

следует отметить, что подобные сравнения, вероятно, должны носить достаточно ограниченный характер, ибо они могут базироваться лишь на внешней и часто случайной общности между арабским и германским мирами в контексте имперской государственной и церковной структуры (и германцы, и арабы находятся на периферии римской и византийской ойкумены, и те и другие — новообращенные христиане-неортодоксы, и те и другие являлись федератами и т. д.). Вместе с тем, с точки зрения культурной типологии, учитывающей предыдущий цивилизационный опыт культуры, ее вовлеченность в мировые культурные процессы, между арабами и древними германцами лежала пропасть. Вопреки архаичности арабских социальных институтов, их внешней близости к германским, к V–VI столетиям арабский этнокультурный элемент нес в себе мощный пласт зрелого и многообразного цивилизационного опыта, не учитывать который при создании любых генерализирующих типологий было бы слишком рискованным.

Монография щедро снабжена иллюстративным материалом: прорисовками и фотографиями надписей и архитектурных объектов, подробными картами, а также генеалогическими таблицами важнейших арабских родов и общим именованным индексом.

Новая монография Ирфана Шахида является первым столь полным обобщающим исследованием по истории Гассанидов со времен классической монографии Теодора Нольдеке³, блестящим итогом работы почти четырех поколений византинистов и арабистов. Вместе с тем, книга представляет собой весомый аргумент в пользу предложенной Ирфаном Шахидом новой трактовки ближневосточной цивилизационной ситуации III–VII вв., согласно которой арабское культурное начало следует рассматривать как третий равноправный элемент, наряду с традиционным греческим и арамейским.

Р. М. Шукуров

С. А. Иванов. Византийское юродство. М., 1994

Создатель работы о византийском юродстве поставил своей целью исследовать одно из самых необычных явлений восточного христианства. Уже беглого взгляда на книгу (и особенно на помещенные в ее конце примечания) достаточно, чтобы убедиться в немалых размерах труда, проделанного ученым: им были изучены многочисленные житийные памятники и научные работы о Христа ради юродивых и близких им по духу подвижниках. Однако, успех предпринятого им дела зависит не только от объема взятых в рассмотрение источников, но и от последовательности и целостности научного взгляда, оправданности исходных посылок и выводов.

Поставив главный вопрос книги («Почему юродствует юродивый?»), С. А. Иванов тут же переопределил его: «...что заставляет социум усматривать проявления святости там, где на эмпирическом уровне не видно ничего, кроме безумия?»¹. Вопросы эти разные: предметом первого являются отдельные личности, предметом второго — общество, выносящее этим личностям свою оценку. Ответ на второй вопрос прямо зависит от ответа на первый; попытаться объяснить общественную оценку юродивых, отвлекаясь от того, что же на самом деле двигало ими самими, выглядит занятием *безнадежным*.

Создается впечатление, что С. А. Иванов придерживается иного мнения. По его словам, «кого именно она (т. е. византийская культура) использовала в своем мифотворчестве — святого или грешника, безумца или симулянта, для нас значения не имеет»². Но для византийского общества, чью культуру изучает автор, такой вопрос имел значение! Приведенные в книге высказывания источников служат тому подтверждением, так полагает и сам исследователь (с. 88–91, 119–120). То юродство, какое рассматривается в работе, имело смысл и могло существовать лишь постольку, поскольку для окружающих остава-

¹ С. А. Иванов. Византийское юродство. М., 1994, с. 10. Далее в ссылках на эту книгу указываются только номера страниц.

² С. 5. См. также с. 188: «С точки зрения нашего исследования безразлично, был ли юродивый настоящим или притворным безумцем...».

³ T. Nöldeke. Die Ghassanischen Fürsten aus dem Hause Gafna's // Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin, 1887.

лись скрытыми истинными причинами поведения «глупцов ради Христа». Несмотря на сделанные С. А. Ивановым заявления, в конечном счете его внимание оказывается сосредоточено не на восприятии византийцами безумия как такового (которое иногда тоже можно называть «юродством») и даже не на их отношении к тем, кто притворялся безумным из подвижнических побуждений, а на том, что же именно порождает такой вид жизни и в чем состояла его суть. Отказываясь на первых страницах своей книги от выяснения того, «какая „реальность“... скрывается» за житийными текстами (с. 5), исследователь впоследствии на самом деле старается все же описать эту реальность и ее причины.

В исходном определении юродивого как «человека, из благочестивых соображений симулирующего безумие или эпатирующего окружающих другими способами» (с. 4), С. А. Иванов ставит под сомнение его первую, причинную часть, хотя другая его половина, говорящая о содержательной стороне явления, представляет большее место для вопросов. Известно, что некоторые подвижники изображали собой именно бесноватых; например, так поступал св. Андрей Константинопольский³. Но «безумие» и «одержимость злыми духами» — вещи различные⁴. С другой стороны, приведенные в книге сведения ничего не сообщают о «других способах», помимо собственных бесноватым или потерявшим рассудок, которыми «эпатировались» бы окружающие. Колесания исследователя проявляются и при определении главного вопроса работы, где он видит в юродстве «на эмпирическом уровне» одно только безумие (с. 10). Однако житийные источники недвусмысленно рассматривают лишь преднамеренное изображение помешательства или одержимости, которое в конце концов становится известным современникам, — вполне эмпирически.

На протяжении всей книги С. А. Иванов стремится подтвердить одну из своих основных

предпосылок, согласно которой «юродства не бывает без провокации и агрессии» (с. 9). Что касается последнего из этих двух понятий, то его толкование исследователем («активность... самим объектом агрессии воспринимаемая как недружественная») заключает в себе большой недостаток: легко привести примеры того, как восприятие чьих-либо действий совершенно не соответствует истинным намерениям этого лица. Спорной выглядит и другая отличительная черта юродства, предложенная автором книги.

Первый пример «провокации» С. А. Иванов усматривает в поведении одной неизвестной по имени монахини, притворявшейся пьяницей, история которой была описана в «Рассказах аввы Даниила». Иначе исследователь не может объяснить ее признание как святой. «Разве она совершала подвиги благочестия? Нам об этом ничего не сообщают», — пишет он (с. 40). При этом он как-то забывает о том, что сам писал на предыдущей странице об ее истовых ночных молитвах втайне от всех с поклонами и слезами (с. 39). «Изъян» прочих монахинь С. А. Иванов видит в том, что они не нарушали никаких правил⁵, но необычность такого вывода лучше все же отнестись на счет не создателя жития, а исследователя, который прошел мимо приводимого им свидетельства источника: после ухода «пьяницы» монахини начали каяться «в тех прегрешениях, которые (они) совершили в отношении праведницы» (с. 39). Точно такого рода невнимание проявляет С. А. Иванов и в истории Исидоры (Онисимы), единственной добродетелью которой он полагает частую уборку отхожего места (с. 42). Однако страницей раньше, приводя житие святой, он изложил ее замыслы: «терпеть..., сносить обличения из-за любви ко Христу..., поститься..., воздерживаться от вина..., служить...» (с. 41). Если это не добродетели, то что же это?

При помощи тех же понятий исследователь старается объяснить и действия одного из самых почитаемых средневековых святых Алексея (Человека Божия), усматривая «провокацию» в его возвращении домой и «агрессию» — в позднем раскрытии правды о себе своим родным⁶. Но уход св. Алексея из

³ AASS die 28 maii, p. 8*: «σχηματίσαι εἰς τὰς ψυχὰς αὐτῶν δακρυόωντος».

⁴ В Новом Завете эти два понятия отличаются друг от друга. Вопрос о том, насколько их разница была ощутимой для византийских писателей, мог бы пролить свет и на явление юродства как подвижничества, но С. А. Иванов его не ставит.

⁵ Так полагает С. А. Иванов, см. с. 40.

⁶ С. 47. Можно сразу отметить, что в данном случае понятие «агрессия» не соответствует и тому его пониманию, которое предлагает в

Эдессы объясняется в житии вовсе не тем, что мир перестал ему докучать, — как то считает автор книги (с. 46), — а стремлением скрыться от людской славы; его возвращение в Рим происходит не по собственному желанию, а по высшей воле⁷. Только тогда он решает поселиться в родном доме, не общая своего имени, — однако где же здесь провокация? Алексей мог предвидеть дурное отношение к себе со стороны слуг, как разумно предполагает создатель книги, но нет оснований говорить, что он преднамеренно старался его вызвать. Смысл всей истории нельзя хорошо объяснить, не обратив внимание на ее главную странность: Алексей остался неузнанным самими близкими людьми, чья привязанность к нему ярко подчеркнута в житии. Их вроде бы вполне законная человеческая любовь к сыну (или мужу) не просто сопоставляется с подвижническим горением святого, а сама предстает изначально противоречивой. Не чаявшие в нем души, близкие Алексея оказываются неспособными его узнать — не потому ли, что они слепы духовно? Острота жития обусловлена не столько поведением праведника, сколько отношением к нему со стороны семейства. Оно видит в своем сыне прежде всего наследника⁸, а потому любит в нем скорее отражение собственных успехов и замыслов, не замечая его лица и души. Алексей мог с чистой совестью возвращаться домой, именно там его ждала настоящая пустыня человеческого неведения.

Не обнаружив никакой провокации и в схожей по содержанию истории Иоанна Каливита. Чтобы ответить на поставленные С. А. Ивановым вопросы (с. 49), нет нужды прибегать к помощи этого понятия вслед за автором книги. Простое «возвращение домой»

начале книги исследователь, поскольку родные Алексея не восприняли его откровение как «недружественную акцию».

⁷ Как и в предыдущих случаях, это явствует уже из цитат, приводимых исследователем всего лишь страницей выше его рассуждений: с. 45 и 46.

⁸ Вопрос, кому передать состояние, предстает в житии как главная забота родителей Алексея: история начинается с описания их печали из-за отсутствия наследника (AASS die 17 iulii, p. 251), а напоминание о странствующем сыне сразу вызывает у Евфимиана (отца подвижника) мысли о невестребованном наследстве (Ibid., p. 252).

для любого языка и народа означает приход в то место, где героя хорошо знают и (как правило) любят; «возвращение домой неузнанным» — совсем другое дело, прямая противоположность обычному порядку вещей. Поступая так, святой действительно хитроумно побеждает дьявола, желавшего отвлечь монаха от подвига, а не сделать его более сложным. Призывая мать в предсмертный час, Иоанн вовсе не вводит «её тем самым во все новые грехи», как то видится исследователю, а скорее подчеркивает полноту своего прощения. Открывая правду о себе только с приближением смерти, он тем самым превращает свой подвиг в наставление всем.

С. А. Иванов усматривает «провокационность» в поведении тех действующих лиц византийской агиографии, которым довелось попасть в публичные дома, чтобы увести оттуда своих знакомых или родственниц (с. 50–53). Но представление себя в качестве посетителя такого места имело разумное основание — это было единственным способом беспрепятственно уединиться для беседы. Не занимался преднамеренными «провокациями» и Серапион Синдонит, предложивший некой затворнице пройти без одежды по городу: все его намерения, судя по приведенным словам источника, сводились к желанию доказать необходимость полного безразличия к мнению толпы (с. 55–56). Отличается от приведенных случаев псевдо-мимов Феофила и Марии, сознательно вызывавших на себя оскорбления обывателей, однако позволено сомневаться в действительной «соблазнительности» их поведения. Передразнивание окружающих, о котором сообщает источник (с. 59), могло включать в себя обличение их пороков; с другой стороны, если тайные супруги и «провоцировали» зрителей, то уж не просто на смех, сам по себе грехом не являющийся, или плотское вождение (с. 60), от которого чуть было не пострадала Мария. Их поведение определялось не стремлением ввести кого-то во грех, как полагает С. А. Иванов, а решимостью поставить себя на самый низ общественной лестницы. В полном соответствии понятию прежде всего в *общественном* ключе подвижничеству два странника добились унижений вроде пощечин, допускаясь обычных обычаев места и времени, но только не христианской нравственностью, для которой шут — такой же человек, как и прочие.

Как видно, ранние житийные памятники не дают почти никаких оснований усматривать «провокацию» в поведении юродивых и близких им по духу подвижников. Сложнее объяснить различные действия двух самых известных византийских юродивых, свв. Симеона Эмесского и Андрея Константинопольского. Их образ жизни можно назвать «вызывающим», но не так просто понять, что же именно они собирались «вызвать» своим поведением. С. А. Иванову представляется неудовлетворительным данное в житии Симеона разъяснение его поступков⁹, а замысел писателя видится ему в показе того, что для определения святости «никакие объективные критерии не нужны» (с. 70). Но сам Леонтий Неапольский, которому принадлежит большое житие подвижника, смотрел на дело иначе, старательно сопровождая описание его странностей толкованием. Хотя С. А. Иванов и пишет, что «в самых скандальных эпизодах Леонтий не решается оправдывать эпатажное поведение святого „маскировочными“ соображениями» (с. 67), содержание жития убеждает в обратном: приводимые исследователем как «самые скандальные» поступки святого в действительности сопровождаются необходимыми замечаниями создателя жития. Так, Симеон разделся перед женой трактирщика, чтобы последний не начал считать его святым¹⁰, а появление юродивого в женской бане связывается Леонтием с желанием праведника «скрыть свои подвиги»¹¹, изображая собой дурака.

В то же время автор совсем не обращает внимания на воспитательную сторону действий юродивого, которая не раз подчеркивается в житии. Постоянное общение Симеона с блудницами привело к тому, что те из-за боязни смерти или одержимости отказались от поро-

ка¹², а накормленные им пять бедняков больше не выходили на дурное дело¹³. Одному человеку он запретил красть, исцелив его, другому — бить домашних, вернув ему потерянные деньги¹⁴, еретиков-акефалов и иудея он обратил к истинной вере¹⁵. Именно это, наряду с подвижническими соображениями, обосновывало и оправдывало подражание одержимости: Леонтий Неапольский прямо утверждал, что «посредством своих нелепых поступков (Симеон) часто обличал и отсекал грехи»¹⁶. Забвение этой стороны дела мешает правильному и точному пониманию жития, под каким бы углом зрения оно ни рассматривалось.

Под вопросом находится и «провокационность» поведения другого главного представителя византийского юродства — св. Андрея Константинопольского. С. А. Иванов отмечает, что описанию его нелепостей отведена сравнительно очень небольшая часть жития (одна седьмая), а по степени их несоответствия общественным правилам они уступают тому, что совершал Симеон (с. 88), но важнее другое — святой изображен там не как «provokator», которого в нем стремится увидеть исследователь, а скорее как жертва беспричинных нападений. Без всякого повода со стороны Андрея ватага подростков силой заводит его в кабаки и бьет¹⁷, не по своей воле праведник попадает в блудлице (чтобы быть ограбленным), а его втаскивают туда за плащ¹⁸, без какой-либо видимой причины уличные мальчишки бьют юродивого и мажут сажей его лицо, набросив ему веревку на шею¹⁹.

Мнение С. А. Иванова, согласно которому Андрей и в самом деле на какое-то время потерял рассудок (с. 86–87), полностью соответствует неопределенности его взглядов на сущность юродства, но не имеет никаких оснований в самом житии. Напротив, там подчеркивается, что

⁹ «...во-первых, спасти души то ли посредством нападок (επιφορών, в переводе С. А. Иванова — «наскоков»)..., то ли через чудеса, которые он творил под видом безумия..., во-вторых, скрыть свою добродетель...» (с. 65).

¹⁰ AASS die 1 iulii, p. 136. С. А. Иванов неточен, описывая это происшествие как «притворную» (кавычки исследователя. — А. Б.) попытку изнасилования (с. 66): так стремилась изобразить дело трактирщица, но не создать жития.

¹¹ AASS die 1 iulii, p. 137.

¹² AASS die 1 iulii, p. 142.

¹³ Ibid., p. 147.

¹⁴ Ibid., p. 146.

¹⁵ Ibid., p. 140, 146–147.

¹⁶ Ibid., p. 141.

¹⁷ AASS die 28 maii, p. 12*

¹⁸ Ibid., p. 13*. С. А. Иванов ограничивается указанием на то, что «история с публичными женщинами представлена как эпизод, а не как образ жизни» (с. 88).

¹⁹ Ibid., p. 34*.

святой приступил к подвигу лишь после предварительного совещания с Никифором (создателем жития), причем указывается и весьма простая причина именно такого рода аскезы — желание избавиться от рабского состояния²⁰. Исцеление Андрея, о котором говорили таинственно явившиеся ему в храме святые, сложно понимать иначе, чем как образное выражение, означающее начало подвижнической жизни²¹.

Проведенный анализ отдельных источников свидетельствует в пользу того, что сущность византийского юродства не имела отношения к «провокации», как ее понимает С. А. Иванов. Суть этого необычного подвижничества состоит вовсе не в грехе, как в конце концов заключает исследователь (с. 183), а в полностью противоположном явлении — своеобразно понятой добродетели. Попытка автора усмотреть *настоящее* кощунство в шутовских выходках Симеона Эмесского и некоторых поступках других юродивых (с. 186) выглядит совершенно необоснованной: между шуткой и преступлением лежит пропасть. Нельзя согласиться и с некоторыми другими, более или менее частными, положениями С. А. Иванова, по мнению которого византийская церковь не допускала «живой проповеди, ни развивающейся богословской мысли» (с. 187–188), а библейский пророк «как бы лишен своей человеческой сущности» (с. 13).

В заключение остается указать на одно обстоятельство, которое могло бы быть полезным для понимания византийского юродства. Что бы ни говорилось о важности этого явления для восточного христианства, оно все же представляет собой очень необычный вид святости: достаточно полистать церковный календарь, чтобы убедиться в ничтожно малом количестве отмеченных в нем юродивых²². «Окраинным» это явление выглядит и с другой точки зрения: именно семитоязычный Восток и особенно Сирия представляются главным очагом этого рода аскезы²³.

Уроженец Эдессы, — где до него подвизался Алексей, — св. Симеон Эмесский был, по всей видимости, сирийцем и часто пользовался родным языком²⁴; названный в житии скифом, Андрей Константинопольский перешел на сирийский, когда ему оказалось необходимо защитить беседу от чужих ушей²⁵. Создается впечатление, что меньшее внимание в его житии к обычным именно для юродивого поступкам напрямую связано с удалением от Сирии и от семитоязычной окраины державы в целом, представлявших самую плодотворную почву для таких подвигов. Юродство и почитание юродивых входило в набор особенностей восточного христианства, не занимаемая при этом действительно важного положения в духовной жизни греков-ромеев.

А. В. Бармин

Михаил Пселл в «Bibliotheca Teubneriana»

В каталоге «Bibliotheca Teubneriana» 1994 г. значатся восемь томов сочинений Михаила Пселла, изданных после 1989 г. Пять из них уже поступили в продажу и стали доступны в библиотеках, во всяком случае западных, а появления остальных следует, видимо, ожидать в ближайшее время. Важность этих изданий для византиноведов огромна. Пселл — один из самых значительных византийских авторов, оставивший след во всех областях духовной жизни Средних веков, его творчество все больше и больше начинает попадать в центр внимания многих исследователей и уже, наверное, впору ожидать становления «пселловедения» как специальной отрасли византистики. В то же время, источниковедческая база для изучения творчества писателя чрезвычайно узка и недостаточна. Пожалуй, только знаменитая «Хронография» была в XX в. дважды издана с критическим аппаратом. Что касается остальных произведений, то лишь немногим из них посчастливилось быть опубликованными по пра-

²⁰ AASS die 28 maii, p. 8*.

²¹ Ср. с евангельскими словами: «Не здоровые имеют нужду во врачах, но больные» (Мф. 9, 12).

²² Нельзя понять, почему, по мнению С. А. Иванова, «для большинства верующих юродивый — это наиболее почитаемый святой» (с. 5).

²³ Если само слово «σαλός» впервые отмечено в египетских памятниках, то его родиной некоторым ученым кажется Сирия (с. 26).

²⁴ AASS die 1 iulii, p. 133, 131, 122 (ср. с. 202, примеч. 6).

²⁵ AASS die 28 maii, p. 32*.