



© 2010 г.

ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΜΑΡΤΥΡΩΝ ΓΑΛΑΚΤΙΩΝΟΣ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

ЖИЗНЬ И МУЧЕНИЧЕСТВО СВЯТЫХ МУЧЕНИКОВ ГАЛАКТИОНА И ЭПИСТИМЫ*

Вступительная статья, перевод с древнегреческого, комментарий, критическое издание греческого текста и исследование «Галактион и Эпистима: Роман-Житие-Passio» *Анонима Мисского*

ГАЛАКТИОН И ЭПИСТИМА: РОМАН-ЖИТИЕ-PASSIO

Лишь на почве христианской легенды греческий роман нашел продолжение, ответившее идеальной стороне его задачи: явление мало изученное до сих пор, несмотря на старую популярность и своеобразную прелесть Климентин

А.Н. Веселовский

(История или теория романа? Избранные статьи. Л., 1939. С. 11)

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ГиЭ

История научного изучения ГиЭ небогата. С Ипполита Деле она начинается, но на нем практически и заканчивается.

Упоминания Жития в научной литературе встречаются всегда по одному и тому же поводу – в связи с тем, что родители святого носят имена Глевкиппа и Клитофонт, а имена персонажей греческого эротического романа – Левкиппа и Клитофонт¹. Первое известное

* Продолжение. Начало см. ВДИ. 2009. № 3. С. 210–235; № 4. С. 269–291.

¹ Об изменении имени героини на Глевкиппа см. ниже раздел «Левкиппа и Клитофонт».

нам упоминание этого факта в научной литературе относится к 1877 г.² Итак, главный герой, преподобномученик, является сыном героев литературного произведения, причем не какого-нибудь, а любовного романа; родители не просто упоминаются, как упоминаются обычно родители святого, т.е. кратко, но рассказывается история их жизни в супружестве, их страданий и горестей, их обращения.

Часто сведения о заимствованных из романа родителях святого попадают в сочинения общего характера с чужих слов, поэтому можно встретить такие выражения как: ГиЭ «восходит к “Левкиппе и Клитонфону” Ахилла Татия», ГиЭ «написано по схеме “Левкиппы и Клитонфонта”» и т.п. Между тем ГиЭ и не восходит к роману, и не строится по его схеме, хотя содержит целый ряд неслучайных аллюзий. Дело доходит до обвинений, сделанных явно без какого-либо собственного знакомства с памятником: «Так, например, житие Галактиона и Епистимии представляет собой плохую переделку романа Ахилла Татия. В этом случае даже имена действующих лиц в обоих произведениях (житии и романе) одинаковы»³. И наконец, один из немецких ученых, которых мы привыкли чтить за акрибию, в журнале «*Philologus*» пишет, что герои эротического романа выступают в качестве родителей протагонистов жития, но не играют в сюжете никакой роли⁴. История родителей занимает добрую треть текста, таким образом, очевидно, что автор из немецкого журнала так же не видел издания Деле, как и автор статьи из «Словаря русских книжников»⁵, и переводчица версии Метафраста в сборнике «Памятники византийской литературы»⁶.

Как правило, авторы считают, что совпадение имен героев романа с именами реальных родителей реального святого не может быть случайным. Интерпретируют включение романских имен в житие по-разному: 1) чтобы легитимизировать в глазах христианских читателей роман Ахилла Татия, ведь это роман о родителях святого, да и о его авторе традиция говорила как об обратившемся в христианство (Дёрри⁷, а следом Полякова⁸) и 2) чтобы показать, что даже самые «закоренелые» язычники обращаются в христианство (Попова⁹). Возможно, наличие такого «продолжения» языческого романа и могло легитимизировать Ахилла Татия в глазах византийских читателей, ведь это один из античных романов, сравнительно популярных в Византии¹⁰. Однако, если Житие и возымело подобный эффект, спасение романа не могло быть мотивом творчества агиографа. Как станет, надеемся, ясно

² Baring-Gould S. Early Christian Greek Romances // Contemporary Review. 1877. Vol. 30. October. P. 871–872.

³ Еремин И.П. Житийная литература 1. Жития-биографии // История русской литературы: в 10 томах. М.–Л., 1941–1956. Т. 1. Древнерусская литература. Литература XVIII века. С. 89.

⁴ Dörrie H. Die Griechischen Romane und das Christentum // Philologus. 1938. 93. S. 274.

⁵ Белоброва О.А. Житие Галактиона и Епистимии // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV в. Л., 1987, С. 143–144; в статье сказано, что Житие «восходит» (sic!) к роману Ахилла Татия, кроме того, Белоброва не знает, чем отличаются версия Симеона Метафраста и Древнего жития, и, хотя она указывает на перевод последнего в составе Макарьевских ВМЧ, полагает, что в версии Метафраста рассказ ведется от лица Евтолмиоса (sic!).

⁶ Попова Т.В. Симеон Метафраст // Памятники византийской литературы IX–XIV вв. М., 1969. С. 80–106.

⁷ Dörrie. Die Griechischen Romane... S. 275.

⁸ В монографии «Из истории византийского романа» (М., 1979), Полякова упоминает Житие Галактиона и Епистимии в связи с легендой о том, что Ахилл Татий в конце жизни обратился в христианство и умер в сане епископа, о чем сообщает Суда (s.v.). Полякова соглашается с мнением Дёрри, что перенесение имен персонажей романа Ахилла Татия «на родителей Галактиона и Епистимии застраховало роман, так как нападать на произведение, где действуют отец и мать чтимых святых (необычность имен не позволяла византийскому читателю видеть здесь простое совпадение), по мысли Доррие (sic., видимо, Dörrie. – А.М.), было невозможно» (С. 38–39). Дёрри и Полякова следуют Баринг-Гоулду (Baring-Gould. Early Christian Greek Romances), а этот автор первого очерка христианского романа полагал, что читатели, любившие роман Ахилла Татия и его героев, жаждали продолжения, и автор пошел им навстречу. Хотя он называет ГиЭ продолжением «Левкиппы и Клитонфонта», но мысли о продолжении его обратившимся в христианство автором разумно не высказывает.

⁹ Попова. Симеон Метафраст... С. 82.

¹⁰ Полякова. Из истории... С. 37 слл.

из дальнейшего, Житие переполнено литературными аллюзиями и реминисценциями, в нем несомненно сознательно используются имена из самого «соблазнительного» из известных греческих романов, более того, оно представляет собою его «продолжение», и следует попытаться усмотреть в этом продолжении не случайность, не посторонние содержания цели, а некий умысел, и умысел этот понять.

Однако до сих пор никто не делал это Житие целью исследования¹¹. Те исследователи, которые задумывались над идейной и/или литературной природой произведения, рассматривали его, что вполне естественно, в контексте своих собственных научных интересов, приводя ГиЭ как яркий пример, подтверждающий ту или иную мысль.

Так, И. Деле считал, что в Житии отражена память о первых монашеских обителях на Синае. Как и другие члены Общества болландистов, этот выдающийся ученый был озабочен отделением исторической истины о святых от всевозможных сказочных историй, небылиц и вымыслов. Он ненастойчиво проводит мысль о том, что содержание данного памятника исчерпывается разнообразной житийной топикой и не восходит к реальным фактам. Среди агиографических топосов он называет дитя, зачатое бесплодной, сновидения, чудеса в присутствии судьи, толпы неверующих, внезапно обращенных ко Христу, «чтобы умолчать о прочих изрядных нелепицах, выдуманных автором, как, например, удвоение крещения Глевкиппы и Эпистимы в бочке и в саду». Кроме того, автор, по мнению Деле, начинил повествование длинными беседами, которые стремился сделать как можно более изящными¹², по обыкновению сочинителей любовных романов, а Евтолмий у него должен изобразить красноречивого ритор¹³. Фигура Евтолмия подобна Авгару, скорописцу св. Феодосия, Пасикрату, слуге св. Георгия, Афанасию при св. Екатерине и другим подобным персонажам «благочестивых трагедий»¹⁴. Деле не строит никаких предположений о возможном авторстве и месте создания текста. Автор связал действие своего душеполезного повествования с синайскими общинами монахов, потому что к его времени они были прославлены¹⁵, но Синай он местом создания не считал: «Достаточно очевидно, что только тот, кто совершенно не знаком с местностью, мог говорить о какой-то горе Публии (Πούπλιον ὄρος) в десяти днях пути от Эмесы и поблизости от горы Синай»¹⁶. Он относит текст повествования DE SANCTIS MARTYRIBUS GALACTIONE ET EPISTEME к тому же жанру, что и Деяния свв. Андроника и Афанасия, св. Мартиниана, св. Никифора, св. Воунифатия¹⁷ и др., написанных не ради рассказа о подлинных событиях, но чтобы «словно в зеркале явить примеры веры и добродетели».

¹¹ Хотя небольшая вступительная заметка Т.В. Поповой о Житии в изложении Симеона Метафраста посвящена специально этому сюжету (пусть и в версии Метафраста), в ней содержится необыкновенное количество неточностей, невозможных при знакомстве непосредственно с описываемыми текстами. Попова якобы сравнивает версию Метафраста с русским вариантом этого Жития из ЧМ. Она не указывает, какие именно ЧМ имеются в виду, неверно указывает дату, под которой помещено Житие (ноябрь, 23–25 дни), а отличия якобы утраченного греческого оригинала от Метафрастовой версии, в частности, таковы: «житие начинается с пространного вступления сугубо богословского содержания», которого у Метафраста нет. Но вступление не пространно и содержание его не сугубо богословское; «...далее рассказ Левкиппы о рождении Галактиона сильно отличается от изложения Метафраста», но Глевкиппа вообще не рассказчик, и о рождении Галактиона она не говорит ни в одной из версий и т.д.

¹² Это не совсем справедливо. Во-первых, предварительная работа над восстановлением текста, проведенная нами, показала, что многие «красоты» принадлежат редакторам позднейших рукописей. А во-вторых, автор в основном вставляет не длинные речи, а краткие диалоги, состоящие из значимых реплик. Метафраст действительно заменил диалоги косвенной речью или прямой, но монологической.

¹³ Acta SS. Novembris. III. Bruxelles, 1910. P. 34.

¹⁴ Delehaye H. Les légendes hagiographiques. 2me éd. Bruxelles, 1906. P. 81.

¹⁵ Brinkmann A. Klassische Reminiscenzen // Rheinisches Museum für klassische Philologie. N.F. 1905. Bd LX. S. 633.

¹⁶ Acta SS. Novembris. III. P. 34.

¹⁷ Delehaye. Les légendes... P. 71.

Все в этом Житии говорит И. Деле о том, что оно вымышленное: имена Урса и Секунда не имеют никакого отношения к наместникам и правителям Финикии; Онуфрий, обладатель египетского имени, почему-то оказывается в Палестине; что уж и говорить об именах родителей святого, которые взяты из любовного романа. Житие ученый относит к разряду «эпических» (*passions épiques*), указывая, в частности, на то обстоятельство, что во времена гонений Деция (249–251) или Диоклетиана и Галерия (301–309) монастыри на Синае еще не существовали, а значит, мы имеем дело с анахронистическим совмещением событий, которые не могли иметь место одновременно¹⁸. Датировка Деле, а также его определение разряда произведения потребуют уточнений, к которым мы должны будем возвратиться.

И. Деле выделяет также некоторые отличия Древнего жития и версии Симеона Метафраста, но ни он, и никто другой еще не проделали систематического сравнения этих текстов¹⁹. Покончив с определением характера источника, Деле углубляется в описание рукописей.

Хотя на русской почве можно видеть известный интерес к памятнику, существовавшему в славяно-русском переводе и вошедшем в Макарьевские Великие Минеи Четьи, исследовательский интерес был все-таки не самый пристальный. Сочинение известно настолько «мало», что повторяется сообщение о том, что оно не сохранилось, и вариант Метафраста сравнивают с древнерусским житием, чтобы понять, каким было Житие древнее (Т.В. Попова, Л.В. Павленко)²⁰. В то же время о нем высказывались или ставили его, пусть и при беглом упоминании, в некоторый историко-культурный контекст А.Н. Веселовский²¹, О.М. Фрейденберг²², С.В. Полякова²³ и И.А. Протопопова²⁴. Некоторые отечественные авторы, как в свое время составитель «Полного месяцеслова Востока», относили создание Жития к предполагаемому времени описываемых событий²⁵ или не отличали времени событий и времени создания²⁶, не обращая внимания на то, что эпоха великих гонений предшествовала распространению монастырей.

Веселовский, сравнивая Житие и роман Ахилла Татия, обратил внимание на замысел представить в Житии два поколения: родителей и детей, язычников (принимающих и не принимающих христианство) и детей – святых мучеников. «Так на расстоянии одного

¹⁸ *Idem*. Les passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles, 1921. P. 319.

¹⁹ В настоящем издании мы также не проводим системного сравнения *Passio prior* и *Passio altera*. Такое сравнение заслуживает отдельного исследования. В комментариях к переводу мы ограничиваемся указаниями на наиболее яркие расхождения, которые при этом проливают свет на характер *Passio prior*.

²⁰ См. Попова. Симеон Метафраст. С. 80–106; Павленко Л.В. Симеон Метафраст и традиции античной романистики // Сборник научных трудов STEFANOS. М., 2005. С. 301–309.

²¹ Веселовский знаком только с версией Метафраста в переводе Сурия: *Веселовский А.Н.* Из истории романа и повести. Материалы и исследования. Вып. I: Греко-византийский период. СПб., 1886. С. 35–36.

²² Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 250. Прим. 973.

²³ Полякова. Из истории византийского романа. С. 38–39.

²⁴ Протопопова И.А. Восприятие романов в христианской культуре: житие Галактиона и Епистимы // Она же. Ксенофонт Эфесский и поэтика иносказания. М., 2001. С. 393–396.

²⁵ «Житие Галактиона и Епистимы показывает, что непосредственное соотнесение христианских сочинений и “эротического романа” существует уже в III веке» (Протопопова. Восприятие романов... С. 396); к периоду гонений относит время создания Жития Евтолмием и «Месяцеслов Востока» (Сергий, архим. Полный месяцеслов Востока. Т. 2. М., 1876. С. 349).

²⁶ Попова (Симеон Метафраст. С. 82) не вполне отличает время событий, описанных в Житии, от времени создания самого Жития. Во-первых, по ее мнению, Житие возникло в ранний период христианской литературы, потому что в нем рассказывается об обращении в христианство, а Клитонфонт имеет о христианском Боге смутные представления; вместе с тем это тот период, когда случаи обращения были уже нередки (?); во-вторых, имена взяты из романа, чтобы показать, что обращаются закоренелые язычники; в-третьих, упоминание о гонениях и описание первоначальной монашеской жизни, а также то обстоятельство, что в женском монастыре жило всего четыре «девушки» (*sic!*), – все это приводит ее к выводу, что «рассказанные в Житии события происходили не позднее IV века» (С. 82).

поколения идеал *μοῦχεῖα* сменился идеалом девственного воздержания»²⁷, – говорит Веселовский (заметим, что Деле введение двух поколений, двух крещений и т.д. представлялось нарочитым, искусственным повтором!). Разница между романом Ахилла Татия и *Passio*, конечно, велика. Но перемену великий ученый описал в предзаданных категориях языческого эротизма и христианского энкратизма. Между тем античный роман вообще и роман Ахилла Татия в частности знает идеал девственности, а его героиня из весьма легкомысленной особы становится мученицей целомудрия, напоминая этим христианских дев более позднего времени.

О.М. Фрейденберг занималась греческим романом с точки зрения мифологического прошлого его сюжета. Она доказывала, в частности, что мифологемой страстей и деяний как частью общего образного тезауруса Восточного Средиземноморья располагают в равной мере и авторы греческого романа, и авторы раннехристианской литературы: «Житие не стыдится называть себя второй частью и продолжением греческого эротического романа». Это сказано о нашем памятнике²⁸.

По мнению Протопоповой, опора агиографии на роман возможна потому, что агиографы воспринимают роман сквозь призму аллегорезы и потому легко соотносятся с ним, как делает это и наш автор²⁹. В этом отношении она как бы продолжает мысль Веселовского, вынесенную нами в эпиграф, однако возражает слишком простому различению Ахилла Татия и ГиЭ как эротического и энкратического сочинения. «Веселовский приводит в пример “Деяния Павла и Феклы”, “Деяния Иоанна”, Жития Поликсены, Ревекки и Ксантиппы, где целомудренных дев или благочестивых женщин, желающих воздержаться от отношений с противоположным полом, преследуют “представители языческой *μοῦχεῖα*”. Однако мы знаем, что в “эротических” романах происходит то же самое: на целомудрие (мужское и женское) посягают разного рода соблазнитель и насильники, и идеалом здесь является вовсе не *μοῦχεῖα*, а именно целомудрие. Утверждение Веселовского о том, что жития берут “формальные” стороны романа для выражения противоположных романам идеалов, отражает попытку исследовательской мысли найти разгадку парадоксального сближения языческой “эротики” и христианской “антиэротики”»³⁰. И наше Житие – один из самых интересных текстов, которые можно рассматривать в этой перспективе: целомудрие любящих функционально тождественно целомудрию монахов.

Более всего о ГиЭ написано нашей современницей Л.Н. Коробейниковой, поэтому нам придется остановиться на ее трудах. Она занимается славяно-русским переводом Жития, его рукописной традицией, различием переводов или редакций переводов на славянский и проложными житиями³¹. Она ввела в научный оборот и проанализировала рукописную традицию славянских минейных и проложных житий Галактиона и Епистимии. Работа с древнерусским переводным памятником имеет свою логику и свои задачи, однако Коробейникова исследует и то, что она называет сюжетосложением ГиЭ, решает вопросы его про-

²⁷ Там же. С. 36. Протопопова (Восприятие романов... С. 394) понимает слова Веселовского о «расстоянии одного поколения», за которое стремительно изменяются «идеалы», в том смысле, что между Ахиллом Татием и автором *Passio* в реальности прошло всего одно поколение. Но Веселовский говорит о поколениях *героев* *Passio*, которые выведены в тексте, а не об авторах, о поколениях Глевкиппы и Клитопонта и Галактиона и Епистимы.

²⁸ Фрейденберг. Поэтика сюжета и жанра. С. 250.

²⁹ Протопопова. Восприятие романов... С. 396.

³⁰ Там же. С. 394–395.

³¹ В дополнение к указанным выше работам см. Гладкова О.В., Коробейникова Л.Н. Житие Галактиона и Епистимии в составе Миней Четых митрополита Макария // Макариевские чтения «Памятники древнерусской культуры». Можайск, 1994. Вып. II. Ч. I. С. 132–140; Коробейникова Л.Н. Житие Галактиона и Епистимии в древлехранилищах РГАДА и ГИМ // Материалы научной конференции «Культе раннехристианских святых Центральной и Юго-Восточной Европы». Софийский университет им. св. Климента Охридского. София, 1999; она же. Из опыта работы над переводом древнерусского памятника (на примере минейного и проложного Жития Галактиона и Епистимии) // Макариевские чтения. Материалы VII научной конференции, посвященной памяти святителя Макария. Можайск, 2000. Вып. VII. С. 403–419.

исхождения, символики и образов повествования³². Наблюдения над славянским переводом могут быть с неизбежными погрешностями, конечно³³, отнесены и к греческому тексту.

Несмотря на изрядное количество несообразностей, неверную и антиисторическую датировку временем гонений³⁴, надуманные приемы построения и незнание с научной агиографией, Л.Н. Коробейникова – первый исследователь, которая посвятила целый ряд работ сюжету ГиЭ и в самом конце одной из них указала на символический смысл Жития – брак Галактиона и Епистимы символизирует брак Христа с Церковью³⁵. В принципе символическое или многослойное рассмотрение Жития кажется нам перспективным. Но есть в работе Коробейниковой и такие черты, которые существенно снижают ценность ее исследований. Она считает главным и едва ли не единственным литературным источником автора Жития Евангелие от Луки³⁶, а Христа полагает прообразом Галактиона. Против последнего никто бы не стал возражать, ибо все мученики имеют Христа своим образом. Но, ошибочно датируя Житие III–IV вв., Коробейникова вынуждена искать специального обоснования тому факту, что история ГиЭ строится по уже сложившейся схеме житийной литературы. Как могло появиться наше Житие до житий? А вот как: автор следовал образцу Евангелия от Луки, как Евангелия наиболее близкого к античной биографии, и все вообще жития ему следовали, поэтому Житие ГиЭ в индивидуальном, так сказать, порядке прошло дорогой всех житий ранее появления житийной литературы как таковой.

Представление о процессе создания литературного произведения у Коробейниковой таково: автор читает новозаветные тексты и романы и составляет на их основе Житие, применяя при этом несколько стандартных приемов преобразования исходного материала.

³² Коробейникова Л.Н. О сюжетосложении «Жития Галактиона и Епистимы» (к проблеме типологии переводных византийских житий) // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11. М., 2002. С. 321–350; она же. История текста «Житие Галактиона и Епистимы»: предварительные наблюдения // Там же. С. 351–366; она же. «Житие Галактиона и Епистимы»: женские образы // Мир житий. Сб. материалов конференции (Москва, 3–5 окт. 2001 г.). М., 2002. С. 38–46 и др.

³³ Особенно выразительно в этом отношении исследование Коробейниковой «нумерологемы» восьмерки. Собственно в греческом тексте есть два срока по восемь дней. На восьмой день после крещения обе героини видят особые сны, которые меняют их жизнь. К этим двум восьмеркам, имеющим опору в обрядовой реальности, Коробейникова добавляет срок путешествия от Эмесы до Синая. Но восемь дней он занимает только в славянском переводе, а греческие рукописи все указывают на десятидневный срок. Из этих трех восьмерок делаются далеко идущие выводы, в них усматривается, следом за Бедой Достопочтенным и современным исследователем нумерологии в Древней Руси В.М. Кириллиным, число 888, которое представляет собою сумму чисел, соответствующих буквам греческого написания имени Иисуса, и «выражает мысль о воскресении». Произвольность нумерологических операций захватывает: сложением 5 и 3 (53 уверовавших язычника) она получает восьмерку, складывает цифровые значения первых букв имен святых. Г (=3) + Е (=5) = 8. Наконец, она насчитывает в Житии восемь христиан, но не принимает в расчет ни монахов и монахинь монастыря, ни чудесным образом уверовавших. См. Коробейникова Л.Н. К вопросу о мотиве числа «8» в «Житии Галактиона и Епистимы» // Кусковские чтения: культурное наследие Древней Руси. Материалы научной конференции, посвященной памяти В.В. Кускова (9 ноября 2000 г.). М., 2001. С. 85–92.

³⁴ В одной из последних статей Коробейникова передвигает датировку ГиЭ в IV в. Но основанием для этого служит неверная датировка апокрифических «Деяний Иуды Фомы», которые безосновательно датированы IV в. и отнесены к источникам Жития; Коробейникова Л.Н. Житие Галактиона и Епистимы. Комплексное исследование времени его создания // Древняя Русь. 2003. 4 (14). С. 36–37.

³⁵ В статье «О сюжетосложении “Жития Галактиона и Епистимы”» есть такие строки: «Так, целый ряд признаков позволяет нам предварительно прийти к выводу о том, что в ЖГЕ заключен примечательный сакральный смысл: “девственно чистый брак” свв. Галактиона и Епистимы является аллегорией союза Христа с Церковью. Однако путь к раскрытию названной аллегории пролегает через детальный анализ символики (образов святых, цитат, аллюзий и др.), содержащейся в ЖГЕ» (С. 342). К этим словам добавлено примечание: «В настоящий момент данная проблема является предметом наших исследований», но было ли это исследование завершено и опубликовано, нам неизвестно.

³⁶ См. об этом ниже в разделе «Литературный контекст: имена-отсылки, имена-ключи».

Стремясь обнаружить сходство мотивов и структурное подобие ГиЭ и Евангелия от Луки, Л.Н. Коробейникова приходит к весьма сомнительным выводам, полагая при этом, что обнаружила прием концентрации «генетического» (sic!), заимствованного материала в виде некоей формулы «два к одному» в двух модификациях: либо «два в одном», либо «сокращение в два раза». Чтобы дать представление об этом приеме, приведем примечательный пассаж: «Наглядный пример использования приема “два в одном” – это совмещение в образе Елевкиппы бездетности Анны и беспорочного зачатия Марией; а пример “сокращение в два раза” – это сокращение количества младенцев (Иоанн и Христос в Лк – Галактион в ЖГЕ) и числа 8 (двойное упоминание 8 дней в Лк заменяется единственным в ЖГЕ)»³⁷. Концентрация нелепостей в этом пассаже такова, что анализ их потребовал бы несообразно много места. Мы не будем распространяться о богословской некорректности выражения «беспорочное зачатие». Скажем только о наиболее простом и о наиболее несообразном. Первое – это тот факт, что упоминаний восьми дневных ритуальных сроков в ГиЭ два, а не одно (гл. 8, после крещения Глевкиппы, и гл. 5, после крещения Эпистимы)³⁸. Второе – это предположение о подобии Рождества Христова и рождения Галактиона. Оно основано, скорее всего, на чтении версии Метафраста, чей способ выражения оставляет некоторую возможность такого понимания³⁹, что заметил и Деле⁴⁰, но ею не следует пользоваться. Древняя версия такой возможности не оставляет. Глевкиппа просто выполняет предписание о недельном воздержании после совершения таинства, после чего беременеет естественным образом. Она говорит мужу, что во сне перед зачатием ей явился распятый Бог и что это он даровал ей сына. Эти слова героини невозможно истолковать иначе, чем их трактует она сама: Бог исполнил просьбу даровать супругам потомство.

Такова вкратце вся небогатая история изучения Жития, к анализу которого мы приступаем.

ЖАНР

Жанровое самоопределение ГиЭ

В прологе содержится в рассыпанном, так сказать, виде несколько жанровых самоопределений Жития. Евтолмий начинает свое произведение словами «διήγησιν ξένην καὶ παράδοξον», причем слово διήγησις отсылает не только к античной традиции повести, но и к прологу Евангелия от Луки (Лк 1. 1). Зачин этот нельзя назвать случайным: дело в том, что у нас не существует ни одного ранневизантийского агиографического произведения с такой сложной самохарактеристикой. В риторической терминологии такое сочетание обозначало то, что является странным, необычным, нелепым, непонятным и, как правило, употреблялось в одном ряду с понятиями, имеющими по большей части отрицательную коннотацию. Так, у софиста Фриниха слова ξένος и παράδοξος стоят в одном ряду со словами ἄλογος, κακός, μοχθηρός и тем, что не имеет своего места и определения в ряду имеющихся понятий (ὃ μὴ ἔχει τόπον)⁴¹. В качестве устойчивой формулы при рассказах исторического характера о чем-то неслыханном-невиданном, «чужом, чуже-

³⁷ Коробейникова. О сюжетосложении... С. 328.

³⁸ См. выше прим. 33: когда объектом изысканий Коробейниковой была нумерологема восьмерки, «сокращения» не происходило, обе восьмерки шли в дело.

³⁹ У Метафраста сказано, что Глевкиппа, сказавшись больной, отделилась от мужа после очищения Святым Духом и омовения святой водой, чтобы не «осквернять себя нечистыми объятиями супруга. Прошло немного времени, и Глевкиппа почувствовала, что зачала» (Попова. Симеон Метафраст... С. 85).

⁴⁰ Acta SS. Novembris. III. P. 34: Gleucippen accepto baptismo octo dies a mariti congressu abstinuisse, iis vero elapsis filium concepisse, haec ita exponat Metaphrastes ut intellegas eam concubitus plane recusasse et nihilominus prole mirabiliter donatam fuisse.

⁴¹ Phryn. Attic. Praep. sophist. 272.

земном» (ξένος и παράδοξος) встречаются у греческих авторов начиная с III в. до н.э.⁴² О «необычном вымысле» (παράδοξος μῦθος) идет речь в романе Харитона «Херей и Каллироя» (5, 8). В этом ключе слова Евтоλμий, что он рассказывает историю необычную и чудесную, возможно, являются своего рода скрытым признанием того, что ГиЭ – история вымышленная.

Во II в. н.э. подобное употребление слов ξένος и παράδοξος встречается в «Деяниях Иоанна», где эта формула употреблена в прямой речи, обращенной к слушателям, т.е. сходно с текстом ГиЭ⁴³. Христианские авторы, продолжающие традиции парадоксографии и риторики, и далее используют это словосочетание как устоявшуюся пару, но уже подвергая ее переосмыслению и получая положительные коннотации (чудеса, таинства, исцеления). В святоотеческих же сочинениях такое сочетание слов (в паре или по отдельности) связывается прежде всего с Рождеством, т.е. с тайной Божественного воплощения, приобретающая так самый высокий статус⁴⁴. Особенно часто оно используется в форме перешедшего затем в богослужебные тексты риторического вопроса τί τὸ ξένον, τί τὸ παράδοξον⁴⁵. В IV в. употребление этого выражения резко возрастает⁴⁶, в том числе и для характеристики особой жизни (πολιτείας) святых: παράδοξον τινα καὶ ξένην ἐπιτηδεύσας πολιτείαν ὁ μακάριος Βαλτιστής⁴⁷; ξένον καὶ παράδοξον μυστήριον γέγονεν ἐν ταῖς ἡμέραις ἡμῶν⁴⁸. Таким образом, автор ГиЭ, с одной стороны, явно знаком с античной историографической и риторической топики, а с другой, вписывается в достаточно раннюю агиографическую традицию.

Евтоλмий называет свое произведение еще и «душеполезной историей» (ψυχοφελὴς ἱστορία). Два термина, διήγησις и ἱστορία, в общем друг другу не противоречат. Они характеризуют особый жанр: душеполезная история (narratio animae utilis) небольшой рассказ о каком-то событии, которое не непременно связано со святым, но обязательно должно быть полезно слушателю для его духовного возрастания⁴⁹. Наш памятник слишком пространный для этого, однако императивный и нравственный элемент, который предполагает направленность душеполезной истории, здесь существует. Впрочем, определение произведения как «полезного рассказа (διήγησις)» встречается и в ранневизантийских агиографических сочинениях, в том числе и в их прологах⁵⁰. Сам же термин «душеполезный» (ψυχοφελὴς) упоминается впервые у Евсевия Кесарийского, причем в схожем с нашим контексте (Евсевий тоже говорит о своем произведении и его прологе⁵¹), а со второй половины IV в. термин встречается широко у различных Отцов Церкви (39 случаев, согласно TLG Database): Григория Нисского, Василия Великого, Афанасия Великого, Кирилла Иерусалимского, Иоанна Златоуста и др.

⁴² Antig. Hist. mir. 60b. 1; Polb. Hist. 36. 3. Fr. 161; Agatharch. Apud Aristoph. Gramm. Epit. 2. 64; D. S. Bibl. Hist. 3. 33. 7; 16. 65. 8; 17. 102. 3; Ph. Ebr. 2. 5. 14.

⁴³ Acta Iohannis 88: ὁ Ἰωάννης εἶπεν· Ἄνδρες ἀδελφοί, οὐδὲν ξένον πεπόνθατε οὐδὲ παράδοξον περὶ τῆς εἰς τὸν ἐκδοχῆς.

⁴⁴ Clem. Exc. Thdot. 74; Io. Chrys. In natalem Christi diem (PG. T. 56. Col. 385: μυστήριον ξένον καὶ παράδοξον βλέπω).

⁴⁵ См. например: Ath. Hom. in occurs. Dom. 28. 976.

⁴⁶ Более 60 случаев, согласно TLG Database.

⁴⁷ Cyr. Thes. 75. 169.

⁴⁸ Anton. Hag. V. Sym. Styl. 1, 15: βίος καὶ πολιτεία του μακαρίου Συμεῶν τοῦ στῦλῑτου.

⁴⁹ См. BHG 1318–1322z.

⁵⁰ См., например: Vita Marthae Matris Symeonis Stylitae Junioris: περὶ ἧς ἡμῖν πρόκειται νῦν ἡ διήγησις διὰ τὴν τῶν ἐντυγχανόντων ὠφέλειαν; Historia Monachorum in Aegypto, prol.: Ὅθεν πολλὴν ὠφέλειαν ἐξ αὐτῶν πορισάμενος ἐπὶ τὴν ἐξήγησιν ταύτην ἐχώρησα πρὸς ζῆλον μὲν καὶ ὑπόμνησιν τῶν τελείων, πρὸς οἰκοδομὴν δὲ καὶ ὠφέλειαν τῶν ἀρχομένων ἀσκεῖν. Πρώτην οὖν θεοῦ θέλοντος ἀρχὴν ποιήσω τῆς διηγῆσεως; Ibid. 3: οὐ παρήκα τὴν ἐκ ταύτης <τῆς διηγῆσεως> ὠφέλειαν; Vita Alexandri Acoemetae 53: διηγῆσθαι, πρὸς οἰκοδομὴν καὶ ὠφέλειαν.

⁵¹ Vita Constantini pin. 1, 10: Περί τοῦ καὶ ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ψυχοφελὴ τὴν ἱστορίαν ταύτην. Правда, это оглавление, а написано ли оно Евсевием, неясно. В самом «Жизнеописании Константина» он к этому термину не прибегает.

Также существует и особый жанр пространного душеполезного рассказа. Таких произведений немного, и классический пример – это «Повесть о Варлааме и Иоасафе». По поводу таких сочинений не утверждается, что они вымышлены, но обычно нет и культа соответствующих святых.

В том же прологе Евтоλμий описывает жизнь своих героев термином *πολιτεία*, который отсылает нас к важному для византийской агиографии термину *βίος καὶ πολιτεία*. У античных авторов понятие «полития» означает чаще всего «образ жизни какого-либо сообщества», «жизнь общества»⁵². Сочетание слов «*βίος καὶ πολιτεία*» у греческих ораторов еще не становится устойчивой формулой, однако же они часто употребляются вместе, подразумевая либо в общем смысле противопоставление частной и общественной жизни, либо место отдельного гражданина в общественной жизни, либо (комически) особый образ жизни отдельного персонажа⁵³. Интересно, что и у языческого автора эта пара терминов как единство характеризует эсхатологическую перспективу, как, например, у Теоποмпа (у Плутарха, излагающего представления зороастрийцев): «Но грядет назначенное судьбой время, когда Ариманий, вызвавший мор и голод, будет за это по справедливости навсегда уничтожен и исчезнет, земля же станет ровной и гладкой, и будет одна *жизнь* и одна *полития* у всех людей, блаженных и говорящих на одном языке»⁵⁴.

В основе именованной *политией* христианского, особенного монашеского образа жизни лежит близкое выражение из Флп 3. 20: «Наше же жительство – на небесах (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει), откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа». Особое «гражданство» христиан, *небесная полития*, описывает их совместную жизнь, например, τῆς ἐπουρανίου πολιτείας⁵⁵ или τὴν πολιτείαν τὴν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον⁵⁶; в «Мученичестве Перпетуи и Фелицитаты» (середина III в.) говорится о «добродетельной политии блаженных мучеников»⁵⁷. Этот термин естественным образом переносится на общество христиан, и применительно уже не к общественному или этническому, а к духовному типу жизни появляется «небесная полития» (τῆς ἐπουρανίου πολιτείας)⁵⁸. В раннехристианской литературе наша устойчивая пара применяется оксюморонно и к земной жизни Христа, и к отшельнической жизни: «Ибо если кто жаждет вести ангельскую *политию* одинокой жизни, следует ему снискать мудрость змеиную и кротость голубиную»⁵⁹.

В нашем же случае речь идет о подвижничестве героев, и, таким образом, «полития», совместное жительство – это синоним духовной совместной жизни как в обществе христиан на земле, так и в небесной политии, в «жительстве на небесах». Слово «полития» дополняется в прологе словом *μαρτυρία*, тождественным по смыслу слову *μαρτύριον* «мученичество». Эта пара типична для мученических актов начиная с III в.⁶⁰ Помимо пары *полития*–

⁵² Arist. Pol. 1295a: «Полития есть определенная жизнь государства» (ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως); Polyb. V. 88. 3: «...смотря по *должности*, какую умерший занимал в *государстве* при жизни» (κατὰ τὸν βίον ἐν τῇ πολιτείᾳ; Plut. De Isid. et Osir. 370 B: «И будет одна жизнь и одно государство у всех людей, блаженных и говорящих на одном языке» (ἓνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἀπάντων γενέσθαι); Ps.-Justinus. De resurrectione 592 D: «небесная полития» (τῆς ἐπουρανίου πολιτείας).

⁵³ Например, «Полития атлета Хрисогона» как заголовок комедии – Epich. Comic. Fr. Pseudepich. 56–57, tit. 1.

⁵⁴ γενομένης ἓνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἀπάντων γενέσθαι – FGrHist. Theop. Fr. 65 по Plut. Is. et Os. 47. 370 B.

⁵⁵ Just. Fr. res. 592 D.

⁵⁶ Or. Comm. I Cor. 43.

⁵⁷ Passio PF 21: ἡ πανάρετος πολιτεία τῶν μακαρίων μαρτύρων.

⁵⁸ Пс.-Юстин. De resurrectione 592 D.

⁵⁹ Ps.-Clem. Rom. de virg. 2. 6. 1.

⁶⁰ Epistula eccl. Lugd et Vienn. 1, 9: Οὐέτιος, Ἐπάγαθος, εἰς ἐκ τῶν ἀδελφῶν, πλήρωμα ἀγάπῃ τῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν πλησίον κεχωρηκώς, οὐ καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἡκριβωτο ἡ πολιτεία ὥς καίπερ ὄντα νέον συνεξισοῦσθαι τῇ τοῦ πρεσβυτέρου Ζαχαρίου μαρτυρίᾳ; Martyrium Polycarpi 13, 2: ἐν παντὶ γὰρ ἀγαθῆς ἔνεκεν πολιτείας καὶ πρὸ τῆς μαρτυρίας ἐκεκόσμητο; Ibid. 17, 1: ἰδὼν τὸ τε μέγεθος αὐτοῦ τῆς μαρτυρίας καὶ τὴν ἀπ' ἀρχῆς ἀνεπίληπτον πολιτείαν.

мартирион (житие и мученичество), в прологе представлена и другая пара терминов, отнюдь не столь распространенная, как первая: βίος σὺν μαρτυρίῳ – жизнь и мученичество. В заголовках агиографических сочинений эта пара встречается с VII в.⁶¹ За исключением Жития и мученичества св. Анастасия Перса, являющегося поздним историческим мученичеством, остальные указанные тексты относятся к *passions épiques*. В аутентичности их заголовков мы не можем быть уверены: лишь названное выше Житие Анастасия таким образом характеризует свой жанр в самом тексте (гл. 5). Соединение жизни с мученичеством – шаг, характеризующий развитие византийской агиографии и процесс дополнения мученичеств житийным материалом. Исторических мученических актов ГиЭ не содержит, но есть их беллетризованная имитация в конце жития, в сцене допроса и казни.

Итак, сначала Евтолмий определяет свой рассказ как «рассказ необычайный и чудесный» (διήγησις ξένη καὶ παράδοξος), затем он определяет предмет своего рассказа как «житие и мученичество» (πολιτεία καὶ μαρτυρία) и как «жизнь и мученичество» (βίος σὺν μαρτυρίῳ), а в самом конце называет историю «своим смиренным уроком веры» (τὸ τῆς πίστεως ταπεινὸν μου ἀπόφθεγμα). Основную тему (житие и мученичество) Евтолмий вставляет в рамку определений «от себя»: первое от автора-рассказчика, второе от непосредственного участника событий и рассказчика, хотя рассказчик и участник событий совпадают.

Таким образом, повествование о ГиЭ представлено как сочетание многих жанров. Кроме того, жанровые характеристики, которые дает Евтолмий, представляют собою попытку объяснить новый жанр. Он пытается «узаконить» себя, используя уже известные жанровые определения, встречавшиеся в том числе и у античных авторов. Следует сказать, что подобная попытка дать пояснения новому жанру в прологе или в самом начале, не исключительна. В Евангелии от Марка уже в первой строке текста называется и объясняется новый жанр⁶². Марк использует слово εὐαγγέλιον, вводя тем самым новое жанровое понятие, и затем объясняет его (это пояснение к жанру встречается только у Марка). В качестве параллели можно указать также на «Картины» Филострата Старшего. Он создает произведение совершенно нового жанра – книгу, составленную целиком из описаний в диалогической форме, снабженную псевдодокументальной рамкой. В прологе Филострат на протяжении 25 строк текста применяет к своему сочинению несколько определений: и просто λόγος – «речи» (296, 3; ср. 352, 11), и ὁμιλῖαι – так называются иногда беседы философа с учениками, впоследствии «проповеди» (295, 11), и μελέται – «риторические упражнения» (295, 17), и наконец, ἐπίδειξις (295, 32) – «презентация».

По нашему мнению, ГиЭ выглядит как жанр жанров, что является характеристикой прежде всего романа.

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

В то же время размеры ГиЭ не отвечают представлению о романе, пусть даже самом небольшом. Автор не заинтересован в нанизывании эпизодов, сериях приключений, введении множества персонажей, частой смене декораций, отступлениях, речах, экфрасисах, – ничего этого в ГиЭ нет.

Стиль ГиЭ очень прост и лаконичен, краткие описания, охватывающие большие промежутки времени, чередуются с остановками и приближением к глазам читателя отдельных поворотных сцен. В «реальном», так сказать, времени представлены девять диалогов, состоящих из обменов краткими репликами: Глевкиппа и Онуфрий, Глевкиппа и Клитофонт, Галактион и Эпистима, еще раз Галактион и Эпистима, Галактион и братья, Эпистима и игумен, Эпистима и диаконисса, Галактион и Эпистима, мучители и святые. Весь драматизм Жития строится на динамичных и всегда значимых кратких репликах. Несмотря

⁶¹ Vita et martyrium sancti Anastasii Persae (BHG 84; VII в.), Vita et Martyrium Juliani et Basilissae (BHG 970–971; VIII в.), Vita et martyrium sanctae Anastasiae Viduae (BHG 81; перевод IX (?) в. с латинского оригинала IV в.), Vita Jasonis et Sosipatri (BHG 776; X в.).

⁶² Мк 1. 1: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]. Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐα τῷ προφῆτῃ, Ἴδου ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου.

на искушенность «автора» пролога Евтолмия в риторике, в основном тексте Жития преобладает стилистика скорее саги, нежели плетение словес и преизбыточное красноречие. Характерно и то, что переписчики, как показала работа над созданием критического издания, систематически распространяли и расцвечивали всевозможными подробностями и эпитетами текст, почти по-евангельски сдержанный и немногословный.

Если ГиЭ чем-то и украшается, то цитатами из НЗ, прежде всего из Посланий Павла и Евангелий, а кроме того, из пророков. Ими пестрит не только пролог Евтолмия, но и в речи персонажей также вплетаются и точные цитаты, и парафразы из Писания. Особенно интересна перефразировка из Евангелий от Луки и от Матфея в устах язычницы Глевкиппы (гл. 3), которая не знает, что говорит словами Писания и тем самым уподобляется жене, о которой говорит евангелист. Автор во многом «думает» текстами Писания, в его сознании они всегда «наготове», а это скорее свойственно апологетическим и богословским сочинениям, Древним актам (на допросе мученик обычно апеллирует к Евангелию или Посланиям, и эти цитаты нужны для соотнесения жизни мученика и жизни Христа), ранним житиям, но не византийской агиографии среднего и позднего периода. Заметим, что Метафраст, перелагая ГиЭ, не сохраняет ни одной библейской цитаты.

Возможно, сугубо индивидуальной чертой авторского стиля является склонность к словесной игре и фонетическим переключкам (см. примечания к переводу № 35, 39, 50, 81, 85, касающиеся игры слов и созвучий).

ГиЭ на фоне агиографического канона

Попытки выделить христианскую романистическую литературу делались давно, еще 100–140 лет тому назад⁶³. В настоящее время настает стадия ее комплексного изучения. Впрочем, ей должна предшествовать работа по заданию дефиниций и выделению корпуса. Сами византийские авторы не написали поэтик агиографического жанра и руководств по составлению житий. Тем не менее после образцового Жития св. Антония Великого в «рекордные» сроки сложился набор агиографических топосов⁶⁴, значительное число которых присутствует и в нашем памятнике.

Крупные формы, по сути, представлены двумя большими жанрами: жанром мученичества и жанром жития. Мученическое житие, *мученичество*, возникает немного раньше, видимо, во II–III вв., а житие возникает в IV в. Герои житий – это прежде всего монахи и епископы. Герои мученичеств – это мученики и исповедники. И даже если мученичество будет формально распространено до пределов жития, оно все равно останется мученичеством. Житие предполагает полное жизнеописание святого, от рождения до смерти. Центром жития является жизнь святого, т.е. святость содержится в самой жизни святого, в то время как в мученичестве центр тяжести – на смерти святого, и святость воплощена в его смерти. Сама жизнь мученика до смерти могла быть совершенно нехристианской, что невозможно для житий, где обычно есть топос раннего обращения.

На вопрос, житие или мученичество перед нами, можно ответить, что и то, и другое. С одной стороны, это житие рассказывает не только историю детства, а еще и историю, предшествующую детству ГиЭ. В житиях описывается вся жизнь главных героев, причем жизнь (также и) монашеская, и все рассказывается до конца их жизни. С другой стороны, нельзя отрицать, что вся жизнь героев идет к этому мученичеству. Хотя мученичество не является центральной темой, оно, однако, оформлено по всем канонам: есть правитель, допрос, устрашение наказанием, увещание и, наконец, только после этого казнь и погребение⁶⁵. То есть автор, зная агиографический канон, пытается сознательно апеллировать сразу к двум типам произведений: и к мученичеству, и к житию.

⁶³ *Baring-Gould*. Early Christian Greek Romances... P. 858–876.

⁶⁴ См. *Pratsch Th.* Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit. B.–N.Y., 2005.

⁶⁵ Единственное и серьезное исключение – умолчание о месте погребения, которое могло бы явиться основой для установления культа и возведения церкви на месте крипты.

Повествование в Житии ведется от лица Евтолмия, который говорит о своем отношении к героям повествования (он свидетель их жизни и подвига); по структуре его речь в прологе соответствует в целом трехчастному житийному прологу, где в первой части сообщаются цели рассказа и превозносится его предмет, во второй автор самоуничижается, а в третьей обосновывает причины своего дерзновения повествовать о предмете, которого он недостойн.

Однако же в этой типичности есть и одна особенность. Заявляя себя свидетелем, соучастником событий, Евтолмий вступает на территорию жанра мученических актов, но вместе с тем он пытается оправдать свой рассказ, подчеркивая его душеполезность, как если бы оно не было подлинным свидетельством. Подобное соединение в одной фигуре рассказчика и свидетеля указывает и на соединение жанров. Фигура рассказчика связывает житие с греческим античным романом, где повествование может вестись от лица героя о собственной судьбе (именно так – в «Левкиппе и Клитопонте») и от лица свидетеля и слуги, например, Дамида, спутника Аполлония Тианского в «Жизни Аполлония Тианского». Иной путь – авторство свидетеля – характеризует канонические Деяния, для мученических Актов также необходим свидетель. Топос духовной слабости, недостойнства и неспособности описать подвиги своих хозяев Евтолмий, как кажется, использует для той же цели: он пытается убедить, что единственной причиной недоверия к его повести может оказаться недостаток таланта у автора. А между тем недоверие скорее может вызвать оксюморонный сюжет произведения о монахах и в то же время супругах. Фигура свидетеля-рассказчика и тактика его предисловия указывают на то, что повествование является объединением романного и агиографического жанров.

Что касается отдельных мотивов и их отношения к византийской агиографии, то параллели обнаружатся во множестве произведений различных жанров. О знатных супругах, которые живут не в мире, а во вражде, можно прочесть в мученичестве Анастасии Узорешительницы, где жена – христианка, а муж – язычник. Человек, который приходит под видом нищего, поселяется в доме и затем играет важную роль в дальнейших событиях – это Алексей, человек Божий, неузнанным нищим приходит он в дом своих родителей и поселяется там. Предсказание небесного жительство будущему ребенку и рассказ о его избранности от детства – это уже не просто частый мотив, а агиографический топос. Чудесное рождение от бесплодной матери и блестящие способности к наукам тоже топичны, характерный пример – житие св. Николая Сионского.

Видения также входят в набор агиографических мотивов. Первое и второе видения отсылают нас к огромной традиции пророческих, прообразовательных видений из житий святых жен, на этом, к примеру, построено во многом мученичество св. Ирины, которая видит птиц, венцы и другие образы. Мотив ухода в монастырь со слугою тайно от родных использован в житии св. Евгении. Верность супругов друг другу до мученической кончины содержит, например, мученичество Адриана и Наталии. Обнажение святой и невозможность увидеть ее наготу есть уже в «Деяниях Павла и Феклы», а также, например, в переработанном варианте мученичества Агапии, Хионии и Ирины, которое включено в мученичество Анастасии Узорешительницы. Несомненным топосом для мученичеств, а не просто параллелью является наказание палачей и их обращение – это встречается во множестве мученичеств.

Таким образом, можно сказать, что произведение содержит целый набор расхожих мотивов, характерных прежде всего для *passions épiques*. Но в той форме, в которой оно существует, житие ГиЭ уникально. При этом здесь есть многочисленные отсылки к неагиографической традиции (традиции античного романа), к традиции раннехристианского апокрифа и т.д. (см. ниже раздел «Литературный контекст: имена-отсылки и имена-ключи»). Наш автор сознательно конструирует довольно сложное произведение. Рассмотрим теперь его литературный контекст.

Евтолмий, Урс, Секунд

В том или ином смысле в ГиЭ «говорящими» являются все имена и топонимы. Имя Евтолмий – реальный антропоним, такое имя носили некоторые исторические личности, в том числе гонители христиан (см. прим. 29 к переводу). К нашему герою они не имеют и не могут иметь отношения. Означает же это имя «дерзающий на благое», «Благосмел», и выбрано оно как имя персонажной маски – по топической функции. Действительно, тема пролога, где Евтолмий непосредственно разговаривает с читателем-слушателем – это тема дерзновения, «осмеливания» недостойного слуги говорить о подвигах его господ. Обращает на себя внимание подчеркивание им своей слабости и жизни «во страстях» (ἐμπαθῶς) и неспособности следовать «ангельской и не по плоти» жизни хозяев. Он настойчиво на разные лады повторяет, в соответствии с житийной топикой, равно как, впрочем, и с риторической, что он «отваживается» на предприятие, для которого не имеет достаточных средств и о котором он сам говорить не достоин. Но подвиги и жизнь святых таковы, что он не смеет скрыть сокровища своего свидетельства, потому дерзновение его благое.

Хотел ли автор подчеркнуть тем самым вымышленность своего рассказа, или, напротив, этот прием входит в число приемов узаконивания вымысла ссылкой на свидетельство: на очевидца, на найденные записки, на чужой «я-рассказ», на картину с запечатленной историей, которая получает истолкование, и т.п.? Важно заметить, что рассказчиком является слуга, это ново, но уже предварено Филостратом Флавием в «Жизни Аполлония Тианского» – за Аполлоном записывает слуга Дамид (1, 3). Заметим, что и евангелист ставит себя в положение ученика и последователя. Автор не выше, а ниже героя. Этого не было в античной биографии: сколь бы великих людей ни описывал историк, у него была своя писательская высота.

Римские имена, Секунд и Урс, носят властители и гонители. Такие имена носили различные римские должностные лица, но не в Финикии, и никто из них не был причастен к гонениям (см. прим. 45 к переводу). Вместе с греческими именами мучеников они воспроизводят соответствующее распределение имен в реальных мученических актах. Основное в значении этих имен – их «римскость», но при этом Урс, т.е. «медведь» (ursus), имеет еще и особое значение как зверь из ранних мученичеств на арене цирка (см. прим. 158 к переводу).

Левкиппа и Клитопонт

В большинстве рукописей ГиЭ имя матери Эпистимы имеет форму не Левкиппа, а Глевкиппа⁶⁶. Никаких колебаний в написании имени героини романа Ахилла Татия нет. На первый взгляд такое изменение имени непонятно. Зачем к прозрачному греческому имени (Левкиппа, λευκὸς ἵππος – Белоконь) приставлять букву, которая делает слово нераспознаваемым?⁶⁷

Наличие в тексте имени, взятого из другого источника с небольшим изменением, не дающим, впрочем, усомниться в том, каков оригинал, оказывается не изолированным явлением. Евмафий (Евстафий) Макремволит, который, как известно, отталкивается от Ахилла Татия, перенимает у него имена в том же виде (Панфия, Сострат, Сосфен) или создает сходные варианты (Родопида, скажем, превращается в Родопу). Так поступали и сами античные «новеллисты», которые систематически повторяли имена, использовавшиеся у их предшественников

⁶⁶ В славянском переводе Елевкиппа.

⁶⁷ В надписи с о. Эгина фигурирует имя кипрского винокура Γλευκίτας (см. Pape, s.v.), вероятно, «профессиональное», от γλεῦκος, εὖς – «сусло». Греческая диалектология не указывает на переход λ в γλ ни в одном из диалектов, см. Buck K.F. The Greek Dialects. L., 1928; Schmitt R. Einführung in die Griechischen Dialekte. Darmstadt, 1977.

в жанре⁶⁸. Поскольку все это можно счесть случайными совпадениями распространенных имен, важнее в качестве отсылки или метки те небольшие изменения редких имен, к которым прибегает, например, византиец Продром: Βρούαξις Лонга становится Βρούαξης, Артаксат Харитона Артаксаном. Иногда он также превращает обычные имена в более редкие: Родан Ямвлиха становится Роданфом, Сатир Ахилла Татия – Сатириконом и др.⁶⁹ Так поступают авторы и в новой литературе, давая вымышленным персонажам чуть измененные реальные фамилии: Болконский вместо Волконский, Друбецкой вместо Трубецкой и пр.

Доказательством того, что автор греческого романа определенно использовал заимствованное имя для указания на другой литературный текст, а не просто черпал их из некоторого именного тезауруса, является, как нам представляется, случай Гиперанфа⁷⁰ и главного героя Габрокома у Ксенофонта Эфесского. Эти имена засвидетельствованы до Ксенофонта только у Геродота. Причем это вообще не греческие имена, а понятия через греческий язык как Нежнокудр и Суперцветик имена персидских принцев, погибших при Фермопилах⁷¹. Автор с именем или псевдонимом Ксенофонт этой отсылкой присоединяет себя к историографической традиции, к Геродоту.

Но зачем понадобилось автору ГиЭ возводить своего героя к героям романа, в вымышленности которых никто, кажется, не сомневался?

Мы уже говорили выше о том, что введение в историю святых истории поколения родителей Галактиона, имеющую и самостоятельный смысл, не очень обычно. Необычность его усиливается тем, что имена родителей вносят в Житие дополнительное пространство предшествующей истории. Для агиографа это поступок вызывающий, потому что главная задача составителя мученичества – засвидетельствовать реальное событие. Нарочитая вымышленность не может помогать в этом. Значит, мы вправе спросить: чему она служит? Житие продолжает роман Ахилла Татия, т.е. роман о приключениях и страданиях любящей четы, к концу романа обретающих друг друга в браке. Житие задает вопрос, к чему ведет брак прекрасных и любящих язычников, которые ради своей любви готовы претерпеть любые муки. И отвечает: он бесплоден. Мы читаем о том, как муж бьет жену, как она горюет и плачет, бесполезно тратит свое приданое на врачей... Так-то увенчан брак героев романа, которым читатель сопереживал в их испытаниях? Засохший корень.

Автор ГиЭ не ограничился наделением родителей святого именами из греческого романа: в Житии также использованы и некоторые сюжетные ходы «Левкиппы и Клитофонта». Самое общее – это топика расставания и финального соединения пары героев. Но и расставание, и соединение решительно преображены, в одном случае расставание насильственное, в другом добровольное, а соединение в одном случае в браке, в другом в мученичестве.

Так, в том и другом произведении герои видят вещие сны. В романе их видят главные герои, в Житии только женщины в двух поколениях. Первый сон Эпистимы, который она видит целую неделю после крещения и в котором ей являются хоры монахов-праведников и ангелов, обращает Галактиона и Эпистиму от брака земного к браку небесному. В романе (Ach. Tat. 4. 1. 4) Левкиппе является Артемида и говорит, что та должна блюсти целомудрие, пока сама Артемида не устроит ей свадьбы с Клитофонтом (и это та сама богиня, жертвы которой не помогают «теперь» поженившимся героям обрести счастье в потомстве!). Во сне Глевкиппы ей является Бог, Клитофонт понимает, что это за божество, и становится его почитателем. В романе Клитофонту видится, что он в храме Афродиты, приближается к кумиру богини, но двери храма закрываются, и появляется женщина, похожая на кумир,

⁶⁸ Харикл встречается у Ахилла Татия и Гелиодора, Херей – у Харитона и Ахилла Татия, Рода – у Ксенофонта Эфесского и Лонга.

⁶⁹ Ср. также Евгиппа Ксенофонта Эфесского – Левкиппа у Ахилла Татия, Родопиде Гелиодора предшествовала Родогуна Харитона и Рода Ксенофонта Эфесского и Лонга. Феодор Продром использовал из Гелиодора имя Митран, имена из Лонга (Дриант и Миртала), из Антония Диогена (Евфрат), из Ахилла Татия или Евматия (Панфия), последняя восходит, в свою очередь, к «роману» из Киропедии и др. см. Полякова. Из истории... С. 20–21.

⁷⁰ Xen. Ephes. 3. 2.

⁷¹ Herod. VII. 224.

которая говорит, что пока ему не дозволено войти в храм, но со временем он станет жрецом богини (4. 1. 6).

В истории отношений Галактиона и Эпистимы тайная встреча молодых ночью в саду как бы замещает брачную ночь или любовное свидание, часто происходящее у водоема и в греческом романе, и вообще в мировой литературе⁷². В конце повествования Эпистима сама назовет крещение своим браком: «При моем святом Крещении, которым Бог в чистоте соединил меня с мужем». Крещение происходит в гидрохее – бассейне-накопителе возле источника (ср. прим. 90 к переводу). И в романе Ахилла Татия, когда Клитифонт подстерегает Левкиппу, чтобы, беседуя с Сатиром о власти Эрота, воздействовать на девушку, описывается подобный водоем: «Посреди цветов бил ключ, и окружал его вырытый для потока искусственный четырехугольный пруд» (1. 15. 6). Роль этого водоема эстетическая – он создает неотличимое изображение «второго сада».

Молодые пары героев и Жития (гл. 9), и романа (Ach. Tat. 2. 26–31) бегут ночью из дому, сопровождаемые слугой. Они бегут, нарушая родительскую волю, хотя и противоположно направленную: мать Левкиппы заботит чистота дочери, отца Эпистимы, напротив, – осуществление брака. Герои романа берут с собой в дорогу припасы, герои Жития раздают все, что имеют. Вероятно, можно сказать, что автор Жития использовал также и открытый финал «Левкиппы и Клитифонта», ведь роман не возвращается к рамке, заданной в начале, в Сидоне, где «рамочный» рассказчик встречает Клитифонта, а Клитифонт доверяет ему историю своей жизни: в конце романа герои собираются ехать в Византий, переживая зимнее бурное время в Тире. Роман останавливается «перед шумящею пучиной», история героев словно лишена последней точки, словно провоцирует на продолжение семейной саги, в которой действуют и герои романа, и главным образом их дети. И вот ГиЭ застаёт Глевкиппу и Клитифонта в соседней с Тиром Эмесе, относившейся в ранневизантийское время к той же провинции, что и Тир (см. прим. 41 к переводу)⁷³.

Деяния Павла и Феклы

Помимо отсылок к Ахиллу Татию есть отсылки и к другим литературным произведениям, имеющие такой же последовательный характер, а именно: упоминается и имя, и какие-то еще действия или образы, с ним связанные.

Так, в ГиЭ упоминается Фекла в сцене благословения диакониссой Эпистимы на подвиг самопожертвования: «Да будет во всем благословен путь твой, чадо, и ты пройдеши до конца поприще подвижничества своего, как первомученица Фекла». Фекла – древнейший (и хронологически, и литературно) пример христианского женского мученичества. Фекла как образец женского мужества встречается в агиографической литературе уже с III в.: в «Деяниях Ксантиппы и Поликсены» (36)⁷⁴. Но, похоже, перед нами не просто отсылка к образцовой первомученице, но и к сюжету популярного апокрифического Жития. Эпистима так же бежит за Галактионом, как Фекла за Павлом, Фекла проникает к Павлу в тюрьму, а Эпистима

⁷² Пушкин, воображая себя прозаическим романистом, набрасывает «проспект» жанрово правильного сочинения («Евгений Онегин» III, 13–14): «Детей условленные встречи / у старых лип, у ручейка; / несчастной ревности мученья, / разлуку, слезы примиренья, / поссорю вновь, и наконец / я поведу их под венец...». Ср. также статью: *Селезнев М.Г.* Женщина и мужчина у источника // Мир Библии. Вып. 6. М., 1999. С. 31–38.

⁷³ Э. Моралес обращает внимание на то, что принцип открытости вообще характерен для Ахилла Татия, на нем держится напряжение в его рассказе. Каждая книга первой половины романа завершается пространным риторическим включением. Первая – рассказом о любви птиц, рептилий, деревьев и камней (1. 16–19), вторая – обсуждением преимуществ любви к юношам и к девушкам (2. 35–38), третья – описанием феникса, четвертая – крокодила (3. 25; 4. 19). После беседы о двух Эротах происходит буря, эта беседа ни к чему не ведет в сюжете, хотя и важна для смысла. Конечную открытость целого надо воспринимать подобным же образом, памятуя о писательской стратегии в целом (*Morales H.L.* *A Scorphiliac's Paradise: Vision and Narrative in Achilles Tatius*. Ph. D diss. Cambr., 1997. P. 80).

⁷⁴ Ср. также *Vita Sanctae Syncleticae* (Q) 46–63; *Martyrium Eugenii, Valeriani, Canidii et Aquilae* 23; *Martyrium Barbarae* 18 (BHG 218c).

догоняет Галактиона, и солдаты связывают ее вместе с ним. Фекла говорит Павлу: «Остригусь я и последую за тобою, куда бы ты ни пошел» (25). Эпистима: «Господин, я пойду за тобой след в след, и, видя, что ты делаешь, то же и я сделаю». Павел отказывается крестить Феклу, говоря: «Время постыдное, а ты прекрасна собой: не взяло бы тебя другое искушение, хуже первого, и ты не устоишь, но поддашься мужчине». А Фекла ему сказала: «Только дай мне печать во Христе, и не коснется меня искушение». Фекла крестит себя сама, правда, в исключительных и чудесных обстоятельствах мученичества. В нашем Житии «неканоничность» не столь вызывающая, но все-таки Галактион крестит Эпистиму, нарушая прерогативы священства. Диаконисса поначалу не отпускает Эпистиму следовать за Галактионом: «Нет, чадо мое, Эпистима, не уходи: как бы не сломили тебя пытки, и не отреклась ты от Христа, и не осквернила свое девство». В этом же ряду и предупреждения Галактиона не соблазняться радостями мира. И в Деяниях, и в Житии есть отказ от социальной нормы брака: Фекла отрекается от жениха, чтобы следовать за Павлом, она постоянно его ищет, тоскует по нему, все делает, чтобы видеть Павла, а Эпистима отрекается от земного брака, однако не от любви. Когда Галактион объяснил ей, что хоры прекрасных дев и мужей, которых она видела во сне, – это те, кто оставил жен и мужей, чтобы последовать за Христом, она спрашивает: «А если мы это сделаем, господин, и разлучимся друг с другом, сможем ли всегда ликовать вместе?» «Деяния Павла и Феклы» признаны романом не только в современной науке, но и в те древние времена, когда Тертуллиан заклеил их как вымышленные⁷⁵.

Онуфрий

Несколько более сложный случай – имя Онуфрий. Это египетское имя – единственное в ГиЭ не греческое и не латинское. Онуфрием звали знаменитого отшельника, прожившего, согласно традиции, в Фиваидской пустыне ок. 60 лет. Его житие, возможно, целиком легендарное, написал преп. Пафнутий, для которого (а следовательно, и для всего общежительного монашества в Египте) преп. Онуфрий был примером высочайшей святости⁷⁶, образцовым монахом-пустынником. Житие Онуфрия было написано Пафнутием в последней четверти IV в. Однако Онуфрий нашего Жития почти ничего не имеет общего с тем, о котором говорит традиция. Онуфрий Пафнутия никогда не покидал пустыни и не был ни в Эмесе, ни вообще в Палестине, не носил черных риз, так как египетские монахи носили белое, не странствовал. Он не был также священником⁷⁷.

Поэтому, если автор ГиЭ и воспользовался именем прославленного отшельника⁷⁸, то он воспользовался им так же, как другими заимствованными именами, не заботясь о соответствии образа, скажем, Мемнона, предка Хариклеи в «Эфиопике» Гелиодора⁷⁹, Мемнону, отцу Глевкиппы. Так и Эмеса, возможно, была выбрана в качестве места действия ГиЭ потому, что Гелиодор называет Эмесу своей родиной. Антропонимика и топонимика тем самым сращивает, сшивает мир жития и мир романа. Какое бы отношение не имел Онуфрий нашего Жития к Онуфрию Фиваиды, имя «Онуфрий» – это чисто литературная метка, отсылка к «колориту» раннего монашества.

⁷⁵ De baptismo 17. Характерно, что он упоминает их именно в связи с вопросом о неканоническом крещении: ведь Фекла крестит себя сама, бросаясь в ров с водой и «тюленями».

⁷⁶ *Sauget J.M.* Onofrio // *Bibliotheca sanctorum*. Т. 9. Roma, 1967. 9. Col. 1187–1197.

⁷⁷ До сих пор наш текст никем не принимался в расчет в качестве свидетельства о распространении Жития Онуфрия. Появление Онуфрия sui generis в нашем тексте может иметь два других объяснения. 1. С этим именем связывались какие-то повествования, не дошедшие до нас, кроме как в ГиЭ, но отличные от повествования Пафнутия. Ведь в тех житиях, где прослеживается влияние Жития Онуфрия, например, «Житие Петра Афонского» Николая Монаха (ВНГ 1505; X в.), Пафнутий как источник очевиден. 2. Это другой Онуфрий, который почитается в окрестностях Иерусалима, где есть и монастырь преп. Онуфрия и где показывают пещеру, где он жил, по местному преданию, в середине IV в., но и при этом отождествляют его с египетским Онуфрием Великим.

⁷⁸ Других имен почитаемых христианами святых или учителей Церкви в ГиЭ нет, не упоминаются ни священники, ни апостолы, ни мученики. Возможно, в пространство своего душеполезного сочинения автор не хочет вводить никаких реальных святых.

⁷⁹ См. *Гелиодор*. Эфиопика. 4, 8, 3; 10, 6, 3.

Публия и Публий

Особый интерес представляет странный топоним Публий (Пуплион) – так называется гора, куда приходят Галактион и Епистима (см. прим. 111 к переводу). Топонимов в Житии всего три: город Эмеса, гора Публий и Синай. Топонима Публий античная география не знает. Святые уходят на эту гору подвизаться (гл. 9), но уже через две главы оказывается, что они живут на Синае (гл. 11). Метафраст тоже не знал такой горы, но не убрал топонима, сделав на всякий случай оговорку: «Они дошли до горы, которую *местные жители* называли Публий и которая находилась недалеко от горы Синай». Возможно, Публий – это несохранившийся топоним, однако горы, как и реки, редко получают неавтохтонные названия иначе, нежели в честь живших там лиц. Впоследствии на Синае одну из гор называли горой Епистимы/Епистимии, и так она называется по сей день. Публий или Публия – римское имя, как мужское, так и женское; таким образом, Синайскую гору могли назвать в честь некоего монаха или отшельника, жившего там в реальности, или наш автор хотел создать у читателя впечатление, что гора, куда пришли герои, прославлена жившими там Публием или Публией.

В истории Рима много разнообразных Публиев, но в данном случае речь идет о таком регионе, где подобное имя встречается нечасто. Между тем нам известна антиохийская диаконисса IV в. по имени Πουλλία. Она собрала вокруг себя общину давших обет целомудрия дев и вдов. Эта община именуется у Феодорита «хором» (см. об особом значении термина «хор» применительно к сирийским аскетическим общинам раздел «Диакониса»). Женщины поют псалмы, причем псалмы с проклятиями идолам они нарочно пели громче, когда мимо проходил император Юлиан (Отступник). Юлиан не запретил им петь эти псалмы, но запретил делать это, когда он находится поблизости. Это, впрочем, лишь возбудило ревность Публии и ее хора. Тогда телохранитель императора поколотил диакониссу, несмотря на ее почтенные года⁸⁰. О ней помнит и сочувственно рассказывает в своей «Церковной истории» Феодорит Кирский («О дерзновении к Богу диакониссы Публии»). Не дано ли такое имя горе на Синае по тому же принципу, что монаху Онуфрию или топарху Мемнону? Антиохийская Публия так же никогда не бывала на Синае, как и египетский Онуфрий никогда не бывал на Кедроне, но автор мог позаимствовать из Феодорита имя диакониссы, прославившейся своей дерзостью перед язычниками и стоявшей во главе одной из аскетических женских общин, которые в Сирии, как известно не только из истории Публии, носили название «хоров» (см. об этом раздел «Диакониса»). Между тем и Епистима стремилась присоединиться к «хорам», которые видела в первом пророческом сне. Уникальность топонима Публий, уникальность исторической диакониссы Публии во главе хора дев и вдов, подвергшейся гонениям при Юлиане, и представительницы городского клира безымянной диакониссы во главе общины (хора) дев и стариц, укрывшейся в горах, делает такое предположение не бессмысленным.

Другое вероятное объяснение топонима Публий см. в разделе «Гора Публий».

Епистима и Галактион и «Картина Кебета»

Имя Галактион впервые встречается в нашем тексте, до него в греческих литературных или эпиграфических источниках оно не засвидетельствовано⁸¹. Что значит это «млечное» имя? Древний текст сообщает только, что имя было дано младенцу Онуфрием, который пророчествовал о нем словами апостола Павла: «Это дитя получит *жительство на небесах*» (Phil. 3, 20). О том, как могли понимать это имя, свидетельствует Метафраст, который

⁸⁰ *Феодорит*. Церковная история. III. 19 [Феодорит, еп. Кирский. Церковная история // Пер. с греч. М., 1993] = *Theodoret*. Kirchengeschichte // Ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler. (Die griechischen christlichen Schriftsteller). B., 1954. S. 197.11–198.15.

⁸¹ Известны имена на Галакт-: Γαλακτικός (дважды в Афинах, II в.) и Γαλαξίδωρος (Фивы Беотийские, IV в. до н.э.; LGPN 2, 91; 3b, 90). Известен и еще один Галактион – мученик, брошенный в море вместе с Помпеяном, его мученичество было известно и в Иерусалиме (вероятно, при Траяне в Диррахии; память 22 июня, Bibliotheca sanctorum 10. Col. 1007). Время появления имени Галактиона в числе мучеников неизвестно. Существует также топоним Галактион (Γαλάκτιον) в Лидии.

в своем переложении опустил пророчество и поставил на место новозаветной цитаты свое пояснение самого имени как предсказания: «И было это имя верным предсказанием будущего, ведь он произошел от чистых и сам чистый, и от благородных поистине благородный отпрыск» (VII)⁸². Это пояснение говорит о том, что и для Метафраста имя было необычным и требовало пояснения, а также о том, какой символический смысл в нем содержался. Галактион – это младенческая чистота, достойная небесного гражданства, о котором говорит опущенная Метафрастом цитата. Вспомним, что юноша Галактион достиг успехов в знании путей небесных сфер, а это говорит о тяготении его к горнему, к Млечному пути как пути небесному. Известно, что молоко обладает символическим значением как в античной, так и библейской традиции, а земля, текущая молоком и медом, – это образ лучшего мира: в Библии – земли обетованной, в античной традиции – сказочной, блаженной страны⁸³. И в библейской, и в языческой традиции молоко являет образ духовной пищи: «Поскольку пища младенца молоко, а взрослого – пшеничная лепешка, то и пища души должна быть, пожалуй, молочной (или млекоподобной)»⁸⁴. О «молочной пище» участников мистерий пишет неоплатоник Саллюстий: «Сначала мы сами – падшие небожители, сошедшиеся с нимфой, – пребываем в беспросветной скорби и отказываемся от хлеба и другой грубой и нечистой пищи, поскольку все это противно душе; за этим следует обрубание дерева и пост, словно для нас закрыт путь дальнейшего бытия; после этого – млекопитание, – как бы по возрождению; и затем – веселие, и венки, и как бы новое восхождение к богам»⁸⁵.

О молоке духовного знания говорится и в Новом Завете, и это важно для нашего текста, обильно цитирующего Послания. Молоко – это либо образ начального духовного образования для тех, кто еще не отличает добра от зла⁸⁶, либо образ именно духовной пищи, и при этом христианин приравнивается к младенцу не как слабый, но как чистый⁸⁷. Климент Александрийский постоянно прибегает к метафоре молочной духовной пищи именно в «Педагоге». Таким образом, христианский символизм имени героя таков: Галактион – чистый, невинный младенец, которому предстоит «возрасти во спасение», т.е. объект или субъект воспитания. О его жизни до встречи с Эпистимой сказано очень мало: Онуфрий дал ему имя, он получил пророчество о «небесном жительстве» и учился наукам. Какие же это науки?

«Когда дитя возмужало, отдали его родители обучаться Священному Писанию. И учился отрок так хорошо, что легко постиг всякую науку грамматическую, поэтическую, риторическую и философическую. И в астрономии он преуспел настолько, что прекрасно разбирался в движении небесных тел. Когда ему исполнилось двадцать четыре года⁸⁸, его

⁸² Καὶ ἦν ἡ κλησις τῶν ἐσομένων ἀσφαλὲς προαγόρευσις ἐκ καθαρῶν γὰρ καθαρὸς καὶ οὗτος ἀπέβη, καὶ ἐξ εὐγενῶν ὄντως εὐγενὲς βλάστημα.

⁸³ См. Исх 3. 8, 17; 13. 5; Иез 20. 6, 15; Вар 1. 20; Иер 11. 5, 39. 22; Сир 16. 18; ср. Иоил 3. 18 и Иов 29. 6 и др. Ср. *Lucian*. Saturn. 7, Ep. Sat. 1, 20; *Himerius*, Or. 13, 7 W: ῥεῖν μέλι καὶ γάλα; *Dio Chrys.* 18[35], 18 (реки Индии, в которых течет молоко, вино, мед и масло); *Usener H.* Milch und Honig // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1902. 57. S. 177–195; *Dieterich A.* Mithrasliturgie. Lpz, 1903. S. 17; *Wys K. D.* Milch im Kultus d. Griech. und Römer, 1914; *Lehmann F.R. D.* Entstehung der sakralen Bedeutung der Milch // *Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft*. 1917. 22. S 1–12, 33–45; *Schlier H.* Theologisches Wörterbuch zum NT / Ed. G. Kittel. Stuttgart, 1933. I. S. 644 ff.

⁸⁴ Ph. Agr. 9. 3: ἐπεὶ δὲ νηπίοις μὲν ἐστὶ γάλα τροφή, τελείοις δὲ τὰ ἐκ πυρῶν πέμματα, καὶ ψυχῆς γαλακτώδεις μὲν ἂν εἶεν τροφαὶ κατὰ τὴν παιδικὴν ἡλικίαν τὰ τῆς ἐγκυκλίου μουσικῆς προπαιδεύματα, τέλειαι δὲ καὶ ἀνδράσιν ἐμπρετεῖς αἱ διὰ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἀπάσης ἀρετῆς ὑφηγησεῖς κτλ. Ср. *Ph. Omn. Prob. Lib.* 160; *Migr. Abr.* 29 и др.; *Epict.* 2, 16, 39; 3, 24, 9. См. также *Danker F.W.* I Peter 1,24–2,17 – A Consolatory Pericope // *ZNW*. 1967. 58. S. 94 ff.

⁸⁵ De deis et mundo 4 / Пер. Ю.А. Шичалина, см. Учебники платоновской философии. Москва–Томск, 1995. С. 108.

⁸⁶ 1 Кор 3. 2; Евр 5. 12–14.

⁸⁷ 1 Петр 2. 2: «Как новорожденные младенцы, возлюбите чистое словесное молоко (Τὸν λογικὸν ἄδολον γάλα), дабы от него возрасти вам во спасение».

⁸⁸ Число 24 соответствует количеству букв греческого алфавита, которому придавалось мистическое значение целостности (см. *Dornseiff F.* Das Alphabet in Mystik und Magie. B., 1925 (Nachdruck: Lpz, 1979); прожив 24 года, Галактион обучился всему.

отец решил найти ему жену». Обучение Галактиона состоит из тривиума и астрономии, взятой из квадравиума. Однако куррикулум Галактиона не включает Священного Писания, все достижения находятся в рамках греко-римской школы.

Обученный языческим «светским» наукам, Галактион должен жениться на богатой, знатной и красивой девушке по имени Эпистима. Переведем эти говорящие имена, и получится, что Младенец обручен со Знанием⁸⁹. Но он отказывается вступать в брак с этим Знанием, потому что оно языческое. И сам Младенец обучился только языческим наукам, и невеста его – языческое Знание или Наука. Что это? Аллегорический роман? «Путешествие пилигрима» Джона Беньяна? Языческое Знание выходит ночью в сад, чтобы принять во время этого свидания тайное крещение от своего жениха Младенца. Конечно, ГиЭ не является аллегорическим романом, как, скажем, творение Федора Мелитениота «О целомудрии». Но нам кажется, что символический привкус у ГиЭ все-таки есть. Расшифровка имен вскрывает некий умысел автора построить рассказ по дидактической схеме: рождение, обучение и брак человека-младенца.

Имя Эпистима также нигде более до нашего источника как имя исторического лица не засвидетельствовано, но его семантика наводит на мысль о ряде таких образов, как София или Пайдея, о браке с Софией-Премудростью, как он представлен, например, в книге «Премудрости Соломона» (гл. 8 и 9) или в молитве, обращенной к Софии в книге «Премудрости Иисуса, сына Сирахова» (51. 13–30).

Брак служил в мифологии образом соединения космических стихий, в философии – метафорой образования сложного понятия, когда же появляется философская экзегеза Библии, то браки патриархов начинают осмысляться как соединения олицетворений с олицетворениями. Так, Филон Сарру считает Мудростью, высшей философией или добродетелью, а в Агари видит олицетворение тех самых «свободных наук» ἐγκύκλια, которыми занимался Галактион до своей женитьбы: грамматики, музыки, риторики, диалектики. Все это, по Филону, служанки царственной добродетели⁹⁰: «Разве не видишь, что и тело наше поначалу во младенчестве питается неразнообразной молочной пищей, а уже потом переходит к пище твердой и богатой. И вот, пойми, что точно так же и для души приготовлена детская пища – круг общих наук и рассмотрение каждой из них по очередности»⁹¹. Климент Александрийский, в свою очередь, считал Авраама образом христианина, Агарь – светской мудростью и философией, а Сарру – образом Божественной мудрости. Чтобы брак с Божественной Софией оказался не бесплодным, нужно было взять в жены служанку-Агарь, потому что знать философию необходимо прежде изучения Библии (ср. Строматы 1, 5). Однако случай ГиЭ по сравнению с библейской историей противоположен: аллегория не изымается из повествования, а порождает его. Аллегорическая экзегеза создает умственную среду, которая делает не только возможным, но и естественным сочинение повествований, где бы в качестве героев действовали Страсть (Купидон), Душа (Психея) и пр.

Между тем есть по крайней мере еще одно произведение, где в центре находится тема истинной и ложной мудрости-учености (пайдеи) и тема пути-восхождения к добродетели и блаженству и где именно Эпистима предстает как персона, вернее, как персонафикация. Такая Эпистима обнаруживается в эллинистическом диалогическом экфрасисе под названием «Картина» (Πίναξ), который традиция приписала ученику Сократа Кебету Фиванскому. В настоящем своем виде он не мог быть создан раньше II–I вв. до н.э. Большинство ученых, а литература на этот счет огромна, склоняются к I в. н.э.⁹² «Картина» – сочинение

⁸⁹ Нектарий Критский также обратил внимание на то, что славный знанием всех эпистем Галактион обручается с Эпистимой (Ἐπιτομή τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας. Αθήναι, 1677. Σ. 206–207).

⁹⁰ Ph. De congressu eruditionis gratia. 9–18.

⁹¹ Ibid. 19; пер. М.Г. и В.Е. Витковских.

⁹² См. Cebetis tabula // Rec. Fr. Drosihn. Lipsiae, 1871; Joly R. Le Tableau de Cebes et la philosophie religieuse. Bruxelles, 1963; Нахов И.М. Традиции аллегоризма и «Картина» Кебета Фиванского // Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 71–76; Fitzgerald J.T., White L.M. The Tabula of Cebes. Chico, 1983; Die Bildtafel des Kebes: Allegorie des Lebens // Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Rainer Hirsch-Luipold... [et al.]. Darmstadt, 2005.

эkleктической философии с элементами учений стоиков, киников и неопифагорейцев, воспроизводящее жанр сократического диалога. При этом, как показал еще Р. Жоли (см. прим. 92), педагогический диалог строится как посвящение в мистику.

Сопоставим содержание аллегории⁹³ с нашим памятником.

За оградой дома, в дверь которой стучится старец Онуфрий, царит раздор, уныние и несогласие. За оградой жизни в «Картинах» опоенные Дурманом люди ведут свое жалкое и горестное существование. У Кебета старик Даймон, дающий верные советы, стоит при входе в жизнь, у ограды. В ГиЭ старец, который дал верный совет, монах Онуфрий, вошел в «ограду» жизни, отданной страстям и порокам, и когда сначала Глевкиппа, а потом и Клитонфонт последовали его наставлениям, происходит их обращение. Конечно, тут нет точного соответствия: Онуфрий совмещает в себе и Даймона, и Метаною, а Галактион представлен двумя наивными юношами, от имени которых ведется повествование и которых посвящают в «мифологию» картины⁹⁴. Тем не менее при сравнении статической картины и повествовательного Жития выявляется целая серия *disiecta membra* диалогического экфрасиса, которые проникли в повествование, и прежде всего – в подобные экфрасису статические описания, как например, в сон Эпистимы. Эпистима видит во дворце хор дев, причем эпитет для них выбран тот же, что у Кебета для хора Добродетелей: «благообразные» (εὐεῖδεῖς). Добродетели лишены украшений, это их статическая черта, а Эпистима все свои украшения раздает⁹⁵. Повинуясь откровению сна, герои отправляются на гору к отшельникам. Эпистима с остальными святыми женами живет в обители высоко на горе. Галактион берет на себя тяжкий труд аскезы, совершает свои подвиги борения с земными страстями и пороками, с олицетворениями которых борется и человек в «Картинах» Кебета.

⁹³ Юноши приходят к святилищу Кроноса и видят там посвященный дар – изображение загадочного содержания. Появляется *старик*, который разъясняет, что на картине изображены жизнь и пути, ведущие к пороку или к добродетели, к Ложной или Истинной *Пайдее*, а в конце концов к гибели или спасению. На первом «ярусе» у дверей ограды толпятся люди, которым предстоит вступить в жизнь; старец Даймон, впуская их в ворота первой ограды, дает наставления, каким путем им следует идти, но они немедленно пьют зелье Апаты-Дурмана, забывают наставления Даймона и попадают из-за Невежества и Соблазна в руки гетер – Мнений, Сластей и Страстей. Особенно интересно появление на этом ярусе важнейшей богини греческого романа – слепой и безумной Тихи, Судьбы-Случая. Те, кто получит Удачу, а не Неудачу, т.е. богатство, славу, знатность, власть, попадают в руки гетер следующей ограды – Невоздержности, Мотовства, Ненасытности и Лести. Обманутые и обобранные в притоне Сладострастия, они получают в удел Кару, Уныние, Муку, Плач и Тоску и проводят остаток жизни в Злосчастии. Но Метаноя-Раскаяние может пойти им навстречу и повести либо к Истинной Учености, либо к Ложной – Псевдопайдее. У Лжеучености толпятся поэты, риторы, диалектики, музыканты, математики, геометры, астрологи, философы разных школ (это, заметим, как раз те науки, которым наш Младенец-Галактион обучался). Но путь к Истинной Пайдее ведет по высокому холму, по крутой и каменистой дороге. На нем помогают людям Воздержность и Стойкость. Истинная Ученость состоит в очищении от пороков, а истинные Знания тождественны Добродетелям. Те, кто поднимется выше, попадают в ограду, где за воротами их ждет хор благообразных и скромных женщин. Это хор Добродетелей. Причем первая из хора, так сказать, его корифей, – это Эпистима-Знание. Ее сестры: Мужество, Правосудность, Благородство, Здравомыслие, Строгость, Достоинство, Воздержность, Незлобивость. Добродетели ведут человека на вершину скалы, где восседает Счастье-Евдаймония, которая за победу в состязании с чудовищами пороков венчает добравшихся туда венком, который обладает чудесной силой: увенчанный им не нуждается, чтобы быть счастливым и блаженным, ни в каких внешних благах. Диалог продолжается, сначала рассказывается, как получивший знание и достигший совершенства, возвращается к началу жизненного пути и передвигается затем по жизни свободно, уже в качестве созерцателя-философа, для которого нет никаких соблазнов и опасностей, так как внутри него – противоядие, дарованное добродетелями и счастьем. После этого слушатели задают еще несколько вопросов, и обсуждается путь, по которому можно миновать Лжеученость и сразу достичь блаженства, что есть добро и зло или ни то, ни другое, что есть разум и глупость.

⁹⁴ Заметим, что, начиная с Возрождения, толпу вступающих в жизнь в «Картинах» визуализировали ее европейские художники представляли толпой младенцев.

⁹⁵ Асенет также выбрасывает в окно для нищих и прохожих свои драгоценности и наряды.

Здесь он проявляет те Воздержность и Стойкость, олицетворения которых в «Картине» помогают праведникам достичь вершины горы. Как известно, лексика агона, состязания, выработанная для описания противодействия страстям античной философией, была усвоена христианами подвижниками, и увенчивание победителей в состязании со страстями и пороками – общеантичный образ победы – перешло в образ мученического венца. Поэтому неудивительно, что между «Картиной» и ГиЭ здесь так много перекличек. И тем не менее конечное увенчивание в «Картине» и пророческий сон Эпистимы, в котором Царь (Господь) возлагает венки на головы Галактиона и Эпистимы, – это не случайная последовательность. Кебет использует мистериальную схему, о которой мы знаем из Саллюстия: млекопитание, а затем «веселие, и венки, и как бы новое восхождение к богам», а автор ГиЭ следует Кебету.

Мог ли автор жития читать Кебетову «Картину»? Мог. «Картина» была достаточно популярна, во всяком случае сириец Лукиан ссылаясь на нее и многократно ее переименовывал, пародировал дидактическое морализаторство Кебета, а самого автора именовал знаменитым⁹⁶. Но есть свидетельства популярности его и в христианской среде. Во всяком случае, Тертуллиан сообщает, что его родственник написал *Pinacem Cebetis*, составив все описание как центон из стихов Вергилия⁹⁷. Из свидетельства Тертуллиана мы узнаем, что и для его христианской аудитории во II–III вв. выражение «*Pinax Cebetis*» не требовало специальных пояснений. Можно предположить также, что опыт аллегорического толкования, перенесенного на Библию Филоном и развитый в Александрийской школе, делал аллегорический экфрасис, подобный Кебетовому, чем-то весьма подходящим для наполнения его схемы христианской аллегорией. Автор вдохновлялся языческой литературой, а вернее, ее перелицовыванием на новый лад. Для нас особенно важно, что сочинение, входящее в круг писаний мужей апостольских или апостольских отцов и датируемое серединой II в., «Пастырь Ермы» (особенно 6 и 9 его «Подобия»), по мнению многих авторитетных ученых, содержит несомненные аллюзии и даже прямые заимствования из «Картины» Кебета⁹⁸. Само собой разумеется, что в аллегорическом по жанру «Пастыре» такие заимствования органичны и легко опознаются. Что же касается нашего памятника, то здесь сходства не лежат на поверхности.

В самом деле, можно было бы считать названные сходства случайными параллелями или общим арсеналом эллинистической образованности, которой и автор «Картины», и автор ГиЭ пользовались равноправно. Но, по нашему мнению, оба сочинения используют одну схему – схему выбора пути «нравственного совершенствования», человеческого созревания и умудрения героев, только в ГиЭ дидактическая схема обрастает плотью повествования, которое получает уже свойства символического произведения, а не аллюзии. Автор ГиЭ вводит время, заменяет статику описания историей жизни. Точно так поступил со схемой Кебета (правда, сославшись на него) Лукиан в «Учителе риторике». Он начал рисовать статическую картину по образцу Кебета, а потом, так сказать, «вошел в картину», после чего включается время и происходит движение, восхождение к вершинам богатства, славы и счастья, которое у Кебета представлено как одновременное наличие ступеней-оград.

Если человек Кебетовой «Картины» достигает вершины, где его ожидает Счастье в виде прекрасной женщины, которая его *венчает*, то в ГиЭ Галактион получает *венец* вме-

⁹⁶ Дважды: в «Учителе риторике» (6 слл.) и в «Философах, состоящих на жалованьи» (42) Лукиан упоминает Кебета как прославленного автора и пародирует его «Картину»; в «Рыбаке» (16) он использует его образы (толпа Добродетелей во главе с Эпистимой и др.) снова с целью пересмешничества и, возможно, делает то же в «Гермотиме», где Добродетель – это город (22).

⁹⁷ *Tert. De praescr. haer.* 39. Это был либо парафраз греческого сочинения центонами из Вергилия, либо «Картина Кебета» была для родственника Тертуллиана тем же, чем была «Мениппова сатура» для Варрона, – схемой, по которой пишется оригинальное аллегорическое сочинение. Нельзя же, в самом деле, написать «Пир» Платона? Но сократический диалог – можно, а Федр писал «Эзоповы басни».

⁹⁸ См. *Hermas. Le Pasteur / Introduction, texte critique, traduction et notes par R. Joly. P., 1997. P. 51–53; Der Hirt des Hermas // Erkl. von M. Dibelius. Tübingen, 1923. S. 579–581.*

сте с Эпистимой от Царя (Бога). Поэтому результаты непосредственно не похожи: одно и то же «сообщение» передается разными средствами, в одном случае дидактическими и абстрактными, в другом – драматическими и художественными. Схема тем не менее одна. Архетип «восхождения» предполагает, что на вершине не аллегория счастья, а само это счастье в виде девы-невесты, и в сказке гора предстает горенкой, где у окна сидит девица, а женихи должны на коне допрыгнуть до окошка. И снова в «Учителе риторики» чуткий к возможностям варьирования схемы Лукиан пародийно и антидидактически предложил идти не узкой тропой добродетели, а торной – порока. А затем посоветовал, добравшись до вершины горы, где восседает на троне Риторика, на ней жениться и получить вместе с нею все те пороки, которые ее окружают. Подобным образом модифицирует дидактическую схему и автор ГиЭ, он идет по тому же пути, что и Лукиан, но без его пародийной задачи и потому перемещается ближе к сказке, ближе к архетипу: восхождение на гору как самосовершенствование и очищение оказывается дорогой к духовному браку с Премудростью-Софией-Эпистимой. Аллегорические манекены становятся живыми героями, костюмированные мысли – драматическими событиями. Важнейшей мыслью «Картины Кебета» является мысль о разнице Истинной и Ложной Пайдеи, о долгом пути к Истинной через Ложную или о кратком и мгновенном пути непосредственно к Истинной Пайдее. Если говорить о Галактионе языком Кебета, то Галактион попал сначала к Ложной Пайдее. Истинная Ученость Кебета – это нравственное совершенство, для которого науки не важны. Так, получив крещение, Эпистима тотчас получает и откровение. Ей истина дается разом, без обучения и аскезы. Галактион переходит из огады в огаду, вторая ступень его образования, постижение им христианской науки – это его необыкновенный целомудренный брак с прекрасной Эпистимой. И только после этого мы узнаем, что он читает в годы своего пребывания в обители Священное Писание, Евангелие. Он до него «дорос» и, так сказать, достиг живущей на горе первейшей из Добродетелей Кебетовой «Картины» и увенчания мученическим венцом, дающим счастье и блаженство⁹⁹. Галактион идет длинным путем, который при этом подробно описан: сколько не ел, по каким часам пел, как читал Священное Писание. Ничего этого про Эпистиму не говорится. Она не учится и не постится, не молится и не совершает аскетических подвигов. Однако не Галактион ведет в монастырь Эпистиму, а наоборот, ее сонное видение заставляет его изменить свою и общую с Эпистимой судьбу. Она же не понимает своих снов, их ей толкуют Галактион и игумен, но именно ей они дарованы, она видит готовую истину. Она действует, движимая одной любовью, она жертвует собою, не раздумывая, она получает божественные откровения, творит чудеса ослепления мучителей и прозрения обратившихся и находится на горе выше, чем Галактион. Рассуждение Кебетова диалога о том, что иные минуют Ложную Ученость и приходят к спасению мгновенно, превращается в романе в Галактионов путь учения и аскезы и в путь любви и откровения, которым идет Эпистима.

⁹⁹ В настоящее время, как было сказано выше, гора, где показывают скиты Галактиона и Эпистимы, находящаяся рядом с Джебель Муса (горой Моисея), именуется горой Эпистимы/Епистимии. Это название упоминается в XVII в. (в книге *Ἐπιτομὴ τῆς ἱεροκοινικῆς ἱστορίας* Иерусалимского Патриарха Нектария Критского, изданной в Афинах в 1677 г. С. 206–207) и восходит к более раннему времени. Нельзя исключить, что толчком к созданию истории брака Младенца и Эпистимы послужило знакомство с еврейской традицией, в которой Горой Знания именовалась гора в Синайской пустыне, где Бог говорил с Моисеем.

В вавилонском Талмуде (BT Šabbat 88a, а также Sifre. Br. 1a (первая половина IV в.) гора Хорив, т.е. Синай, именуется *har Nadaat*, что означает «Гора Знания»). Помимо этого во многих текстах в раввинистической традиции гора Синай/Хорив именуется горой Торы, т.е. Учения, что, конечно, связано с тем, что само центральное событие, происшедшее на этой горе, именуется Дарование Торы, т.е. Дарование Учения. Контакты с еврейской традицией в IV–V вв. были вполне возможны, примерно треть населения составляли евреи (*Tsafir Y. Erez-Israel from the Destruction of the Second Temple to the Moslem Conquest*. T. 2. Archaeology and Art. Jerusalem, 1984. P. 367–376; *Беляев Л.А.* Христианские древности. М., 1998. С. 29, 293–294). Для мифотворчества характерно разворачивание рассказа из названия места, если предположение верно, Житие строится *als ob* этимологический миф.

Для проверки нашей гипотезы у нас имеется случай, так сказать, естественной «методологической фальсификации»¹⁰⁰. Метафраст, стремясь создать из имеющегося материала нечто максимально близкое типичному житию, убрал из христианского символического романа большую часть того, что к житийному канону не относится, как романские черты, так и следы дидактического задания. Первое ему удалось не вполне, поскольку романские черты присутствуют в самом сюжете, второе удалось лучше. Как известно, аллегорический смысл проглядывает сквозь ткань повествования там, где на поверхности какая-то «нестыковка», в нашем случае – это то обстоятельство, что Галактиона отправили изучать Священное Писание, а он учился светским наукам. Метафраст вообще опускает перечисление того, чему учился Галактион, тем самым снимая проблему его языческого образования, а значит, и соотносимость ГиЭ с важнейшей для Кебета темой Истинной и Ложной Пайдеи. Метафраст сократил и описания аскетических подвигов Галактиона, убрал упоминание чтения им Священного Писания в обители, не стал отмечать, как бросилась стремглав Эпистима вслед за Галактионом, вместо высокого места на горе, откуда Эпистима видит, как уведут Галактиона, она у него прячется в незаметном укрытии и т.д. Метафраст, не «нуждаясь» в «Картине» Кебета и потому ее «не видя», убрал все то, что привлекло наше внимание и привело к гипотезе языческой *scriptio inferior*, просвечивающей сквозь житие.

Все совпадения ГиЭ и «Картины» по отдельности могут быть случайны, но они обусловлены и в том, и в другом сочинении одной и той же дидактической схемой, которая эти элементы объединяет. Автор ГиЭ обращается к примеру своего предшественника, Псевдо-Кебета, который написал аллегорию жизненного пути, пути гибели или спасения, причем спасение означает духовное восхождение. Автор ГиЭ имел аналогичную задачу – представить жизнь своих героев как путь духовного восхождения. Для этого он использовал готовый литературный материал. Общая дидактическая задача – выяснить, какое знание ведет к спасению; в «Картине» – это нравственное совершенствование, в ГиЭ – любовь. Герои ГиЭ одновременно реальные лица и аллегории, аллегории сквозь них просвечивают, но их не заслоняют.

Галактион и Эпистима и «Иосиф и Асенет»

Существует еще одно произведение, которое мы считаем важным для понимания ГиЭ. Это иудео-эллинистический апокриф «Иосиф и Асенет», который был известен в Палестине¹⁰¹, воспринимался как христианский и оказал влияние на христианские жития, начиная с IV в.¹⁰² В этом случае в ГиЭ нет имени, которое бы к нему отсылало, как в случаях

¹⁰⁰ Имеется в виду так называемая «методологическая фальсификация» в смысле Карла Поппера.

¹⁰¹ О существовании «Иосифа и Асенет» к 500 г. см. *Brooks E.W. Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*. P., 1919. P. 21–55, ср. также *Joseph and Aseneth kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind und Uta Barbara Fink. Leiden, 2003 (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 5)*. S. 10.

¹⁰² Сходство «Иосифа и Асенет» и историй о христианских девах-мученицах свв. Ирине (IV в.?), Варваре и Христине было давно замечено, но интерпретировалось по-разному в зависимости от датировки апокрифа. В настоящее время большинство ученых не сомневается в первичности иудейского апокрифа по отношению к мученичествам «дев в башне». История о браке и обращении послужила моделью для историй об обращении и соединении девиц со Христом, см. *Philonenko M. Joseph et Aseneth / Introduction, texte critique, traduction et notes. Leiden, 1968 (Studia Post Biblica)*. С. 110–117; *Burchard Ch. Der Jüdische Asenethroman und seine Nachwirkung // Burchard Ch. Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth. Leiden, 1996. S. 334–337; Esbroeck M. van. Rev. of Kraemer, Ross Shepard. When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and his Egyptian Wife Reconsidered (Oxford, 1998) // Христианский Восток. II (VIII). М., 2001. С. 452–454; Schwartz J. Recherches sur l'évolution du roman de 'Joseph et Aseneth' // Revue des études juives. 1984. 143. P. 273–285, особ. P. 281–284. Интересно, что одна из Синайских рукописей (Sin. Gr. 504) X или XI в. содержала оба сочинения (судя по оглавлению, потому что сохранилось только ГиЭ), причем и заголовки их были «унифицированы»: «Жизнь и житие Иосифа и Асенет», «Жизнь и житие Галактиона и Эпистимы». Более ранние рукописи не сохранились, но можно «вообразить» сосуществование этих произведений под одной обложкой и до этого времени.*

вышперечисленных. Однако между этими произведениями мы усматриваем самое общее образное и идейное сходство, а именно единство брака и обращения, сосуществование брака небесного и земного.

Апокриф и Житие объединяет то, что обращение является для Асенет и Эпистимы условием брака. Эпистима прямо говорит о том, что она соединилась с мужем в святом крещении. Асенет в покаянии просит Бога «перелепить» ее, «обновить», простить ее идолопоклонничество, чтобы она стала «рабой и служанкой» Иосифа на вечные времена. Это не та бытовая ситуация, перед которой оказываются желающие создать семью молодые люди, принадлежащие по семейной традиции к разным конфессиям. Наш рассказчик показывает особый путь, одновременно земной и небесный. В «Иосифе и Асенет» совмещение двух планов показано с необыкновенной отчетливостью. Асенет одновременно становится прекрасной женой Иосифа, матерью Ефрема и Манассии, и в то же самое время, держа ее за руку, Левий видит ее своим пророческим взором как небесный эсхатологический Град убежища, Град спасения для всех верных.

Помимо этого общего основания для сравнения есть несколько редких или даже уникальных мотивов, которые позволяют с большой уверенностью говорить о сознательной опоре автора ГиЭ на «Иосифа и Асенет». Как Галактион, так и Иосиф отказываются поцеловать героиню не по аскетическим, а по религиозным соображениям¹⁰³. Поцелуй-апасмос – это не только выражение приязни между родственниками, но и ритуальный жест, входящий в число действий, означающих заключение брака. В «Иосифе и Асенет» Иосиф отказывается от поцелуя, который Пентефрей подает как форму родственного приветствия брата и сестры («она как сестра тебе»), своего рода «побратимства», хотя сам незадолго до этого предлагал Асенет выйти замуж за Иосифа. Но Иосиф отказывается от поцелуя, потому что он возможен только с единоверцами.

В ГиЭ отказ от поцелуя исполняет две функции. Во-первых, он выступает вместо отказа от супружеской близости; во-вторых, поцелуй – это знак приветствия христиан между собою. Галактион отказывается от близости (поцелуй в первом смысле), но подает это как отказ от приветствия язычницы жестом для христианки (поцелуй во втором смысле). Иустин Мученик в «Апологии» объясняет поцелуй между христианами как поведение братьев и сестер¹⁰⁴. Но Эпистима не подозревает об этой «игре словами». С этого момента в нашем Житии происходит перемещение отношений традиционной семьи на территорию семьи христианской, т.е. сначала «поцелуй» (ἀσπασμός), а затем и «брак» (γάμος) получают новый смысл.

¹⁰³ ГиЭ 6–7: «Отправился блаженный Галактион, как положено молодым, к своей невесте. Он, однако, не поцеловал ее, потому что не было у нее святого крещения». А Эпистима рассказала своему отцу, и отец говорит зятю: «Скажи, юноша, почему ты не целуешь свою невесту, как принято у молодых?» На это Галактион отговорился своим смущением, а когда никто не видел и не слышал, спрашивает Эпистиму: «Ты знаешь, жена, почему я не целую тебя?» А она ему: «Нет, мой господин, и весьма печалюсь». Говорит ей блаженный Галактион: «Потому что ты не христианка; но если примешь святое крещение, тогда и поцелую тебя, и назову своей супругой». А она говорит ему: «Когда хочешь мой господин, тогда и крещусь». Ср. «Иосиф и Асенет» 8. 5–8: «И как подошла Асенет поцеловать Иосифа, вытянул он руку свою правую и устави ей в грудь, меж двух грудей ее, и были груди ее уже налитые, как спелые яблоки. И сказал Иосиф: “Не подобает мужу благочестивому, кто устами своими благословляет Бога Живого и ест благословенный хлеб жизни, и пьет благословенную чашу бессмертия, и помазывается благословенным помазанием нетления, целовать жену чуждую, которая устами своими благословляет идолов мертвых и глухих, и ест со стола их хлеб удушения, и пьет от возлияния их чашу коварства, и помазывается помазанием погибели. Нет, муж благочестивый будет целовать свою мать и сестру, матью его рожденную, и сестру из племени его и из рода его, и жену, делящую с ним ложе, – их всех, кто благословляет устами своими Бога Живого. Так и жене благочестивой не подобает целовать мужа чуждого, ибо это мерзость пред Господом Богом”. И как услышала Асенет такие слова Иосифа, омрачилась весьма, и опечалилась сильно, и вздохнула, и стояла, уставя на Иосифа глаза, широко раскрытые, и слезы наполнили глаза ее».

¹⁰⁴ На обвинения в разврате и прочих преступлениях Иустин (1 Апология 65. 2. 1) отвечает: «По окончании молитв мы приветствуем друг друга лобзанием». *Penn M.P. Kissing Christians. Ritual and Community in the Late Ancient Church. Philadelphia (PA), 2005.*

Существенно не только совпадение этих мотивов, но и их поворотная сюжетная роль. Отказ героя поцеловать героиню вызывает не только огорчение, но и страстное желание заслужить «благоволение в очах» героя, а оно, в свою очередь, ведет к обращению к вере в истинного Бога. Тем самым путь к браку ведет к Богу.

Две другие параллельные сцены – это венчание Иосифа и Асенет и сон Эпистимы, где их с мужем увенчивает Царь. Сцена венчания завершает первую часть всего «романа» об Иосифе и Асенет и является его несомненной кульминацией. В вещем сне Эпистимы о венчании Галактиона и Эпистимы Царем также сосредоточены центральные символические смыслы Жития. Это тоже символическая кульминация всего произведения.

«Иосиф и Асенет» 21. 5–7: «И взял фараон Иосифа и Асенет, и возложил на головы им золотые венцы, что от начала и искони были в доме его; и поставил фараон Асенет справа от Иосифа, и положил руки свои на головы их, так что правая его рука была на голове Асенет, и сказал: “Благословит вас Господь Бог Всевышний, и умножит вас, и возвеличит, и прославит вас вовек”. И повернул их фараон лицом друг к другу, и сблизил уста их, и [свел] их губы, и поцеловали они друг друга».

Стоит, пожалуй, заметить, что в Чине Венчания единственный раз в православном богослужении, но два раза, названы Иосиф и Асенет¹⁰⁵, а в прокимне, который в течение долгого времени использовался в качестве тайносовершительной формулы: «Положил еси на главах их венцы, от камней честных, живота просиша у Тебе, и дал еси им», – изображается действие и смысл того, что делает фараон. Он возлагает венцы на головы Иосифа и Асенет и обещает брачующимся вечную жизнь¹⁰⁶.

Параллельная сцена в ГиЭ такова: «И вот в ту ночь, когда святых собирались схватить, видит блаженная Эпистима такой сон. Видит она, что стоит в чертоге, с мужем своим Галактионом, и царь их венчает. Наутро она посылает за старцем, который был игуменом святого Галактиона. Она рассказывает ему, что видела во сне и просит растолковать ей видение. А старец ей говорит: Чертог, чадо – это Царство Небесное, венцы – это воздаяния за тяготы и боренья. Царь – это Христос, за которого и ты, и господин Галактион претерпите множество мук от правителя Урса. Так что не отступай, ибо множество благ ожидает тебя» (гл. 11).

Одна сцена венчания брачного, другая – венчания мученического. Учитывая сходство мотивов «Иосифа и Асенет» и ГиЭ и то, что апокриф влиял на жития дев-мучениц, мы можем предположить, что в сне венчания Царем в ГиЭ проступает венчание фараоном в «Иосифе и Асенет». О связи брачных венков и венков мученичества в символическом плане мы скажем ниже.

Не столь уникален, но и не типичен еще один мотив, объединяющий Житие и апокриф. Нечасто можно наблюдать ситуацию, когда в диалоге между христианином и язычником, которому по сюжету предстоит обращение, язычник обнаруживал бы знакомство с той верой, в которую он затем обращается¹⁰⁷. Гораздо чаще он изумлен и обнаруживает полное неведение. Между тем Клитофонту известно о силе христианского Бога: «Тот, жена, кого ты увидела во сне, это бог галилеян. А я от многих слышал о нем, будто он часто совершает дивные чудеса». Поэтому представляется примечательной близкая переключка этого пассажа с восклицанием еще не обратившейся в веру иудеи Асенет: «Но слыхала я, как многие говорили, что Бог евреев есть Бог истинный...» («Иосиф и Асенет». 11. 10). Это может свидетельствовать о знакомстве автора ГиЭ с «Иосифом и Асенет» и подтверждать литературную связь двух произведений, объединивших брак и обращение.

¹⁰⁵ «...иже Иосифа и Асенефу спрягий, плод детотворения им, Ефрема и Манассию даровавый», а также: «благослови я, Господи Боже наш, якоже благословил еси Иосифа и Асенефу».

¹⁰⁶ 21. 4: «Благословит тебя, дитя, Господь Бог Иосифа, и пребудет краса твоя вовек, ибо [по праву] избрана ты Господом Богом Иосифа в невесты Иосифу, ибо он – первородный сын Божий, а ты наречешься дочерью Всевышнего и невестой Иосифа отныне и до века».

¹⁰⁷ Проницательность обнаруживают судьи мученических Акт, но они в каком-то смысле «специалисты».

Сравнение «Иосифа и Асенет» и ГиЭ позволяет высказать также некоторые соображения, касающиеся истории античного романа. «Иосиф и Асенет» небезосновательно квалифицируется рядом исследователей как самый ранний «догреческий» греческий роман. Таковым он оказывается не только при самой ранней датировке второй половиной или концом II в. до н.э., но и при общепринятой, более размытой датировке – от I в. до н.э. до конца I в. н.э. Что же касается ГиЭ, то как продолжение «Левкиппы и Клитфонты» в христианском мире это житие подводит черту под историей бытования жанра в античном мире. «Христианский роман», т.е. жития с романскими сюжетами, никогда не будут в такой мере обращены к античной литературе, как ГиЭ, и так связаны с античной традицией¹⁰⁸. Античный роман проходит путь от символического ветхозаветного апокрифа через эротический роман к христианскому житию и мученичеству. Вся история греческого любовного романа укладывается в промежуток между двумя этими символическими произведениями. Оба не являются собственно романами, и было бы разумно назвать и апокриф, и наше Житие символическими повестями. Все сказанное призвано убедить, что ГиЭ отнюдь не наивное произведение, что это не просто душеполезная история, сочиненная автором по модели житий и мученичеств в дидактических целях, но достаточно сложное литературное произведение, которое смотрится в разножанровые литературные зеркала.

(Окончание следует)

¹⁰⁸ «Повесть о Исмине и Исмии» Евматия Макремволита сочинена в XII в. Однако ни по языку, ни по образам, ни по реалиям она неотличима от языческого романа, да и действие ее происходит в языческой Элладе. Таким образом, это античный роман, написанный в христианскую эпоху, но не христианский античный роман. Прочие византийские романы, написанные политическим стихом, ближе рыцарскому европейскому роману, нежели античному. Христианским античным романом являются, видимо, и «Климентины», однако это не история любящей четы.