опечатками) в: Нонн из Хмима. Деяния Иисуса / Отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Индрик, 2002 (Scrinium Philocalicum. Т. I) 295–337.

<sup>2</sup> В качестве основного все еще приходится пользоваться изд.: A. SCHEINDLER, Nonni Panopolitani Paraphrasis S. Evangelii Ioannei (Lipsiae, 1881) (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), — но уже появились современные критические комментированные издания двух глав: E. LIVREA, Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII. Edizione, traduzione e commento (Napoli, 1989); D. ACCORINTI, Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XX. Introduzione, testo critico, traduzione e commento (Pisa, 1996) (Pubblicazioni della classe di lettere e filosofia della Scuola Normale Superiore, 15).

<sup>3</sup> Поскольку о стихотворной евангельской парафразе, в большинстве случаев, писали филологи, то компетентного анализа ее догматического содержания не было произведено до 1990 г., когда появился, наконец, соответствующий том «Христологии» монсеньера Грильмайера. См. (цит. по франц. пер.): A. GRILLMEIER avec Th. HAINTHALER, Le Christ dans la tradition chrétienne. Т. II/4: L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451 / Traduit de l'allemand par sœur Pascale-Dominique (Paris, 1996) (Cogitatio Fidei, 192) 144–154 (о Нонне, т. е. об авторе парафразы), особ. 150–154 (непосредственно о христологии в парафразе). Можно с достаточной уверенностью утверждать, что автор парафразы учитывал *Толкование на Евангелие от Иоанна* св. Кирилла Александрийского, написанное в между 425 и 428 гг. Парафраза обычно датируется временем до 451 г. вследствие отсутствия в ней каких-либо следов полемики, связанной с Халкидонским собором, но, как справедливо замечают монс. Грильмайер и Т. Хайнталер (*ibid.*, 151), принимать 451 г. за *terminus ante quem* было бы неосторожно, т. к. автор мог проигнорировать полемику, связанную с собором, точно так же, как он проигнорировал заведомо ему известную полемику против Нестория.

<sup>4</sup> GRILLMEIER, HAINTHALER, Le Christ dans la tradition chrétienne. Т. II/4. 154.

сторон, и тут помогут разные дисциплины, более же всего — история аскетических учений и критическая агиография. Поэтому мы начнем, как сказал бы филолог-классик, *ab ovo*.

## 1. Христианство и раввинистический иудаизм: утрата общего языка

Язык античной культуры никогда не был для христианства новым. Христианство освоило его прежде, чем успело возникнуть, поскольку на этом языке уже начал говорить иудейский мир и — что важнее всего — Ветхозаветная Церковь. Это всецело относится и к литературным жанрам античности: едва ли не все из них успели привиться в предхристианской иудейской культуре<sup>5</sup>.

Язык грекоязычной культуры эллинистического мира был общим для иудеев и христиан в I в. по Р. Х. Этот общий язык стал, однако, очень быстро утрачиваться в результате развития новой религии — раввинистического (талмудического) иудаизма, резко ориентированного сразу и против языческого окружения, и против христианства и даже против собственного культурного предания.

Традиция раввинистического иудаизма, возникшего одновременно с христианством и вопреки ему<sup>6</sup>, отторгала наследие дохристианского иудаизма эллинистической эпохи, тогда как традиция христианская, напротив, органически его усваивала и приумножала. В высшей степени характерно, что все тексты грекоязычных иудейских авторов сохранились лишь у христиан, которые продолжали их переписывать, цитировать... и даже дописывать, как это произошло, например, с *Сивиллиными книгами*, написанными по-гречески гомеровским стихом. Самая ранняя из них — третья — является еще дохристианским текстом, тогда как остальные создавались уже в христианской среде. Автор трагедии о жизни Моисея, живший во II в. до Р. Х. трагик Иезекииль, стал нам известен, благодаря фрагментам, включенным Евсевием Памфилом в его *Евангельские приуготовления*<sup>7</sup>. Все вообще литературные произведения эллинистического иудаизма, даже труды Филона Александрийского и входящие в христианские библии Маккавейские книги, сохранились лишь постольку, поскольку они переписывались христианами. Раввинистическим иудаизмом все они были отвергнуты.

Действительно, освоение гомеровского стиха — да и не его одного — было осуществлено еще в ряду прочих «евангельских приуготовлений». Отказываться от всего этого эллинистического наследия могло бы придти в голову лишь тому, кто занимался искусственным конструированием новой традиции, а не естественным продолжением уже существующей. — В этом различие между еврейскими мудрецами эпох *таннаим* (ок. 10 г. по Р. Х. – 200 г.) и *амораим* (200 – 500 гг.), создавшими Талмуд и всю традицию раввинистического иудаизма, и ранними христианскими учителями Церкви.

Еврейским мудрецам предстояло решить головоломную задачу функционирования религии Храма в отсутствие именно Храма, то есть самого главного для этой религии, — что означало создание *новой* религии, которая, по причине своей новизны, более всякой другой нуждается в ограждении себя всевозможными культурными барьерами. Так иудаизм стал быстро «выпадать» из культуры своего эллинистического окружения. Христиане же продолжили ветхозаветную эсхатологическую традицию, в которой религия земного храмового культа

<sup>5</sup> G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction* (Philadelphia, 1981); J. J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the hellenistic diaspora* (N. Y., 1983); репрезентативная подборка откомментированных переводов: *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. by J. CHARLESWORTH. Vol. 2. *Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* (London, 1985).

<sup>6</sup> Из последних работ на эту тему, см., в частности: Ch. ROWLAND, *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the Most Important Messianic Sect of Judaism* (London, 1985); A. F. SEGAL, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World* (Cambridge, Mass. — London, 1986).

<sup>7</sup> B. SNELL, *Tragicorum Graecorum fragmenta. I* (Göttingen, 1971) 288 – 301.

еще в дохристианские времена преобразовалась в культ того небесного, эсхатологического Храма, который был явлен Иезекиилю (Иез. 43 – 47) и о котором пророчествовал Амос, когда говорил о «восстановлении» Скинии Давидовой (Амос 9, 11). Апостол Иаков засвидетельствовал, что воскресение Христово было воспринято как исполнение именно этого пророчества (Деян. 15, 6), однако, сегодня мы знаем, благодаря «Дамасскому документу» и кумранскому «Флорилегию», что связь между апостолом Иаковом и Амосом была опосредована эсхатологическими учениями предхристианской эпохи<sup>8</sup>.

Последовательная и подчеркнутая неотмирность христианства, как и тех религиозных движений ветхозаветной эпохи, которым оно наследовало, создавала для христиан *внутренний* иммунитет по отношению к окружающему миру, который гораздо менее нуждался во внешних подпорках. Именно поэтому христиане могли, например, изображать Христа в виде Орфея — копируя соответствующие стандартные композиции языческого искусства — и не бояться путаницы, которая так озадачивает современных искусствоведов, когда они, порой, оказываются не в состоянии отличить языческое произведение от христианского<sup>9</sup>...

Пример изобразительного искусства, роль которого *показывать*, а не рассказывать, позволит и нам гораздо нагляднее представить себе, с одной стороны, ту культурную пропасть, которой иудаизм раввинистический отделил себя от культуры эллинистического иудаизма, и, с другой стороны, непрерывность культурной преемственности между миром эллинистического иудаизма и христианством. Строгий запрет на всякие религиозные изображения, столь характерный для средневекового иудаизма, не имел никакого места в эллинистическую эпоху, когда символическими священными изображениями украшались синагоги — и это было правилом, а не исключением. Само собой разумеется, что и раннее христианское искусство продолжило эту традицию<sup>10</sup>.

Судьба культуры поэтической была подобна судьбе изобразительного искусства. Христиане унаследовали от эллинистического иудаизма культуру грекоязычной поэзии, вполне греческой по своему образному строю и интертекстуальным связям, но служащей изъяснению священных предметов христианской религии. Если для визуальных изображений Христа подошли в качестве моделей языческие изображения Орфея, то и для поэтических изображений священной истории подошли образцы Гомера и Еврипида...

Но пора обратиться к следующему вопросу: а зачем вообще христианину стихи (если не говорить о литургической поэзии, потребность в которой очевидна)?

## 2. Зачем христианину стихи?

Еще один из основоположников жанра христианской стихотворной экзегетики, св. Григорий Богослов, по пунктам перечислял те причины, ради которых он обращается к стихотворному размеру<sup>11</sup>. Исследователи неоднократно отмечали влияние св. Григория Богослова

<sup>8</sup> G. J. BROOKE, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish Context* (Sheffield, 1985) (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 29); S. NÄGELE, *Laubhütte Davids und Wolkensohn. Eine auslegungsgeschichtliche Studie zu Amos 9,11 in der jüdischen und christlichen Exegese* (Leiden — N.Y. — Köln, 1995) (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentum, 24).

<sup>9</sup> Sr. Charles MURRAY, *Rebirth and Afterlife. A Study of the transmutation of some pagan imagery in early Christian funerary art* (Oxford, 1981) (BAR International Series, 100) 37 – 63 (Ch. II: The Christian Orpheus).

<sup>10</sup> P. PRIGENT, *Le Judaïsme et l'image* (Tübingen, 1990) (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 24). О раннехристианском искусстве см. особенно: MURRAY, *Rebirth and Afterlife...* К сожалению, нужно отметить, что ни в плане концептуальном, ни в плане чисто искусствоведческом вопрос о возможной генетической (а не только типологической) преемственности между религиозным искусством эллинистического иудаизма и христианства пока что не изучался. В этом смысле характерна работа (чрезвычайно ценная в других отношениях), где такой вопрос даже не ставится: P. C. FINNEY, *The Invisible God. The Earliest Christians on Art* (N. Y. — Oxford, 1994).

<sup>11</sup> *Carmina de se ipso*, 39: Εἰς τὰ ἔμμετρα // PG 37, 1329 – 1336. Взгляды св. Григория Богослова на значение поэзии для христиан изучены подробно. См.: К. ДЕМОЕН, *The Attitude towards Greek Poetry in the Verse of Gregory Nazianzen* // *Early Christian Poetry. A Collection of Essays* / Ed. by J. den Boeft, A. Hilhorst (Leiden — N. Y. — Köln, 1993) (Supplements to Vigiliae Christianae, 22) 235 – 252.

на стихотворную евангельскую парафразу<sup>12</sup>, и поэтому его мнение для нас будет тем более небезразлично. Св. Григорий оправдывал свою любовь к стихотворным формам четырьмя причинами:

1) следовать необходимости выражаться кратко — благодаря стеснению, накладываемому метром;

2) «услаждение» для юношества «горечи» заповедей — похоже на современные лекарства в сладкой оболочке;

3) нежелание уступить «чужим» в красоте слова (видимо, тут имеются в виду не только язычники, но и еретики — ариане и аполлинариане);

4) некоторая отрада для самого себя, находящегося в болезни.

Сразу видно, что не все эти пункты в одинаковом смысле применимы к другим произведениям христианской поэзии. Последний пункт носит автобиографический характер. Но, главное, первый пункт — способен оправдать появление всевозможных рассуждений в стихах, в том числе, экзегетических, но, казалось бы, никак не жанр стихотворной парафразы. Парафраза библейского текста уже в IV – V вв. стала одним из любимых жанров внелитургической христианской поэзии (к сожалению, очень плохо сохранившейся до нашего времени). Однако, стихотворный текст получался заведомо более многословным, чем оригинал. Но это отнюдь не было недостатком: ведь парафраза, будь то стихотворная или прозаическая, — это вид комментария к тексту, который и должен именно *удлинять* текст. Само это «удлинение» текста должно было иметь свою собственную меру, и, таким образом, все равно подчиняться требованию избегать многословия.

Но принципиальное одобрение стихотворных форм для изложения христианских мыслей еще не предрешает ответа на более сложный, но неизбежный вопрос: стихом (не стихотворениями, а именно стихом) каких поэтов мы будем пользоваться. Ведь как не существует, например, просто «русского» стиха, так не существовало и стиха просто «греческого». В любой стихотворной культуре существуют образцы, заданные великими (в масштабах этой культуры) поэтами, и, что не менее важно, нормы стихосложения, которые бессознательно (или не вполне сознательно) усваиваются почти всеми поэтами определенной эпохи, но постепенно видоизменяются. Например, в русской поэзии этому соответствуют ритмические модификации силлабо-тонических метров, частотность которых, как оказалось, изменяется не от поэта к поэту, а от десятилетия к десятилетию<sup>13</sup>. Подобно этому, и Нонн в своих *Дионисиака* создал (точнее, не создал, а закрепил в употреблении) такую ритмическую модификацию гомеровского гекзаметра, которая стала классической на пару столетий вперед... Кроме того, как известные метры, так и их ритмические модификации обладают в каждой стихотворной культуре определенным «семантическим ореолом» — иными словами, они уже «без слов» вводят читателя в среду определенных настроений, ассоциаций и литературных аллюзий<sup>14</sup>.

Поэтому употребление «языческих» стихотворных форм неизбежно бросало христианского автора в самую гущу языческой культуры. Конечно, и о прозаических формах, особенно же о формах ораторского искусства, можно было бы сказать то же самое, поскольку и они были укоренены в языческой культуре. Так, некоторые места в *проповедях* св. Григория Богослова, обращенных не к ученым мужам (адресатам его *трактатов*), а к обыкновенной константинопольской пастве, были настолько насыщены образами из языческой мифологии, что уже в раннее время, чуть ли не в V в., потребовали специального комментария; кстати, автором его

<sup>12</sup> Об этом теперь см., главным образом: I. G. Tompkins, рец. на St Gregory of Nazianzus, *Poemata Arcana* / Edited with a textual introduction by C. Moreschini. Introduction, translation, and commentary by D. A. Sykes. English translation of textual introduction by Leofranc Holford-Strevens (Oxford, 1997) (Oxford Theological Monographs) // Bryan Mawr Classical Review 99.6.19 (23 June, 1999) [журнал имеет только электронную версию].

<sup>13</sup> См.: М. Л. Гаспаров, *Очерк истории русского стиха: метрика, ритмика, рифма, строфика* (М., 1984) и др. его работы.

<sup>14</sup> См.: М. Л. Гаспаров, *Метр и смысл. Об одном из механизмов культурной памяти* (М., 2000).

считается Нонн, которого долгое время отождествляли с автором евангельской парафразы<sup>15</sup>. Однако, формы стихотворные, обладая всеми теми же «языческими» корнями, что и формы прозаические, имели, в дополнение к этому, еще и другие связи с языческой средой, которые, вдобавок, воспринимались гораздо более непосредственно, благодаря «магическому» эффекту стихотворной речи... Понятно поэтому, что общий вопрос о месте изящной словесности в христианской культуре стоял гораздо более остро в частном случае поэтических форм.

Было важно определиться — «с кем вы, христианские поэты?». Вопрос о Гомере и о Еврипиде не стоял: они были классикой. *Илиаду* и *Одиссею* образованные люди знали наизусть и стихами из них говорили, употребляя их на равных правах с фразеологизмами. Но зато вопрос о современном языческой поэзии (IV–VI вв. по Р. Х.) мог стоять остро.

### 3. От Гомера к Нонну

Вопрос о соотношении двух поэм — христианской парафразы Евангелия и языческой *Дионисиака* — в структуре культурной среды христианского мира V и VI вв. вызывает дополнительные трудности потому, что у нас слишком мало материала для сравнения. А тот, который все-таки есть, не всегда привлекается. Итак, мы начнем с того, что найдем безусловно авторитетный и... чуть не написал «святоотеческий» (что было бы абсолютно верно, но только с духовной точки зрения, поскольку речь будет идти о женщине) материал — предоставленный нам современницей обеих поэм святой императрицей Евдокией (ок. 400–460)<sup>16</sup>. Она поможет нам понять, до какой степени для выражения христианских «смыслов» годились языческие «слова».

#### 3.1. Императрица Евдокия: «норма»

Итак, коль скоро императрица Евдокия — святая, то мы не ошибемся, если будем принимать ее библейские парафразы за норму. Эти парафразы включали целый ряд книг Ветхого Завета, что обещало бы нам чрезвычайно богатый сравнительный материал — если бы не одно «но»: ни одно из этих произведений до нас не дошло. До нас дошло, однако, другое ее произведение, жанр которого является максимально близким к евангельской парафразе. Это так называемые *Омирокентоны*<sup>17</sup>, основная часть которых посвящена пересказу евангельских событий<sup>18</sup>. Поэма Евдокии оказывается самым ранним из дошедших до нас произведений этого

<sup>15</sup> Современное изд.: J. NIMMO SMITH, Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii, collationibus versionum syriacarum a S. BROCK versionisque armeniacae a B. COULIE (Turnhout, 1992) (Corpus Christianorum. Series graeca, 27; Corpus Nazianzenum, 2). См. также: J. NIMMO SMITH, T. OTKHM EZURI, The Georgian Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Commentaries and their Greek Originals // *Le Muséon* 106 (1993) 289–308; J. NIMMO SMITH, Nonnus and Pseudo-Nonnos: The Poet and the Commentator // *Philellen. Studies in Honour of R. Browning* (Venise, 1996) 281–299.

<sup>16</sup> О ней: F. GREGOROVIVS, Athenais. Geschichte einer byzantinischen Kaiserin (Leipzig, 1882<sup>2</sup>); K. G. HOLM, Theodosian empresses: women and imperial dominion in late antiquity (Berkeley, 1982) (The Transformation of the classical heritage, 3) [посвящено, главным образом, св. Пульхерии — сестре Феодосия II]; P. VAN DUEN, The poetical writings of the Empress Eudocia: An evaluation // *Early Christian poetry: a collection of essays* / Ed. by J. den Boeft and A. Hilhorst (Leiden — N. Y. — Köln, 1993) (Supplements to Vigiliae Christianae, 22) 273–282; I. TSATSOS, Empress Athenais-Eudocia, a fifth century Byzantine humanist / Tr. from Greek by J. Demos (Brookline, Mass., 1977) (Women of Byzantium) [популярная биография, не имеющая научного значения]. См. остальную библиографию ниже.

<sup>17</sup> Это слово вошло в византийский греческий, будучи заимствовано из латинского: от cento «лоскут» и, в переносном смысле, «стихотворение, составленное из цитат».

<sup>18</sup> Публикация полного текста по новонайденной рукописи: M. D. USHER, Homocentones Eudociae (Stuttgart—Leipzig, 1999) (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana); подробно об этом произведении: M. D. USHER, Homeric Stitchings: The Homeric Centos of the Empress Eudocia (Lanham, MD, 1998). Прежнее «стандартное» издание: Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum graecorum reliquiae accedunt Blemyomachiae fragmenta / Rec. A. LUDWICH (Lipsiae, 1897) (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) 1–114, — теперь непоправимо устарело, не говоря о том, что оно не включало огромной части текста даже той рукописи, на которой было основано; к сожалению, текст этого же издания был воспроизведен в кн.: A.-L. REY, Patricius, Eudocie, Optimus, Sŕme de Jйrusalem : Centons homйriques (Paris, 1998) (Sources chйrйtiennes, 437). Новая рукопись

нового жанра христианской поэзии, возникшего в IV в. (точнее, в этом веке заимствованного христианскими авторами от языческих). Особенностью его является не просто употребление гомеровского стиха и образов гомеровской поэзии, а стопроцентная цитатность: каждый стих омирокентонов заимствуется из *Илиады* или *Одиссеи*, так что автор не имеет права почти что ни на одно слово «от себя».

Искусственность подобной «цитатности» не следует преувеличивать. Не будем забывать, что такие произведения писались с расчетом на аудиторию, знавшую источники цитат наизусть или почти наизусть. Нечто подобное происходило и в монастырях св. Пахомия в IV в., когда послания настоятелей ко всей братии выглядели почти неразбавленным набором цитат, правда, не из Гомера, а из Священного Писания. Это было естественным следствием обычая тамошних монахов выучивать наизусть очень значительные части Писания<sup>19</sup>. Понятно, что светская образованность и монашеская практика базировались на разных произведениях, однако, общей была тенденция к дословному запоминанию «своих» текстов и к говорению цитатами вместо слов.

В случае «омирокентонов» это приводило к развитию как бы вторичной «типологии» («проброирования») Нового Завета — только уже не ветхозаветной (когда различные события из ветхозаветной истории или пророчества прочитываются как рассказ о Христе), а «гомеровской». Так, если распятие Христа описывается цитатами из *Илиады* (где говорилось о гибели Патрокла и Гектора) и *Одиссеи* (где и вовсе был изображен Одиссей, привязанный к мачте во время пения сирен), — то при этом неизбежно перебрасывается мост от Евангелия к соответствующим мифологическим сценам. Еще точнее было бы сказать, что эти мифологические сцены — разумеется, не в качестве реальности, а именно в качестве текстов — становятся в ряд *евангельских приуготовлений*.

Все это имеет самое прямое отношение к нашей евангельской парафразе. Хотя в ней и нет стопроцентной цитатности, но и она ориентирована на вполне конкретное произведение эпической традиции, восходящей к Гомеру. Труднообъяснимым, однако, оказывается выбор самого этого произведения — *Дионисиака* Нонна Панополитанского.

### 3.2. Автор евангельской парафразы: «девиантное поведение»?

До сих пор нельзя считать решенным вопрос об авторе стихотворной парафразы Евангелия от Иоанна — был ли он тем самым Нонном Панополитанским, который написал около середины V в. огромную поэму в 48 книгах, посвященную Дионису<sup>20</sup>, или же он был другим Нонном (или вообще не Нонном).

Если автор парафразы не был «тем самым» Нонном — автором *Дионисиака*, — то встает вопрос о причине его столь большого интереса к этой поэме. А интерес был чрезвычайно большим: как показал еще Йозеф Голега, именно языческая поэма о Дионисе послужила автору парафразы не только образцом в отношении стиха, но и источником множества образов, дословно или близко к тексту заимствованных из языческой поэмы, но приложенных теперь к новым персонажам<sup>21</sup>. Конечно, проще всего заключить, что евангельская парафраза

---

позволила также выделить в тексте поэмы основу из 691 стиха, написанных в IV веке неким епископом Патрикием, которая была отредактирована и дописана Евдокией. Евдокия увеличила поэму на две трети, доведя ее объемом до 2348 стихов. По истории текста поэмы Патрикия-Евдокии, а также в целом о значении соответствующего жанра христианской поэзии см. теперь: M. D. USNER, Prolegomenon to the Homeric Centos // *American Journal of Philology* 118 (1997) 305–321 [интернет-публикация в pdf-формате].

<sup>19</sup> В. М. Лурье, *Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте* (СПб., 2000) (Богословская и церковно-историческая библиотека) 48–59.

<sup>20</sup> Полное современное критич. изд. текста: Nonni Panopolitani Dionysiaka / Recognovit R. KEYDELL. 2 Bde (Berolini, 1959) [репринт: 2000]. Новое (незаконченное) критич. изд., вместе с франц. пер., начал выпускать в 1976 г. F. Vian (последний вышедший том (1999) — XIV, содержит песни XXXVIII–XL, par B. Simon). См. также: Нонн Панополитанский. Деяния Диониса / Пер. с древнегреч. Ю. А. Голубца. Вступительная статья А. В. Захаровой. СПб., 1997 (Античная библиотека). Наиболее полная и постоянно обновляющаяся библиография — на сайте факультета классической филологии Лейденского университета: Martijn Cuypers. A Hellenistic Bibliography: Nonnus.

<sup>21</sup> J. GOLEGA, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum* (Breslau, 1930) (Breslauer Studien zur historischen Theologie, 15) 28–61.

создавалась позднее *Дионисиака* одним и тем же лицом. Голега и очень многие до и особенно после него заключили именно так<sup>22</sup>. Это дает нам гипотетическое объяснение факта создания евангельской парафразы, однако, несколько не помогает объяснению гораздо более важного, с точки зрения истории культуры, факта — почему же эта парафраза была усвоена *христианской* культурой, многократно переписывалась, цитировалась и, таким образом, никак не могла считаться произведением маргинальным.

Итак, независимо от решения неясного вопроса об авторстве парафразы, мы оказываемся перед сложным вопросом культурологического порядка: почему произведение, явно апеллирующее к *современной ему* языческой классике, было востребовано культурой христианской.

Если в начале VI в. языческие поэты — такие, как Мусей и Коллуф — превратили Нонна-автора *Дионисиака* в основателя своей неоклассической традиции, так что его поэма стала еще более обязательна к изучению, то это могло бы способствовать лишь увеличению недоумения у христианского читателя парафразы. В самом деле, что, например, назидательного мог бы вынести такой читатель из описания плывущего апостола Петра, если ему при этом приходилось узнавать стихи *Дионисиака*, которыми описывалась плывущая Семела в вуайеристской сцене из преследования ее Зевсом<sup>23</sup>?

Если все-таки не один какой-нибудь человек, а христианская культура в целом допускала подобную «утилизацию» языческого стихотворного сырья, то это могло означать лишь одно: для христиан V–VI веков языком их культуры стали уже не только образы гомеровских поэм, но и тот воображаемый мир *позднеантичного* культа Диониса, который и сам сформировался лишь недавно — уже в римское время, — и энциклопедией которого стали *Дионисиака*<sup>24</sup>.

Вопрос, собственно, не в том, как христианские авторы и читатели могли пользоваться далеко не аскетическими образами языческих поэтов. Мы хорошо знаем, что могли. Эти образы были вполне «музеефицированы» и безопасны. Теоретически я готов согласиться с теми исследователями (Ф. Вианом и др.), которые считают саму проблему противопоставления мировоззрений, стоящих за *Дионисиака* и парафразой, совершенно ложной: оба «культурных кода» вполне могли уместиться в одно мировоззрение интеллектуального и «умеренно религиозного» христианина, каким мог быть Нонн в том случае, если он был автором обеих поэм. Но теоретическая возможность существования такого мировоззрения еще не доказывает, что оно было возможно именно в той среде, где возникла и распространялась парафраза. Здесь есть сложность, которая обычно упускается из виду, и к рассмотрению которой мы сейчас переходим.

*Дионисиака* ставят серьезную проблему: тамошний языческий мир — это мир новый, сформировавшийся параллельно с христианством и в оппозиции к нему. Поэма описывает не тот культ Диониса, который существовал в классической древности, а существенно иной культ. Поэтому, чтобы добраться до христианского читателя, поэме нужно было преодолеть не один барьер, а два: не только тот барьер, через который всегда вынуждено пробиваться все новое в литературе, чтобы добиться признания, но и барьер религиозный. Ведь культ Диониса в *Дионисиака* музеефицированным отнюдь не был.

---

<sup>22</sup> Противоположная точка зрения наиболее детально разработана в неопубликованной (и мне недоступной) диссертации: Lee SHERRY, *The Hexameter Paraphrase of St. John attributed to Nonnus* (University of Columbia Dissertation, 1991) (не учтено в библиографии М. Сууперса). См. также: L. F. SHERRY, *The Paraphrase of St. John attributed to Nonnus // Byzantion* 66 (1996) 409–430. Доводы автора находятся в области метрики и стилистики. Он приходит к выводу, что евангельскую парафразу сочинил неизвестный по имени ранний подражатель Нонну Панополитанскому, автору *Дионисиака*.

<sup>23</sup> *Дионисиака* VII, 185–187, 189 — дословно цитируется в парафразе XXI, 45–46.

<sup>24</sup> См.: Н. JEANMAIRE, *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus* (Paris, 1951) 417–482; А. HENRICHs, *Changing Dionysiac Identities // Jewish and Christian Self-definition, vol. 3: Self-Definition in the Graeco-Roman World / Ed. by Meyer and E. Sanders* (London, 1982) 137–160, 213–236. В общем о трансформациях языческой религии в эпоху христианизации Римской империи см.: F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianisation*, с. 370–529 (Leiden — New York — Köln, 1993) (*Religions in the Graeco-Roman World*, 115/1, 2).

## 4. Позднеантичный культ Диониса и его отражение в *Дионисиака*

В язычестве эллинистического мира III–VI вв. по Р. Х. культ Диониса перестал быть, как прежде, второстепенным. Дионис превратился теперь в одну из заглавных фигур языческой религии. Изменение внешней позиции культа происходило во взаимной связи с его внутренней реконструкцией. Культ Диониса получил сразу несколько новых «редакций», одну из которых традиционно сопоставляют с современным этому культу христианством. Это образ умирающего и воскресающего Диониса из *Орфических гимнов*<sup>25</sup>. Несмотря на то, что в *Дионисиака* обнаруживаются пересечения с орфической поэзией<sup>26</sup>, совершенно очевидно, что образ Диониса в этой поэме иной: ни смерти, ни воскресения Диониса в ней нет. Это только подчеркивается тем редакционным искажением, которое претерпевает в поэме орфический миф о младенце Дионисе-Загрее, растерзанном титанами (песнь VI): исчезает мотив сердца, сохраненного богами и затем использованного для «реставрации» Диониса; таким образом, у Нонна отношения идентичности между «первым» и «вторым» Дионисами отсутствуют. Дионис в *Дионисиака* примечателен совершенно другим, и как раз этой своей чертой он соответствует «мэйнстриму» своего позднеантичного культа.

Это культ особого рода сексуальности, построенный на постоянном взаимопереходе мужского и женского, причем, именно взаимопереходе, а не андрогинности (при которой различие полов как таковых все равно бы сохранялось). Постоянная смесь мужественности и женственности в образе Диониса — основополагающая его особенность и в поэме, и в том позднеантичном культе Диониса, который вдохновлял ее автора. Надо сказать, что уже и в древности культу Диониса подобные черты были присущи — однако, тогда не было столь сильного акцента ни на этих чертах, ни вообще на культе Диониса<sup>27</sup>.

Самому способу рождения Диониса — не из чрева матери (Семелы), а из бедра Зевса — в позднеантичном культе придавалось фундаментальное значение, связанное с идеей преодоления разделения между мужским и женским естеством. Именно так оно описывается и в поэме (IX, 219): φύσιν δ' ἠλλάξεν ἀνάγκη — (при рождении Диониса из бедра Зевса) «необходимостью (т. е. насильно) изменил естество»<sup>28</sup>.

Дальнейшая биография Диониса, как она описывается в поэме, равно как и многочисленные сцены, в которых участвуют другие герои, представляют собой нечто из ряда вон даже для греко-римской литературы. Структурообразующие мотивы поэмы почти без исключения принадлежат к области девиантного сексуального поведения (даже если не относить к этой области вполне нормативный для античного мира гомосексуализм). Сколько-нибудь подробный анализ содержания поэмы необходимо вести, вследствие этого, средствами сексопатологии и психиатрии, и мы упомянем лишь основные выводы такого анализа<sup>29</sup>.

Поэма погружена в мир инфантильных сексуальных фантазий, соответствующих, за малым исключением, прегенитальной стадии, когда различие мужского и женского не играет роли. По содержанию эти фантазии носят ярко выраженный садо-мазохистский характер. — Отметим на будущее, что налицо мотивы изменения естества и употребления для этого силы.

Конечно, для адекватного описания всего этого содержательного многообразия требуется довольно изощренная техника психоанализа, но основное направление мысли автора улавливается

<sup>25</sup> Цитируется у Климента Александрийского, *Protrepticus* II, 18 = фрагменты 34–35 согласно О. KERN, *Orphicorum fragmenta* (Berlin, 1922). Современное изд.: M. L. WEST, *The Orphic Poems* (Oxford, 1983) 140–175.

<sup>26</sup> Обзор заимствований из орфической традиции у Нонна: А. В. Захарова, Предисловие // Нонн Панополистанский, Деяния Диониса. С. XIX.

<sup>27</sup> В качестве последнего обобщающего исследования соответствующих аспектов культа Диониса см.: D. LYONS, *Gender and Immortality: Heroines in Ancient Greek Myth and Cult* (Princeton, 1996), esp. 69–133 (ch. 3–4). Полный текст книги опубликован также в Интернете на сайте издательства (Princeton University Press).

<sup>28</sup> К сожалению, этот смысл утрачен в русском стихотворном переводе поэмы.

<sup>29</sup> См.: R. NEWBOLD, *Fear of Sex in Nonnus' Dionysiaka* // *Electronic Antiquity* 4.2 (1998) 1–15 [интернет-публикация]; здесь же дальнейшая библиография.



и без всякой техники<sup>30</sup>. Поэтому все-таки нельзя избежать вопроса: насколько поэма *столь специфического содержания* могла быть актуальной для современной ей христианской культуры?

Сформулируем этот вопрос более конкретно: чем обусловлена ориентация автора евангельской парафразы на *Дионисиака* — было ли это просто его диковинным личным выбором (принятым христианской традицией постольку, поскольку ее носители забывали о существовании *Дионисиака*), или же это было выбором сознательным — актуальным для целой культурной среды, к которой принадлежал и автор парафразы, и в которой о существовании *Дионисиака* отнюдь не забывали?

## 5. Дионисиака как фон для христианства V века

Евангельская парафраза — не единственный пример, доказывающий эмпирически влияние языческой поэмы о Дионисе на христианских авторов V века.

Если представить себе место языческих поэтов, подобных Нонну Панополитанскому, в структуре тогдашнего общества, то сразу станет ясно, что влияния их на христианскую часть этого общества просто не могло не быть. В тогдашней обстановке, по выражению одного исследователя, прибрать к рукам хорошего поэта означало примерно то же, что теперь означает завладеть одной из ведущих газет<sup>31</sup> (эти слова написаны почти 40 лет назад; сегодня корректнее звучало бы сравнение с телеканалом).

Политика и поэзия переплетались воедино в биографиях поэтов V века, чему пример — один из самых крупных поэтов и политических деятелей того времени, Кир Панополитанский, уроженец того же города в Египте, что и Нонн.

### 5.1. Кир Панополитанский: поэт, который в центре всего

Историк VI века, Евагрий Схоластик, назовет лишь две поэтических знаменитости эпохи Феодосия Юнейшего — Клавдиана и Кира<sup>32</sup>. Для нас очень важно, что на протяжении всей жизни Кир оставался близким человеком для императрицы Евдокии, жены Феодосия, разделявшей с ним не только увлечение поэзией, но, очевидно, и глубокую религиозность<sup>33</sup>.

Политическая карьера Кира достигала не меньшей высоты, чем поэтическая, хотя, в отличие от последней, не была свободна от падений: дважды он был префектом Константинополя, стяжал себе славу как военачальник — но на вершине славы и успеха был сражен ловкой интригой евнуха Хрисафия, «злого гения» императора.

<sup>30</sup> Что доказывают, например, филологи-классики «старого доброго времени», один из которых — переводчик Дионисиака на английский язык — охарактеризовал содержание поэмы как «sickly and unwholesome fancy» (См.: Nonnus, *Dionysiaka* / With an English translation by W. H. D. ROUSE, mythological introduction and notes by H. J. ROSE and notes on text criticism by L. R. LIND. 3 vols. (Cambridge, Mass., 1940) (Loeb Classical Library 344, 354, 356)).

<sup>31</sup> A. CAMERON, *Wandering Poets. A Literary Movement in Byzantine Egypt* // *Historia* 14 (1965) 470–509, esp. 502: «To capture a clever and able poet like Claudian was like gaining control of a leading newspaper».

<sup>32</sup> Евагрий Схоластик, *Церковная история* I, 19; *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia* / Ed. by J. VIDEZ, L. PARMENTIER (London, 1898) [reprint: N. Y., 1979] 28; Евагрий Схоластик, *Церковная история* [Кн. I–II] / Пер. с греч., вступит. статья, комм. и приложения И. В. Кривушина (СПб., 1999) (Византийская библиотека. Источники) 163. О Кире см., в частности: D. J. CONSTANTINELOS, *Kyros Panopolites, Rebuilder of Constantinople* // *Greek, Byzantine and Roman Studies* 12 (1971) 451–464 [почти совсем не критический пересказ источников]; T. C. GREGORY, *The Remarkable Christmas Homily of Kyros Panopolites* // *Ibid.* 16 (1975) 317–324, — однако, основополагающей остается статья H. DELENAÛE, *Une épigramme de l'Anthologie grecque* // *Revue des études grecques* 9 (1896) 216–334 [перепечатано с несколькими примечаниями издателей в: ИДЕМ, *Melanges d'hagiographie grecque et latine* (Bruxelles, 1966) (*Subsidia Hagiographica*, 42) 117–124; ниже цитируется это изд.]. Именно о. Ипполит Делеэ ввел в научный оборот самый главный источник о жизни Кира — *Житие св. Даниила Столпника*, — без которого многочисленные сообщения о Кире византийских историков выглядели довольно хаотично и почти не характеризовали его как человека и как христианина. Основной современной работой о Кире следует считать: A. CAMERON, *The Emperor and the Poet* // *Later Greek literature* / Ed. by J. J. Winkler and G. Williams (Cambridge — N. Y., 1982) (*Yale classical studies*, 27) 217–289.

Киру пришлось ехать в ссылку во Фригию... но в теперь уже в сане епископа. Место служения — городишко Котиэон — было, впрочем, назначено с таким расчетом, чтобы Киру не пришлось носить сан клирика слишком долго: жители этого городка как раз перед тем убили своих четырех предыдущих епископов. Киру, паче всех чаяний, удалось покорить их сердца сверхкраткой проповедью на Рождество Христово, которую толпа заставила его произнести при вступлении на кафедру, чтобы доказать свое православие<sup>34</sup>. Тем не менее, надеждам на скорое оставление Киrom служения клирика было суждено сбыться: пробыв епископом не более десяти лет (вероятно, существенно менее)<sup>35</sup>, он возвращается в столицу в качестве светского лица сразу же после смерти императора Феодосия (450 г.), где и умирает в царствование Льва (457 – 474), точнее, после 462 г.<sup>36</sup>

Оставление насильно ему навязанного епископства никоим образом не было свидетельством неблагочестия Кира. Все последние годы своей жизни он — преданное духовное чадо преп. Даниила Столпника, который исцелил от беснования сначала его дочь, а потом служанку<sup>37</sup>. Благодарный Кир украсил столп Даниила стихотворной надписью собственного сочинения, где опять, несмотря на краткость, выразил основные догматические истины о Христе и Богородице, за торжество которых тогда приходилось бороться всем православным<sup>38</sup>.

Жизнь «под сенью» столпа преп. Даниила означала не что иное, как возвращение в духовный и политический центр империи. Всю вторую половину V в. преп. Даниил (409 – 493) был для Византийской империи таким же пророком, каким стал библейский Даниил в царстве Навуходоносора. Кстати, и мощи «того самого» Даниила были тогда перенесены в Константинополь, а преп. Даниил завещал себя похоронить поверх них (по смирению: чтобы любое чудо от его мощей приписывали древнему пророку)<sup>39</sup>.

Мы стали говорить о Кире столь подробно потому, что одной лишь этой фигуры достаточно, чтобы увидеть, насколько легко поэма его земляка язычника Нонна могла оказаться прочитанной в центре сразу политической, художественной и религиозной жизни христианской империи — то есть как раз в той среде, в которой жила святая Евдокия, уже выбранная нами за эталон истинно христианского обращения со строками и образами языческих авторов.

Хронологически даже наиболее поздняя датировка *Дионисиака*, предложенная Ф. Вианом (450 – 470 гг.), не противоречит возможности знакомства Кира с этой поэмой. Но нам важен

<sup>33</sup> Специально о взаимоотношениях Евдокии и Кира см.: САМЕРОН, *The Empress and the Poet*.

<sup>34</sup> Эта проповедь, сохраненная для нас Феофаном Исповедником (под А. М. 5937; Феофан ошибочно называет место действия Смирной) является таким поэтическим и, вместе с тем, богословским шедевром, что трудно удержаться, чтобы не привести ее целиком: «Мужи братие, Рождество Бога и Спаса нашего Иисуса Христа молчанием да почтится, ибо только слушанием зачатся во Святей Деве Божие Слово — Ему же слава во веки веков. Аминь». (*Theophanis Chronographia* / Ed. C. DE BOOR. Vol. I (Lipsiae, 1883) [reprint: Hildesheim, 1963] 97). Эта проповедь вполне отвела от епископа подозрения в язычестве (о которых тут упоминает Феофан) и, заодно, в несторианстве (каковые подозрения были, пожалуй, более вероятны).

<sup>35</sup> Кир еще оставался префектом Константинополя в августе 441 г. Более точно установить дату его ссылки не удается.

<sup>36</sup> В этом году преп. Даниил Столпник взшел на свой уже третий по счету столп — тот самый, на котором была высечена составленная Киrom надпись (см. ниже).

<sup>37</sup> А не вторую дочь — как ошибочно полагали ученые прежде Ж. Дагрона (в том числе, автор этих строк в первом изд. настоящей статьи). См.: G. DAGRON, *Le fils de Léon I<sup>er</sup>* (463). *Témoignages concordants de l'hagiographie et de l'astrologie* // *Analecta Bollandiana* 100 (1982) 271–275.

<sup>38</sup> Текст этой эпитафии Кира вошел в *Греческую Антологию* (I, 99), однако, в неполном виде (мы пользуемся изд.: *Anthologia Graeca* / Ed. H. ВЕСКВУ. 2. Aufl. 4 Bde (München, 1965, 1968)). Другие фрагменты того же текста разбросаны по разным редакциям *Жития св. Даниила Столпника*. Полный текст реконструировал ДЕЛЕНАУЕ, *Une épigramme de l'Anthologie grecque*, 123. Другие эпитафии Кира в Антологии: VII, 557; IX, 136, 623, 808, 809; XV, 9. О догматическом содержании эпитафии I, 99 см.: GRILLMEIER, HAINTHALER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*. T. II/4. 143. К сожалению я не успел учесть статью, указанную мне А. Г. Дунаевым: B. Baldwin, *Cyrus of Panopolis: A remarkable sermon and unremarkable poem* // *Vigiliae Christianae* 36 (1982) 169–172. Автор находит в эпитафии Кира для столпа преп. Даниила незамеченные ранее гомеровские аллюзии.

не столько конкретный факт знакомства, сколько близость Кира к той же поэтической среде, к которой принадлежал и Нонн. И здесь в нашем распоряжении оказывается один примечательный факт.

Одна из эпиграмм Кира — написанная в начале 440-х гг. грустная элегия по поводу необходимости ехать в ссылку (IX, 136 по *Греческой Антологии*) — начинается с вздыхания: Αἴθε πατήρ μ' ἐδίδαξε... Те же слова и в том же смысле известны еще только из одного произведения, где они встречаются дважды, — из *Дионисиака* (XVI, 321 = XX, 372: Αἴθε πατήρ με δίδαξε...): оказавшись в неприятном для себя положении, некто восклицает: «Если б отец научил (обучил) меня...» (делать то и то, то я не оказался бы сейчас в такой ситуации).

Эта короткая фраза не дает основания настаивать на заимствовании Нонном у Кира или наоборот, однако, указывает, скорее, на общую *литературную* среду, нежели на использование общего фонда обыкновенных фразеологизмов. Литературным является уже эпическое αἴθε (вместо обычного εἴτε). Важно также, что во всех трех известных случаях употребления этой фразы именно «отец» был той самой фигурой, о которой в контексте речь не шла вовсе; это восклицание типа *tatita mia*, но требующее для своего использования весьма сложной конструкции, в которой противопоставлялись бы две ситуации (гипотетическая — реальной). Для функционирования обыкновенной поговорки это выглядит сложновато. Наконец, в пользу литературного происхождения нашего выражения свидетельствует и сама его редкость в источниках<sup>40</sup>.

Итак, восклицание об отце выглядит достаточно специфичным, чтобы служить признаком если и не прямых, то косвенных литературных контактов — то есть общности литературной среды.

Это и была та среда, в которой тексты язычника Нонна технически могли оказывать воздействие на литературную продукцию не просто христиан, а христианской литературной элиты... И даже не только литературной, но и духовной. К последней, несомненно, принадлежала Евдокия, да, по всей видимости, также и Кир.

Актуальность *Дионисиака* для христианских литературных кругов V века можно теперь считать доказанной (если евангельская парафраза не служит достаточным доказательством сама по себе). Идентификация таких членов этих литературных кругов, как Кир и Евдокия, доказывает, кроме того, нечто более важное: речь ни в коем случае не идет о секуляризированной периферии христианской культуры, а как раз о ее центре. Мы уже упомянули о «центральном», в этом смысле, положении Кира при преп. Данииле Столпнике. Положение Евдокии, которая в 443 г. сменила свою сокровенную аскетическую жизнь при дворе<sup>41</sup> на вполне откровенный аскетизм в среде палестинского монашества (она навсегда оставила двор, сохранив за собой, однако, титул Августы, то есть царицы), было не менее «центральным».

Евангельская парафраза должна была быть создана или, по крайней мере, востребована в этой среде<sup>42</sup> — ибо мы знаем, что именно в ней определялись литературные вкусы христианских писателей, и отвергнутое в этой среде христианское произведение едва ли имело бы шансы

<sup>39</sup> См.: H. DELEHAYE, *Les saints stylites* (Bruxelles — Paris, 1923); N. H. BAYNES, *The Vita S. Danielis Stylitae* // *Church History* 40 (1925) 397 – 402 [перепечатано в: IDEM, *Byzantine Studies and Other Essays* (London, 1955) (reprint: 1960)].

<sup>40</sup> На всякий случай, я провел поиск по 184 случаям употребления αἴθε в последней версии *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG\_E).

<sup>41</sup> Аскетизмом отличался и ее супруг, император Феодосий, — до такой степени, что об этом ходили легенды: Лурье, *Призвание Авраама...* 163–166. В последнее время появились основания думать, что мы сможем узнать о взаимоотношениях Евдокии и Феодосия много нового. Уже появилась статья R. SCHARF, *Die «Apfel-Affare» oder gab es einen Kaiser Arcadius II?* // *Byzantinische Zeitschrift* 83 (1990) 435 – 450, и готовится специальная работа M. van Esbroeck'a (который и обратил мое внимание на статью Шарфа).

<sup>42</sup> Можно было бы даже высказать гипотезу о принадлежности парафразы Киру — поэту, который заведомо принадлежал к «нужному» литературному кругу. В числе совсем немногих сохранившихся строк достоверно принадлежащих ему поэтических произведений как раз уже есть один случай использования характерного выражения из поэмы его языческого земляка. Разумеется, поэма с таким же успехом могла принадлежать и другому автору того же круга, имени которого мы не знаем.

выжить в рукописной традиции. Это было бы равносильно, если воспользоваться аналогией из русской культуры, выживанию поэзии шишковцев после эпохи Пушкина: как мы знаем, шишковцев не спасло от забвения даже книгопечатание — а в Византии V века не было и того.

В V веке не существовало никакой «третьей» поэтической силы, то есть таких «умеренно религиозных» христианских поэтов, для которых и языческая мифология, и христианские мотивы были бы в одинаковой степени лишь культурными кодами для выражения каких-то собственных интересов, лежащих одинаково вне языческой религии и христианства. Поэтому модный сейчас гипотетический образ Нонна — номинального христианина, который без всякого внутреннего конфликта переходит в своем творчестве от сексуальных парафраз к евангельскому благочестию и обратно<sup>43</sup>, — является непоправимым анахронизмом. Не надо уподоблять автора евангельской парафразы создателю «литургии Чайковского»...

Тогда тем более непонятно: какую пользу автор евангельской парафразы хотел доставить своим образованным читателям, заставляя их вспоминать о сексуальных извращениях нонновского Диониса и его компании?

## 6. «То, о чем едва не забыли, хотя это важнее всего прочего»<sup>44</sup>

Поставленный в конце предыдущего раздела вопрос опять желательно уточнить. Дело в том, что читатели парафразы никогда и не забывали о Дионисе — ведь они были светски образованными людьми, а языческая культура того времени не давала об этом забыть. Так что вопрос, собственно, в том, зачем автору парафразы понадобилось вызывать из закоулков сознания этот ассоциативный ряд в качестве фона именно для Евангелия?

Теоретически только один ответ на этот вопрос мне кажется допустимым. Христианское аскетическое учение и основанная на нем практика той среды, в которой получила распространение евангельская парафраза, содержали в себе какой-то ответ, какую-то реакцию на окружающее «дионисийство».

Практика, на первый взгляд, не подтверждает этой моей теории: по крайней мере, мне не известно никаких подходящих текстов в аскетической и агиографической литературе IV – V вв. Но не будем забывать, что дошедший до нас корпус «специальной» литературы (в данном случае, коль скоро мы говорим об аскетике, — это два разных, но тесно связанных между собой корпуса аскетических трактатов и житий подвижников) никогда не исчерпывает той реальности, которая его породила. Вдобавок, то, что все-таки было написано в те годы, дошло до нас с весьма большими лакунами. В частности, именно о той среде христиан-интеллектуалов, к которой принадлежали Евдокия и Кир, и которая, пожалуй, была сформирована ими и их окружением в Константинополе времен Феодосия II, дошедшие до нас источники говорят очень скупо. Они часто задевают ее — но почти всегда «по касательной». Внимание авторов дошедших до нас агиографических текстов сосредоточено на подвижниках либо более старшего поколения (св. Мелания Юнейшая, преп. Евфимий Палестинский), либо младшего (преп. Петр Ивир)<sup>45</sup>. Первые еще не принадлежали интересующей нас среде, а Петру Ивиру — воспитаннику Евдокии

<sup>43</sup> Такой образ преобладает в литературе о Нонне, созданной в последние 30–40 лет (Ф. Виан и др.). Сторонники этого взгляда атрибутируют одному и тому же автору обе поэмы, христианскую и языческую, но при этом не считают, что между написанием одной и другой должно было иметь место религиозное обращение автора. Именно такой подход позволил Ф. Виану отказаться от традиционного в прежнее время предположения, будто язычник Нонн, написав Дионисиака, обратился в христианство и тогда уже написал парафразу. Поэтому Виан смог предложить раннюю (вскоре после III Вселенского собора, 431 г.) датировку парафразы и позднюю — Дионисиака.

<sup>44</sup> Слегка перефразированные слова Евагрия Схоластика (*Церковная история*, I, 21; *The Ecclesiastical History of Evagrius...* 31): Λέξω δὲ καὶ ἕτερον, ὃ μικροῦ με διέλαθε, καίτοι τὰ πρῶτα κατὰ πάντων ἔχον.

<sup>45</sup> Относительно Кира см. выше. Агиографическое досье Евдокии состоит из кратких заметок византийских историков, ее собственных сочинений (из которых, в частности, стихотворное *Мученичество св. Киприана и Иустины* можно местами прочитать как автобиографическое), а также трех важных агиографических текстов — *Жития св. Мелании Юнейшей* (дошедшего по-гречески и в латинской версии, однако, уже не в оригинальной греч. редакции), *Жития св. Петра Ивира* (дошедшего лишь в сирийской версии; автор последнего, Иоанн Руф,

— исключительно не повезло с главным агиографом, Иоанном Руфом, который интересовался своим героем строго в пределах поставленной задачи — пиар-кампании против Халкидона.

Однако, по крайней мере, один текст интересующего нас типа сохранился — закатившись на обочину агиографической литературы, где на него почти никто не обращал должного внимания. Это описание палестинского монашества, среди которого проводила последние лет 15 своей жизни императрица Евдокия, содержащееся в Церковной истории Евагрия Схоластика (I, 21).

Евагрий вполне эксплицитен в своем утверждении, что все его описание разных форм подвижничества относится именно к тем палестинским монахам, среди которых жила Евдокия<sup>46</sup>, однако, стиль его изложения таков, что допустимо подумать, будто бы он описывает современную ему самому реальность. Впрочем, всего вероятнее, что Евагрий не находил существенного различия между тем, что ему являла современность, и тем, что он знал из своего (неизвестного нам) источника о палестинском монашестве времен Евдокии, то есть на один век раньше него. Ниже мы постараемся обосновать это, пока априорное, предположение — о том, что Евагрий не впал тут в анахронизм — непосредственно из текста.

А вот и текст<sup>47</sup>:

Λέξω δὲ καὶ ἕτερον, ὃ μικροῦ με διέλαθε, καίτοι τὰ πρεσβεία κατὰ πάντων ἔχον. Εἰσὶ μὲν ἐλάχιστοι, εἰσὶ δ' οὖν ῥῶως, οἱ ἔπαν διὰ τῆς ἀρετῆς τοῦ ἀπλαθεῖς εἶναι τύχῳσιν, εἰς κόσμον ἐλάντῳσιν ἐν μέσοις τοῖς θορύβοις· καὶ παραφόρους σφᾶς ἀπαγγέλλοντες<sup>48</sup>, οὕτω τὴν κενοδοξίαν καταπατοῦσιν, ὃν τελευταῖον χιτῶνα κατὰ Πλάτωνα τὸν σοφὸν ἢ ψυχὴν πέφυκεν ἀποτίθεσθαι, οὕτω τὸ ἀπλαθῶς ἐσθίειν φιλοσοφοῦσι, κᾶν παρὰ κατήλοισι ἢ παλιγκαπήλοισι<sup>49</sup> δεήσοι, οὐ τόπον, οὐ πρόσωπον, οὐδέ τι τῶν πάντων ἐγκαλυπτόμενοι· καὶ βλαναεῖοις δὲ συχοῖς ὀμιλοῦσι, τὰ πολλὰ γυναιξὶ συναλιζόμενοι καὶ συλλουόμενοι<sup>50</sup>, οὕτω τῶν παθῶν περιγενόμενοι ὡς καὶ τῆς φύσεως τυραννῆσαι, καὶ μηδὲ τῇ ὄψει, μηδὲ τῇ ἀφῆι, μηδὲ μὴν αὐτῇ τῇ περιπλοκῇ<sup>51</sup> τοῦ θήλεος πρὸς τὴν ἰδίαν ἀποκριθῆναι φύσιν· μετὰ ἀνδρῶν δὲ ἀνδρας εἶναι, μετὰ γυναικῶν τ' αὖ γυναικας, ἐκατέρας τε μετέχειν ἐθέλειν φύσεως καὶ μὴ μιᾶς εἶναι.

Скажу еще и о другом (способе подвижничества), о котором я чуть не оставил упомянуть, хотя он превосходит все прочие. Суть убо немногие, однако они все же есть, кои, едва улучив через добродетель бесстрастие, возвращаются в мир, в среду волнений, и, объявляя себя помешанными<sup>52</sup>, сице попирают тщеславие — которое душе свойственно отлагать как последнюю одежду, согласно премудрому Платону. Сице они любомудрствуют бесстрастно ясти, так что когда просят в корчемницах или у лоточников, не стесняются ни места, ни лица<sup>53</sup>, ни вообще ничего. И они посещают разные<sup>54</sup> бани, часто оказываясь вместе с женщинами и моясь вместе (с ними), — так перевозмогая страсти, чтобы повелевать и естеством, и не ответственствовать<sup>55</sup> своему естеству ни от взирания, ни от касания, и даже ни от самого объятия женского, но быть с мужами — мужами, а с женщинами — женщинами, восхотев причаствовать каждому естеству, а не быть одного (естества).

сделал из своего произведения пропагандистский текст в защиту монофизитства; в этом, возможно, причина, почему Евдокии, признавшей, в конце концов, Халкидон, нашлось у него так мало места), и, наконец, *Жития св. Евфимия*, написанного Кириллом Скифопольским (последний текст важен, главным образом, как первоисточник по истории обращения Евдокии в веру Халкидонского собора). Критич. издания всех этих текстов: Vie de Sainte Mélanie / Texte grec, introduction, traduction, et notes par D. GORCE (Paris, 1962) (Sources chrétiennes, 90); R. RAABE, Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts. Syrische Übersetzung einer um das Jahr 500 verfassten griechischen Biographie (Leipzig, 1895); E. SCHWARTZ, Kyrillos von Skythopolis (Leipzig, 1939) (Texte und Untersuchungen..., 49.2) 3–85. На основе упомянутых источников (за естественным исключением *Жития Петра Ивира*) некоторую попытку создать небольшое «житие» Евдокии предпринял историк первой пол. XIV в. Никифор Каллист Ксанфопул в составе своей *Церковной истории* (кн. XIV // PG 146, 1237–1240; кн. XV, гл. 13 // PG 147, ). О Петре Ивири см. ниже; см. также резюме основных из известных данных в: A. KOFISKY, Peter the Iberian. Pilgrimage, Monasticism and Ecclesiastical Politics in Byzantine Palestine // Studium Biblicum Franciscanum. Liber Annuus 47 (1997) 209–222. См. также полезный обзор: B. FLUSIN, L'hagiographie palestinienne et la réception du Concile de Chalcedoine // ΛΕΙΜΩΝ. Studies Presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday / Ed. by O. Rosenqvist (Uppsala, 1996) (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia, 6) 25–47.

<sup>46</sup> Евагрий Схоластик, *Церковная история* I, 22: «Итак, многих таковых (подвижников) повстречав, супруга Феодосия...» (The Ecclesiastical History of Evagrius... 32).

<sup>47</sup> The Ecclesiastical History of Evagrius... 31; рус. пер. мой (рус. пер. И. В. Кривушина содержит ряд неточностей в передаче философских и аскетических терминов, а также неверно выбирает значение «перекупщики» для слова, означающего здесь «лоточники, разносчики»; см.: Евагрий Схоластик, *Церковная история*. 171–172). Кроме того, я буду отмечать любопытные, с моей точки зрения, разночтения к этому тексту в редакции Никифора Каллиста Ксанфопула (в целом его текст можно назвать парафразой текста Евагрия, и всех различий я отмечать не буду).

Вот так неожиданно и всплывает тема уничтожения разницы между мужским и женским посредством господства над естеством. — Последний раз мы об этом читали у Нонна Панополитанского. Он, однако, писал о рождении Диониса, и вообще клонил куда-то не туда... во всяком случае, не к христианской аскетике. К этому мы еще вернемся, но сначала надо все же получше разобраться с нашим новым текстом.

То, что парафраза Никифора Каллиста стилизует наш текст под жития позднейших юродивых — наподобие написанного в VII в. *Жития св. Симеона Юродивого* Леонтия Неапольского — ясно без слов. Но все же и сам оригинальный материал Евагрия Схоластика оказывается достаточно «юродским»<sup>56</sup>. В чем причина?

Не было ли анахронизмом, со стороны Евагрия Схоластика, переносить юродство в Палестину V века? Мы постараемся ответить на этот вопрос, исходя из двух агиографических «досье» юродивых — свв. Симеона Емесского и Андрея Юродивого.

### 6.1.1. Кто надоумил св. Симеона стать юродивым?

Евагрий заканчивал свою *Церковную историю* вскоре после 594 г., будучи уже преклонных лет. Его жизнь совпала, таким образом, с первым расцветом юродства — с эпохой оглушительной славы св. Симеона Емесского, которого можно назвать «отцом юродивых» в таком же смысле, в каком называли Антония Великого «отцом монахов». Св. Симеону Юродивому Евагрий посвятил специальную главку своего сочинения (IV, 34)<sup>57</sup>, которое появилось уже после не дошедшего до нас раннего *Жития* святого (560–570-е гг.<sup>58</sup>; это житие и перерабатывал Леонтий Неапольский сто лет спустя).

<sup>48</sup> Никифор Каллист добавляет: (PG 146, 1237A): στήμασι τισιν ἀτάκτοις «бесчинными некими образами (способами)».

<sup>49</sup> Вместо этих слов у Никифора Каллиста (*ibid.*): κατηλείψ και μαστρολείψ «корчемнице и блудилище».

<sup>50</sup> У Никифора Каллиста добавлено (*ibid.*): και σὺν ἐκεῖνας ἀγῶνιζονται «и с ними ночуя».

<sup>51</sup> У Никифора Каллиста это место иначе (*ibid.*): πολλῶ γε μὴν αὐτοῖς φιλήμασι τεχνικοῖς και περιπλοκαῖς «и даже самими искусными лобзаниями и объятиями».

<sup>52</sup> Чрезвычайно симптоматично, что для значения «помешанный» здесь выбрано слово παράφορος, буквально означающее «бродяга».

<sup>53</sup> То есть могут попросить у кого угодно, «не взирая на лица».

<sup>54</sup> Буквально, «многие».

<sup>55</sup> То есть не уступать ему, игнорировать его.

<sup>56</sup> На сходство данного отрывка Евагрия с известными мотивами *Жития св. Симеона Юродивого* обратил внимание С. А. Иванов, Византийское юродство (М., 1994) 62, 67. Критич. изд.: L. RYDEN, Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontius von Neapolis (Uppsala, 1963) (Studia Graeca Upsaliensia, 4); это же издание перепечатано в составе: *Leontios de Neapolis, Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre* / Ed. commentee par A.-J. FESTUGIÈRE en collaboration avec L. RYDEN (Paris, 1974) (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique, 95). Об этом житии см. теперь: V. DÉROCHE, Études sur Léontios de Néapolis (Uppsala, 1995) (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia, 3), где и вся библиография.

<sup>57</sup> The Ecclesiastical History of Evagrius... 182–184. Та хронология жизни св. Симеона, которую дает Евагрий, существенно отличается от собственной хронологии *Жития*. Согласно *Житию*, Симеон ушел в пустыню при Юстиниане, а юродствовать начал при Маврикии, во время сильного землетрясения, которое имело место в царствование Маврикия в 588 г.; рождение святого в таком случае приходится отнести, приблизительно, к 537 г. Согласно Евагрию, который жил и писал именно в то время, в которое поселил св. Симеона его агиограф, св. Симеон жил на полстолетия раньше; тогда упомянутое землетрясение следует отнести к 551 г., а вся хронология жизни св. Симеона выстраивается следующим образом: рождение ок. 500 г., паломничество в Иерусалим и начало монашеской жизни в 520 г., начало юродства в 551 г. Аутентичность хронологии Евагрия защищалась Н. Gelzer'ом и L. Rudijn'ом, в пользу доводов которых склонялся и А. Ж. Фестюжьер в своем Introduction к изд.: *Leontios de Neapolis, Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, 7–15 и особ. 7–9; соображения Фестюжьера, а затем и К. Манго (см. след. прим.) о характере литературной работы Леонтия Неапольского (автора дошедшей до нас редакции *Жития*) служат дополнительным косвенным подтверждением ранней датировки. Единственным современным исследователем, принимающим датировку Леонтия, — однако, без всякой аргументации и даже без обсуждения датировки Евагрия, — является M. van Esbroeck, Les saints fous de Dieu // *Patrimoine Syriaque. Actes du colloque VI. Le Monachisme Syriaque du VIIe siècle à nos jours* / Éd. par M. Aitallah. Vol. I (Antelias, 1999) 131–138, особ. 131.

<sup>58</sup> К выводу о существовании такого *Жития* пришел С. MANGO, A Byzantine Hagiographer at Work: Leontius of Neapolis // *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters* / Hrsg. I. Hutter (Wien, 1984)

Ко времени Евагрия юродство как особый род христианской жизни успело уже получить столь же высокий церковный статус, как монашество к середине IV в. Вероятно, именно этим объясняется начальная фраза процитированного отрывка, где Евагрий ставит юродство выше всех прочих форм подвижничества. Характерно, что он еще продолжает считать юродство одной из форм монашества — связь юродства с обычным монашеством была еще у всех на виду. У Евагрия еще нет специального термина для «юродивого»<sup>59</sup>, и он пользуется словом с двойным значением — «помешанный» и «бродяга», — перекидывая мостик к явлению распространенному и общеизвестному, хотя и находившемуся под большим подозрением, — странствующим монахам<sup>60</sup>.

Все это говорит о большой психологической вероятности допущения Евагрием анахронизма — распространения реалий своего времени на более раннюю эпоху. Но психологическая вероятность еще далеко не доказывает, что именно анахронизм тут имел место. Хронология жизни св. Симеона Емесского свидетельствует в пользу обратного. Его юродство пришлось на первую половину VI в., но перед этим св. Симеон подвизался 29 лет в *палестинской* пустыне, куда ушел через два дня после пострижения в одном из *палестинских* монастырей. Это явно отсылает нас к палестинскому второй четверти VI в., в среде которого св. Симеону и пришла мысль сделаться юродивым. Вопрос о том, насколько такое решение было подсказано св. Симеону извне, его *Житие* оставляет для нас открытым, поскольку настаивает на абсолютной оригинальности св. Симеона<sup>61</sup>.

Версия Евагрия — противоположная. Начальные строки его главки о св. Симеоне<sup>62</sup> отсылают нас как раз к нашему тексту (I, 21), где Евагрий уже написал о юродстве в среде палестинского монашества, причем, даже не конца, а середины V в.:

Γέγονε δὲ καὶ ἀνὰ τὴν Ἐμεσάν Συμεώνης, ἀνὴρ οὕτως τῆν τῆς κενοδοξίας ἀποδυσόμενος χιτῶνα ὡς καὶ παράφορον τοῖς οὐκ εἰδόσι δόξα αὐτὸν εἶναι, καίτοι γε πάσης σοφίας θείας καὶ χάριτος ἐμπληρησμένον.

Бысть же тогда и Симеон в Емесе, муж, настолько совлекшийся одежды тщеславия, что для неведущих он мнился помешанным, хотя был исполнен всякия божественныя премудрости и благодати.

Вполне очевидно, что мы имеем дело с автоцитированием: Евагрий конкретизирует и напоминает применительно к одному св. Симеону то, что им уже было сказано вообще о подвижниках подобного рода. Вряд ли тот пассаж, который говорил об этом роде подвижничества более подробно, мог бы попасть в совершенно другой раздел *Истории* Евагрия (не относящийся ни к св. Симеону, ни вообще к VI в. — «эпохе юродивых») просто по произволу автора. Естественным тут может быть только одно объяснение: в рассказе о Евдокии Евагрий

---

(Österreichische Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte, 432) 30. Наличие такого *Жития* делает излишним предположение П. Аллен об использовании здесь Евагрием какого-то устного предания Емесского происхождения: P. ALLEN, *Evagrius Scholasticus the Church Historian* (Louvain, 1981) (*Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 41) 199–200. Аргументация в пользу существования здесь у Евагрия письменного источника: Дйросне, *Études sur Lйontios de Nйapolis*, 101–108.

<sup>59</sup> Впрочем, в другом тексте времен Евагрия, где действие происходит в первой половине VI в., термин σαλός (иногда σάλος) «юродивый» уже обретает «нужное» значение (в *Церковной истории* Евагрия оно употребляется лишь в оглавлении, не принадлежащем автору). На этот текст (одну из историй патерика преп. Даниила Скитского — рассказ о Марке Лошаднике, который 8 лет прожил под видом умалишенного при городских банях в Александрии) справедливо обращают внимание Иванов, *Византийское юродство*, 61–62, и Дйросне, *Études sur Lйontios de Nйapolis*, 169–170.

<sup>60</sup> В качестве современного введения в эту проблематику можно взять статью: J. HORN, *Tria sunt in Aegypto genera monachorum*. Die ägyptischen Bezeichnungen für die «dritte Art» des Mönchtums bei Hieronymus und Johannes Cassianus // ... *Quaerentes scientiam*. Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70. Geburtstag überreicht von seinen Schülern / Hrsg. von H. Behlmer (Göttingen, 1994) 63–82.

<sup>61</sup> Как правило, лучше не доверять агиографам, когда они настаивают на абсолютной оригинальности своих героев. Обычно это бывает результатом «ретуширования» реальности с целью выделения «своего» святого как главной фигуры в том или ином деле. Но «главный» — это не всегда «единственный» или «первый»... А. Фестюжьер, С. А. Иванов и В. Дерош в упомянутых выше исследованиях приводят свидетельства в пользу существования юродства еще прежде св. Симеона Емесского, хотя, надо признать, что эти свидетельства слишком фрагментарны и/или не содержат в себе всей «полноты» черт классического образа юродивого.

<sup>62</sup> *The Ecclesiastical History of Evagrius...* 182.

следовал своему источнику, а в рассказе о св. Симеоне счел себя свободным от необходимости повторять ранее приведенный текст. В противном случае, мы бы имели рассказ о юродстве вообще в качестве вступительной части гл. IV, 34<sup>63</sup>.

О том, что рассказ о юродстве во времена Евдокии не мог быть вымышлен самим Евагрием, говорит и его резкое стилистическое отличие от остального повествования нашего историка. Философствование словами языческих философов свойственным Евагрию отнюдь не было. Но в нашем тексте цитируется Платон, да еще и с прямой ссылкой. Цитата, надо сказать, неточна. Ближайший аналог (видимо, он тут и перефразирован) — платоновское изречение, приводимое Афинеем (II – III вв. по Р. X.): Ἔσχατον τὸν τῆς φιλοδοξίας χιτῶνα ἐν τῷ θανάτῳ αὐτῷ ἀποδυόμεθα, ἐν διαθήκαις, ἐν ἐκχομιδαῖς, ἐν τάφοις — «Последнюю одежду, славлюбия, мы совлекаем в самой смерти — в завещаниях, в похоронах, в могилах»<sup>64</sup>. Похожее место есть и в *Федоне* (87d-e)<sup>65</sup>: здесь тело по отношению к душе сравнивается с одеждой по отношению к телу, и уже не «тщеславие» или «славлюбие», а само тело называется «последней рубашкой» — τὸ τελευταῖον ὕφασμα — души. Ясно, что к нашей цитате ближе первое изречение: оно гораздо ближе по смыслу и использует для «одежды» то же самое слово «хитон».

Для христианской монашеской литературы отнюдь не характерно объяснять смысл христианского подвига, цитируя Платона, — особенно без всяких критических оговорок. Такого не позволял себе даже Евагрий Понтийский<sup>66</sup>. Поэтому здесь мы имеем чрезвычайно яркую приметку стиля. Проще всего, как это уже сделал о. Мишель ван Эсбрук, атрибутировать цитировавший Платона источник Евагрия Схоластика непосредственно Евдокии, отец которой, известнейший языческий философ, постарался сообщить все свои знания дочери. Но мы не будем настаивать на такой атрибуции, зная, что, помимо Евдокии, рядом с ней были другие люди похожих воззрений и воспитания. Как бы то ни было, нужно атрибутировать источник Евагрия Схоластика в I, 21 палестинской монашеской среде, связанной с Евдокией.

Итак, пока что все сходится к тому, чтобы возвести идеологию юродства к палестинской монашеской среде середины—второй половины V в. Формирование идеологии юродства Христа ради в среде палестинского монашества середины и второй половины V в. нисколько не противоречит известному факту распространения юродства в общецерковном масштабе уже в первой половине VI в. Именно в Палестине идеология юродства должна была привлечь внимание будущего Симеона Юродивого, с именем которого связывается освоение Церковью юродства уже не в «лабораторном», а во вполне «промышленном» масштабе.

Кроме того, мы увидели, что в кругах, связанных с императрицей Евдокией, было тогда же сформулировано теоретическое обоснование юродства (к содержанию этого обоснования мы еще вернемся).

<sup>63</sup> В. Дерош отстаивает противоположную точку зрения: «... ce tableau prétendûment général [рассказ о разных видах аскезы в I, 21] est en fait une extrapolation d'un cas singulier [св. Симеона Емесского]» (DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, 166–169, spéc. 169 ; cf. 166–182). Но его единственный аргумент — отсутствие данных о юродстве в V в. вообще и у Евагрия Схоластика в частности. Однако, вес подобных аргументов *ex silentio* никогда не следует преувеличивать. Кроме того, гипотеза Дероша не способна объяснить причину появления нашего текста в рассказе о Евдокии, а не в рассказе о Симеоне.

<sup>64</sup> Афинея, *Диалогисты* XI, 116, l. 29–31 // *Athenaei Naucraticae Deipnosophistarum libri XV* / Ed. G. KAIBEL. Vol. 3 (Lipsiae, 1890) [reprint: Stuttgart, 1966] 507d.

<sup>65</sup> На это указывает М. VAN ESBRUECK, Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite. Honigmann's thesis revisited // *Orientalia Christiana Periodica* 59 (1993) 217–227, esp. 220–221, — который (цитируя это место через Никифора Каллиста, а не прямо Евагрия) даже вкладывает саму платоновскую цитату в уста Евдокии. Мы не сможем исключить атрибуцию нашего отрывка непосредственно Евдокии, однако, доказательств этому нет. Ясно только, что эта цитата приведена не самим историком, а его источником, и, как мы постараемся доказать, источник восходит именно к тем же кругам, к которым принадлежала Евдокия.

<sup>66</sup> Насколько могу судить, в его дошедших сочинениях нет ни одного случая эксплицитного цитирования Платона.



### 6.1.2. Зачем *Житие Андрея Юродивого* датирует само себя временем императора Льва

Датировка жизни Андрея Юродивого царствованием императора Льва (457–474), с которой автор его *Жития* начинает свое повествование (л. 9)<sup>67</sup>, воспринимается исследователями как наиболее разнузданный акт во всей вакханалии анахронизмов, при помощи которых агиограф как будто стремится посылить подражать юродству своего героя. В самом деле, тот же агиограф утверждает, что Андрей подражал «оному дивному Симеону» (гл. 5, л. 223–224), юродство которого отделяло от царствования Льва около полувека. Но здесь над учеными читателями издевается не агиограф, а его жанр — особый жанр агиографии, который о. Ипполит Делеэ определил как «агиографический роман»<sup>68</sup>.

*Житию Андрея Юродивого* в последние десятилетия везло на исследования, венцом которых стало критическое издание<sup>69</sup>. Историческим изучением *Жития* занимались не меньше, чем филологическим, однако, нельзя сказать, чтобы с таким же успехом. Основные споры велись вокруг датировки *Жития* и тесно связанного с этим вопроса — существовал ли Андрей Юродивый на самом деле (для читателей обычных «исторических» житий, на которые внешне похоже *Житие Андрея Юродивого*, такое количество анахронизмов трудно совмещается с хотя бы какой-то реальностью). Тон тут задавали работы Леннарта Рюдена (издателя *Жития*), датировавшего *Житие* X в., а самого св. Андрея вменившего яко не бывша<sup>70</sup>. Существенно другой тон в этой дискуссии пытался задать Кирилл Манго, датировавший *Житие* VII в. (в основном, на основе содержащегося в нем апокалиптического видения св. Андрею)<sup>71</sup>, но к нему не очень прислушиваются — за некоторыми, весьма, впрочем, авторитетными исключениями<sup>72</sup>.

Кирилл Манго впервые попытался учесть жанровую природу — но не *Жития* целиком, а только одной его части (хотя и весьма обширной), так называемого «Апокалипсиса». Подобные апокалипсисы также являются агиографическим жанром, эволюция которого интенсивно изучалась с начала 1970-х гг., и исследование Манго, безусловно, внесло в эти штудии заметный вклад. Однако, выводы Манго нельзя распространить на *Житие* в целом, поскольку язык самого *Жития* — это, в основном, не язык исторической апокалиптики.

<sup>67</sup> Критич. изд.: *The Life of St Andrew the Fool* / Ed. by A. RYDÉN. [Vol.] I. Introduction, Testimonies and Nachleben, Indices. [Vol.] II. Text, Translation and Notes. Appendices (Uppsala, 1995) (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia, 4:1, 2). В этом издании принята сквозная нумерация строк, по которой мы далее будем приводить ссылки в тексте. Страницы греческого текста из этого издания, за исключением аппарата разночтений, фототипически воспроизведены в: *Житие Андрея Юродивого* / Вступительная статья, перевод с греческого языка и комментарии Е. В. Желтовой (СПб., 2001) (Византийская библиотека. Источники). Вопреки заявленному на титуле, комментарии к тексту принадлежат не столько Желтовой, сколько все тому же Рюдено, ссылку на которого сделать забыли. Точность перевода умеренная.

<sup>68</sup> H. DELÉAGE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Deuxième édition, revue et corrigée (Bruxelles, 1966) (SH 13 B) 227–230. Впервые издано в 1921 г. Очерк дальнейшей истории и современной методологии изучения агиографических романов см. в: В. М. Лурье, *Из Иерусалима в Аксум через Храм Соломона: архаичные предания о Сионе и Ковчеге Завета в составе Кебра Негест и их трансляция через Константинополь* // *Христианский Восток* 2 (8) (2000 [изд. 2001]) 137–207.

<sup>69</sup> Вслед за критическим изданием греч. текста последовало критич. изд. славянской версии: А. М. Молдован, *Житие Андрея Юродивого в славянской письменности* (М., 2000). Остается неизданной грузинская версия *Жития*.

<sup>70</sup> Кроме вступительного тома к изд. *Жития* см. особ.: L. RYDÉN, *The Date of the Life of Andreas Salos* // *Dumbarton Oaks Papers* 32 (1978) 129–155.

<sup>71</sup> C. MANGO, *The Life of St. Andrew the Fool Reconsidered* // *Rivista di studi bizantini e slavi* 2 (1982) 297–313 [= ИДЕМ, *Byzantium and its Image: History and culture of Byzantine empire and its heritage* (London, 1984) (Variorum Collected Studies Series, CS191) Ch. VIII].

<sup>72</sup> J. WORTLEY, *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs*. Introduction et texte (Paris, 1987) (Sources d'histoire médiévale. Publiées par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes) 20, note 33: « Tout le monde ne sera pas convaincu par les arguments du Prof. Mango, mais pour le moment, on ne peut plus attribuer cette vie au X<sup>e</sup> siècle avec la même confiance qu'autrefois ». Согласно сообщению о. Михаила van Esbroeck'a (в частном письме ко мне), новые данные в пользу более древней датировки может предоставить до сих пор неизданная грузинская версия *Жития*.

На каком же языке написано *Житие*? Сказать, что оно написано по-гречески, значит не сказать ничего. Между тем, оно принадлежит хорошо известному типу агиографических романов, — как раз тому, с которого вообще началось их плодотворное историческое изучение<sup>73</sup>. Нельзя сказать, чтобы это для кого-то составляло секрет, но никто — и менее всех Л. Рюден — не учитывал это на практике<sup>74</sup>.

Агиографические произведения распределяются по двум типам, которые о. Делеэ назвал «*Passions historiques*» и «*Passions йриques*» (он рассматривал в своей основополагающей монографии<sup>75</sup> только мученичества, но его выводы легко применить ко всем остальным разновидностям агиографических произведений). Жития первого типа («исторические») соотносятся со вторыми («эпическими»), приблизительно, как проза с поэзией. В языке поэзии слово обычного языка бывает существенно неравно самому себе. Поэтому, начиная разбирать «эпические» жития (в том числе, агиографические романы) по тем же правилам, по которым историки работают со своими хрониками или даже, пускай, с «историческими» житиями, мы начинаем, вместо содержательного анализа поэтического текста, пересказывать стихотворение прозой, а потом удивляемся — вместе с Л. Рюденом — какую чушь написал этот агиограф.

Это всецело относится к такому важнейшему элементу любого жития, как даты. Он-то нас и будет интересовать в *Житии св. Андрея*. Но, в отличие от остальных исследователей, мы не будем пытаться выяснить, когда было написано это житие или когда мог жить св. Андрей, а займемся более важной датой — хотя о ней-то мы точно знаем, что тогда, в царствование императора Льва Великого, он заведомо жить не мог. Эта дата важна и для нас, и для агиографа св. Андрея. Что до нас, то мы уже столкнулись с проблемой зарождения юродства именно в царствование Льва или чуть-чуть раньше (Лев воцарился в 457 г., Евдокия умерла в 460). А что до агиографа, то ведь он хотел о чем-то сказать своему читателю, относя действие своего рассказа именно к этому периоду.

В нашем житии не одна, а две важных даты — но они означают совершенно разное на языке «эпической» агиографии. Вторая дата в конце: это число и месяц, без года, — день кончины святого (28 мая; l. 4390). Эта дата неточной быть не может: она является тем, что о. Делеэ назвал одной из «агиографических координат» — датой литургической памяти, которая должна было существовать еще прежде, чем агиограф взялся за работу<sup>76</sup>. Зато год для «эпического» агиографа неинтересен — так и в нашем случае. Эта дата из конца текста внешне не похожа на летописные «в лето такое-то», зато она похожа на них тем, что число «28 мая» означает именно этот день года, а не какой-нибудь другой. Начальная дата нашего *Жития* — «в царствование христолюбивого и великого Льва» (l. 9) — обладает ровно противоположными свойствами: пристойной «летописной» внешностью — при абсолютно «юродивом» содержании. Оно-то нам и нужно.

«Эпического» агиографа никогда не интересует историческая последовательность событий<sup>77</sup>. Типичная для него техника — проецирование реалий разных времен на какую-нибудь

<sup>73</sup> Это дело было начато основополагающей работой о. Поля Петерса о двух агиографических романах, связанных между собой, — о *Мученичестве преп. Михаила Савваита* и *Житии преп. Феодора Едесского*. См.: P. PEETERS, *La Passion de S. Michel le Sabaïte* // *Analecta Bollandiana* 48 (1930) 65–98.

<sup>74</sup> Ссылки на теоретические работы о. Делеэ и других болландистов в трудах Л. Рюдена прямо-таки «блистают» своим отсутствием. Методологически Л. Рюден переносит нас в XIX в., во времена Гарнака и Узенера и других корифеев «мифологической школы» изучения агиографии.

<sup>75</sup> DELENAÛE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Ниже я перескажу несколько идей этой монографии своими словами.

<sup>76</sup> Впоследствии память св. Андрея была перенесена на 2 октября (это было очевидным образом связано с историей праздника Покрова 1 октября). Специально об «агиографических координатах» см.: H. DELENAÛE, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* (Bruxelles, 1934) (*Subsidia Hagiographica*, 21) 7–17 (Ch. I. Les coordonnées hagiographiques). Для *Passions ериques* выделяются две координаты: время (день памяти) и место (где лежат мощи). В агиографических романах вторая координата очень часто отсутствует. Так и в нашем житии, где сказано, что мощи св. Андрея таинственно исчезли почти сразу после смерти (l. 4383–4387).

<sup>77</sup> Для «исторического» агиографа она все же интересна, хотя и не составляет первостепенного предмета его забот, — чем он и отличается от собственно историка-хрониста.

одну эпоху, так называемый «telescoping» (как это перевести на русский? «схлопывание?»). Отсюда и все эти «анахронизмы» — которые, на самом деле, не могут быть анахронизмами по той простой причине, что и времени «в чистом виде» у «эпического» агиографа нет: его сюжет разворачивается в логическом конфигурационном пространстве, так что вместо пространственно-временного континуума мы имеем дело лишь с проекциями «пространства» и «времени» на соответствующие логические оси координат.

Поэтому наша задача выяснить, что означает «царствование Льва» в логическом пространстве самого текста. Естественно, что текст не преминет нам это объяснить.

И действительно. В один из критических моментов — во время эпидемии чумы — св. Андрей молится о спасении города. И вдруг, будучи «в исступлении», он «обретается у раба Божия Даниила в Анапле [место рядом с Константинополем, где был столп Даниила], — ибо тот тоже подвизался, стоя под открытым небом (καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς αἴθριος ἕστῶς ἠγωνίζετο), действуя нескончаемые чудеса во славу Божию, из-за чего и царь Лев с Августой часто обращался к нему ради молитвы. Когда же праведник [св. Андрей] оказался там (посредством) видения (τῆ θεωρίᾳ), преподобный Даниил, посмотрев на него, как бы шутя, сказал: “Прииди, добрый течце (бегун) и честный поприщеначальниче (победитель состязаний), иже посреде волнения (ἐν μέσῳ τοῦ θορύβου) возблиставый паче солнца, прииди, помолимся оба вкупе Господу, яко щедр есть, долготерпелив и многомилостив<sup>78</sup>, яко да избавится Царьград от всегубительства”» (I. 1844 – 1853)<sup>79</sup>.

Особенно замечательно это «тоже» — единственная эксплицитная мотивировка обращения именно к столпнику: и юродивый, и столпник подвизаются «под открытым небом». Однако, это, скорее, видимость, нежели реальное обоснование обращения к молитвам именно преп. Даниила. Гораздо ближе к сути дела упоминание о царе Льве и его супруге, которые часто обращались к молитвам этого преподобного. Мы уже упоминали о значении преп. Даниила Столпника в царствование Льва и, затем, в царствование Зинова и Анастасия, вплоть до кончины преподобного в 493 г. Сейчас нам важно обратить внимание на другое. Есть серьезная причина, почему в грекоязычной среде *Житие св. Даниила Столпника* осталось едва ли не единственным памятником этого когда-то столь огромного влияния преп. Даниила на всю церковную и политическую жизнь Империи.

Почитание преп. Даниила сохранилось, но значение его культа неизбежно должно было умалиться в православной среде после 518 г. (воцарения Юстина I) и особенно в царствование Юстиниана (527 – 565). Дело в том, что именно преп. Даниил был тем «пророком», на авторитет которого опирался император Зинов, издавая свой *Энотикон* (482 г.). Этот документ формально не отменял (и вообще не упоминал) Халкидонский собор, но позволял его полностью игнорировать; от монофизитов он требовал лишь анафематствования Евтихия, что к тому времени и так уже было сделано большинством из них. *Энотикон* удовлетворил, практически, всю иерархию, так что для возобновления христологических споров монофизитам пришлось изобретать новый повод (им стало в 484 г. христологическое Трисвятое). При жизни преп. Даниила мягкой политике *Энотикона* оставался верен и император Анастасий. Однако, уже в 503 г. Анастасий в своей церковной политике реинтерпретирует *Энотикон* в жестко монофизитском смысле. Начинаются гонения на православных, но с приходом к власти династии Юстина ситуация переворачивается, а *Энотикон* официально отменяется. Все культы святых, которые использовались в царствование Анастасия для насаждения монофизитства, маргинализируются.

<sup>78</sup> Пс. 85, 15; 102, 8; 144, 8; те же выражения в Исх. 34, 6; Иоиль 2, 13; Иона 4, 2. Совершенно ясно, что цитата перефразирует именно псалмы, т. е. тексты, находившиеся в ежедневном литургическом употреблении. — Вопреки Л. Рюдуну, который в своих примечаниях к тексту ссылается только на Исх. (The Life of St Andrew the Fool. II. 324).

<sup>79</sup> Принципиальных разночтений к этому месту рукописи не дают: The Life of St Andrew the Fool. II. 134, 136. В славянской версии (Молдован, Житие Андрея Юродивого, 284) есть разночтение «посреде людеи» (вместо «посреде волнения»), которое может объясняться и неточностью перевода, а также «началнице позорищу» (слово, имеющее здесь смысл «победитель состязания», переведено в другом, но более частом значении).

ются, вытесняясь новыми культами, насаждаемыми Юстинианом. Культ преп. Даниила Столпника мог менее всего рассчитывать на то, чтобы избежать подобной маргинализации. Однако, «агиографическая карта» империи Анастасия сохранялась там, куда власть византийского императора в VI в. не доходила, а *Энотикон* сохранял свою силу, — прежде всего, в Закавказье (в Армении и Грузии), благодаря чему мы теперь имеем доступ ко многим агиографическим материалам доюстиниановской эпохи<sup>80</sup>.

Из всего этого для нас следует один чрезвычайно важный вывод. Даже если (условно) принять для составления *Жития св. Андрея Юродивого* неправдоподобно раннюю дату — середина VI в., — то и тогда обращение св. Андрея и особенно его агиографа именно к преп. Даниилу Столпнику (в качестве *единственного* святого, свидетельствующего истинность подвига св. Андрея) совершенно невероятно, — *если только оно не находилось в русле уже сложившейся традиции*. Традиция эта должна была состоять в возведении истоков подвига юродства к той эпохе, которая была отмечена для современников, в первую очередь, именами преп. Даниила и царя Льва Великого (последний тоже почитался во святых<sup>81</sup>). На преп. Даниила имело смысл ссылаться лишь тогда, когда «все» знали, что настоящее юродство — это именно то, что было установлено при св. Данииле, в царствование императора Льва.

Мы уже датировали этим временем краткое теоретическое обоснование подвига юродства, сохраненное у Евагрия. Теперь самое время отметить, что именно его цитирует преп. Даниил св. Андрею, когда говорит ему, что он «возблестал» (имеется в виду, наподобие молнии) «среди волнения (бури)». В отрывке, сохраненном Евагрием, стояло то же самое выражение в том же смысле (жизнь в миру), но лишь с использованием грамматических форм множественного числа: не *ἐν μέσῳ τοῦ θορύβου*, а *ἐν μέσοις τοῖς θορύβοις*.

Итак, для *Жития Андрея Юродивого* датировка «царствованием Льва» имеет смысл, аналогичный датировке *Passions epiques* «царствованием Декия» или «царствованием Диоклитiana». Если последние были «эпохой мучеников» *par excellence*, то первое было осмыслено как формативный период юродства. К сожалению, соответствующую агиографическую традицию (византийского юродства) представляет весьма ограниченный набор текстов, и потому так трудно ее проследить.

### 6.1.3. Юродство как ответ на «дионисийство»

Итак, наш текст, сохраненный Евагрием, является в своей основе подлинным документом, вышедшим из круга Евдокии и содержащим теоретическое обоснование подвига юродства, сделанное *in statu nascendi* — когда юродство едва успело сформироваться в среде палестинского монашества.

Теперь пора вспомнить, с чего мы начали те поиски, которые привели нас к юродству. Мы искали в христианской культуре середины V в. какого-нибудь противовеса тому (обновленному) культу Диониса, который нашел свое выражение в *Дионисиака*. Можно сказать, что в практике юродства мы нашли искомое, а в тексте, сохраненном Евагрием, мы нашли и теоретическое оправдание юродства, выдержанное в терминологии, вполне «симметричной» *Дионисиака*.

Слова об аскетах (юродивых), которые не хотели оставаться «одного естества», но хотели непременно «причастовать обоим», мужскому и женскому, подчиняя для этого «естество» путем именно сексуальной агрессии, но совершенно особого рода<sup>82</sup>, — если и не повторяют дословно, то вполне укладываются в *pendant* к ключевым терминам *Дионисиака*, объясняющим поведение Диониса.

<sup>80</sup> Подробно обо всем этом см. в моей работе «Слово о Вавилоне и его кавказский субстрат» (в печати).

<sup>81</sup> Его имя присутствует в *Синаксаре* Великой Церкви, но, кроме прозвания Великий, почти ничто уже не напоминает о его реальном почитании в Византии. Видимо, культ царя Льва был тесно связан с культом преп. Даниила и поэтому разделил его судьбу. См. подробно в «*Повесть о Вавилоне...*».

<sup>82</sup> Если кто-то не достаточно хорошо помнит жития ранних юродивых, чтобы моментально понять, что я имею в виду, то ему лучше обратиться за подробностями к монографии: Иванов, Византийское юродство, 66–67, 73–76, где и вводится понятие этой самой «агрессии».

Именно своеобразная сексуальная агрессия — наиболее специфичная черта византийского юродства (русскому юродству, например, не свойственная<sup>83</sup>), как бы его «визитная карточка». Мы датировали этот новый вид аскетического подвига серединой V века. И именно в эту эпоху он находит точное (но, разумеется, зеркальное) соответствие в современном ему языческом культе Диониса. Случайным такое совпадение быть не может.

Итак, культ Диониса, вдохновивший *Дионисиака*, был вполне актуальным объектом противостояния для современного ему христианства. В одной из плоскостей этого противостояния появилось юродство. В другой... да, именно она: стихотворная парафраза Евангелия от Иоанна, «опирающаяся» на поэму о Дионисе.

По все еще превосходящим христианские культурным силам язычества предстояло нанести последний удар. Ответ был найден асимметричный — позволивший ударить по язычеству его же сексуальной агрессией и его же поэзией. На первом фланге действовали юродивые, на втором — «поэты», то есть люди, владевшие художественным и философским словом. Но тем же «поэтам» приходилось и объясняться за юродивых, и пример таких объяснений сохранил для нас Евагрий Схоластик.

О «поэтах», к числу которых принадлежал автор евангельской парафразы, мы должны сказать еще несколько слов.

## 7. От Диониса к Дионисию

Одна уже отмечавшаяся особенность христологической терминологии стихотворной парафразы Евангелия от Иоанна может быть по-новому истолкована в свете всего, о чем говорилось до сих пор.

### 7.1. «Бог-муж»

Автор парафразы был первым, кто в качестве синонима к уже употреблявшемуся термину «Бог-человек» (θεός ἄνθρωπος) ввел совершенно новый термин — «Бог-муж» (буквально, «Бог-мужчина», θεός ἀνήρ). Этот термин у него встречается дважды: в I, 39 и в I, 157. За немением лучшего, в оправдание появления этого нового термина ссылались — впрочем, без всякой уверенности, — лишь на требования метра<sup>84</sup>.

Теперь мы знаем, что христианская поэма создавалась не только в зоне влияния метрики и образного строя поэмы языческой, но и в зоне действия ее идей. Именно на фоне «неопределенности» пола Диониса (и Зевса как отца Диониса) получало особый смысл подчеркнуть совершенно определенную мужественность Христа. Этим заявлялось совершенство воспринятого им человечества — которое, как известно, предполагает и определенность пола.

Таким образом, «Бог-муж» — это не поэтический каприз автора парафразы, а совершенно обдуманый ход в богословской полемике с современным ему язычеством.

Кстати, сомнительно, чтобы словообразовательный каприз какого-нибудь поэта мог бы получить гражданство в последующей богословской традиции. Между тем, термин автора парафразы такое гражданство получил, и в последующей истории термина есть один эпизод, который также должен привлечь наше внимание.

<sup>83</sup> По понятным причинам. В отличие от Византии времен расцвета юродства, где вполне сохранялось и язычество, и легализованный разврат, Русь была православным государством, где юродивый византийского типа просто не нашел бы для себя поля деятельности. См. (как раз о Палестине, которую мы считаем родиной юродства): С. DAURIN, *Bordels et filles de joie: la prostitution en Palestine byzantine // ΕΥΨΥΧΙΑ. Melanges offerts a Helene Ahrweiler* (Paris, 1998) (Publications de la Sorbonne. Serie Byzantina Sorbonensia, 16) 177 – 194; то же в сокращенной форме: *Brothels, Baths and Babes: Prostitution in the Byzantine Holy Land // Classics Ireland 3* (1996) 47 – 72, интернет-публикация в электронной версии того же журнала.

<sup>84</sup> GRILLMEIER, HAINTHALER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*. Т. II/4. 151 – 152.

## 7.2. «Богомужное действие»

Термин «Бог-муж» вызывает в памяти еще более знаменитый термин, впервые введенный в употребление автором, который писал позднее автора парафразы не более, чем на несколько десятилетий. Это неизвестный автор корпуса сочинений, надписанных именем ученика апостола Павла Дионисия Ареопагита. Текст был создан в промежутке от 462 г. до первых годов VI в.<sup>85</sup>; возможно, он дошел до нас через некоторую редактуру<sup>86</sup>. Литературный стиль автора и его богословская терминология чрезвычайно своеобразны для христианина, но обнаруживают большое сродство с неоплатонической литературой, а более всего — с произведениями Прокла, которого автор цитирует, хотя и не называет. Во всяком случае, ясно, что автор вышел из такой среды, где знание современной языческой философии не просто имело место, но культивировалось. В то же время, автор находится полностью в русле христианской и именно монашеской аскетики.

Поясняя свой тезис о том, что Христос явился «не как человек» и «не как не человек», «а превыше человека став человеком», оставаясь Богом, Дионисий Ареопагит говорит, что Он среди нас действовал «не как Бог по-божественному» и «не как человек по-человеческому». — «Но, когда Бог в-мужился (стал мужем — ἀνδρωθέντος θεοῦ), он жил среди нас по новому некоему богомужному действию (καὶνὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν)»<sup>87</sup>.

Дионисий Ареопагит оказался в числе самых первых, а то и самым первым из тех, кто повторил терминологию автора евангельской парафразы, заменившего «богочеловечество» на «богомужие». Это означает, что таинственный автор «Ареопагитик» был где-то поблизости от автора парафразы — не обязательно в пространственном отношении, но, во всяком случае, по линии движения текстов и идей.

Вторым сильным доводом в пользу выстраивания Ареопагитик и обеих поэм, языческой и христианской, на единой литературной «линии», становится сопоставление их стилистики. Для всех этих произведений характерна отнюдь не точность и наглядность определений предмета, а нечто прямо противоположное: предмет описывается через то, что он не есть, так что его определение составляет как центр круга с окружностью из множества образов, каждый из которых в отдельности бьет заведомо мимо цели<sup>88</sup>.

Поэтому сейчас пора вспомнить, какими предположениями о личности автора мы располагаем.

Относительно авторства корпуса было высказано очень много гипотез, которые взаимно аннигилировали к началу 1970-х гг., так как самой сильной частью каждой из них была критика остальных. Однако, совсем недавно одна из старых гипотез была обновлена — старые возражения против нее были сняты, а новые аргументы в ее пользу добавлены. Это гипотеза Э. Онигманна и Ш. Нуцубидзе о том, что автором «Ареопагитик» был св. Петр Ивир, воскресшая теперь о. М. ван Эсбруком<sup>89</sup>.

Согласно этой гипотезе, «Ареопагитики» оказываются произведением, вышедшим из того же круга, которому мы атрибутировали евангельскую парафразу.

Петр Ивир был грузинским царевичем, отданным в детстве ко двору Феодосия Юнейшего,

<sup>85</sup> Раньше этого времени не могли бы появиться содержащиеся там цитаты из Прокла: E. HONIGMANN, *Pierre l'Ibérien et les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite* (Bruxelles, 1952) 4.

<sup>86</sup> B. BRONS, *Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum // Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-hist. Kl.* (1975) N 5. 99 – 140.

<sup>87</sup> Дионисий Ареопагит, *Послание IV // G. HEIL, A. M. RITTER, Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae* (Berlin, 1991) (Patristische Texte und Studien, 36) 161.

<sup>88</sup> Это сопоставление подробно см. в кн.: С. С. Аверинцев, *Поэтика ранневизантийской литературы* (М., 1977) 137 – 140, 142. Замечу попутно, что отождествление нонновского Диониса с Загреем (с. 147) сделано в этой книге некорректно. Сердечно благодарю А. В. Муравьева, указавшему мне это ценное исследование.

<sup>89</sup> VAN ESBRUECK, *Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite...*

где его воспитывала Евдокия, которая была ему вместо матери<sup>90</sup>. Отец Евдокии был весьма заметным представителем той самой Афинской школы неоплатонизма, к которой принадлежал Прокл, так что именно Афинская школа неоплатонизма была для нее «родной» школой философии, и это не могло не оказать влияния на воспитание царевича.

Петр Ивир решил посвятить себя не царской, а монашеской жизни, для чего отправился в Палестину, где и подвизался в мужском монастыре, основанном преп. Меланией Юнейшей (383–439), под ее руководством (sic! тогда духовными руководителями мужчин могли становиться женщины; это не единственный случай). Меланию связывали теснейшие духовные узы с Евдокией, которая считала ее своей «истинной духовной матерью»<sup>91</sup>. Переселившись в Палестину, Евдокия продолжает покровительствовать Петру Ивиру, простирая это покровительство настолько далеко, что становится причиной, из-за которой в 454 г. только один Петр Ивир, к тому времени епископ Маюмский, не был изгнан со своей кафедры вместе с прочими епископами, не признавшими Халкидон (однако, он после этого, как сообщает Захария Ритор, все-таки добровольно покинул кафедру, чтобы разделить судьбу собратий). По плоти Петр Ивир приходился Евдокии чем-то вроде приемного сына, а по духу — чем-то вроде младшего брата.

Все эти люди — Петр Ивир, Евдокия, Мелания, упоминавшийся ранее Кир Панополитанский, неупоминавшиеся многочисленные друзья и корреспонденты Мелании — были выходцами из самой высокой аристократии Римской империи, и они же, точнее, некоторые из них, были духовными лидерами (хотя и далеко не единственными) палестинского монашества. Понятно, что в этой среде было возможно сколь угодно хорошее знание языческих философов, равно как и владение языком.

Общность той литературной «линии», на которой оказались Ареопагитики вместе с евангельской парафразой, должна теперь восприниматься как дополнительный и весьма серьезный довод в пользу идентификации «Дионисия Ареопагита» именно со св. Петром Ивиром — поскольку Петр Ивир принадлежал к той же самой среде, что и автор парафразы.

## 8. Заключение

Стихотворная парафраза Евангелия от Иоанна оказалась мостом, приводящим от языческой мерзости Диониса к высоте божественных созерцаний Дионисия<sup>92</sup>.

3 (16) октября 2001 г.  
св. Дионисия Ареопагита

---

<sup>90</sup> Об отношениях между Петром Ивиром и Евдокией см. критическое резюме источников в: VAN ESBRÖECK, Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite... 220–222. Добавлю от себя, что общее правило при работе с двумя главными источниками по этой теме такое: агиограф Петра Ивира Иоанн Руф всегда преуменьшает роль Евдокии (очевидно, из-за принятия ею в 456 г. Халкидонского исповедания), тогда как хронист Захария Ритор (антихалкидонит, но, в отличие от Иоанна Руфа, довольно-таки беспристрастный) не старается Евдокию замалчивать.

<sup>91</sup> *Житие св. Мелании Юнейшей*, 58 // *Vie de Sainte Milanie*. 242.

<sup>92</sup> Автор выражает свою глубокую признательность всем тем, кто помог ему в работе над этой статьей, а особенно иеромонаху Дионисию (Поспелову), стимулировавшему эту работу с самого начала, а также А. Г. Дунаеву, А. В. Муравьеву, С. А. Иванову и о. Михаилу van Esbroeck'у.