

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**ИНСТИТУТ ВЫСШИХ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ИМ. Е. М. МЕЛЕТинСКОГО**

на правах рукописи

МАНТОВА ЮЛИЯ БОРИСОВНА

**Путешествия в византийской агиографии IX-XII в.:
особенности художественного воплощения**

специальность 10.02.14 – классическая филология, византийская и
новогреческая филология.

Диссертация на соискание
ученой степени кандидата
филологических наук

Научный руководитель -
доктор исторических наук,
профессор
С. А. Иванов

Москва, 2015

Оглавление

Введение	4
Цели и задачи исследования	4
История вопроса	6
Научная новизна и практическая значимость	15
Источники и методология	16
Агиографические источники	17
IX-X вв.	17
Жития ап. Андрея	24
XI-XII вв.	25
Иные источники	26
Дополнительные источники	27
Методология	28
Положения, выносимые на защиту	29
Глава 1. Элементы природного и антропогенного ландшафтов	31
1.1. Природные объекты	31
1.1.1. Ἐρημος – пустыня, горы или лес?	31
1.1.2. Горы	37
1.1.3. Реки	41
1.1.4. Море	42
1.2. Объекты антропогенного ландшафта	43
1.2.1. Город	46
1.2.2. Храмы и монастыри	55
1.2.3. Дорога	60
Глава 2. Метафора дороги	63
Глава 3. Чудесное и сверхъестественное в пути	74

3.1. Чудесное преодоление водной преграды	75
3.2. Чудесное преодоление опасности	80
3.2.1. Морские опасности	81
3.2.2. Сухопутные опасности	86
3.2.3. Демоны на пути святых	89
3.3. Чудесное преодоление трудностей пути	93
3.3.1. Неблагоприятные погодные условия	95
3.3.2. Потеря ориентации в пространстве	96
3.4. Власть святых над пространством	99
3.5. Путешествующие небесные покровители	102
Глава 4. Описание движения	106
4.1. IX-X вв.	107
4.2. Жития ап. Андрея	125
4.3. XI-XII вв.	136
Заключение	149
Библиография	154

Введение

Путешествие как социально-культурный феномен, а также его литературные воплощения всегда невероятно плодотворны для исследования, так как предлагают широкий круг проблем, которые можно рассматривать в самых разных аспектах. Тем удивительнее, что в византиноведении буквально до самого последнего времени путешествиям не уделялось особого внимания. А если говорить об особенностях их литературного воплощения, то этот вопрос является фактически не изученным. Он затрагивается в нескольких научных работах¹, но они лишь косвенно касаются темы диссертационного исследования, так как в основном базируются на другом материале.

Цели и задачи

Цель диссертационного исследования - выявление основных художественных принципов, на которых строится описание путешествий в агиографии IX-XII вв.

Выбранные хронологические рамки соответствуют одному из важнейших этапов в развитии византийской житийной литературы. Зародившись в позднеантичную эпоху, агиография, наряду со всей культурой Византии, пережила в VII- начале VIII вв. период «темных веков», ознаменовавшийся определенной трансформацией культурной традиции. Начиная с конца VIII в. агиографические жанры получают новое развитие, создается большое количество текстов, многие из которых считаются знаковыми, причем не только для Византии, но и для других культур, попавших в сферу влияния империи. Формируются определенные каноны и особенности, характерные именно для этой эпохи. Однако период расцвета,

¹ Подробнее см. раздел, посвященный истории вопроса.

продолжавшийся около двух столетий, завершается, и уже со второй половины XI-XII вв. можно говорить об упадке, знаменующем конец важнейшего цикла в развитии агиографии².

В синхронической и диахронической проекциях мы рассматриваем, какие объекты окружающего пространства попадают в поле зрения агиографов при описании путешествий, как именно и насколько подробно они описаны. Важным аспектом является соотнесение этих описаний с библейскими и античными литературными образцами, на которых базировалась в своем развитии византийская агиография. Этот вопрос имеет особую актуальность, так как только в последнее время в научном сообществе преодолено мнение, что агиографическая литература бесконечно воспроизводит одни и те же образцы и не подвергается никаким влияниям. Очевидно, что континуитет и влияние традиции, широкое использование топосов и клише действительно характерны для такого типа литературы. Но внимательное изучение того, какое именно художественное выражение имеют эти топосы, их внутреннее развитие и взаимодействие, отчетливо демонстрирует, что агиография развивается, впитывает общие литературные тенденции, отражает социальные и культурные изменения³.

В качестве важной задачи мы рассматриваем также особенности описания движения в путешествиях. Необходимо оценить, насколько путь, описанный агиографом, адекватно отражает непосредственно процесс перемещения в пространстве. Воплощается ли он в перечислении нескольких статичных картин или в едином континуальном описании, снабженном личными ощущениями и впечатлениями самого путешественника? Как соотносятся между собой агиографические путешествия XII в. и византийские «хождения» - повествования о путешествиях, появившиеся

² Об этом писал в свое время Каждан. А. Kazhdan, S. Franklin. *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*. Cambridge, 1984. P. 190 (далее: *Kazhdan, Franklin*). Примерно так же оценивает развитие средневизантийской агиографии современный исследователь Т. Пратш. Pratsch T. *Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*. New-York-Berlin, 2005. S. 420-421 (далее: *Pratsch*).

³ S. Efthymiades. Introduction/ *Companion*, p. 14-15.

именно в этот период? Можем ли мы говорить об определенной динамике в развитии агиографии и общего литературного процесса, основываясь на результатах такого сравнения?

Наконец, следует проанализировать, какие литературные функции выполняют путешествия и их описания в житиях; насколько они важны для композиционного и сюжетного построения.

История вопроса

Что касается разработки темы, то, как мы уже говорили выше, на данный момент литературный аспект описания путешествий в житийной литературе практически не исследован. Что касается более общей научной литературы по путешествиям, то наиболее изученной является тема паломничества. Использование в диссертации только такой литературы не может обеспечить полноценной разработки темы, так как в агиографии представлены самые разные типы путешествий, а не только паломнические. Следовательно, представляется необходимым проанализировать существующую научную литературу, посвященную более широкому кругу вопросов. Частично эти исследования касаются агиографической традиции в интересующий нас период.

В середине девяностых годов XX в. вышло две книги, связанные с избранной темой. В первую очередь, это исследование Э. Маламут «Дорогами византийских святых»⁴, опубликованное в 1993 г. Являясь первой и, по сути, последней монографией, посвященной именно житийным путешествиям, она представляет общий обзор фактологической информации о путешествиях, содержащейся в текстах. Это позволило исследовательнице реконструировать основные маршруты передвижения святых по империи, обозначить сроки и способы путешествий, а также проследить развитие разных паломнических центров в разные эпохи существования Византийской

⁴ Malamut E. Sur la route des saints Byzantines. Paris, 1993 (далее: *Malamut*).

империи, отметить особенности состояния дорог, описать цели и причины, побуждавшие святых отправляться в путь. В целом, авторский подход базируется на использовании агиографической литературы в качестве исторического источника по практике путешествий в Византии, при этом полученные данные не рассматриваются критически, а источники не оцениваются с точки зрения достоверности.

Вторая из упомянутых книг вышла в 1994 г. Это монография А. Кюльцера о греческом паломничестве в Святую землю в византийское и поствизантийское время⁵. Автор этой работы придерживается, строго говоря, прямо противоположного подхода к житийной литературе. По его мнению, задачи агиографов полностью подчинены главной цели - прославлению святых, и такая литература не может служить источником знаний по истории паломничества. Она бедна социально-исторической информацией, да и то немного, что в ней есть, не может считаться достоверным. Именно поэтому А. Кюльцер практически не ссылается на агиографические тексты и основывается только на паломнической литературе. Тем не менее, в этой работе содержится довольно важная для нас глава *Ekphrasis und Pilgerliteratur*⁶, где автор прослеживает использование античной традиции описаний в византийской паломнической литературе. Он приходит к выводу, что после первых двух веков христианства, когда в подражание Евангельским текстам в литературе практически отсутствуют художественные описания, экфрасис постепенно возвращается и уже к IV-V вв. занимает прочное место в христианской словесности. В последующие столетия общая ориентация на традиционализм, характерная для всей византийской культуры, послужила причиной того, что на протяжении всего существования империи и позднее, авторы продолжали использовать позднеантичные образцы описаний в своих произведениях. Такая традиция

⁵ A. Külzer. *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam: Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*. Frankfurt, 1994 (далее: *Külzer 1994*).

⁶ *Ibid.*, p. 88-95.

несомненно имеет свое отражение и в агиографической литературе, однако в ходе нашей работы мы постараемся продемонстрировать, насколько свободно агиографы могли использовать эту традицию в зависимости от литературной эпохи или собственных вкусов.

Определенной вехой в исследования византийских путешествий стал 2000 г., когда в Бирмингеме и Дамбартон Оксе состоялось два крупных симпозиума, посвященных данной теме. На первом из них обсуждались путешествия в целом, а в ходе второго научное сообщество сосредоточилось специальным образом на паломничестве. Материалы обеих конференций были изданы в 2002 г. и по сей день продолжают оставаться актуальными ввиду отсутствия более современных фундаментальных работ. Это сборник статей *Travel in the Byzantine World*⁷ и 56 выпуск издания *Dumbarton Oaks Papers*⁸.

Бирмингемский сборник открывается статьей М. МакКормика⁹, в которой автор говорит об актуальности исследований, посвященных путешествиям, поскольку путешествия - это физическая реализация коммуникаций, имевших первостепенное значение для Византии. Именно они позволили империи более тысячи лет политически, экономически, культурно объединять абсолютно разные народы и земли, представленные сегодня дюжиной независимых государств.

С точки зрения агиографических исследований, самым важным является тот факт, что многие авторы, вопреки позиции А. Кюльцера, все же начинают рассматривать жития святых как материал для изучения, сопоставляя их с другими типами источников. Так, М. МакКормик приводит несколько убедительных примеров, демонстрирующих возможности плодотворного анализа житийных текстов, в сочетании, например, с

⁷ *Travel in the Byzantine World*, Papers from the Thirty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, April, 2000. Ed. By R. Macrides. Newcastle-upon-Tyne, 2002 (далее: *Travel*).

⁸ *Pilgrimage in the Byzantine Empire: 7th–15th Centuries*. *Dumbarton Oaks Symposium 2000//DOP*. Vol. 56, 2002.

⁹ McCormick M. *Byzantium on the Move: Imagining a Communications History // Travel*, p. 3-33.

археологией. Несмотря на очевидную легендарность многих текстов и героев, детали странствий для своих протагонистов агиографы старались, по возможности, заимствовать из реальности. И в этом смысле житийные путешествия отличаются от тех, что изображены в византийских романах XII в., действительно воспроизводящих весьма условное географическое пространство.

Большинство статей сборника *Travel in the Byzantine World* посвящено конкретно-историческим фактам, касающимся путешествий. Это вопросы состояния дорог, сухопутных и морских транспортных возможностей, качество флота, навык византийских моряков, маршруты, сроки путешествий и т.д. Что касается паломничества, то в выпуске *Dumbarton Oaks Papers* представлены некоторые отдельные аспекты проблемы, как например, региональное паломничество¹⁰, посещение чудодейственных мощей с целью исцеления¹¹ или посещение здравствующего святого¹². Из материалов с более общей темой выделяется статья М. Каплана «Паломничества святых в средневизантийскую эпоху (VII-XII вв.)»¹³, которая полностью основана на житийных текстах и представляет собой обзор самых ярких паломнических путешествий, описанных в агиографии. Автор концентрируется на разнообразных причинах, которые побуждают людей отправляться в дальний путь, фиксирует основные центры притяжения паломников, анализирует сложности пути, отмеченные в текстах. В этой работе важно и ново то, что автор выделяет проблему, связанную с терминологией, использованной самими византийцами для обозначения паломника или паломничества. В исследуемый период трудно выделить какое-то однозначно использовавшееся слово, и не ясно, можно ли считать паломничеством то, что обозначено словами *ζενιτεία* или *ὁδοπορία*, или, например, глаголом

¹⁰ Foss C. Pilgrimage in Medieval Asia Minor// DOP. Vol. 56, 2002. P. 129-151.

¹¹ Talbot A.-M. Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts// DOP. Vol. 56, 2002. P. 153-173.

¹² Greenfield R. Drawn to the Blazing Beacon: Visitors and Pilgrims to the Living Holy Man and the Case of Lazaros of Mount Galesion//DOP. Vol. 56, 2002. P. 213-241.

¹³ Kaplan M. Les saints en pèlerinage à l'époque mésobyzantine (7e-12e siècles)// DOP. Vol. 56, 2002. P. 109-127.

κοκλεύω. Получается, что сами для себя византийцы не строго выделяли данный тип путешествий из всего их разнообразия. По крайней мере, в агиографии святые могли осуществлять какие-то паломничества в рамках каких-то других путешествий, или в пределах одного большого путешествия сочетать хозяйственно-деловые цели и желание поклониться определенным или случайно попавшимся святым местам. Также Каплан делает одно небольшое, но очень ценное замечание в наиболее важном для нас аспекте - о литературном воплощении пути. Наблюдение касается характера описаний тех святых мест, куда идет герой, и заключается в том, что авторы всегда гораздо больше пишут о самом пути, чем описывают собственно цель путешествия.

В 2001 г. вышла еще одна статья о средневизантийском паломничестве: «Византийское паломничество в Святую землю с VIII по XV вв.»¹⁴. Э.-М. Тэлбот оценивает как недостаток отсутствие в упомянутой нами книге Кюльцера «*Peregrinatio graeca in Terram Sanctam*» агиографических источников и предлагает обзор текстов, которые могут быть полезны для пополнения наших знаний о состоянии паломничества в Святую землю после того, как Византия потеряла эти территории. Автор убедительно доказывает, что привлечение житийных источников действительно необходимо, так как собственно паломничеств или итинерариев у нас ничтожно мало. И это само по себе ставит вопрос, на который сегодня не существует однозначного ответа¹⁵. Таким образом, если проигнорировать и агиографию, то можно прийти к выводу, что в какие-то периоды вообще прекратились какие-либо путешествия, включая паломнические. Однако, даже поверхностное знакомство с паломничествами, упомянутыми в жизнеописаниях святых, позволяет расширить горизонты наших представлений об этом явлении. В первую очередь, становится очевидным значительное количество

¹⁴ Talbot A.-M. *Byzantine Pilgrimage to the Holy Land from the Eighth to the Fifteenth Century // The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrich. Leuven, 2001. P. 97–110 (далее: *Talbot A.-M.*).

¹⁵ Подробнее об этом см. гл. 4, с. 144.

паломничеств, их можно насчитать порядка тридцати. Во-вторых, очень важно отношение к ним, отразившееся в текстах. Агиографы не пишут о паломничестве как о чем-то из ряда вон выходящем, а как о вполне обыденной практике.

Как мы показали, самое главное, что объединяет все вышеупомянутые работы, это собственно исторический аспект. Все они стремятся реставрировать какие-то фактические особенности, касающиеся путешествий. Помимо них есть несколько статей, которые написаны с более широкой культурологической позиции, где путешествия представлены как социальный феномен, а также оценивается их восприятие обществом. Самый яркий пример - статья К. Галатариоту, которая так и называется «Путешествие и восприятие в Византии»¹⁶, но она, к сожалению, не рассматривает ни одного житийного источника. Основываясь на нескольких памятниках XII в., где есть описания путешествий, исследовательница приходит к выводу, что общее отношение к ним было отрицательным, и византийцы воспринимали необходимость какой-либо поездки как неприятность, грозившую множеством опасностей¹⁷. Однако, такой тезис позднее был оспорен. Несмотря на то, что данное диссертационное исследование не посвящено вопросу восприятия путешествий, наблюдения, сделанные в нем, также поддерживают противоположное мнение.

Что касается непосредственно агиографических источников, то по ним существует статья 1999 г. С. Эвфимиадиса «Воображаемые и реальные путешественники в Византии VIII, IX и X вв.»¹⁸, где автор рассматривает агиографические путешествия в историческом контексте повседневной жизни. Он представляет краткий обзор конкретно-исторических обстоятельств, способствовавших или, наоборот, препятствовавших передвижению людей в период VIII – X в., а также анализирует отражение

¹⁶ Galatariotou C. Travel and Perception in Byzantium //DOP. Vol. 47, 1993. P. 221-241 (далее: *Galatariotou*).

¹⁷ Подробнее см. гл. 4, стр. 143.

¹⁸ Euthymiades S. Νοεροί και πραγματικοί ταξιδιώτες στο Βυζάντιο του 8ου, 9ου και 10ου αιώνα// Byzantina 20, 1999. P. 155-165 (далее: *Euthymiades*).

этих движений в агиографической литературе. Он выделяет круг текстов, которые можно назвать «путешествующей агиографией», поскольку путешествия в них составляют основное содержание. Помимо основных персонажей в этих произведениях, автор говорит и о читателях как о полноправных героях этой литературы, поскольку без них нельзя представить полноценный литературный процесс, который всегда двусторонен. По мнению С. Эвфимиадиса, эти путешествия были необходимы читателям как средство эскапизма, как возможность хотя бы мысленно преодолеть географическую замкнутость жизни. Такое явление в литературе отражало стремление людей увидеть мир за пределами пространства своей привычной жизни. Несмотря на то, что в этой статье затрагиваются сугубо литературные вопросы, там нет анализа того, как именно описываются эти странствия.

Более специальное внимание литературоведческому анализу уделяется только в двух работах: статья М. Маллетт «В опасности на море: литература о путешествиях и непредвиденные обстоятельства»¹⁹ и небольшая глава о путешествиях в книге Т. Пратша «Агиографический топоним: греческие жития святых в средневизантийское время»²⁰.

Фундаментальное исследование Т. Пратша представляет собой огромный систематический каталог агиографических топонимов, а также содержит оценку их значения в формировании и развитии житийной литературы. Автор рассматривает многочисленные путешествия святых как один из устойчивых мотивов и приводит их классификацию, беря за основу цель или, в отдельных случаях, причину, побудившую героя отправиться в путь. Выделяются четыре основных типа: странствия без определенного пункта назначения, путешествие в конкретное место, путешествие к святым местам и к святым людям. Такая классификация позволяет получить некоторое общее представление о житийных путешествиях, но в целом

¹⁹ Mullett M. E. In Peril on the Sea: Travel Genres and the Unexpected// *Travel*, p. 259–284 (далее: *Mullett*).

²⁰ *Pratsch*, s. 147-160.

выглядит достаточно условной, впрочем, как и любая другая классификация, основанная на анализе по одному параметру. Пратш и сам указывает, что обозначенные типы очень часто смешиваются. Ведь хождение в Иерусалим – это и путешествие с определенным пунктом назначения, и паломничество одновременно. Кроме того, по пути в Иерусалим святые могут посещать сколько угодно других мест и людей, а иногда путь становится таким длительным и неорганизованным, что постепенно приобретает вид странничества, поскольку в данном случае герой не отличается от тех странников, которые все время бродят от одной святыни к другой.

Рассматривая такую классификацию, надо отметить, что, с одной стороны, это вполне литературоведческий подход, так как тоπος – часть именно литературы, но с другой стороны, в этой главе совсем не представлено литературное воплощение этих путешествий, как именно они описываются, насколько кратко или подробно, на чем расставлены акценты и т.д. В ходе диссертационного исследования мы показываем, что путешествия могут быть описаны весьма по-разному.

Единственное исследование, построенное на сугубо литературоведческом подходе, это статья М. Маллетт в уже упомянутом выше выпуске *Dumbarton Oaks Papers* за 2002 г., где автор исследует мотив морских приключений и опасностей в различных жанрах византийской литературы, его функцию в этих жанрах и собственно форму, т.е. как именно этот мотив воплощается в текстах. При этом значительную часть составляют наблюдения именно по интересующему нас периоду.

Сравнивая морские приключения в античном и византийских романах, в агиографии и в эпистолографии, автор отмечает как сходства, так и различия в использовании мотива путешествий. Общей для романов и агиографии является исключительная важность этого мотива для составления сюжета. Кораблекрушения, похищения пиратами, бури и штормы обеспечивают разворачивание сюжета. Так, в житии св. Феоктисты Лесбосской море и ветра являются главными героями повествования. Автор

узнает историю отшельницы Феоктисты на Патмосе, где он был вынужден остановиться на неопределенное время в ожидании благоприятного ветра. О жизни преподобной рассказывает ему еще один отшельник, Симеон, который когда-то обнаружил Феоктисту и стал свидетелем и непосредственным участником чуда, явленного ее мощами (см. с. 101). В этом аспекте М. Маллетт апеллирует к тезису М.М. Бахтина о романизации литературы в средние века:

...В романе, как ясно показал Бахтин, чтобы стали работать приключения, должно быть «пространство, и в большом количестве». Задача преодоления пространства – это сюжетобразующий центр каждого романа. Разлука и воссоединение, вынужденное передвижение в пространстве – это неотъемлемая часть жанра, и в этом смысле неожиданные обстоятельства не только являются вполне ожидаемыми, но и необходимыми на необозримом пространстве неопределенного океана. Для кораблекрушения необходимо море, но какое именно – совершенно не важно. Пространство для приключений в житиях святых имеет некоторые схожие черты с пространством романов в результате общей романизации литературы. <...> Герои житий, подобно героям романов, отправляются в путешествие и торжествуют благодаря преодолению самых разных препятствий и невзгод. Мотивы бегства, похищения, преследования, поиска отражены в самом ритме монашеских странствий (ξενιτεία). В некотором смысле агиография напоминает больше Бахтинскую модель рыцарского романа, а не античного. Неожиданное и только неожиданное – вот чего все ждут²¹.

Также М. Маллетт отмечает различие между описаниями путешествий в романах и эпистолографии. По ее мнению, в эпистолографии авторами писем запечатлевается множество мелких деталей, описания пути гораздо более подробны. В письмах шторм или кораблекрушение сбивает с курса основное и обязательно важное движение друг к другу участников переписки. В романе кораблекрушение или пиратский плен разделяет влюбленных, которые начинали свое путешествие вместе. Эти же обстоятельства позволяют им снова встретиться, вернуться домой и жить счастливо после всего пережитого. Для агиографии целью является не просто красивое разрешение всех перипетий и возвращение домой. Святой снова и снова продолжает свои странствия, нигде не обретает дома и продолжает идти до тех самых пор, пока не достигнет истинной границы рая.

²¹ Mullett, p. 281-282.

Таким образом, становится очевидным, что Маллетт не разделяет внежанрового подхода К. Галатариоту, которая опирается на личные впечатления пяти писателей-путешественников XII в., составленные в разных жанрах, и постулирует общую неприязнь византийцев к путешествиям.

Научная новизна и практическая значимость исследования

Научная новизна диссертационного исследования заключается в рассмотрении агиографических путешествий в аспекте, который практически не был изучен до этого. Мы не анализируем жизнеописания святых как исторический источник, позволяющий получить данные о практике путешествий, но предлагаем оценить художественные достоинства особого пласта средневековой византийской литературы, занимавшего в ней огромное место, и по количественному параметру, и по географической распространенности, и по степени доступности для чтения.

Исследование направлено не только на фиксацию общих мотивов и приемов, но и на поиск индивидуального, что противоречит традиционным представлениям о средневековой литературе в целом. Объем рассмотренных источников позволяет сделать выводы о том, какие произведения выделяются из общей массы, в чем именно проявляется их нестандартность.

Практическая значимость работы состоит в обогащении наших знаний о развитии литературного процесса в средневизантийскую эпоху. Результаты данного исследования могут быть включены в курсы истории византийской литературы, что актуально, поскольку на сегодняшний день не существует общего исследования, посвященного литературе данного периода.

Также работа имеет потенциал для самых разнообразных сравнительных исследований. Степень изученности византийской агиографии и литературы в целом долгое время значительно уступала уровню разработанности западноевропейского материала. Вследствие этого

возможности сравнительных исследований по более специальным темам достаточно ограничены. Представляется, что материал, подобранный и проанализированный в диссертации, может быть плодотворно использован при сравнении путешествий в разных житийных традициях, в частности, западноевропейской или славянской, что помогло бы прояснить возможные зоны и степень взаимного литературного влияния в данный период. Введение византийского агиографического наследия в более широкий культурный контекст, несомненно, имеет интересные перспективы как для самого византиноведения, так и для общего знания о культуре Средневековья.

Источники и методология

Принцип отбора основных источников для нашего исследования имеет важнейшее значение. Определенная проблема заключается в том, что количество текстов, где упоминаются какие-то отдельные виды путешествий, действительно значительное. Помимо этого, в рамках агиографического жанра существуют разные типы текстов (жизнеописания, мученичества, чудеса и т.д.), в которых персонажи тоже могут каким-то образом перемещаться.

Определяя объект исследования, мы остановились на жизнеописаниях, а также повествованиях о перенесении мощей, поскольку именно эти виды агиографической литературы содержат наибольшее количество необходимого материала. Тексты отбирались исходя из наличия в них эпизодов, сообщающих о путешествии героев на значительные расстояния, как минимум, между несколькими городами империи. Также предполагается, что эти странствия совершались на протяжении какого-то существенного периода в жизни святого. Таким образом, вне нашего рассмотрения оказываются жития, где герой постоянно пребывает в одном и том же месте, но изредка совершает какие-то небольшие, например, загородные, поездки. При этом возможная степень исторической достоверности описанного путешествия и даже самого героя не имеет решающего значения. В круг

рассмотренных источников включены и жития легендарного характера, поскольку нашей основной задачей является анализ непосредственно литературного текста, в котором путешествия описаны исходя из вкусов и возможностей автора. Также мы исключили из списка источников жития, представляющие особый тип путешествий – сверхъестественные вояжи в потусторонний мир (ад, рай и т.д.). Как нам представляется, такие путешествия представляют собой отдельный предмет для изучения, так как имеют специальный характер, влияющий на особенности их художественного воплощения.

Агиографические источники

В рамках обозначенного временного периода представляется целесообразным разделить рассматриваемые тексты на две основные группы, примерно соответствующие стадиям развития агиографии: бурный расцвет IX-X вв. и постепенное угасание XI-XII вв. Кроме того, для удобства описания в отдельную группу выделим корпус жизнеописаний апостола Андрея (IX – XI вв.), поскольку эти памятники имеют особый характер.

IX-X вв.

Для того, чтобы составить более полную картину, в данной группе рассмотрены также и тексты, датированные более ранним периодом, чем IX в. Это, в первую очередь, житие Феодора Сикеота (ВНГ 1748), который является самым ранним из рассмотренных текстов и датируется первой половиной VII в.²² Текст имеет большую важность для изучения переломной эпохи в византийской истории, в том числе и потому, что от нее дошло очень мало источников. Для нас же основной интерес представляют три паломничества Феодора в Иерусалим, а также его поездки в Константинополь. Текстологическая история жития и соображения по

²² Есть предположения о более точной датировке, подробнее см. статью М. Каплана (Kaplan M. *Le saint byzantine et son hagiographe, V-XII siecle* / *Myriobiblos: Essays on Byzantine Literature and Culture*, ed. T. Antonopoulou, S.Kotzabassi, M. Loukaki. Boston, Berlin. Munich, 2015. P. 181-182).

датировке представлены в предисловии к русскому переводу, осуществленному Д.Е. Афиногеновым²³.

Также в данную группу входят тексты, датировка которых неоднозначна, но тяготеет скорее к VIII-IX вв., чем к более позднему периоду. В первую очередь, это житие Феодора Эдесского (BHG 1744)²⁴, пространный текст, герой которого неоднократно путешествует из Эдессы в Иерусалим и обратно, а также посещает Багдад, Константинополь и Антиохию. Датировка жития крайне не однозначна, исследователи делали самые разнообразные предположения - от более традиционной VIII в. до XI в.²⁵ В наиболее современной работе на эту тему, предисловии к изданию русского перевода, Д.Е. Афиногенов высказывает мнение, что текст был создан в IX в.²⁶ Во-вторых, это жизнеописание Григория Акрагантского (BHG 707), которое повествует о паломническом путешествии героя из родной Сицилии в Палестину, а затем обратно на Сицилию через Константинополь и Рим. С большой долей уверенности житие Григория можно датировать VIII – нач. IX вв.²⁷ Метафраза этого текста вошла в собрание Симеона Метафраста (BHG 708), что дало нам возможность сравнить две эти версии. Также в группу наиболее ранних памятников входит житие Льва Катанского, известное в двух вариантах (более пространный BHG 981b и более краткий BHG 981). Ни один из них не датирован

²³ Житие преподобного отца нашего Феодора, архимандрита Сикеонского, написанное Георгием, учеником его и игуменом той же обители, пер., пред. и ком. Д. Е. Афиногенова. Москва, 2005. С. 664 (далее: ЖФС).

²⁴ Краткий обзор сведений о тексте, список изданий и исследований по нему содержатся в агиографическом справочнике Дамбартон Окса. *DOHD*, р. 98-99. Далее приводим ссылку на данный справочник для этих же целей без дополнительных пояснений.

²⁵ О такой датировке вскользь упоминает А. Бинггели (Binggeli A. *Converting the Caliph: a legendary motif in Christian hagiography and historiography of the early Islamic period/ Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East. Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9*, ed. A. Papaconstantinou, M. Debié, H. Kennedy. Turnhout, 2010. P. 77-103).

²⁶ Феодор, епископ Эдесский, святитель, пред. и пер. Д.Е. Афиногенова/ *Жития 2015*, с. 658-664. (далее: ЖФЭ).

²⁷ Наиболее подробные данные о датировке приводят А. Бергер (Leontios presbyteros von Rom, *Das Leben des heiligen Gregorios von Agrigent*, ed. A. Berger // *Berliner Byzantinische Arbeiten 60*. Berlin, 1995. S. 48 (далее: *Berger 1995*), А. П. Каждан (Каждан А.П., Ли Ф. Шерри, Х. Ангелиди. *История византийской литературы (650-850 гг.). Эпоха византийского эциклопедизма*. Пер. с англ. СПб., 2002. P. 46-47 (далее: *Каждан 2002*).

однозначно, но ученые сходятся во мнении, что время создания обоих не выходит за рамки VIII-XI вв.²⁸ Характер этого повествования достаточно необычен. Оно сконцентрировано на противоборстве главного героя и его антагониста, мага Илиодора, и при этом авторское внимание сосредоточено на волшебных трюках последнего. В их число входит и сверхъестественно быстрое преодоление пространства между Сицилией и Константинополем, что особенно интересно для нашей темы.

Переходим к памятникам, о которых достоверно известно, что они были созданы не ранее IX в. В первую очередь, следует отметить, что в период иконоборческого кризиса, сотрясавшего политическую и церковную жизнь Византии в VIII-IX вв., монашеское сообщество стало более подвижным. Ревнители православия подвергались ссылке или были вынуждены бежать от преследования официальной церкви, что имело соответствующее отражение в текстах. Определяя круг наших источников, мы подобрали жития, описывающие разнообразные путешествия. Так, жизнеописания Николая и Феодора Студитов содержат достаточно материала, посвященного ссылкам. Кроме того, Николай был верным приверженцем Феодора и сопровождал его в ссылку 815 г., что отражено в житиях обоих святых. Это дает возможность сравнить описания одного и того же путешествия в разных источниках. Что касается досье самого яркого и непримиримого борца за иконы, то до нас дошло три его жизнеописания, незначительно отличающихся друг от друга. Мы рассмотрели два более ранних, прозаических жития. Автором одного из них считается Михаил Монах (ВНГ 1754, IX в.), а второе приписывается Феодору Дафнопату (ВНГ 1755, X в.).²⁹ Житие Николая Студита (ВНГ 1365, X в.)³⁰, помимо ссылки 815 г., описывает и последующее его изгнание во Фракию при Фотии и

²⁸ ДОНД, р. 62-63.

²⁹ Третье, стихотворное, жизнеописание было составлено в XII в. ДОНД, р. 100-102.

³⁰ Id., р. 72-73.

возвращение оттуда в Константинополь. Подробный итинерарий Николая представлен в книге Маламут³¹.

Помимо ссылок, особенным видом путешествий, который широко представлен в житиях, являются вынужденные перемещения от иконоборческих преследователей. К числу таких текстов можно отнести жития известного подвижника Иоанникия Великого³². Эта фигура представляла собой полную противоположность Феодору Студиту. В отличие от последнего, Иоанникий не участвовал в организованной церковно-политической борьбе и посвятил свою жизнь отшельничеству. Этому святому повезло с агиографами. О его судьбе почти одновременно, в середине IX в., написали два разных автора, причем оба современники, что является весьма нестандартной ситуацией для византийской агиографии. Традиционно считают, что версия, составленная монахом Саввой (ВНГ 935) – переложение жития, написанного чуть ранее монахом Петром (ВНГ 936), хотя Каждан считал, что тексты создавались независимо друг от друга³³. Иоанникий не совершал масштабных путешествий, тем не менее, его жития представляют для нас интерес, поскольку он постоянно находился в движении, переходя из одного горного монастыря в другой, из одного скита в другой, а также посетил храм Иоанна Богослова в Эфесе. В ходе исследования рассмотрены оба текста, а также переложение, составленное Симеоном Метафрастом (ВНГ 937).

В смысле описания передвижений эти тексты схожи с житиями святых, которые находились под влиянием Иоанникия и вели подобный же образ жизни. Мы рассмотрели жития Евстратия Агаврского (ВНГ 645, X в.)³⁴ и Петра Атройского (ВНГ 2364, X в.), которые не попадали в ссылку, но значительную часть жизнь провели в скитаниях по Вифинии. Житие

³¹ *Malamut*, p. 251-252.

³² Несмотря на то, что Иоанникий не подвергался прямому преследованию со стороны иконоборцев, представляется, что его постоянные перемещения по Олимпу все же были связаны, хоть и опосредованно, с гонениями на иконопочитателей.

³³ *Каждан 2002*, стр. 422-424.

³⁴ *DOHD*, p. 37-38.

Евстратия, ближайшего ученика Иоанникия, сообщает, что после начала гонений 815 г. герой, как и многие другие монахи, должен был оставить монастырь и скрываться в труднодоступных горных районах. В ходе своих скитаний он присоединился к Иоанникию Великому. Также Евстратий совершил несколько поездок в Константинополь. Петр Атройский тоже был вынужден оставить свой монастырь в районе горы Олимп и пуститься в странствия, в ходе которых посетил Эфес, Хоны и Кипр. Вернувшись в свой монастырь, Петр вновь оставил его и распустил братию из-за гонений Феофила. Автором обоих дошедших житий (ВНГ 2364, 2365) предположительно³⁵ является тот же монах Савва, который составил одно из жизнеописаний Иоанникия³⁶.

Также в корпус основных источников мы включили житие еще одного святого, который считал себя последователем Иоанникия Великого и тоже подвизался в районе Олимпа. Это жизнеописание Константина из Иудеев (ВНГ 370, X в.)³⁷, который отрекся от веры предков ради христианства. Для нас представляет интерес его путешествие на Кипр, подробный итинерарий которого представлен у Маламут³⁸.

Очень важным и одним из самых известных текстов IX в. о бродячих святых является житие Григория Декаполита (ВНГ 711)³⁹. Дискуссия относительно автора и датировки текста имеет очень большую историю. Дело в том, что несколько рукописей приписывают авторство известному агиографу Игнатию, тогда как характер и стиль повествования этого жития резко отличается от других произведений этого автора. Вопрос не может считаться окончательно выясненным и поныне⁴⁰. Протагонист этого повествования довольно необычный, таковыми же кажутся и его странствия.

³⁵ Вопрос не разрешен окончательно, см. DOHD, p. 83-84.

³⁶ Мы рассмотрели текст ВНГ 2364, т.к. он считается первоначальным и находится в доступности в электронном тезаурусе древнегреческой литературы (Thesaurus Linguae Graecae, [Электронный ресурс]. URL: <http://www.tlg.uci.edu> (дата обращения: 01.05.2014), далее: *TLG*).

³⁷ DOHD, p. 31.

³⁸ *Malamut*, p. 253-254.

³⁹ DOHD, p. 47-48.

⁴⁰ *Каждан 2002*, с. 457-462.

Формально вся активная жизнь святого приходится на эпоху иконоборчества, но в тексте эта проблематика почти не находит отражения, а его скитания преподносятся скорее как самостоятельный вид аскезы. По ходу повествования подчеркивается, что Григорий и сам не всегда знает, каков следующий пункт его назначения и совершает путь ради самого пути. Из родной области Декаполис он отправляется на запад Малой Азии, потом прибывает в Македонию, где задерживается на несколько лет в Солуни. Потом путешествует по Ахайе, посещает Рим, юг Италии, Сицилию, Константинополь⁴¹.

Григорий Декаполит был духовным отцом Иосифа Гимнографа, чье житие (ВНГ 944, нач. X в.) тоже представляется нам интересным, поскольку рассказывает сначала о бегстве героя с захваченной родной Сицилии в Фессалонику и далее в столицу, а потом о неудачной посольской миссии в Рим. В ходе плавания святой был захвачен арабскими пиратами и отправлен в качестве пленника на Крит. Житие Иосифа Писнописца дошло в двух версиях. Более ранняя (ВНГ 944) написана монахом Феофаном, который стал преемником Иосифа на посту игумена основанного им монастыря св. Варфоломея и датируется примерно ок. 900 г. или началом X в. Вторая версия (ВНГ 945) написана позднее: исследователи говорят о 20-х гг. X в. или начале XI в.⁴² В диссертации рассмотрены обе версии.

Еще один памятник, связанный с эпохой иконоборчества – житие трех братьев Давида, Симеона и Георгия (ВНГ 494)⁴³. К сожалению, однозначно установить время создания текста не удастся. По этому поводу в научном сообществе ведется продолжительная дискуссия. Несмотря на отсутствие неоспоримых доказательств, тем не менее, нам представляется возможным датировать текст IX - нач. X вв.⁴⁴ Как сообщает житие, двое из братьев, Симеон и Георгий, принимали участие в противостоянии иконоборцам на

⁴¹ Итинерарий Григория подробно описан Э. Маламут. *Malamut*, p. 247-249.

⁴² ДОНД, р. 57-58.

⁴³ Id., p. 32-33.

⁴⁴ Давид, Симеон и Георгий Митиленские, преподобные, пред., пер. и комм. Ю.Б. Мантовой/ *Жития 2015*, с. 430-436.

своем родном острове Лесбос. Симеон был несколько раз сослан, а в 843 г. оба брата были приглашены императрицей Феодорой в столицу для восстановления иконопочитания. Текст интересен тем, как автор описывает и путешествие братьев в Константинополь, и саму столицу, и передвижение их по острову и окрестностям.

Что касается X в., то самым интересным с точки зрения нашей темы следует признать житие Григентия, епископа Омиритского (BHG 698). Путешествие для этого повествования не просто является одним из мотивов, но выполняет важнейшую роль в организации композиции и составляет, по сути, все содержание текста. На протяжении восьми глав из девяти Григентий совершает гигантское путешествие из родного города Липлянес (возм. совр. Любляна) через северную Италию, Сицилию, северную Африку и Эфиопию в царство Химьяритов, располагавшееся на юге Аравийского полуострова. Датировка этого жития крайне проблематична, оно не содержит однозначных сведений, на которые можно было бы опереться. Поскольку автор помещает своего героя, вероятнее всего вымышленного, в реалии VI в., то первоначально разброс в датировках был от VI и до X вв. Однако, мы склонны согласиться с версией издателя жития А. Бергера о том, что это жизнеописание было составлено в X в.⁴⁵ Помимо некоторых фактологических данных, важным представляется и характер текста. Это пространное «рамочное» повествование, очень схоже типологически с известными житиями X в. - Нифонта Константианского, Василия Нового, Андрея Юродивого.

Из текстов X в. мы также отобрали жития Илии Нового (BHG 278)⁴⁶ и Власия Аморийского (BHG 580)⁴⁷. Первое из них сообщает о множестве путешествий. Похищенный арабами, Илия оказался в северной Африке, а после освобождения из рабства совершил паломничество в Иерусалим. Далее он посетил Александрию, Антиохию, Грецию, Рим и умер по дороге в

⁴⁵ *Vita Gregentii*, p. 44.

⁴⁶ DOHD, p. 36-37.

⁴⁷ *Ib.*, p. 30-31.

Константинополь⁴⁸. Что касается Власия, то в его житии особый интерес представляет описание приключений по дороге из столицы в Рим, в ходе которых он был пленен и продан в рабство, потом ограблен разбойниками и потерялся где-то на границе с Болгарией. После того, как Власий все-таки добрался до Рима, он оставался там восемнадцать лет. Однако, после этого святой продолжил путешествовать и несколько раз побывал в Константинополе и на Афоне⁴⁹.

К X в. относится еще один текст невероятной важности для нашей темы. Это житие Феоктисты Лесбосской (ВНГ 1723)⁵⁰, особенность которого состоит в том, что оно описывает путешествие не героини, а автора текста, Никиты Магистра, что делает повествование гораздо более похожим на путевые записки, чем на каноническое житие.

Обзор текстов IX-X вв. мы завершаем жизнеописанием Германа из Козиницы (ВНГ 698), датировка которого достаточно неопределенна, высказывались мнения, что оно могло быть написано в X в. или же в XII в. и позже⁵¹. Житие этого малоизвестного святого тоже представляет ценность для нашей темы. Оно повествует о пути святого из Палестины в Македонию, куда он отправился, чтобы, по приказанию ангела, построить храм на определенной горе. Агиограф тщательно описывает перемещения героя по окрестностям города Драма в поисках нужного места.

Жития апостола Андрея

Корпус жизнеописаний апостола Андрея, сложившийся в IX-XI вв., также включен в список наших основных источников, поскольку центральное содержание этих текстов - хождения Андрея в рамках его апостольской миссии. Описываемое путешествие и итинерарий играет в них очень важную роль, так как формирует всю структуру повествования.

⁴⁸ Итинерарий описан у Маламут, *Malamut*, p. 256-258.

⁴⁹ *Id.*, p. 258-260.

⁵⁰ *DOHD*, p. 104-105.

⁵¹ *Id.*, p. 46-47.

Поскольку данные тексты имеют особую специфику, мы выделили их анализ в отдельную главу.

Основным материалом для работы послужили жизнеописания апостола, изданные А. Ю. Виноградовым⁵². Из корпуса текстов, содержащихся в указанной работе, мы отобрали следующие: первая и вторая редакции жития, составленные Епифанием Монахом (первая половина IX в., BHG 94d, 95b, 95d, 102), тексты Никиты Давиды Пафлагона (BHG 100, рубеж IX-X вв.), Симеона Метафраста (BHG 100, вторая половина X в.), а также анонимное житие (BHG 99b, X-XI вв.) и анонимную повесть (BHG 99, VI – X вв.). Из рассмотрения мы исключили текст из «императорского менология» (BHG101a, сер. XI в.) ввиду его полной зависимости от жития Метафраста.

XI-XII вв.

Этот период ознаменован некоторым угасанием жанра, падением интереса к нему со стороны литераторов. В итоге, от этой эпохи сохранилось значительно меньшее количество текстов. Тем не менее, путешествия не покидают страницы агиографической литературы, что обеспечило нам определенный объем материала для исследования.

Во-первых, это значительное и важное для истории всей византийской литературы житие Лазаря Галесиота (BHG 979, XI в.)⁵³. Несмотря на то, что основной его аскезой было столпничество, огромная часть текста посвящена паломничеству святого в Палестину и его возвращению обратно в Малую Азию.

Во-вторых, невозможно обойти вниманием житие Никона Метаноите (BHG 1366), повествующее о странствиях героя из фемы Армениак, откуда он родом, через Малую Азию и Крит до Пелопоннеса. Кроме того, агиограф рассказывает и о многочисленных передвижениях Никона в пределах

⁵² Греческие предания о св. апостоле Андрее, изд. А. Ю. Виноградов. Т. 1. СПб., 2005 (далее: *Предания*).

⁵³ Подробнее о тексте см. предисловие к изданию английского перевода (The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-century Pillar Saint. Introduction, translation, and note by R. P. H. Greenfield. Washington, D. C. 2000. P. 1-71).

полуострова. К сожалению, датировка текста неточна, вероятное время создания - IX или XII вв.⁵⁴

Также немаловажным является жизнеописание Кирилла Филеота (ВНГ 468, XII в.). Несмотря на то, что этот святой не так много времени провел в путешествиях, в его житии все же есть очень плодотворные для изучения эпизоды: плавание Кирилла по Дунаю в качестве простого матроса, чтобы проверить свою духовную стойкость, и путешествие в Константинополь.

И, наконец, последнее из рассмотренных жизнеописаний посвящено Леонтию, патриарху Иерусалимскому (ВНГ 985, XII в.)⁵⁵, который беспрестанно передвигался между островами Эгейского моря, а также совершал путешествия в Константинополь и Иерусалим.

Помимо жизнеописаний, в ходе диссертационного исследования было также рассмотрено несколько, так называемых, *translatio* - сказаний или речей о перенесении мощей. Для периода IX-X вв. мы отобрали слово о перенесении мощей Феодора Студита и Иосифа (ВНГ 1756t), а также сказание об обретении мощей Евфимии Всехвальной (ВНГ 621). Для XI в. – повесть о перенесении мощей Николая Чудотворца (ВНГ 1361b). Все эти тексты достаточно известны и содержат интересный для нас материал.

Иные источники

В литературной жизни Византии XII в. происходит множество важных событий, возрождаются давно забытые жанры, и возникают новые необычные явления. Что касается путешествий, то появляются тексты, которые непосредственно и исключительно посвящаются именно им. В этой связи, невозможно устоять перед соблазном сравнить эти произведения с житийными путешествиями и попытаться выявить общие черты, свойственные литературному процессу эпохи. Для этих целей мы

⁵⁴ DOND, p. 78 - 79.

⁵⁵ Подробнее о тексте см. предисловие к изданию Д. Цугаракиса (Tsougarakis D. The Life of Leontios Patriarch of Jerusalem: Text, Translation, Commentary /The Medieval Mediterranean. People, Economies and Cultures, 400-1453, Volume 2. Leiden-New York-Köln, 1993. P. 1-32.)

рассмотрели следующие памятники: сказание Иоанна Фоки о паломничестве в Святую Землю⁵⁶, поэму Константина Манассии о его дипломатической миссии в Палестину⁵⁷, письмо Николая Месарита о пути в Никею⁵⁸, письмо Евстафия Солунского о зимней поездке верхом⁵⁹, письма Григория Антиоха из Болгарии⁶⁰.

Что касается более раннего периода, то единственные источники, которые представляют интерес для нашей темы - это повесть Епифания Монаха о Иерусалиме⁶¹ и письмо Феодора Студита, где он сам описывает свой путь в Солунскую ссылку⁶².

Таким образом, в ходе диссертационного исследования было проанализировано 36 агиографических и 8 иных произведений. Все памятники рассмотрены в оригинале на древнегреческом языке.

Дополнительные источники

В ходе работы над второй главой диссертационного исследования мы пользовались возможностями сквозного поиска, которые предлагает электронная база данных древнегреческой литературы TLG. Это было вызвано необходимостью отыскать как можно большее количество употреблений метафоры дороги в агиографии интересующего нас периода. В связи с этим в данной главе появились ссылки на источники, которые не входят в список основных. Эти тексты не анализировались в полном объеме, использовались лишь эпизоды, содержащие искомые словоупотребления. Это же касается и нескольких других памятников, которые привлекались в

⁵⁶ Иоанна Фоки сказание вкратце, изд. И. Е. Троицкого//ППС. Т. VII, вып. 2. СПб.,1889. С. 1-28 (далее: *Иоанна Фоки сказание*).

⁵⁷ K. Horna. Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses// BZ. 13, 1904. S. 325-347.

⁵⁸ Nicolaos MESARITES. Reisebericht des Nikolaos Mesarites an die Mönche des Euergetisklosters in Konstantinopel. Ed. A. Heisenberg. Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion //Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 2, 1923. S. 35-46.

⁵⁹ Eustaphii ep. 4/ Die Briefe des Eustathios von Thessalonike. Einleitung, Regesten, Text, Indizes, ed. Foteini Kovolou. München-Leipzig, 2006. S. 10-13.

⁶⁰ J. Darrouzès. Deux lettres de Grégoire Antiochos Écrites de Bulgarie vers 1173// Byzantinoslavica 23, 1962. P. 276-284; Byzantinoslavica 24, 1963. P. 65-73.

⁶¹ Повесть Епифания о Иерусалиме и сущих в нем мест // ППС. Т. 4, вып. 2 (11). СПб., 1886.

⁶² Epistula 3/Theodori Studitae Epistulae, ed. G. Fatouros. Bd. 1. Berolini, 1992. S. 11-16.

связи с необходимостью упомянуть тот или иной интересный для нас фрагмент. В списке источников они приведены как дополнительные.

Методология

В основе методологии лежит комплексный литературоведческий анализ корпуса основных источников. В этой связи, представляется, что полное прочтение отобранных памятников необходимо, поскольку опора лишь на эпизоды, где герой находится в пути, неизбежно приведет к утере ценной информации, поскольку сами границы этого передвижения могут быть достаточно размыты. Путешествуя, герои останавливаются в деревнях, городах, посещают святыни, общаются с людьми. И хотя в этот момент они уже не находятся на дороге или в плавании, посещение того или иного места, несомненно, составляет часть их путешествия.

Отмечая элементы социального и природного ландшафтов, которые упоминают агиографы, мы сначала определяем их состав, а затем рассматриваем каждый элемент в связи с традицией его литературного изображения, пытаюсь установить использованные авторами образцы и оценить степень свободы, с которой они с ними обращаются.

Кроме того, мы выделяем и анализируем элементы чудесного, присутствующие в агиографических путешествиях, а также пытаемся установить соотношение чудесного и обыденного в рамках этих путешествий.

Также мы оцениваем особенности топографической репрезентации местности, что дает представление о том, были ли агиографы заинтересованы в передаче реальной топографии, или вполне довольствовались абстрактным географическим фоном.

В ходе работы мы отметили, что путешествие в целом и образ дороги как его частное проявление имеют невероятно важное метафорическое значение, чему посвящена отдельная глава. В качестве методологии в ней использованы принципы когнитивной теории метафоры.

Положения, выносимые на защиту

Положения, выносимые на защиту, формулируются таким образом:

1. Агиографы подходили к использованию привычных образов и топосов с определенной свободой, могли представлять их по-новому или обогащать дополнительными непривычными деталями. Некоторые авторы преодолевали традиции в применении топосов, неожиданно отказываясь от них в стандартных ситуациях, что создает эффект игры с читателем и горизонтами его ожиданий. В результате, во многих случаях можно говорить об индивидуальной манере автора, его собственном видении того, как следует описывать путешествие героя.

2. В общих чертах можно обозначить динамику в изображении путешествий как постепенный переход от схематичности и условности описаний к наполнению их сначала подробностями передвижения, а в XII в. уже и субъективными ощущениями путешественника.

3. Эпизоды, связанные с чудесным преодолением трудностей и опасностей пути, перестают иметь первостепенное значение в текстах XI – XII вв. В путешествиях, представленных памятниками этого периода, чудеса уступают место более реалистичным способам решения проблем.

4. Несмотря на постоянное стремление большинства бродячих святых убежать от мира людей и обосноваться в совершенно не достигаемом месте, агиографы уделяют огромное внимание описанию социального пространства. Бесконечные встречи и взаимодействие святых с самыми разными людьми - неотъемлемая часть в описании их путешествий.

Основные положения диссертационного исследования были представлены в виде докладов на международных конференциях:

Византийская агиография: темы, тексты и проекты (Москва, ПСТГУ, 12-14 ноября 2012 г.), *Индоевропейское языкознание и классическая филология XVIII* (Санкт-Петербург, ИЛИ РАН, 23-25 июня 2014 г.), *Diegesis in Greek Literature* (Brno, Masaryk University, 20-21 ноября 2014 г.), *Индоевропейское языкознание и классическая филология XIX* (Санкт-Петербург, ИЛИ РАН, 22-24 июня 2015 г.).

ГЛАВА 1. Элементы природного и антропогенного ландшафта.

В данной главе мы описываем те объекты окружающего пространства, которые появляются на страницах житийных путешествий, т.е. выделяем то, на чем останавливается мысль и глаз автора, когда он представляет нам своего героя в пути. Все объекты подразделяются на две основные группы: природные и рукотворные, созданные человеком. Для того чтобы определить список этих объектов, мы руководствовались исключительно самими текстами, отмечая в них все фрагменты, где упоминаются какие-либо природные или антропогенные элементы окружающего пространства.

В этой главе наши наблюдения представлены, в основном, в синхронической проекции. Однако, там, где, по-нашему мнению, можно отметить некоторые изменения в характере описаний, упоминаем и о них.

Природные объекты

1.1.1 'Ερημος – пустыня, горы или лес?

Значение образа пустыни для всей христианской культуры сложно переоценить. Это один из самых ярких природных образов-символов в Библии, который изучался в самых разных аспектах: от непосредственного анализа образа пустыни в контекстах Ветхого и Нового заветов до влияния подобных природных ландшафтов на человеческую психику и религиозное чувство⁶³.

Б. Мак Гинн в статье «Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition» приводит устоявшуюся традицию

⁶³ Fischer D. Liminality: the Vocation of the Church. I. The Desert Image in Early Christian Tradition//Collectanea Cisterciensia 24, 1989. P. 181-205; Fischer D. Liminality: the Vocation of the Church. II. The Desert Image in Early Medieval Monasticism//Collectanea Cisterciensia 25, 1990. P. 188-218; Belden C. Lane. The Solace of Fierce Landscapes: Exploring Desert and Mountain Spirituality. Oxford, 1998.

толковать библейский образ пустыни⁶⁴. Важной его особенностью считают неоднозначность, так как он мог иметь и положительные, и отрицательные коннотации. В Ветхом Завете пустыня, помимо очевидного места для преодоления испытаний или духовных практик, являлась и желанным пристанищем для брачного уединения (Иер. 2:2, Ос. 2:14). В Новом Завете последнее значение уже не встречается, тем не менее, амбивалентность пустыни остается. Иоанн Креститель живет и проповедует в пустыне, но Христос проповедует в городе. Для Спасителя пустыня, прежде всего, место испытания, искушения, но, кроме этого, это и место для отдохновения и молитвы (Мф. 14:13, Мк. 6:31-32, Лк. 9:10). Это оказало особое влияние на формирование и раннего христианства, и монашеского движения, и в полной мере отразилось в ранневизантийской агиографии.

Можно с уверенностью сказать, что символическое значение пустыни оставалось актуальным и в средневизантийскую эпоху, несмотря на появление нового типа святого, городского жителя и активного участника социально-политической жизни⁶⁵. На страницах житий по-прежнему часто встречается само слово *ἔρημος*, а также некие пустынные места (*ἔρημοι τόποι*), однако, их привычное символическое значение физически воплощается в описании горных вершин или ущелий, поросших густыми лесами и непроходимым кустарником. Именно такой природный ландшафт превалирует на страницах житийных путешествий в их сухопутной части. Образы пустыни, гор и леса часто объединяются, образуя специфический образ некоего труднодоступного места (*ἄβατος, δύσβατος τόπος*). Пустыню, ландшафтное описание которой сопоставимо с библейской, мы можем встретить действительно редко⁶⁶. В житии Константина из Иудеев есть интересное замечание, свидетельствующее о том, что византийцы и сами осознавали, что пустыня у них несколько другая. К Константину прибыли

⁶⁴ McGinn B. Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian tradition//The Journal of Religion. Vol. 74, 2, Apr. P. 156-157.

⁶⁵ Подробнее об этом см. раздел о городе, с. 46.

⁶⁶ Изображение ландшафта, характерного собственно пустыне, есть в житиях Феодора Эдесского и Лазаря Галесиота по той простой причине, что герои путешествуют по Палестине.

ученики и последователи, и автор говорит, что святой собрал для них трапезу из зерен, соли, разных диких трав, но не из акрид и дикого меда (как у Предтечи), так как «наша пустыня этого не поставляет»⁶⁷.

Чаще всего описания таких пустынных мест появляются, когда герои житий бросаются в путь из-за своего постоянного стремления укрыться от людей и от мира. Тогда уединенное место становится и целью путешествия, и природным фоном собственно движения героя. Мотив бегства от мира чрезвычайно устойчив⁶⁸, но он реализуется весьма разнообразно и с большой фантазией, что представляет особый интерес, так как в рамках одного топоса функционируют самые разные варианты его реализации. Так, в житиях Иоанникия Великого авторы на протяжении всего текста фиксируют отдельные стадии его удаления от мира. Нам сообщают, что каждый раз слава начинает мешать святому, поэтому он желает удалиться в еще более глухое место, но удается это ему с разной степенью успешности. В главе 11⁶⁹ Иоанникий принял решение уйти из пещеры, которая стала всем известна как его местопребывание, однако ему был явлен голос ангела, наказывающий вернуться обратно, так как в нем нуждались люди. Он возвращается, но не на то же самое место, а в более труднодоступное: «...он тут же возвращается, однако не в ту пещеру, где жил, а в другую местность. Она называлась Трихаликс и была еще более суровой из-за обилия скал и обрывов. Думая скрыться там...»⁷⁰. Позднее в главе 36 описывается ситуация, свидетельствующая о степени труднодоступности очередного пристанища Иоанникия. К нему прибыла делегация знатных гостей, однако они не смогли добраться до кельи из-за непроходимости местности и были вынуждены просить святого спуститься к ним, отправив просьбу через Евстратия,

⁶⁷ *Vita Constantini*, p. 645.

⁶⁸ *Pratsch*, s. 136-146.

⁶⁹ Здесь имеем в виду житие Иоанникия, написанное Петром. Упомянутые эпизоды представлены в версии Саввы сходным образом. Подробнее о различиях между текстами Саввы и Петра см. с. 119-121.

⁷⁰ *Petri vita Ioannicii*, p. 389A.

ученика и сподвижника Иоанникия⁷¹. Тем не менее, Иоанникий не прекратил своих поисков еще большего уединения. Прделав большой и сложный путь, он решает обосноваться в таком месте: «когда <...> слава о нем разнеслась повсюду, он, по обыкновению, решил скрыться, уйдя в местность дикуую и изобилующую дикими зверями. Однако, и там святой не остался незамеченным, ведь куда бы он ни шел, благодать духа тотчас обнаруживала его. И вот, отправившись в место, называемое Хелидон, он оказался в самой удаленной части пустыни. Найдя там пещеру без какого-либо источника воды, он подвизался в ней некоторое время. Ведь [святой] всегда радовался жизни в суровых местах, где можно было стеснять плоть постом и жаждой, холодом и наготой»⁷². Несмотря на такое очевидное стремление скрыться от всех, ясно, что жизнь святого не предусматривает полной изоляции⁷³. Конфликт между желанием уединиться и неизбежностью социальной реализации получает разрешение в главе 49. Найдя, видимо, действительно недоступное место, Иоанникий все-таки просит одного из учеников проложить дорогу к своей келье: «...однажды святой попросил своего самого богобоязненного ученика по имени Феофил, обосновавшегося тогда в монастыре Антидион, взять заступ и прокопать дорогу от своей кельи на достаточное расстояние, чтобы обеспечить проход: ведь место действительно оставалось труднодоступным (ἐπέτρεψέν ποτε ὁ ἅγιος τὸν εὐλαβέστατον αὐτοῦ ὑπουργόν, τοῦνομα Θεόφιλον, ὅτε κατόκει ἐν τῇ εὐαγεστάτῃ μονῇ τοῦ Ἀντιδίου, λαβεῖν σκαπάνην καὶ διορύξει ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ κέλλης ἐπὶ ἰκανὸν τόπον τοῦ ποιῆσαι διέξοδον ἢ κατέμενεν ὁ τόπος δυσάγωγος...))»⁷⁴.

⁷¹ Ibid., p. 404A.

⁷² Ibid., p. 410A.

⁷³ Хотя, судя по остроумному наблюдению Клайва Фосса, в реальной жизни отдельным монашеским общинам это, кажется, все-таки удавалось. Самые знаменитые на сегодняшний день монастырские комплексы в Малой Азии, привлекающие тысячи туристов – это Каппадокия и гора Боратинон, более известная как район Bin Bir Kilise. Однако, серьезные исследования этих монашеских центров свидетельствуют о том, что они не посещались паломниками в византийское время, и, собственно, в литературной традиции о паломничестве в эти места тоже не осталось никаких следов (Foss C. Pilgrimage in Medieval Asia Minor// DOP. Vol. 56, 2002. P. 136).

⁷⁴ Ibid., p. 413A.

Григорий Декаполит, движимый все тем же стремлением к уединению, решается и вовсе на эксцентричный шаг – удалиться на территорию, принадлежащую врагам, славянам: «Однажды святой пожелал отправиться с одним из учеников в горы, находившиеся в славянских областях, надеясь обрести там желаемое уединение»⁷⁵. Однако, воплощение этого желания оказывается невозможным. Едва двинувшись в путь, святой возвращается обратно в Солунь, так как предвидит, что вскоре земля, куда он направлялся, окажется захвачена кровопролитной войной.

Вышеприведенные примеры, на наш взгляд, хорошо демонстрируют амбивалентность образа пустынного, дикого места. С одной стороны, оно опасно и неприятно для человека. На первый взгляд, кажется, что лучше всего его можно охарактеризовать как *topos terribilis*, описанный Томасом Пратшем⁷⁶. Это труднодоступная местность, горы, поросшие колючим кустарником, дремучий лес, изобилующий опасностями в виде диких животных и демонов. Однако, эти же качества являются искомыми и желанными для святых. Чем ужаснее место, где пролегает их путь или где они решили остановиться, тем больше возможностей у них остаться в одиночестве, а также упражняться в аскетизме. В XII в. Леонтий из Струмицы прямо говорит о преимуществах, предоставляемых всем обитателям труднодоступности местности:

...ведь тот самый добрый наставник жил не в ней [столице], но решил обосноваться в пустынных и непроходимых горах <...>. Вот поэтому он и поселился в одном скалистом ущелье, расположенном в устье морского залива справа при входе в него. Название это место имело соответствующее - Аухенолакк. Путь в ущелье был до крайней степени сложен, ведь все оно было покрыто густым лесом, и это обеспечивало насельникам немалое спокойствие⁷⁷.

⁷⁵ *Vita Gregorii Decapolitae*, p. 61.

⁷⁶ *Pratsch*, s. 146.

⁷⁷ *Vita Leontii*, cap. 11: 2-11.

Кроме того, скорее положительные коннотации приобретает такое суровое место, когда оно становится убежищем для святых, вынужденных бежать от преследования. Особенно актуально это было в эпоху иконоборчества. Петр Атройский распускает братию своего монастыря и предлагает, разделившись на группы по два-три человека, удалиться в пустыню⁷⁸, а агиограф Евстратия просто констатирует, что с возобновлением иконоборчества обитатели монастырей покинули их и отправились в необитаемые места⁷⁹. По сути, в такой ситуации это значит просто спрятаться от представителей власти. И в более позднее время значение пустыни как убежища сохраняется. В житии Кирилла Филеота описывается, как во время набега вражеских племен все поспешили укрыться в крепостях, однако Кирилл не захотел присоединиться к большинству, а отправился один в пустынейшее место на болоте, чтобы пережить набег там⁸⁰.

И, в конце концов, необходимо отметить, что помимо перечисленных примеров, где пустыня положительна или амбивалентна, есть фрагменты, когда этот образ представлен исключительно отрицательно. В таком случае трактовка образа обуславливается сюжетом: святой оказывается в пустынном месте против своей воли. Очень интересный подобный пример представляет житие св. Власия. В ходе своих странствий он попадает в руки пиратов, которые, отчаявшись получить от него хоть что-то, бросают святого на съедение диким зверям в пустыне где-то на границе Болгарских владений. Описание местности, вопреки множеству других примеров, не предполагает ничего положительного в приключившейся ситуации. Представленный пейзаж передает ужас героя, спасти которого может только чудо. Власий начинает истово молиться, и ему является ангел, чтобы указать дорогу и вывести к людям:

Когда злосчастные не нашли у него [святого] ничего из того, на что рассчитывали, они словно обезумели, поскольку не смогли добиться своей цели, и удалились, бросив его в пустынном месте. Злодеи оставили святого на съедение диким зверям, которым и сами

⁷⁸ *Vita Petri Atratoensis*, cap.13: 8-13.

⁷⁹ *Vita Eustratii*, p. 374.

⁸⁰ *Vita Cyrilli Phileotae*, cap. 22: 1-8.

были подобны <...>. Вот так неожиданно он избежал гибели от рук убийц, спасенный Божьим попечением, и оказался совершенно лишен какого-либо человеческого присутствия. Видя повсюду только суровую и непроходимую пустыню (ведь он был высоко в горах) и обрывистые скалы, один вид которых уже наводил ужас, [святой] не мог никуда двинуться...⁸¹

Интересный штрих к такому пониманию образа пустыни можно добавить, проанализировав метафору, использованную в житии Григения, когда святой обращается к соученикам: «Итак, поскольку мы молоды, давайте не ходить в темные, непроходимые горы греха и не поддаваться порабощению нечистыми и порочными нравами»⁸². В данном случае образ непроходимой горной местности ассоциирован с грехом, в котором можно потеряться, и очевидным образом также несет отрицательное значение.

1.1.2. Горы

В предыдущем разделе мы рассмотрели описания гор как часть комбинированного образа труднодоступного места, но горный ландшафт появляется на страницах житий так часто и в таком большом объеме, что заслуживает еще некоторого дополнительного внимания.

В мифопоэтической, фольклорной традициях принято трактовать горы как воплощение вертикали, связывающей земной мир с небесным, божественным⁸³. В таком аспекте образ гор проанализирован в статье С. Смольчич-Макульевич⁸⁴. Автор описывает символическое значение горных вершин в христианской сакральной топографии и отмечает, что для византийской культуры горы – это реминисценция важнейших событий библейской истории. Это место, населенное анахоретами, доминирует над остальным пространством и предлагает верующим точку, где происходит трансцендентальный контакт между реальностью и высшим миром.

⁸¹ *Vita Vlasii*, p. 661.

⁸² *Vita Gregentii*, p. 198.

⁸³ Мифы народов мира. Энциклопедия. Т 1. Москва, 1980. С. 311-314.

⁸⁴ Smolčić-Maculjević S. The Holy Mountain in Byzantine Visual Culture of Medieval Balkans - Sinai - Athos - Treskavac /Heilige Landschaften - Heilige Berge. Achter Internationaler Barocksommerkurs der Stiftung Bibliothek Werner Oechslin, Einsiedeln 2007. Zürich, 2014. S. 242-261.

В агиографической литературе также можно проследить отражение такого восприятия. Изредка о высокой горе пишут, что она касается небес⁸⁵, что подъем на вершину символизирует путь к Богу⁸⁶, однако нам представляется, что в таких случаях агиографы лишь следуют риторической форме. Гораздо более активно они транслируют идею о том, что самое важное в горных районах – это их удаленность от людей, а вовсе не близость к Богу. Горы - один из вариантов места, куда можно укрыться от мира, в этом смысле они тождественны горизонтально расположенной пустыне.

Кроме того, при наблюдении за тем, как агиографы описывают перемещения своих героев по гористой местности, обращает на себя внимание тот факт, что очень часто наименования вершин и ущелий используются как обозначение территориально-административных единиц. Очевидно, это было наиболее удобным способом ориентации в подобной местности, и мы ясно видим, что он вполне адекватно отобразился в агиографии при описании многочисленных небольших путешествий в пределах одного или нескольких соседних горных массивов. Особенно это характерно для нескольких житий периода иконоборчества, описывающих исповедников и защитников иконопочитания, обосновавшихся в районе Вифинского Олимпа. В данном случае можно утверждать, что авторы стремились изобразить реальную местность, а не какие-то абстрактные горы. Это жития Петра Атройского, Иоанникия, Евстратия. В первом из них даже представлено нечто вроде системы обозначения того или иного места, вроде современных адресов, где сначала указывается основной и самый крупный ориентир, далее следует более мелкий и так до конечного пункта, например, пещеры:

Поскольку святому сильно досаждали больные, он, опечалившись, снялся с места и отправился в горы Вифинской епархии. Добравшись до местности в предгорье Олимпа, называемой Деле и располагавшейся близ Прусы, он уединился в одной из пещер, которыми изобилует этот труднопроходимый район (Ἐπὶ πολὺ δὲ ὀχλούμενος ὁ ὅσιος ὑπὸ

⁸⁵ *Vita Stephani*, p. 102; *Vita Gregentii*, p. 402.

⁸⁶ Эпизод из жития Лазаря Галесиота, см. с. 69.

τῶν ἀσθενῶν καὶ θλιβόμενος, ἀναστὰς ἔρχεται πρὸς τὰ ὄρη τῆς Βιθυνῶν ἐπαρχίας καὶ πρὸς αὐτὴν τοῦ Ὀλύμπου τὴν ὑπώρειαν πλησίον Προύσης ἀνελθὼν ἀνθρώδη καὶ λίαν δύσβατον πέλουσαν, Δέλη καλουμένην, ἐν ἐνὶ τῶν αὐτῆς ἡσυχάζει σπηλαίων).⁸⁷

Через несколько дней он отправился к Красивой Горе, что находится в Лидии, и нашел там своих рассеявшихся братьев. Собрав их, он привел [монахов] в свой монастырь по названию Валентиа, находившийся на расстоянии примерно двух мильных знаков (Οὐ μετὰ πολλὰς δὲ ἡμέρας πρὸς τὸ Καλὸν Ὅρος τὸ κατὰ Λυδίαν ἀπαίρει καὶ τοὺς ἐκεῖσε διεσπαρμένους ἀδελφοὺς αὐτοῦ καταλαμβάνει, κάκεινους συναγαγὼν ἐν τῇ ὡς ἀπὸ σημείων δύο οὔση μονῆ αὐτοῦ Βαλεντία καλουμένη ἀποφέρει...)⁸⁸

Усиление этой тенденции можно отметить в текстах, созданных позднее, когда нам сообщают не только факт того, что герой отправился на ту или иную конкретную гору, но и в подробностях описывают, как именно он по ней передвигался. Автор жития Григения представляет очень интересное путешествие святого по горе Соракте в окрестностях Рима (подробнее см. с. 114).

Еще один замечательный подобный фрагмент содержится в житии Германа из Козиницы XI-XII вв., центральный сюжет которого составляет путешествие святого в поисках горы, где ему было указано построить храм. Более подробно особенности самого движения героя мы рассмотрим в главе 4, но здесь отметим, что важной составляющей развития сюжета является последовательность получения географических инструкций, куда именно ему надо пойти. В момент первого видения Герману, находящемуся в Палестине, сообщается лишь название области и направление движения: «...[ангел] приказывает отправиться в Европейские части и построить храм, начиная с самого фундамента, у одной из гор Македонии»⁸⁹. Сочтя такое видение проявлением дьявольских козней, герой не обращает на него внимания. Однако ангел появляется снова, и в ходе эмоционального диалога Герману удается выяснить более конкретные детали:

... видение явилось снова. [Представший] стал укорять его [Германа] за ослушание и, как будто бы в гневе, даже нанес несколько ударов (...ἐπιφανείσα οὖν καὶ αὐθις ἢ ὄψις ὀνειδίζει τε αὐτῷ τὴν παρακοήν, καὶ χαλεπαίνοντι εὐοκυῖα καὶ

⁸⁷ *Vita Petri Atrouensis*, cap. 20: 1-5.

⁸⁸ *Ibid.*, cap. 49: 1-4.

⁸⁹ *Vita Germani*, 7*.

τινας πληγὰς ἐπιτίθησιν...) и изрек: «тяжелую кару пошлю тебе за ослушание, если опять будешь отказывать нам и вести себя неразумно». [Герман] же говорит явившемуся: «Да где же находится место, о котором говоришь? И как я доберусь до него, не зная дороги? А как я слышал от прибывших оттуда, путь этот невероятно далек и занимает чуть ли не целый год. И как мне, у которого нет ни оболы, оплатить все расходы на такое предприятие?» Он же отвечал: «Это не твоя забота. Не сомневайся: верь и все исполнится с легкостью <...> если требуется знать название места, то, иди к городу, который зовется Христополис. Остановившись прямо напротив горы, отправишься к ней; именно там и следует тебе основать храм⁹⁰.

Добравшись до Христополиса, герой снова впадает в беспокойство, так как не понимает, куда дальше. И на этот раз он тоже получает новые ориентиры (теперь уже во сне), а агиограф передает нам, как именно Герман их использовал:

то же божественное видение снова явилось ему во сне, и затруднительное положение [святого] разрешилось, поскольку было сообщено, что следует отправиться на гору, находящуюся напротив Пополии, и по прибытии туда начать возведение храма. Услышав это, святой отец с наступлением дня незамедлительно оставил Христополис и, пройдя через Филиппы, прибыл на некую гору напротив Пополии, как указал явившийся. [Гора] располагалась у отрогов Панакса, на расстоянии чуть большем пятидесяти стадиев от городка по названию Драма⁹¹.

Такое пристальное внимание к топографии начинает казаться неслучайным, но развязка превосходит все ожидания: ангел является снова и сообщает, что вершина выбрана не та, и он имел в виду другую, по названию Ματικία. Герману следует найти ее и строить новый храм. В отличие от первого общения с ангелом, когда Герман проявлял сомнения, на этот раз он демонстрирует полное смирение, и с еще бóльшим воодушевлением бросается на поиски, которые наконец-то успешно завершает с помощью одного из местных жителей.

⁹⁰ *Vita Germani*, 7*-8*.

⁹¹ *Ibid.*, p. 8*.

1.1.3. Реки

Предсказуемым образом встреча с водными преградами в виде ручьев, горных и равнинных рек, которыми изобилует реальный ландшафт империи, нашла свое отражение и в описании путешествий. В фольклорной, мифопоэтической традициях река в ходе путешествия традиционно понимается как преграда, волшебное преодоление которой является важным этапом на пути героя в поисках искомой цели⁹². Можно признать, что в житийной литературе присутствует некое отражение этого мотива. Действительно река часто появляется именно в связи с описанием чуда, когда святые сверхъестественным образом преодолевают, например, бурный горный поток⁹³. Но для более объективного понимания агиографического феномена, надо принимать во внимание и тот факт, что примерно с той же регулярностью река просто отражает реальный ландшафт описываемой местности или, в случае легендарных повествований, используется автором для создания эффекта этой самой реальности вне всякой связи с чудесами. Например, в житии Григория Акрагантского, где вообще довольно точно отражены топографические особенности Акраганта и Сицилии, упоминается река, на которой стоял город. Как это часто бывало, сам город располагался чуть поодаль от морской гавани, но судно могло зайти в реку, впадающую в море, и подойти по ней ближе к самому городу. Именно такую ситуацию описывает агиограф, когда Григорий встречает корабль, зашедший из морского порта в реку для пополнения запасов пресной воды, и отплывает на нем из города.

Река как ориентир или как характерная черта местности упоминается достаточно часто. В житии Феодора Эдесского герой со своими спутниками по пути из Иерусалима в Эдессу останавливаются на отдых и ночлег на берегах Евфрата; в житии св. Григения при подходе к Риму герои пересекают Тибр; св. Власий отправился в плавание по Дунаю, но был

⁹² Мифы народов мира. Энциклопедия. Т 2. Москва, 1980. С. 376.

⁹³ Чудеса в путешествиях подробно рассматриваются в гл. 3.

захвачен пиратами и выброшен в пустынной местности где-то в окрестностях реки.

В житии Кирилла Филеота XII вв., тексте совсем иной литературной эпохи, о чем подробнее будем говорить в главе 4, есть фрагмент, представляющий необычное описание реки. Кирилл Филеот отправляется в путешествие по Дунаю, но вместо привычных чудес, связанных с опасностями в пути⁹⁴, автор описывает, как вдруг во время плавания Кирилл начал безутешно рыдать, глядя на реку. Когда спутники стали спрашивать, что случилось, он ответил так: «Эта самая река, на которую вы смотрите, как я узнал, вытекает из рая и опоясывает всю землю. И вот я подумал, что она - свиток, где записаны все мои грехи. Так и они наполняют, а, вернее сказать, оскверняют всю ойкумену (Οὗτος ὁ ποταμός, ὃν ὁρᾶτε, ὡς ἀνέμαθον, ἐξέρχεται ἐκ τοῦ παραδείσου καὶ κυκλοῖ πᾶσαν τὴν γῆν. Ἐλογισάμην οὖν αὐτὸν εἶναι χάρτην ἐγγεγραμμένην ἔχοντα τὰς ἀμαρτίας μου, καθὼ καὶ αὐταὶ πληροῦσι, μᾶλλον δὲ μαινοῦσι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην)»⁹⁵. Это достаточно необычный образ реки. Как нам представляется, в данном случае мы видим пример личностного, субъективного восприятия объектов окружающего мира, что вообще характерно для литературы XII в.

Море

Морские путешествия – совершенно неотъемлемая часть византийской житийной литературы. Самые разнообразные путешествия, и паломнические, и деловые, редко обходятся без морского сообщения. Подробное функционирование образа моря в византийской литературе, а также сравнение его с античным романом представлено в статье М. Маллетт «In Peril on the Sea», описанной нами во введении (см. с. 13-15). В данном разделе мы хотели бы привести дополнительные наблюдения,

⁹⁴ См. подраздел 3.1.

⁹⁵ *Vita Cyrilli Phileotae*, cap. 10: 13-17.

сконцентрированные на принципах описания морских путешествий именно в агиографии.

Оказалось, что несмотря на незримое присутствие моря в абсолютном большинстве текстов, в более ранний период авторы хоть что-то пишут о самом плавании только, если в ходе его произошли какие-то особые события, связанные с чудесным преодолением морских опасностей⁹⁶. В случае же если ничего необычайного не происходило, описание пути ограничивается констатацией факта, что герой добрался из одного пункта в другой на корабле. В XI-XII в. мотив морского путешествия уже не связан исключительно с чудесами. Он может воплощаться в качестве реалистического изображения того или иного плавания. Поскольку эти моменты очень важны для анализа непосредственно движения, подробнее о нем мы скажем в главе 4, посвященной именно этому.

1.2. Объекты антропогенного ландшафта.

Самым парадоксальным наблюдением относительно рукотворных объектов, где концентрируется человеческое общение, оказалось то, что несмотря на постоянно подчеркиваемое стремление святых удалиться от мира людей как можно дальше⁹⁷, агиографы уделяют этому самому миру значительное внимание. Они описывают встречи святых с простыми жителями городов и деревень, с представителями высшего общества, вплоть до императоров и императриц, с людьми разных профессий, возрастов, полов, вероисповеданий и т.д. Описание этих взаимоотношений – важная часть всех путешествий. Причем, как мы уже видели, даже когда путешествие заканчивается, и святой находит пристанище в удаленной

⁹⁶ Подробно об этом см. гл. 3, с. 80-85.

⁹⁷ Топос бегства от людей настолько устойчив, что рождает и некоторые побочные мотивы, тесно связанные с ним. Например, мотив сохранения в тайне чудес или исцелений, совершенных святыми, поскольку они боятся приобрести ненужную славу. Григентий, участвовавший в исцелении слепого мальчика, просит его никому не рассказывать подробностей и говорить всем, что исцелился от масла из лампы (*Vita Gregentii*, р. 310-312). А святой Власий и вовсе угрожает утратой возвращенного здоровья, в случае если исцелившийся раскроет кому-либо, как именно оно произошло (*Vita Vlasii*, р. 664).

местности, социальное пространство каждый раз с неумолимой силой вновь сгущается вокруг героя, так как постепенно люди узнают о месте его пребывания и начинают вновь обращаться к нему с просьбами. Как нам представляется, конфликт между желанием святых спрятаться от всех и недостижимостью этой цели, представляет собой важный предмет изображения. В зоне этого конфликта и лежат описания многих житийных путешествий, причем в каждом из них баланс может быть как на одной, так и на другой стороне. Какие-то герои более решительно настроены на уединение, какие-то не в силах достичь этого, потому что ощущают свой долг духовно укреплять нуждающихся в их попечении людей, и, вопреки своей воле, возвращаются к ним или перестают скрывать место своего пристанища.

Что касается общих особенностей воспроизведения социального ландшафта, важный вывод можно сделать относительно манеры агиографов отражать топографические особенности местности. Явным образом все они стремятся, разумеется, исходя из собственных возможностей, подробнее и точнее топонимически представить ту или иную территорию, о чем мы уже говорили в связи с описанием горных районов. Конечно же, возможна ситуация, когда у агиографа нет необходимых данных: ни своих знаний, ни источников. В таком случае они или создают топографические подробности исходя из своих представлений⁹⁸, или довольствуются теми деталями, которыми располагают. Но зато можно с уверенностью утверждать, что имея хороший источник, автор будет стремиться использовать его в своем рассказе в максимальном объеме. Так, в житии Григения агиограф тщательно приводит большой список названий городов в Аравии, куда попадает святой в конце своего пути. Исследовавший этот отрывок жития арабист Дж. Фьяккадори, сообщает, что они достаточно точно воспроизводят

⁹⁸ См. о житии Григения, с. 50-51.

реальную топонимику области⁹⁹, хотя понятно, что для Константинополя X в. (предположительное место и время создания текста) все эти названия не имели никакого смысла, с таким же успехом можно было бы написать любые буквосочетания. Следовательно, агиограф ценил имевшуюся у него информацию, поскольку привел ее без каких-либо изменений. Это же можно сказать о житии трех братьев Давида, Симеона и Георгия с Лесбоса, где подробно представлена топонимика острова, о житии Никона Метаноите, где перечислены подряд все деревни и селения, мимо которых по Пелопоннесу шел Никон, и добавлены при этом и старые названия, и новые, и местные названия населенных пунктов и др.

Обращает на себя внимание и тот факт, что авторы, имеющие более обширный культурный кругозор, стремятся поместить место, о котором рассказывают, в глобальный культурно-исторический ландшафт, делая какие-то замечания относительно того, чем оно знаменательно в античности или в христианском культурном пространстве. Описывая Крит, агиограф Николая Студита упоминает и то, что оттуда происходит христианский мученик Василик, и про стихи Эпименида Критского о критянах¹⁰⁰, цитированные в послании ап. Павла к Титу (Тит 1:12). В данном примере мы видим влияние стиля, в котором написан текст. Он достаточно изысканный, риторический, однако, любопытно заметить, что и античные, и библейские аллюзии могут присутствовать в любом по стилю тексте, если автору известны какие-то из подобных деталей. Как, например, в написанных достаточно простым языком житиях Ильи Нового и трех братьев Давида, Симеона и Георгия Лесбосских. В первом из них агиограф упоминает о Сцилле как об ориентире и уточняет, где именно она располагалась¹⁰¹. Во втором тексте автор сообщает о горе Иде, куда пришел Давид, что древние

⁹⁹ Его статья содержится в издании текста. *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, ed. A. Berger. Berlin, 2006. P. 48-82 (далее: *Berger 2006*).

¹⁰⁰ *Vita Nicolai Studitae*, p. 866. Интересно отметить, что в славянском переводе все эти подробности отсутствуют, см. Житие Николая Студита/Соборник Нила Сорского, изд. Т. П. Леннгрен. Т. III. М., 2004. С. 307-309.

¹⁰¹ ...некий человек, по имени Константин, двинувшийся от Сциллы (располагалась же эта самая Сцилла между Сицилийским и Тирренским морями) ... (*Vita Eliae Iunioris*, p. 60).

греки считали ее обиталищем Зевса, в чем, конечно же, ошибались, и только теперь, когда на ней поселился христианский отшельник, она может считаться истинным прибежищем божественного¹⁰².

После наблюдений общего характера обратимся к отдельным элементам антропогенного ландшафта и особенностям их описания в житийной литературе.

1.2.1. Город

Город как важнейший элемент социального пространства фигурировал в агиографии с самого ее зарождения. В ранневизантийский период образ города функционировал как противоположность величественному природному образу пустыни. Святые бежали из города как из средоточия греха и соблазна. В средневизантийскую эпоху такое противопоставление во многом снимается¹⁰³, и это вполне соответствует новым реалиям церковно-политической жизни, особенно в период иконоборческого кризиса. Монастыри в средневековой Византии - неотъемлемая часть городской среды, а монахи - важнейшие участники социально-политической жизни империи¹⁰⁴. Несомненно, это отражается и в агиографии, но важно понимать, что в этот период житийная литература переживает настолько бурное развитие, что в нее вписываются порой совсем разные тексты. Какие-то из них в полной мере отвечают заявленному тезису, но легко подобрать и другие, в какой-то степени продолжающие позднеантичные мотивы, где бегство из города было необходимо для духовного роста и аскетических испытаний, о чем мы писали в связи с образом пустыни¹⁰⁵.

¹⁰² *Vita Davidis, Symeonis et Georgii*, p. 251.

¹⁰³ Внутри самой культуры утвердился положительный ответ на вопрос о том, может ли вообще святой жить в городе. Saradi H. *The City in Byzantine Hagiography// Companion*, p. 432.

¹⁰⁴ Подробнее см. E. Patlagean. *Sainteté et Pouvoir/The Byzantine Saint*, ed. S. Hackel. London, 1981. P. 88-105.

¹⁰⁵ См. с. 33-35.

В большой мере приверженность святых городской среде характерна для многих житий иконоборческого периода, прославляющих иконопочитателей. Яркое это выражено, например, в жизнеописании Николая Студита, где странствия героя являются вынужденной необходимостью, вызваны ссылкой или бегством из Константинополя в связи с политическими обстоятельствами. Как только ситуация позволяет, он возвращается в столицу¹⁰⁶. Тем не менее, даже в кругу подобных героев есть те, которые стремятся к уединению. Иоанникий Великий, поддерживая тесные связи с высшими столичными кругами, вершившими судьбы империи, тем не менее, предпочитает оставаться в пространственном отдалении от Города, излучая свет православия из основанного им монастыря на горе Олимп. А анонимный автор жития трех святых братьев Давида, Симеона и Георгия составляет свое повествование, компилируя разрозненные источники и, по всей видимости, добавляет к двум историческим лицам (Симеону и Георгию) третьего брата, Давида, скорее всего, легендарного персонажа, аскеза которого состояла именно в «классическом» отшельничестве. И в тексте это не один раз подчеркивается, поскольку духовным патроном Давида стал святой Антоний Великий.

Таким образом, можно без сомнений говорить, что в средневизантийский период появились новые и важные тенденции в развитии образа города, но литература не забывает и старых мотивов. Какие-то авторы могут свободно обращаться к ним, обогащая такими дополнительными штрихами свое повествование.

Города появляются на пути святых в самых разных ситуациях. Они могут описываться как место отправления героя в странствие, как место временного пристанища на его пути, как промежуточная или конечная цель всего путешествия. Как же в тексте возникает образ города? Какие из возможных картин и впечатлений агиографы включают в свое повествование?

¹⁰⁶ О таком характере путешествий Николая Студита пишет Э. Маламут. *Malamut*, p. 252.

В большинстве случаев образ города вырастает не из каких-либо его описаний, а из того, куда и как перемещаются персонажи, из перечисления каких-то действий, которые они совершают в пределах города. Степень детализации этих перемещений весьма различается от текста к тексту. Тем не менее, заметна тенденция, что представляя главные центры паломнического притяжения, авторы просто сухо перечисляют известные святыни, которым поклонились их герои. Так описан Иерусалим в житиях Феодора Эдесского¹⁰⁷, Ильи Нового¹⁰⁸, Рим в житии св. Власия¹⁰⁹. А в Иерусалиме Лазаря Галесиота, когда он впервые туда попадает, и вовсе нет никаких названий. Герой полностью поглощен идеей попасть в известную обитель, лавру Саввы Освященного, и Святому Граду не уделяется никакого внимания¹¹⁰. Такая сосредоточенность на субъективном представляется нам особенностью более поздней литературы в пределах избранных временных рамок, о чем подробнее напишем в главе 4, посвященной описанию движения. В согласии с этим утверждением можно интерпретировать драматичный фрагмент из жизни города, который появляется в тексте позднее. Говоря о возвращении Лазаря из Палестины на родину, агиограф упоминает о вспышке враждебности мусульманских правителей по отношению к христианам, которая стала истинной причиной отъезда святого. Автор описывает разрушения храма Гроба Господня, очевидцем которого стал Лазарь. При этом в основе этого эпизода тоже лежит действие, но оно описано с большей эмоциональной вовлеченностью:

¹⁰⁷ ... прибыв туда, этот божественный и прекраснейший юноша <...> вошел в Божий храм и, преклонив колена, орошал потоками слез полы святилища. <...> Так он провел весь день, воскуря фимиам и обнимая животворящий гроб, а затем обошел все святые церкви, священную Голгофу и все святые места поблизости... (*Vita Theodori*, p. 7-8).

¹⁰⁸ Прибыв в святой город в месяц ксантик, [святой] поклонился святому и всесвятейшему гробу Христа и Бога нашего, откуда воссияла благодать воскресения. Божий иерарх привел его [Илию] пред лобное место и, совершив молитву, облек его в святую монашескую схиму. <...> Богоносный Илия оставался в городе несколько дней, поклоняясь и лобызая святые места (*Vita Eliae Iunioris*, p. 26).

¹⁰⁹ ...[святой] каждодневно обходил известные храмы и великие из святых церквей, преклоняясь перед устроением монастырей и деяниями живущих в них монахов... (*Vita Vlasii*, p. 662).

¹¹⁰ Добравшись до Иерусалима, он обошел и поклонился всем святым местам, а также и монастырям. В душе святого поселились божественная любовь и страсть стать насельником лавры св. Саввы, бывшей превыше всех тамошних монастырей. (*Vita Lazari*, p. 514).

Этот нечестивец Азиз, прибыв в Святой Град и увидев, насколько прекрасен и чудесен храм Воскресения Христа и Бога нашего, приказывает одному из своих, так сказать, псов <...> забраться наверх и низвергнуть на землю золотой честной крест, установленный на куполе. Что и было исполнено <...>. Неустанно сквернословя против Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, преступный Азиз в гневе приказал всем наброситься на храм и разрушить его. Он еще не успел договорить приказ своими нечистыми устами, как [воины], словно собаки на охоте, пущенные по следу, стремительно и усердно рванулись исполнять приказанное. Когда они начали разрушение, в толще стены в углублениях обнаружили украшения и монеты, которые были положены там некогда спутниками блаженной Елены, мужчинами и женщинами, вдохновленными страстью ко Христу. Из-за этого нечестивцы не останавливались, продолжая разрушать храм, пока окончательно не стерли его с лица земли...¹¹¹

На общем фоне сухих описаний, дающих только наброски города, особенно ярко выглядят некоторые тексты, авторы которых все-таки представляют весьма подробные и яркие картины. Так, действительно необычно изображен Рим в житии Григентия Омиритского. Григентий посещает Латеранскую базилику, храмы св. Петра, св. Павла, церковь свв. Цицилии, Тибурция и Валериана, церковь св. Бонифация и Аглаи. При этом дается некоторая информация о том, где они располагались, как святой добирался до них. В общем, в топографическом смысле картина очень подробная, хотя собственно описаний, как все это выглядело, не так много. Вот как автор пишет о прибытии в Рим: «Когда блаженный увидел городские здания, он изумился, поскольку нигде ранее не видел такого великолепия»¹¹². О виде Латеранской базилики сказано следующее: «Святой направился в церковь Спасителя в районе Константианэ, которая была первой построена в Риме. Находится же она рядом с патриархией, видом в высшей степени прекрасна, необычным образом украшена мрамором и мозаиками»¹¹³. К пребыванию в Риме относится и подробное описание путешествия на гору Соракте в окрестностях города (см. с. 114).

¹¹¹ *Vita Lazari*, p. 515.

¹¹² *Vita Gregentii*, p. 300.

¹¹³ *Id.*, p. 316.

Когда мы анализируем манеру агиографов описывать города, которые не были специальной паломнической целью, то вполне определенно можно выделить тенденцию подробно передавать какие-то топографические особенности, связанные опять же с перемещениями или действиями героев. Появляются названия районов города, особенности их расположения, указываются отдельные значимые объекты, гавани, мосты, еще чаще, церкви или монастыри. Подобным образом представлены Акрагант в житии Григория Акрагантского, Митилина в житии свв. Давида, Симеона и Георгия, Фессалоника в житии Ильи Нового, Сиракузы в житии Григория Декаполита.

Очевидно также, что эта тенденция в каждом конкретном случае могла воплощаться по-разному. Если агиограф Григория Акрагантского хорошо знал Сицилию и мог себе позволить в деталях говорить об острове и Акраганте, то далее, в продолжительном путешествии святого появляются только несколько основных точек маршрута, главные города, через которые лежал его путь в Иерусалим и обратно. Автор, вероятно, не располагал ни источниками, ни собственным опытом для того, чтобы оснастить рассказ какими-либо подробностями. В аналогичной ситуации составитель жития Григения действует по-другому. Ясно, что агиограф не располагал источниками, сопоставимыми с тем путеводителем, который имелся у него по Риму, в отношении всего гигантского маршрута героя, добравшегося из северной Италии до юга Аравийского полуострова. Но автор не хочет оставлять многочисленные этапы этого пути без внимания, а пытается воссоздать какие-то черты городов, по которым у него не было данных, исходя из возможностей собственного воображения¹¹⁴. В результате, можно выделить даже некую схему, по которой он описывает всякий очередной город, встретивший Григения. Он стремится дать хоть какие-то ориентиры, кажущиеся более или менее объективными, указывает расположение

¹¹⁴ Об этом достаточно обоснованно пишет издатель текста А. Бергер (*Berger 2006*, s. 31-45).

упоминаемых объектов по частям света, придумывает, как обозначить то или иное место какой-нибудь приметой¹¹⁵:

Родина Григентия:

В области, граничащей с аварами, есть одна деревня. Она отстоит на два дня пути от дороги, ведущей к северному морю, и находится в подчинении этим самым аварам. Название же ей – Липлянес¹¹⁶.

Агригентум:

... [он] отправился к портику с четырьмя колоннами, который находился в западной части города, чтобы помолиться в расположенной там церкви Предтечи. Когда он закончил молиться там, то решил отправиться для молитвы в храм пресвятой Богородицы, называемый *ta Kyritonos*¹¹⁷.

Карфаген:

Как уже было сказано, прибыв в город Карфагенян, они зашли внутрь и поселились у городских ворот у благочестивого мужа по имени Константин. <...> На следующий день оба вышли из дома, чтобы отправиться в святейший храм для молитвы. Они оказались в одном из городских переулков, где росло дерево ююба. Под деревом лежала какая-то нищая старуха, распростершись ниц лицом...¹¹⁸

Августополис:

...блаженный снова отправился в мартирий св. Мокия. Располагался же он в западной части того города. Вознеся Господу молитву, он возвращался обратно и встретил на главной улице одного бедняка¹¹⁹.

Александрия:

Через несколько дней они прибыли в Александрию на корабле. В самый полдень они спустились с судна и вошли в город. Проходя рыночную площадь, называвшуюся Феонас, они стали искать прибежище, где можно было бы остановиться. <...> когда они пришли в район *ta Boukolou*, их принял один благочестивый муж по имени Леонтий. <...> Поблизости располагался монастырь святых мучеников Александра и Антонины. Григентий постоянно обращался к братии этого монастыря, заимствовал немалое количество святых книг и читал их,

¹¹⁵ Детально анализируя итинерарий Григентия, А. Бергер пытается объяснить появление того или иного топонима в тексте, делает предположения об источниках информации, которая помогла автору сконструировать описание очередного города (*Berger 2006*, s. 14-41).

¹¹⁶ *Vita Gregentii*, p. 190.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 238.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.276.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.360.

что было для него великим вспомоществованием. <...> Ходил он и к гробнице св. апостола Марка и молился там о милости Божьей и заступничестве Его¹²⁰.

Разумеется, Константинополь тоже нередко появляется на страницах житийной литературы, есть памятники, для которых образ столицы невероятно важен, но в таких случаях, как правило, город и есть место основного развития событий. Это, в первую очередь, очень известные «столичные» жития Василия Нового, Андрея Юродивого, но в данной работе мы не рассматриваем эти источники, так как Константинополь в них не является частью странствий героев. Однако, и в житиях путешествующих святых Город, являющийся для них новым, «чужим» пространством, может занимать важное место. Анонимный агиограф жития трех братьев с Лесбоса отправляет Георгия и Симеона в столицу для участия в соборе 843 г., восстановившем иконопочитание. В соответствии с обычной манерой, автор не описывает, как именно выглядели дворцы, улицы, памятники, храмы, он даже ни разу не высказывает никакого восхищения их красотой и величием, какое можно было бы предположить в человеке, впервые прибывшем в столицу и проведшем до этого всю жизнь на острове и в ссылке. Но он упоминает столько мелких топографических деталей, что у читателя все-таки формируется определенное ощущение присутствия, впечатление о реальности всего описанного. Автор указывает названия разных районов (Пигэ, Каниклиу, Псалидион), отдельные части Большого дворца (Дафне, Халке, Магнавра), разные храмы и монастыри (Св. Софию, храмы Перивлепты, Христа Спасителя, монастырь Сергия и Вакха), Милион, улицу Месе¹²¹.

Отдельный мотив, который тоже вносит свою лепту в формирование городского образа, это сцены городской жизни, описание не города, а горожан. Х. Саради совершенно справедливо пишет о том, что в

¹²⁰ Ibid., p. 368-370.

¹²¹ Эти названия сосредоточены в главах 28-31, где говорится о пребывании героев в Константинополе (*Vita Davidis, Symeonis et Georgii*, p. 245-250).

средневизантийское время поменялся и облик города, и особенности общественной городской жизни, что не могло не отразиться в источниках. Действительно, очень часто в житиях события развиваются на фоне внутреннего пространства дворцов, храмов и монастырей, а не на улицах¹²². Тем интереснее отметить, что события и происшествия на городских улицах все-таки не покидают страниц житийной литературы. Как нам представляется, избежать этого было совершенно невозможно. Как бы житийные герои ни хотели избежать любого общения со светским миром, агиографы упорно продолжали писать о взаимодействии сторон внутри этого конфликта. Социальное пространство концентрируется вокруг героя вне зависимости от того, живет ли он в городе, в монастыре, в уединенном скиту или стоит на столпе. Весь сюжет жития Григения построен на том, что он должен всякий раз покидать очередной город, как только обзаводится каким-то кругом общения и становится любим и почитаем. Его невидимый спутник торопит героя в новый путь, несмотря на душевные страдания, связанные с необходимостью оставить тех, к кому он привязался. Несмотря на это, страницы жития заполнены картинами городской жизни и общением святого с многочисленными обитателями улиц, нищими, провидцами, юродивыми. Например, в Агригенте святой по пути в храм увидел толпу, которая то напряженно молчала, то взрывалась хохотом. Причиной собрания стала женщина, жена одного из местных жителей, которая, свесившись со своего балкона на площадь, поносила прохожих и возвещала каждому из них о его сердечных тайнах, и вместе с именами любовников или любовниц называла и место, и время совершения греха¹²³. А в житии Леонтия Иерусалимского XII в. образ Константинополя рождается исключительно из описания взаимодействия героя и обычных горожан. Едва появившись в столице, Леонтий начинает вести себя в традиции юродивых, поэтому реакция людей на его появление предсказуемым образом отражается в тексте. Это обычно

¹²² Saradi H. *The City in Byzantine Hagiography/ Companion*, p. 429, 432-433.

¹²³ *Vita Gregentii*, p. 238-240.

для жизнеописаний юродивых, но в данном случае таким образом создается живой, непосредственный образ города, поскольку нам транслируются яркие впечатления, не отделимые от субъекта происходящего:

... [он] вошел в великий город. Войдя же, этот благородный (муж) не стал обращать внимания на роскошь и изнеженность. Не стяхнув дорожной пыли, не вытерев пота от тягот [путешествия], он вовсе не захотел ни к кому обращаться или с кем-то знакомиться – ни с человеком простым, ни со знатным, ни с мудрецом и ученым, знающим все об этой жизни. Но оставаясь чужим среди чужих, чужим для этого города и его обитателей и не понимая их нравов, он тотчас же бросился в гущу борьбы с силами и властями тьмы. Изображая безумного, он показался византийцам некой диковиной, добровольным шутком, который может рассмешить их. Он вел жизнь, привычную для такого ремесла: получал пощечины и затрещины, но не обращал на них внимания, раздумывая сам с собой, какую [духовную] пользу это занятие может ему принести. Если ему удавалось при случае взять у кого-то из торговцев ладан и угли, он брал их [голыми] руками и бегал по улицам, кадя на случайных прохожих и, главное, перед иконами Спасителя и его святых..., изображенных на перекрестках¹²⁴.

Также довольно редким исключением является использование энкомия для описания города, посещаемого святыми в ходе путешествия¹²⁵. В рамках проанализированных текстов в полной мере таким средством пользуется только Никита Давид Пафлагон в своей редакции жития апостола Андрея¹²⁶, что связано с историей создания текста и одной из главных его целей – прославить селение Харакс в Пафлагонии¹²⁷ (подробнее об этом см. с. 132). Вероятно, этим объясняется наличие в тексте такого пространного хвалебного описания Харакса:

...великий апостол..., отплыв из Амастриды по реке Парфениос (ведь она была судоходна), добрался до торгового селения (ἐμπορίον) Харакс. Оно носит такое, подобающее укрепленному и обнесенному стенами городу, имя, поскольку и само, словно частоколом и стенами, окружено и охвачено двумя реками. С южной стороны [река] называется Ликос из-за [наносимого ею] ущерба, с северной – именуется Луса из-за разливов. [Селение] обеспечивает своим обитателям приятную и счастливую жизнь, поскольку две эти реки, сливаясь и смешиваясь в один поток в западной его части, образуют уже упомянутую реку Парфениос. Она же, значительная в глубину, пространная в ширину и спокойная в течении,

¹²⁴ *Vita Leontii*, cap. 7.14-32.

¹²⁵ Элементы энкомия, отмеченные нами в еще одном тексте, житии Николая Студита, не относятся к путешествию героя, а составляют часть топоса прославления его родины – Крита и Кидонии (*Vita Nicolai Studitae*, col. 868).

¹²⁶ *Laudatio Nicetae*.

¹²⁷ *Предания*, с. 49.

поскольку воды катятся плавно, просто создана для того, чтобы легко доставлять десятитысячные суда, нагруженные всевозможными востребованными товарами в одно равнинное и ровное место вблизи Харакса. На вершине каждого года (*ἐν ἐκάστου χρόνου περὶ οὗ*) в течение месяца, называемого Лой, или же август, к нему толпами устремляются [люди], которым выпало жить на западе и на востоке, стекаясь, словно на какой-то общий для всех торг, и каждый продает свое, выгодно обменивает или покупает. Да, впрочем, и в любое другое время года, поток спешащих туда людей не прекращается; дорога же, ведущая сюда, не теряет сходства с муравьиной [тропой], где одни приходят, другие уходят, сменяясь вновь прибывающими, что и составляет немалую пользу и облегчение в жизни для местных жителей¹²⁸.

Также Никита Давид включает в свое повествование элементы энкомия, описывая город Амис:

Место же это неспроста носило такое название, будучи действительно благоприятным (*ἄριστος*), и, словно садовник (*φυτόκομος*), предоставляло своим жителям великое изобилие оливок, разнообразных плодовых деревьев и прочего необходимого. При этом не только суша в избытке поставляла плоды, но и море предлагало им неистощимый и богатый рыбный промысел. О местных жителях же многие свидетельствуют, что по природе своей они добрые и щедрые, так что древние, назвав Понт Евксинским, ни в чем не погрешили против истины¹²⁹.

Подводя итоги, следует сказать, что, как ни странно Иерусалим и Рим, за исключением жития Григения, описаны очень скупо, а вот о других городах агиографы могут приводить многочисленные подробности, названия мелких топографических деталей. Вероятнее всего, что все они стремились создать аутентичное городское пространство, а не какое-то абстрактное, но получалось в итоге у всех по-разному в зависимости от имевшихся данных и силы воображения. Разумеется, если сам автор жил в том или ином городе, он мог описать его подробнее, чем другие населенные пункты, в которые он отправлял своих героев¹³⁰. В целом же образ того или иного города создается посредством описания через действие, а не описания-экфрасиса.

¹²⁸ *Laudatio Nicetae*, p. 203.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 193.

¹³⁰ Так, в некоторых текстах сохранились некоторые весьма ценные сведения. В Сказании об обретении мощей св. Евфимии агиограф описывает, во что превратился храм святой в Константинополе во время иконоборчества. Сначала там устроили склад, потом ремесленную мастерскую, а в виме расположили отхожее место (*Translatio Euphemiae*, p. 89).

1.2.2. Храмы и монастыри

Очевидно, что храмы и монастыри постоянно появляются в текстах о святых в качестве значительных пунктов на их пути. С паломническими целями или по делам герои житий бесконечно путешествуют от храма к храму, от монастыря к монастырю. Однако, как ни странно, описаний как известных святынь, так и церквей местного значения в агиографии чрезвычайно мало. Для монастырей, видимо, внешний эстетический образ архитектурного ансамбля вообще не имел никакого значения. Все внимание авторов, если они вообще пишут о монастыре что-то, помимо названия, находится в духовной сфере. Агиограф Николая Студита, описывая Студийский монастырь, говорит исключительно о добродетели и величии Феодора, которые переносятся и на саму обитель¹³¹. А чуть позднее этот духовный центр сравнивается с раем¹³². Да и в житии самого Феодора агиограф Феодор Дафнопат тоже ограничивается только упоминанием о красивом храме Предтечи и сообщает некоторые сведения об истории монастыря¹³³. Михаил Монах, автор более раннего жития, не упоминает и этого, сосредоточившись на духовном устройении монастырской жизни.

Однако, говоря об основании того или иного монастыря, авторы могут включать в свое повествование краткий экфрасис, изображающий местность, где создается монастырь, и воспроизводящий топоним *locus amoenus*¹³⁴. Так, в обоих рассмотренных житиях Феодора есть краткое описание Саккудионского поместья, превращенного в обитель. Причем в тексте Михаила описание более скромное, чем у Феодора Дафнопата:

¹³¹ *Vita Nicola Studitae*, p. 866.

¹³² *ibid.*, p.877.

¹³³ *Theophanis Vita Theod. Stud.*, col. 145.

¹³⁴ *Pratsch*, s. 143-146.

<p><i>Michaelis vita Theod. Stud.</i>, col. 241.</p> <p>... они отправились в принадлежавшую им Саккудионскую местность, которая была в высшей степени благоприятна для монашеского жития и покоя; ведь поместье было лесистым, располагалось в виде окружности, подобной луне, и доступ к нему был только по одной тропе. В средней же его части [местность] была равнинная. Там росли разнообразные деревья, и плодовые, и бесплодные, а также [стоял] прекрасный храм Богослова; вода имела в достатке, и взор обитателей не услаждало ничего, кроме неба и северного моря.</p>	<p><i>Theophanis (?) vita Theod. Stud.</i>, col. 121.</p> <p>[Скажем] же немного и о самом месте, ведь рассказ не лишен приятности и совсем не помешает. В этой [местности] склоны и вершина покрыты всевозможными и разнообразными деревьями, некоторые из которых выращивались специально, а некоторые разрослись сами по себе. Дающие густую тень вокруг и тесно переплетенные между собой, они образуют участок в форме луны и оставляют одну единственную тропу для проходящих. Внизу же расстилается приятная и благодатная равнина, над которой веют тихие ветра. Течет там и вода, прозрачная и пригодная для питья, но не низвергается бурным потоком, а льется бесшумно. Для чего же еще рассказывать об этом месте, ведь превыше всяких видов - уединение, предоставляемое насельникам, пребывающим наедине с Богом.</p>
--	---

Что касается описания храмов, то, пожалуй, самый интересный фрагмент содержится в житии Феоктисты X в., где автор Никита Магистр живописно представляет остров Парос в целом (см. с. 123-124) и храм Богородицы в частности. На фоне остальных житийных текстов своего времени этот рассказ в смысле внимания к окружающему миру не имеет себе равных, что однозначно говорит о наличии у автора собственного видения, отразившегося в тексте. Вот как представлена старинная церковь, обнаруженная путниками, случайно попавшими на остров:

... мы сошли с корабля и, проделав небольшой путь, оказались у храма. Воскурив фимиам и совершив должные молитвы, мы обошли вокруг храма, который действительно заслуживал внимания, поскольку все еще сохранял следы былой красоты. Он был построен с соблюдением симметрии со всех сторон и опирался на многочисленные колонны из царского камня [мрамора]. Таким же камнем были облицованы и стены. Мастер так тонко обработал камень резьбой, что казалось, будто стены покрыты тончайшей материей. Сияние мрамора было настолько ярким

и ровным, что затмевало даже блеск жемчуга. Превосходное качество камня составляло его потрясающее, словно сверхъестественное, великолепие, хотя скорее это можно сказать о рвении мастера, который соперничал с природой в сотворении прекрасного.

4. Когда же внутри [царских] врат мы увидели сень над святым и божественным престолом, которую принято называть киворий, то испытали настоящее потрясение. Резной полог не походил на произведение из камня, да и вообще на что-либо, созданное при помощи резца и рук мастера. Скорее он напоминал поток молока, смешанного с соком, застывший каким-то образом в виде сени. Из такого камня я видел однажды [статую] Селены в колеснице, запряженной быками. Но киворий лежал разбитым, и мы, сбежавшись, застыли перед таким зрелищем, осыпая проклятиями и бранью того, кто его разрушил. Ведь было совершенно ясно, что это настоящая ценность и сокровище, достойное украшать Божий храм¹³⁵.

Такой действительно «изобразительный» способ описывать объекты окружающего мира находится в лоне традиции позднеантичного экфрасиса, о котором пишет А. Кюльцер¹³⁶. Наиболее яркий пример, который он приводит, это детальное описание Хорикием из Газы церковей в панегирике епископу Макарию¹³⁷ (V в.), которые поражают своей подробностью и красочностью. В средневизантийскую эпоху эта традиция замирает, изредка «выстреливая» лишь у некоторых авторов, к числу которых можно отнести и Никиту Магистра, автора жития Феоктисты. Но вот в XII в. с появлением византийских «хождений» традиция вспыхивает вновь с новой силой, в том числе и в виде прямого заимствования отдельных фрагментов из позднеантичных авторов.

Описание церкви из жития Феоктисты можно сопоставить с фрагментом из путешествия Иоанна Фоки, где он описывает фреску, увиденную в храме Вифлеемской пещеры¹³⁸. В свою очередь, это самое

¹³⁵ *Vita Theoctistae*, p. 226.

¹³⁶ *Külzer 1994*, s. 88-95. Также об экфрасисе в византийский период см. *The art of the Byzantine Empire, 312-1453: Sources and Documents*, ed. C. Mango. Englewood Cliffs, 1972. P. xi-xii.

¹³⁷ *Choricij Gazae Έγκώμιον εις Μαρκιανόν, λόγος α΄/Choricij Gazaei opera*, ed. R. Foerster and E. Richtsteig. Leipzig, 1929.

¹³⁸ *Иоанна Фоки сказание*, с. 25-26.

описание позаимствовано Иоанном у Хорикия¹³⁹. Даже несмотря на то, что Иоанн не был автором данного фрагмента, такая тонко подобранная цитата, которая к тому же соответствует тону остального повествования, говорит о личном восприятии пространства, которое адекватно отражается в рассказе.

Возвращаясь к агиографии, стоит, пожалуй, упомянуть еще один фрагмент, интересно описывающий храм. Это рассказ из жития Никона Метаноите о храме Спасителя, основанном святым в Спарте, причем и о его строительстве, и о проведенной через какое-то время после смерти Никона реставрации. Автор пишет, что храм восхищал своей красотой, блеском колонн, сиянием отполированного камня, резьбой, росписями, искусностью работы, разнообразием материалов, и по изяществу соперничал с работами Фидия, Полигнота и Зевксиса¹⁴⁰. Уже после смерти Никона при проведении ремонта были обновлены росписи, произведена очистка и обработка стен, полировка колонн. Также произвели какую-то реконструкцию площади перед храмом - устроили ступени перед входом и окружили колоннадой¹⁴¹.

Наконец, последний храм, который был удостоен некоторого авторского внимания в ходе описания путешествий, это Латеранская базилика, которую посещает святой Григений. Причем, в данном случае мы уже лишены возможности в деталях увидеть внешние черты здания. Образ его создается, в основном, через эмоциональное описание иконы Христа, находившейся в церкви. Агиограф повествует об этой необыкновенной иконе и чуде, произошедшем с ней: Христос, по словам автора, словно превратился в живого мужчину неопишуемой красоты, открыл глаза и смотрел вокруг себя. Невыразимая и приводящая в трепет красота увиденного (τὸ φρικτὸν κάλλος) оказали на Григения сильное воздействие. И душой, и телом он ощутил невероятную благодать, отчего прошла вся хворь, вызванная

¹³⁹ Choricii Gazae Ἐγκόμιον εἰς Μαρκιανόν, λόγος α΄/Choricii Gazaei opera, ed. R. Foerster and E. Richtsteig. Leipzig, 1929. Cap. 2, §51-§57.

¹⁴⁰ *Vita Niconis*, p. 130.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 188-190.

тяжкими странствиями¹⁴². Этот эпизод занимает значительное место во всем Римском этапе путешествия, привнося таким образом свою лепту в формирование образа храма и города в целом.

Таким образом, традиция позднеантичного экфрасиса в описании городов и храмов в средневизантийской агиографии в целом не нашла богатого воплощения, но некоторые авторы могли использовать ее, чем разительно отличались от своих коллег.

1.2.3. Дорога

Агиографы упоминают о дороге в основном в связи с какими-либо происшествиями, случившимися в пути. Это встречи с больными, бесноватыми, людьми, просто нуждающимися в помощи, которая может быть невероятно разнообразна. Причем святые могут помогать людям и с помощью чудес, и посредством обычных человеческих возможностей. Здесь образ дороги выполняет композиционную функцию, так как связывает множество мелких разрозненных эпизодов.

Что касается непосредственно самой дороги, о том, какая она, пишут достаточно редко. В житиях Германа из Козиницы, Иоанникия, Лазаря Галесиота упоминаются ситуации, когда необходимо проложить новую дорогу в горной местности, где обосновались святые. Разница в описании этого процесса довольно существенна. Если Иоанникий просто поручает ученику взять заступ (λαβεῖν σκαλάνην) и прокопать (διорύξαι) дорогу¹⁴³, то в более поздних житиях информации больше. По словам агиографа, Лазарь так рассказал о применявшейся технологии: «Когда слава о нем [Лазаре] разнеслась по округе, очень многие стали приходить к святому. Как рассказал сам отец, из-за того, что местность была очень каменистой и труднодоступной, сначала они накаляли камни и поливали их уксусом, а

¹⁴² *Vita Gregentii*, p. 316-318.

¹⁴³ *Petri Vita Ioannicii*, p. 413A.

потом, раскалывали железными орудиями. Так и образовалась прямая дорога»¹⁴⁴. Описание в житии Германа отличается эмоциональностью, нам передается психологическое состояние и рвение героя, кроме того, весь эпизод в целом представляет действие в процессе, а не просто констатирует факт:

... взяв железные орудия, [Герман] тотчас со всей быстротой направился обратно на гору. Она была достаточно труднодоступна, вернее сказать, и вовсе не доступна для человека. Полностью покрытая густым лесом, местность годилась для обитания только диким зверям. Разве справедливо, чтобы от наказания, влекущего столько трудов, страдал человек пришлый, и бедный, и не имеющий помощников в своем деле, кроме Бога. Ведь он вполне мог вернуться и просить извинения перед тем, кто дал ему такой наказ <...>. Однако, он не заколебался, не остановился и не сказал: «Освободи меня, ведь [есть причины] и одни, и другие: я слаб и не имею средств, а дело требует и больших денег, и рабочих рук». Ничего подобного [Герман] не сказал и не подумал, но зная, что для крепко верующего возможно все, рубил лес и прокладывал проход. Совершая этот труд много дней, с огромными усилиями он сумел расчистить дорогу и добраться до места, где следовало основать храм. Оказавшись там, он принялся копать, чтобы заложить фундамент¹⁴⁵.

Также иногда агиографы упоминают о типе дороги. Помимо традиционных и хорошо известных типов дорог (βασιλική, λεωφόρος), известны другие термины, обозначающие специализированные дороги: ἀγελοδρόμιον, ἀμαξηγός, ξυλοφορικόν, παλαιόστρατον, μονοπάτιον, πλακωτόν¹⁴⁶. Из всего этого разнообразия в агиографии отражается только противопоставление основной дороги (βασιλική, λεωφόρος, τετριμμένη, τρίβος, εὐτριπτη) и второстепенной (ἀτριβής). В основном, главная дорога упоминается в ситуации, когда герои житий по тем или иным причинам попадают в незнакомую местность и пытаются там разыскать как раз такую дорогу или, сбившись с нее, пытаются выйти обратно. Но есть и другие ситуации. В житии Константина из Иудеев агиограф сообщает, что святой, наоборот, предпочитал передвигаться побочными дорогами: «Когда он прибыл в Миры, ему было даровано чудо, достойное рассказа. Ведь этому

¹⁴⁴ *Vita Lazari*, p. 512.

¹⁴⁵ *Vita Germani*, p. 8*.

¹⁴⁶ Belke. K. Roads and Travel in Macedonia and Thrace in the Middle and Late Byzantine Period // *Travel*, p. 87.

мужу было привычно избегать больших дорог, и в основном он ходил непроторенными и уединенными тропами, вероятно ради уединения (...Εἴθιστο μὲν γὰρ τῷ ἀνδρὶ τὰς μὲν λεωφόρους ἐκκλίνειν ἡσυχίας τάχα καὶ τοῦτο χάριν, ἐπὶ δέ γε τὰς ἀτριβεῖς καὶ μονίους μάλιστα ὁδεύειν ὁδοῦς)»¹⁴⁷.

Однако, самое поразительное наблюдение, связанное с употреблением слов *ὁδός*, *δρόμος* в агиографической литературе состоит в том, что в абсолютном большинстве случаев они употребляются не в прямом, а в переносном значении, метафорически обозначая жизнь, христианский жизненный путь. Причем, эта метафора используется настолько широко, что представляется важным посвятить ей отдельную главу.

¹⁴⁷ *Vita Constantini*, p. 635.

Глава 2. Метафора дороги

Метафорическое употребление образа пути или дороги является распространенным явлением во множестве культур. В. Н. Топоров в работе «Пространство и текст», описывая особенности мифопоэтического пространства, говорит о мифологеме пути в конфуцианстве, даосизме, а также в иудейской, христианской, буддистской традициях. Общим для них является то, что соответствующее вероучение, свод нравственных правил представляются как путь, которому надо следовать, который можно найти или потерять¹⁴⁸.

Это в полной мере характерно и для текстов византийской агиографии. Однако представляется более интересным рассмотреть метафорику пути не как традиционную особенность мифопоэтического или религиозного сознания, а проанализировать данный материал, используя достижения в области собственно теории метафоры.

В течение нескольких последних десятилетий явлению метафоры уделялось значительное внимание. Природа и бытование ее исследовались литературоведами, лингвистами, философами. Переоценивая и переосмысляя это явление, ученые приходили к выводу, что оно, несомненно, представляет собой нечто большее, чем один из тропов. Самое широкое признание и известность среди подобных исследований приобрела книга Дж. Лакоффа, М. Джонсона «Metaphors We Live By»¹⁴⁹, во многом сформировавшая принципы современной когнитивной лингвистики. Согласно им, метафора принадлежит не только языку, т.е. словам, она принадлежит процессам человеческого мышления. Это механизм, с помощью которого люди думают и понимают, структурируют свои ощущения, поведение, отношения с другими людьми. Такой взгляд позволяет уйти от рассмотрения метафоры

¹⁴⁸ Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 267-269.

¹⁴⁹ Lakoff G., Johnson M. Metaphors We Live By. Chicago, 1980.

пути как особенности мифопоэтического или религиозного сознания и оценить ее с более широких общекультурных позиций.

Опыт подобного исследования содержится в статье О. В. Лавреновой «Культурный ландшафт как метафора»¹⁵⁰, где анализируются с точки зрения когнитивной теории метафоры географические образы в целом. Автор высказывает тезис о том, что область взаимоотношений культуры и пространства имеет метафорическую природу. Пространство, ландшафт и его части могут выступать в качестве метафоры, и именно в процессе метафоризации создается множество смысловых коннотаций, за счет которых происходит передача непередаваемой культурной информации.

В этом, собственно, и состоит основная идея теории Лакоффа и Джонсона. Метафора нужна для того, чтобы уяснить что-то более сложное, абстрактное через более простое, видимое и осязаемое. Механизм этот описывается как взаимодействие двух структур знаний – структуры «источника» (то, с чего происходит перенос значения) и структуры «цели» (то, на что переносится значение). В процессе метафоризации некоторые области цели воспроизводятся по образцу источника – происходит «метафорическая проекция». Область источника в когнитивной теории метафоры представляет собой обобщение опыта практической жизни человека в мире. Это относительно простые когнитивные структуры, постоянно воспроизводящиеся в процессе физического взаимодействия человека с действительностью. Одна из них – это путь.

Характерной чертой процесса метафоризации является то, что в области цели высвечиваются только отдельные свойства источника. Удивительно, что они могут значительно различаться или, наоборот, стабильно повторяться. Исходя из таких наблюдений, говорят о «денотативном разнообразии» или «денотативной стабильности» метафоры в рамках корпуса контекстов.

¹⁵⁰ Лавренова О. В. Культурный ландшафт как метафора // Философские вопросы. 2010. № 6. С. 92-101.

В данном разделе мы попытаемся выделить цели, которые метафорически обозначаются при помощи образа пути (ὁ δρόμος, ἡ ὁδός, ἡ πορεία и др.) в контексте средневизантийских житийных текстов. Также представляется возможным проследить, какие метафоры, связанные с дорогой, перешли из библейской традиции и остались неизменными, какие приобрели новое развитие, а какие являются собственно византийскими.

Мы уже отмечали, что этот метафорический образ является чрезвычайно распространенным. Причем это отнюдь не объясняется частотой цитирования Библии, поскольку в текстах в большом объеме наблюдается именно авторское употребление данных метафор.

В ходе работы было выделено несколько основных метафорических моделей, источником в которых служит образ дороги: жизнь – это дорога; речь, повествование – это дорога; способ, методика – это дорога, поведение человека – это дорога. Абсолютное большинство употреблений приходится на первую группу, и в связи с тем, что именно они имеют самое близкое отношение к описаниям путешествий, в данном исследовании мы приводим анализ метафор только этой группы.

В рамках метафорической модели «жизнь – это дорога» существует широкий набор вариаций, но общим для них является представление не о жизни вообще, а, скорее, о христианской жизни.

По сути, эту метафору можно считать одним из проявлений онтологического концепта «время – это дорога». Здесь из области источника берется видимая, осязаемая продолжительность – протяженность пути, но в нашем контексте добавляется одновременно вторая составляющая – сложность этого пути. Если в Ветхом Завете основной аспект – противопоставление прямого и кривого пути¹⁵¹, то в Новом Завете впервые

¹⁵¹ Благоволити, Господи, добрым и правым в сердцах своих; а сокрушающихся на кривые пути свои да оставит Господь ходить с делующими беззаконие. Мир на Израиля! (Пс. 124:4,5). Всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизятся, кривизны выпрямятся и неровные пути сделаются гладкими (Ис. 40:4). Тогда ты уразумеешь правду и правосудие и прямому, всякую добрую стезю. <...> дабы спасти тебя от пути злого, от человека, говорящего ложь... от тех,

появляется новый образ – узкий путь. Здесь наблюдается некоторая инверсия. В ветхозаветных книгах путь Бога, истины, света прямой и широкий, он доступен всем: «И будет там большая дорога, и путь по ней назовется путем святым: нечистый не будет ходить по нему; но он будет для них одних; идущие этим путем, даже и неопытные, не заблудятся (Ис. 35:8)». Задача человека – просто не свернуть с этой проторенной дороги. Образ же узкого пути, наоборот, говорит о трудности этой дороги и ее предназначенности для избранных: «Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их (Мф. 7:13-14)». Такой образ в новозаветных книгах обнаружен только один раз, но именно эта трактовка метафоры получила самое интенсивное развитие в византийских житийных текстах. Она значительно расширяется и детализируется, становясь все более и более конкретной, иконичной, по выражению Поля Рикёра¹⁵², и, следовательно, более действенной в когнитивном смысле.

Во-первых, эта метафорическая дорога обретает четкое направление. Она направлена или просто на восток, или к небесному Иерусалиму, Царствию небесному: «...открой и мне, о господи, врата милости твоей и возведи в вышний Иерусалим по совершении здешнего пути»¹⁵³.

Во-вторых, описывается, насколько именно она узка, а также какие опасности подстерегают оступившегося справа и слева. В житии св. Пахомия¹⁵⁴ один из героев, отец Феодор, представляет целую метафорическую картину, которая призвана повлиять на сознание монахов и разъяснить, как следует жить истинному христианину.

которые оставляют стези прямые, чтобы ходить путями тьмы... которых пути кривы, и которые блуждают на стезях своих (Прит. 2:9,12,13,15).

¹⁵² Поль Рикёр называет «иконичностью» свойство метафоры «показывать» смысл, который она выражает. Рикёр П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение / Теория метафоры, сост. Н. Д. Арутюнова. Москва, 1990. С. 417.

¹⁵³ *Vita Bacchii*, cap. 5:24.

¹⁵⁴ Житие св. Пахомия не относится к средневизантийскому периоду. Текст датируется IV в., тем не менее, образ дороги, представленный в нем, слишком ярок, чтобы оставить его без внимания.

Представьте скалу, уходящую под самые облака, высокую, узкую и труднодоступную, шириной в четыре фута. Вокруг нее и под нею бездонная пропасть, простирается же она с запада на восток. Вот это и есть путь к Богу. Когда человек получает крещение... он отправляется в дорогу, ведущую на восток. Давайте же помнить не только о бездне, но и о том, как узка дорога, ведь, если кто чуть оступится – он погиб... Слева от этой дороги порочное плотское вождление, справа – гордыня, которые и есть та бездонная пропасть. Тот же, кто пристойно и со страхом пройдет по пути до конца, достигнув востока, тот обретет Спасителя, восседающего на троне славы и венчающего вечным венцом всех, кто твердо шел к нему¹⁵⁵.

Путь для каждого христианина, описанный выше, имеет также более узкий вариант – путь аскезы или мученичества. Естественно, что в агиографической литературе это чрезвычайно устойчивая и распространенная метафора. В данном случае, кроме идеи тяжести пути, транслируется также его исключительность, предназначенность для избранных. В житии сорока двух Аморийских мучеников агиограф пишет о них: «Дорога [мученичества], ведущая большинство людей к гибели, для них стала спасением и входом в Царствие небесное»¹⁵⁶.

Употребление этой метафоры в мученичествах становится практически формулой. Из текста в текст повторяются одни и те же слова о смерти мучеников, воспроизводящие цитату из послания ап. Павла¹⁵⁷: «[вы] путь завершили, веру сохранили». Здесь выявляется еще один аспект источника, который переносится на область цели – это конечность пути. Завершить путь – значит окончить жизнь, погибнуть. Причем в данном случае это не просто смерть, это смерть за веру. В каком-то смысле такая гибель и есть вера, ее высшее проявление, что абсолютно точно выражается метафорой.

В контексте жизнеописаний святых, наибольшую актуальность имеет путь благочестия, аскезы, подвижничества. На наш взгляд, кроме идеи аскезы, важной смысловой составляющей является временная

¹⁵⁵ *Vita Pachomii*, cap. 140:14-22.

¹⁵⁶ Никитин П. В., Васильевский В. Г. Сказания о 42 Аморийских мучениках. СПб, 1906. С. 77.

¹⁵⁷ 2 Тим. 4:7 (...τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα).

протяженность. Этот путь обозначает жизнь святого как промежуток времени. Здесь тоже возникает метафора смерти как окончания пути: «...и там почил, окончив в покое и страхе Божьем свой путь»¹⁵⁸. Встречается также и привычное для нас выражение «отправиться в последний путь»¹⁵⁹. В житии Андрея Юродивого есть интересное употребление, связанное с обозначением времени: «А вот те, кто достойно прошел путь святой сорокадесятиницы»¹⁶⁰.

Наряду с метафорой «дорога аскезы, подвижничества» для описания жизни святых используется выражение, где в качестве источника выступает «царская дорога»¹⁶¹. Оно обозначает, что на пути к вечной жизни истинный подвижник, избрав себе в качестве ориентира заповеди Христовы или пример духовных наставников, оказывается на широкой и безопасной дороге, т.е. путь, который для обычных людей крайне сложен и опасен, перестает таковым быть для святых. Так значение этой метафоры объясняется в житии Стефана Нового. Агиограф использует свои знания и представления о путешествиях из реальности, чтобы описать жизнь и духовный путь своего героя, вероятно рассчитывая, что такая форма выражения будет наиболее понятной для всех. Важно отметить, что при этом в данной метафоре, реалистическая часть, описывающая источник метафорического переноса, явно превалирует над его целью:

После ухода наставника [Стефан] невероятно страдал. Он скорбел и, как хороший ученик, постоянно размышлял, как исполнять [наставления] учителя. И подобно тому, как привыкшие пересекать морские просторы и совершать дальние странствия моряки находят дорогу, наблюдая за звездами, (из-за природы водной стихии, не имеющей определенных дорог и не сохраняющей следов ног или повозок, теряющихся на водной глади) и обретают свои земные пути (τὴν κἀτωθεν τριβὸν) посредством небесных (ἐκ τῶν ἄνωθεν δρόμων), безошибочно продвигаясь по непроторенной дороге (τὴν ἀτριβῆ ἰορείαν). Так же и те, кто желают совершить

¹⁵⁸ *Vita Arsenii*, cap. 14:601-602.

¹⁵⁹ *Vita Bachhi*, cap. 6:29.

¹⁶⁰ *Vita Andrei Sali*, p. 362.

¹⁶¹ Изначально так называли крупные государственные дороги, но в средневековой Византии любым дорогам, которые поддерживались в более или менее нормальном состоянии, в том числе участкам древних, могли давать такое наименование. Кроме того, вероятно, имел значение и образ Месе – главной улицы царствующего города, Константинополя.

путешествие по суше, чтобы навестить друг друга, не доверяются неизведанным тропам, побоявшись заблудиться или столкнуться с бандой разбойников, а совершают надлежащий путь в безопасности, пользуясь основными дорогами (ταῖς λεωφόροις). Вот и наш всеблаженный отец Стефан подобным же образом добрался до тесной кельи и затворился в подземном склепе, поскольку и желал преодолеть океан тяжелой жизни, и стремился достичь небесного Иерусалима, взирая словно на путеводительные звезды на исповедников богодостойного жития – пятерых отцов, начиная с Авксентия и до Иоанна, подвизавшихся в святой пещере. [Стефан достиг своей кельи], идя словно по какой-то царской дороге или проспекту (ὡς ὁδὸν τινα βασιλικὴν καὶ λεωφόρον), поскольку держал в уме житие [этих подвижников] и следовал им след в след¹⁶².

Интересной особенностью употребления метафоры дороги является то, что периодически происходит полное слияние прямого и переносного смыслов. Зачастую авторы пишут, что физически отправляясь в путь, выходя на дорогу или садясь на корабль, святой тем самым вступает на путь благочестия, ведущий к вечной жизни, или своим путешествием укрепляет основы веры. В житии св. Давида, Симеона, Георгия Лесбосских автор пишет об их отбытии в столицу на собор 843 г. так: «Когда божественная двоица отцов... отправилась в Константинополь, они ступили на исповеднический путь, укрепили Божью церковь и утвердили благочестие православия»¹⁶³. А в житии Лазаря Галисийского представлен замечательный диалог подвижника с только что забравшимся на гору Галесион последователем. На жалобу последнего о перенесенном тяжком восхождении Лазарь отвечает: «Трудна и терниста дорога, ведущая к вечной жизни, и требует она многих потов и усилий»¹⁶⁴. С этими примерами очень схоже употребление слова «εὐδόσω», которое в классическом языке обозначало «вести хорошим путем, достигать успеха». В нашем контексте смысл его перемещается скорее к благословлению в дорогу, пожеланию хорошего пути. Причем одновременно передается и прямое, и переносное значение. Это пожелание не только удачно добраться до места назначения, но и исполнить свое христианское предназначение. В житии св. Григентия отшельник Артад, отправляя святого

¹⁶² *Vita Stephani Iunioris*, cap. 17:35-55.

¹⁶³ *Vita Davidis, Symeonis et Georgii*, p. 252-253.

¹⁶⁴ *Vita Lazari*, p. 544.

дальний путь, подразумевая при этом свою скорую смерть: «...выходя и обнимая всех, [святой] сказал: “Спасайтесь, ведь я хочу отправиться в дальний путь”. Они же, подумав, что преподобный сказал такие слова по поводу своего морского путешествия, не опечалились и никак не обеспокоились о нем»¹⁶⁷.

Еще одним частым вариантом использования образа пути в рамках модели «жизнь – это дорога» является путь, персонифицированный в образе Христа. Истоком его является новозаветная традиция, в которой рождается этот образ: «“А куда Я иду, вы знаете, и путь знаете”. Фома сказал Ему: “Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь?”. Иисус сказал ему: “Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня”» (Ин. 14:4-6). В житиях мы видим, с одной стороны, неоднократное повторение этих слов в том или ином варианте, но с другой – есть и определенное развитие образа. Подобно Христу, святые и мученики тоже становятся путем спасения для почитающих их людей. В житии Илии Нового агиограф так оценивает нравственные достижения своих героев: «[Илия и Даниил]... для многих стали дорогой спасения, отвратив их от зла и повернув к благочестию»¹⁶⁸.

К метафорической модели «жизнь – это дорога» можно отнести также и пример, когда дорога передает идею устройства, формирования жизненных обстоятельств, поворотов судьбы. Мы говорим о фрагменте из жития Арсения, когда один из монахов резко высказывает свое недовольство настоятелю монастыря из-за того, что сам великий Арсений, больной и ослабленный, лежит на голом полу в церкви, не имея ни одеяла, ни какой-либо подстилки.

Настоятель спрашивает: «Ты чем занимался в своей деревне?». Монах отвечает: «Я был пастухом». «Ну и как, – говорит, – тебе жилось?». Он в ответ: «В тяжких трудах». Настоятель опять спрашивает: «Ну а сейчас чем занимаешься в

¹⁶⁷ *Vita Eustratii*, p. 390.

¹⁶⁸ *Vita Eliae Iunioris*, p. 45-46.

своей келье?». Монах отвечает: «Да все больше отдыхаю». На это старец сказал: «Посмотри на отче Арсения! В миру он был отцом царей, и тысячи слуг с золочеными поясами, разодетые в сирийские ткани и ожерелья, повиновались ему, и спал он на роскошной постели. А ты был пастухом, и не было у тебя в миру того отдохновения, которое есть теперь. Он же, наоборот, остался без роскоши, которую имел раньше. Вот так и получается, что ты отдыхаешь, а он страждет». Выслушав это, монах стал сокрушаться и каяться, говоря: «Прости меня, отче, я согрешил. Воистину, справедлива такая дорога, что он пришел к страданиям, а я к отдохновению»¹⁶⁹.

Сходное значение метафоры есть также в житии Андрея Юродивого, где возникает образ «среднего пути», призванный продемонстрировать, что служение Господу представляет собой некую середину между двумя крайностями. В отличие от предыдущего примера, в этом случае очевидно, что устройтелем данной системы является сам Господь. Попадая во сне в рай, Андрей встречает там Царя небесного, который объясняет блаженному, как Он устраивает жизнь своих последователей. Сначала святому дают попробовать что-то сладкое и невероятно приятное на вкус, а потом, наоборот, что-то очень горькое. Почувствовав удовольствие от первого угощения, Андрей забыл о нем, как только ощутил горечь второго.

Это слишком горько, о Господи, и никто не сможет служить тебе, если придется такое есть. Царь сказал: «Что же ты, как только горькое попробовал, о сладком тут же забыл? Разве я не дал тебе сначала сладкого, а уж потом горького?». Он же ответил: «Да, мой господин, но только через горечь ты показал, что такое узкая дорога». И тогда сказал царь: «Нет, не бывает так, чтобы было только горько или только сладко, ибо посередине пролегает *путь*. Попробовав горькое, ты понял, каково сражаться и трудиться ради меня, а сладкое и приятное дается благодаря моей доброте как отдохновение и утешение тем, кто за меня страдал»¹⁷⁰.

При помощи метафоры «среднего пути» может описываться и поведение человека, который не впадает в крайности. Например, агиограф Илии Нового так пишет о характере своего героя: «В общении он был приятен, прост, обходителен. Придерживаясь среднего пути, он не впадал ни в гордыню, ни в полное самоуничужение»¹⁷¹.

¹⁶⁹ *Vita Arsenii*, cap. 13: 505-522.

¹⁷⁰ *Vita Andrei Sali*, p. 26.

¹⁷¹ *Vita Eliae Iunioris*, p. 50.

Можно предположить, что в двух вышеописанных примерах мы видим отражение уже не библейской, а античной метафоры «золотой середины». *Aurea mediocritas* как одна из основных категорий античной культуры рассмотрена в статье Е.Г. Рабинович¹⁷². В частности, автор прослеживает, как представление о середине повлияло на этику, важнейшую часть античной философии. Наиболее очевидным образом оно воплощается у Аристотеля, который называет добродетель серединой, чем-то средним между двумя крайностями, обе из которых порочны¹⁷³.

Варианты метафоры, представленные в данном разделе, имеют высокую частотность употреблений, что говорит о денотативной стабильности метафоры в данной культуре. Очевидно, что образ пути, дороги как символ духовного развития, духовного подвига был настолько глубоко укоренен в культуре, что, вероятно, и столпник, не покидавший своего столпа, и отшельник, обосновавшийся в пещере, и другие святые, жизнь которых не была связана с путешествиями, все равно представляли свое служение как путь, ведущий к Иерусалиму.

Совершив обзор метафоры пути в византийской житийной литературе, можно с уверенностью сказать, что абсолютное большинство употреблений этой метафоры нам сегодня понятно, а зачастую они коррелируют с нашими собственными современными метафорическими образами, связанными с дорогой (повороты судьбы, спутник/спутница жизни, пойти по плохой дорожке, идти верной дорогой, заблудиться, блудить, пройти испытания и т.д.). Более того, метафоры, которые использовались тысячу лет назад, продолжают исправно выполнять свою функцию в рамках религиозной литературы, донося до сознания современных людей смысловые оттенки христианского учения.

¹⁷² Рабинович Е. Г. «Золотая середина»: к генезису одного из понятий античной культуры// ВДИ, 1976, № 3. С. 93-107.

¹⁷³ Id., p. 101.

Глава 3. Чудесное и сверхъестественное в пути.

Чудеса - привычная черта агиографических повествований, имеющая самую непосредственную связь с сутью этой литературы, призванной навечно запечатлеть память о жизни и деяниях святого человека, а совершение чудес - одна из самых важных примет святости, очевидная для окружающих¹⁷⁴. Естественно, в этом смысле христианские святые и повествования о них продолжают библейскую традицию. Чудеса присутствуют и в Ветхом Завете, и в Евангелии, и в апостольских деяниях, но тем интереснее проследить, насколько точно они воспроизводятся в литературе, отстоящей на многие столетия от формирования библейского канона и складывающейся в совершенно иной культурно-исторической эпохе.

Анализ чудес, возникающих на страницах житий в связи с путешествиями, демонстрирует их двойственное значение. С одной стороны, они выявляют святость героев, которые постоянно используют свои сверхъестественные способности для преодоления самых разных преград или трудностей в пути. С другой стороны, описание любого путешествия невероятно часто используется для организации сюжетного построения. В полном соответствии с евангельской традицией, на дороге, в горах, в городах, в деревнях, где приходится временно останавливаться, герои житий встречают больных, бесноватых, просто несчастных людей, и помогают им. Чаще всего, конечно, речь идет об исцелениях, изгнании бесов, реже - воскрешениях. В данном случае суть самого чуда не имеет непосредственного отношения к путешествию, поэтому мы не будем

¹⁷⁴ О значении чудесного в агиографии, а также классификация чудес см. *Pratsch*, s. 225-298. Там же приведена основная литература по вопросу. В исследовании Пратша все внимание уделено фиксации определенных устойчивых мотивов, оно ориентировано на общее и игнорирует частное. В данной главе мы стараемся рассмотреть, как функционирует топос внутри себя, как он воплощается литературно.

останавливаться на них в нашей работе, а сюжетообразующая функция путешествий подробнее рассматривается в главе 4.

3.1. Чудесное преодоление водной преграды

Описание чудесного преодоления реки в агиографической литературе имеет несколько ветхозаветных образцов. При переходе через Иордан Иисус Навин останавливает течение вод, которые образуют стену, а те, что были ниже этого места, утекли, благодаря чему образовалась суша (Нав. 3:15-16). В 4 Книге Царств Елисей ударяет милотью о воды того же Иордана, так что они расступились и стали стеной справа и слева (4 Цар. 2:8).

В пределах исследованных нами текстов чудесное преодоление реки встречается несколько раз, однако ни в одном примере ветхозаветные образцы не воспроизводятся в первоначальном виде. Описания чуда отличаются разнообразием.

Петр Атрыйский и его спутник Павел просто переходят через разлившуюся реку Галис, как посуху, а потом, помолившись, делают так, что река усмиряет свое течение и возвращается в привычное состояние, чтобы все люди, столпившиеся по обоим берегам, смогли переправиться¹⁷⁵.

Кроме того, авторы могут явно или подспудно выражать несогласие с тем, как именно практически должно осуществляться подобное чудо. К числу первых можно отнести эпизод из жития Иоанникия, в котором автор напрямую указывает, что «механизм» чуда отличался от ветхозаветного:

...подойдя к реке поближе, он стал молиться. С молитвой простерев руку и осенив воды крестным знаменем, он не разделил их надвое, как некогда Елисей милотью Илии, но вступил на поверхность, отвердив¹⁷⁶ жидкое состояние [воды]. Он продолжил свой путь, ступая словно посуху поверх вод, пока не оказался на противоположном берегу, после чего восславил Бога и снова отправился в дорогу (...καὶ ὡς πλησίον τοῦ ποταμοῦ ἔφθασεν εἰς προσευχὴν ἔστη, καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν ἔκτεινας τὴν χεῖρα καὶ τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ σφραγίσας τὰ ὕδατα οὐ διχῆ ταῦτα διεῖλεν,

¹⁷⁵ *Vita Petri Atratoensis*, cap. 8:1-15.

¹⁷⁶ По нашему мнению, эту фразу можно понимать как то, что святой заморозил воду, тем самым сделал ее твердой.

οἷα τῆ τοῦ Ἥλιου μηλωτῆ ὁ Ἐλισσαῖος, ἀλλὰ δυνάμει Θεοῦ τὴν ῥευστὴν φύσιν αὐτῶν παγιώσας ἐπέβη. Καὶ ἐπεφέρετο ὡς διὰ ξηρᾶς πεζοπορῶν ἐπάνω αὐτῶν, ἕως οὗ ἐπὶ τὸ ἕτερον μέρος τοῦ ποταμοῦ ἐπὶ τῆς ἡπείρου ἔστη, καὶ τὸν θεὸν ἀνυμνήσας πάλιν τὴν ὁδὸν ἤνυσεν)¹⁷⁷.

Интересно отметить, что другие жития этого же подвижника редуцируют указанные подробности. Ни монах Савва, составивший свое повествование, вероятно, немного позднее Петра, ни Симеон Метафраст в своем переложении не упоминают о замораживании воды и не приводят сравнения с Ветхим Заветом. Савва представляет наиболее сухое описание. Он просто констатирует факт, что святой преодолел реку, которую местные жители считали очень опасной: «...когда он спросил [повстречавшуюся супружескую пару] о том, хороша ли дорога, ему ответили: “Есть тут, отче, одна река, которую и днем трудно преодолеть даже знающим [ее], тем более, сейчас, когда все время ненастье и разлив”. Он же, встав ночью и совершая свой путь, добрался до той реки и, помолившись Господу, перешел на другой берег, не вымокнув»¹⁷⁸. Метафраст воспроизводит эту же версию чуда¹⁷⁹. Таким образом, очевидно, что для Саввы и Симеона Метафраста гораздо больший интерес представляют собой природные и погодные условия совершения чуда, нежели то, каким образом оно произошло. Можно предположить, что Савва посчитал нужным добавить сведений о погоде, поскольку знал, что на самом деле эта река не выглядит труднопреодолимой, и решил таким образом подробнее объяснить смысл чуда, сделать его более значительным¹⁸⁰. В любом случае, ясно, что Савва и Петр сфокусированы на разных деталях.

Константин из Иудеев просто доверился воде и перешел реку по ее поверхности, замочив ноги только по щиколотку. С одной стороны, это напоминает Христово хождение по водам (Мф. 14:22-36; Мк. 6:45-56; Ин.

¹⁷⁷ *Petri Vita Ioannicii*, p. 409A.

¹⁷⁸ *Sabae Vita Ioannicii*, p. 343A.

¹⁷⁹ *Symeonis Met. Vita Ioannicii*, col. 48.

¹⁸⁰ Соображение предложено Д. Е. Афиногеновым.

6:16-21), но сам агиограф сравнивает описанное чудо с эпизодом из книги Иисуса Навина. И подчеркивает, что чудо было не менее значительным хоть воды и не расступились, как написано в Ветхом Завете¹⁸¹.

Агиографы Ильи Нового (X в.) и Никона Метаноите (XI-XII вв.) (оба жития более поздние, чем перечисленные выше) не сообщают никаких деталей и предлагают более абстрактное описание чуда. Илья Новый просто вдруг оказывается на противоположном берегу, при этом вовсе не замочив ног¹⁸². А о Никоне Метаноите сообщается, что он со страхом бросился в воду, но с помощью Богородицы был вынесен из потока, как именно не ясно¹⁸³.

Типологически с преодолением реки очень схож эпизод из жития Леонтия Иерусалимского, несмотря на то, что герой там бросается не в реку, а в море, поскольку не успел к последней лодке, переправлявшей людей через узкий пролив в окрестностях Константинополя. Леонтий сравнивается с апостолом Петром, который шел по воде к Спасителю. Герой бросился в пучину, стал стараться передвигать ногами, и почувствовал, что продвигается вперед, и, в конце концов, с помощью божественных сил оказался на нужном берегу, хоть и был полностью погружен в воду и весь вымок. Этот текст самый поздний из рассмотренных нами (XII в.), и представление чуда в нем отличается бóльшим вниманием к окружающим обстоятельствам в сочетании с обширным описанием размышлений героя и его душевных метаний, что вообще очень характерно для всего повествования¹⁸⁴. Но самое интересное, что агиограф после описания чуда тоже начинает размышлять о «методике», выстраивая собственную систему. Он говорит, что если кто-то спросит, почему же Леонтий не мог идти по поверхности воды или по морскому дну, то он ответит: юноша был еще

¹⁸¹ *Vita Constantini*, p. 638.

¹⁸² *Vita Eliae Iunioris*, cap. 59:1266-1279.

¹⁸³ *Vita Niconis*, p. 66.

¹⁸⁴ *Vita Leontii*, cap. 12-14. Особый психологизм этого жития отмечает С. А. Иванов (Иванов С.А. Блаженные похабы: культурная история юродства. М., 2005. С. 200).

слишком молод, чтобы удостоиться такого невероятного чуда, приличествующего только поистине великим и опытным в духовном развитии подвижникам.

Особый вариант преодоления реки представлен еще в одном житии XII в. Речь идет об эпизоде из жизнеописания Климента Охридского (ВНГ 355), где описывается переправа через Истр. В данном случае элемент чудесного фактически сведен к нулю, и процесс выглядит очень реалистично: «...когда они прибыли на берег Истра, увидели, что течение очень бурное и из-за этого непреодолимое. Связав три бревна ивовыми прутьями, они, хранимые высшей силой, переправились через реку (ἐπει δὲ κατὰ τὰς ὄχθας τοῦ Ἰστρου γινόμενοι ἐώρων τὸ ῥεῦμα πολὺ καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἄπορον, ξύλα τρία συνδήσαντες φιλύρας φλοιῶ τῇ ἄνωθεν δυνάμει φρουρούμενοι τὸν ποταμὸν διεπέρασαν)»¹⁸⁵.

Особый вариант чуда – переправа, совершенная не самим святым, но его последователями. Очевидно, что эти персонажи не могли быть наделены сверхъестественными способностями, которыми обладали святые. В данном случае, подразумевается лишь некое заступничество святого и высших сил при преодолении опасности. Так, в сборнике чудес св. Димитрия есть эпизод, где небесный покровитель является епарху Иллирика Леонтию во время путешествия и воодушевляет его на опасную переправу через Дунай. А. П. Каждан сопоставляет варианты этого эпизода в одном из ранних собраний (VII в.) и в метафразе Никиты Солунского (XI в.)¹⁸⁶. В обоих случаях св. Димитрий выполняет одну и ту же роль: он укрепляет Леонтия в вере и помогает решиться на отчаянный поступок. Однако обстоятельства, сопровождающие переправу, не имеют между собой ничего общего. В первом случае на Дунае разыгралась буря, и из-за ненастья никто не хотел даже попытаться переплыть реку. Только Леонтий смог сесть в лодку и

¹⁸⁵ Милев А. Гръцките жития на Климент Охридски. София, 1966. С. 120.

¹⁸⁶ Kazhdan A. Post-hoc of two byzantine miracles/ Authors and Texts in Byzantium. Farnham, 1993. P. 420-422.

благополучно преодолеть стихию¹⁸⁷. В более позднем варианте река оказывается скованной льдом, и герою непросто довериться льду, ведь неизвестно, насколько он крепок. В итоге, эпарх все же переходит пешком на другой берег¹⁸⁸. Каждан делает предположение, что такая интерпретация была вызвана реальными климатическими условиями середины XI в., поскольку сведения о замерзании Дуная в 1046 г. содержатся у Скилицы. Такое необычное явление вполне могло вдохновить автора на создание собственной версии чуда.

По нашему мнению, представленный обзор эпизодов ясно демонстрирует, что агиографы, находясь в рамках библейской традиции, тем не менее, не всегда воспроизводят ее в исходном виде, а используют для создания своих вариантов, вероятно, намеренно, ведя подобие игры с читателем, когда вместо привычного чуда, он получает что-то новое и неожиданное. Кроме того, такие изменения в представлении чудес вполне можно рассматривать как отражение в литературе специального, именно византийского, восприятия чудесного. Данный дискурс рассматривается в исследовании А. Калделлиса¹⁸⁹. Автор постулирует тезис о том, что начиная с самых истоков утверждения христианства, рассказы о чудесах встречали ожидаемое сомнение в их подлинности. Они требовали свидетельств и каких-то обоснований в условиях, когда новая религия находилась в конкурентных обстоятельствах. Однако, удивительно то, что подобный скепсис не исчезал с течением столетий, и в средневизантийский период в агиографии можно по-прежнему находить примеры, говорящие о сомнении в чудесах, да и в самих святых тоже. Особенно очевидно это проявляется к X-XI вв.¹⁹⁰ В наших текстах это обнаруживается, прежде всего, в самом принципе описания некоторых чудес, например, сверхъестественного перемещения в пространстве на большие расстояния. В сюжет о таком чуде обязательно

¹⁸⁷ Passio altera s. Demetrii Martyris // Acta sanctorum. Octobris. T. 4. Brux., 1780. P. 94-95.

¹⁸⁸ Sigalas A. Νικήτα ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης εἰς τὰ θαύματα τοῦ Ἁγίου Δημητρίου // ΕΕΒΣ. 1936. T. 12. Σ. 333.

¹⁸⁹ Kaldellis A. The Hagiography of Doubt and Scepticism// *Companion*, p. 453-477.

¹⁹⁰ Pratsch, s. 414-415.

включается некий дополнительный «независимый» свидетель, фиксирующий место и время прибытия-отбытия святого, что подтверждает его чудесное перемещение¹⁹¹.

Возвращаясь к примерам с преодолением реки и рассматривая их в свете вышесказанного о византийском скепсисе, можно предположить, что данные попытки по-новому представить старое чудо отражают стремление авторов переосмыслить его на свой лад. Кто-то ищет более рационалистического объяснения, как Петр, агиограф Иоанникия, с замораживанием воды, а для кого-то, наоборот, лучшим вариантом является максимально абстрактное описание, не требующее никаких деталей, могущих вызвать читательские сомнения, и больше соответствующее духу чудесного в высоком богословском понимании.

3.2. Чудесное преодоление опасности

Очевидным образом, все всегда понимали, насколько путешествия опасны: целый комплекс морских опасностей, штормы, пираты, кораблекрушения, разбойники, дикие животные. Помимо этих очевидных проблем, стоит обозначить и более специфическую – демоны, которые, как мы выясним, имели обыкновение причинять путешественникам много неприятностей. Хотя восприятие путешествий представляет собой отдельную тему, гораздо больше относящуюся к ментальной истории, чем к истории литературы, однако сложно удержаться от цитаты, демонстрирующей, как хорошо византийцы понимали, насколько путешествия опасны и сложны. Это фрагмент из прооймиона к житию Германа из Козиницы:

Я рассудил, что это как-то нелепо. Ведь купцы отваживаются преодолевать огромные морские расстояния, а некоторые на суше претерпевают смену жары, и холода, другие мучения и немалые опасности, множество которых можно упомянуть, и все это, по правде сказать, единственно с целью наживы, и именно в надежде на нее они презревают такие страшные вещи. А я же смогу доставить себе

¹⁹¹ Подробнее об этом, см. с. 99-100.

огромную выгоду, не намереваясь ни плыть далеко по морю, ни мучиться, преодолевая под облаками заснеженные горные тропы. Не уверившись примером таким людей, я непременно счел бы себя нерасторопным и непредприимчивым (καὶ γὰρ ἄτοπον εἶναι ἐλογιζόμεν, εἰ ἔμποροι μὲν καὶ θαλάσσης κατατολμῶσι μακρὰ διαπερῶντες πελάγη, καὶ ὅσοι κατὰ γῆν ποιοῦνται τὰ συναλλάγματα ἄλλους καὶ θάλπους καὶ κρύους, καὶ τῶν ἄλλων ὅσαπερ ἐπάγειν οὐ μικροὺς εἴωθε τοὺς κινδύνους, καὶ ταῦτα, δήλου τοῦ πράγματος ὄντος, πρὸς ἓν μόνον βλέποντες τὸ κέρδος, καὶ ταῖς ἐλπίσι τούτου παρ' οὐδὲν ποιούμενοι τὰ δεινά· ἐγὼ δ' οὔτε πελάγη διαπλέειν μέλλων μακρὰ, οὔθ' ὑπὲρ νέφη καὶ νιφόεντα διαβαίνειν ὄρη πράγματι δυσχειρεῖν, πολλὴν ἐμοὶ τὴν ὄνησιν προξενήσοντι φανείην βραδύς τε καὶ ἄ[ι]καμπτος τοιούτων ἀνδρῶν παραινέσεσι μὴ πειθόμενος)¹⁹².

3.2.1. Морские опасности

Предсказуемым образом, наиболее распространенное чудо, связанное с морской стихией – это усмирение шторма, соответствующее Евангельскому эпизоду, где Иисус успокаивает разбушевавшуюся стихию (Мф. 8:23-27; Мк. 4:35-41; Лк. 8:22-25). Но, так же как и в случае с преодолением реки, помимо повторения чуда в исходном образце¹⁹³, агиографическая литература предлагает некоторые варианты, как в сюжетном смысле, так и в особенностях художественной реализации. Например, в житии Леонтия Иерусалимского описание бури гораздо более подробное и драматичное, чем в других памятниках:

Воздух потемнел, море же побелело от порывов ветра, и волны вот-вот должны были поглотить корабль. Все, находившиеся на борту, видя смерть не где-то вдалеке, а совсем близко, горестно стенали, наполняя воздух криками, и дико смотрели друг на друга. Когда же они увидели, как под натиском стихии разорвался крепивший шлюпку канат, и она вместе со всеми, кто был вокруг, сорвалась с корабля, крики преумножились, а слезы так и хлынули потоком. Великий же [Леонтий] видя повсюду на корабле людей в таком ужасном положении, исполнился состраданием, и, затворившись в своей каюте на носу судна, начал молиться, призывая Бога. Он же, скоро помогающий тем, кто искренне взывает к Нему, внял святому¹⁹⁴.

В этом эпизоде автор основывается на эпизоде из Деяний апостолов (Деян. 27), где описывается, как Павел со спутниками несколько дней

¹⁹² *Vita Germani*, p. 6*.

¹⁹³ *Vita Constantini*, p. 643; *Vita Eliae Iunioris*, p. 58; *Vita Petri Atrouensis*, cap. 6:23-30.

¹⁹⁴ *Vita Leontii*, p. 138.

боролись с морской бурей. Когда все были в отчаянии, Бог открыл ему, что все спасутся, но корабль будет потерян. Агиограф Леонтия сравнивает его с апостолом и говорит, что и этому святому тоже было даровано откровение узнать об успешном преодолении опасности, только на этот раз даже и корабль не пострадает: «И как Он уже однажды поступал с Павлом, Он даровал ему [Леонтию] всех, кто находился на корабле, и сам корабль, и шлюпку, и людей в ней ради того, чтобы никакая часть пассажиров не подверглась мучениям. <...> он сказал: “Держитесь! Никто из нас не пропадет, но все будут спасены во имя Господа. То же будет не только с кораблем, но и со шлюпкой, которую считаем погибшей. Она благополучно вернется к нам завтра со всеми, кто в ней”»¹⁹⁵.

Что касается сюжетного воплощения, то, вероятно, самым простым вариантом является тот, когда святой не сам попадает в бурю и умирляет ее, а какие-то второстепенные персонажи оказываются застигнуты ненастьем и получают спасение, обратившись за помощью с молитвой к герою жития¹⁹⁶. Гораздо более интригующим и, пожалуй, единственным в своем роде является сюжетный ход, придуманный автором жития Григория Декаполита, вероятно Игнатием Дьяконом. Агиограф привычно описывает ситуацию, когда начинается шторм, но чудесного его умирения не происходит: «Когда буря взволновала море, и вот-вот должна была начаться страшная гроза, корабль прибило к берегу, и они [пассажиры] высадились на сушу»¹⁹⁷. Далее мы понимаем, что развязка была мнимой, поскольку чудо спасения все-таки происходит. Уже после того, как люди оказались на берегу, один из монахов рискнул поплыть за остатками продовольствия и, не справившись с волнами, начал тонуть. По молитве святого ему удалось спастись, схватившись за какой-то обломок доски, плававший в море. Так же нестандартно этот писатель описывает и эпизод с преодолением реки (см. с. 116). Оценивая такие необычные решения на общем фоне, можно с уверенностью сказать,

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ *Vita Petri Atroensis*, cap. 40.

¹⁹⁷ *Vita Georgii Decapolitae*, p. 55-56.

что это был незаурядный автор. Когда все уже ждут привычной развязки, он предлагает совершенно другую.

По частоте использования за чудесным спасением от бури следует преодоление опасности, связанной с пробойной в днище, а также противодействие пиратам. Что касается пробойн, то такое чудо встречается в житиях Евстратия (IX в.) и Константина из Иудеев (к. IX – нач. X вв.). В обоих случаях авторы подчеркивают, что герои могли сверхъестественным образом контролировать течение воды. В первом тексте святой почувствовал, что произошло, и удерживал воду от затекания внутрь судна, до тех пор пока все пассажиры не вышли с корабля:

Святой отец <...> быстро добрался до царствующего Града. При заходе в Юлианову гавань, которую привыкли называть Софийской, корабль наткнулся на какой-то подводный камень. Образовалась пробойна, способная тут же потопить судно. В то время как на корабле все оставались в неведении о случившемся, понявший всё знаменосный отец творил молитвы..., чтобы никто из прибывающих не пострадал. Когда судно, всё еще остававшееся на плаву, поскольку через пробойну в него не затекло ни капли воды, пристало к берегу, он приказал морякам быстро выгрузить все что, было на борту. Они быстро выполнили приказанное, и только когда на корабле не осталось ничего, кроме снастей, он захотел и сам, последним, выйти на берег. В тот самый момент, когда блаженный коснулся своими прекрасными и святыми стопами шаткой лесенки, находившейся у причала, корабль был полностью затоплен и виднелся из-под поверхности воды¹⁹⁸.

Во втором примере после того, как вода уже затапливала корабль, святой смог сделать так, что она вытекла обратно. Оба эпизода описаны с большой живостью, но более поздний текст выглядит все же немного интереснее. В нем содержится забавное замечание по поводу привычек моряков. Они, «как свойственно этим людям»¹⁹⁹ при устойчивом благоприятном ветре напились до бесчувствия и никак не реагировали на происшедшее, даже когда судно уже стало заполняться водой. Крики Константина не могли их разбудить, так как они «лежали, словно

¹⁹⁸ *Vita Eustratii*, p. 391-392.

¹⁹⁹ *Vita Constantini*, p. 636.

мёртвые»²⁰⁰. Когда после вмешательства святого вода покинула пределы корабля, доказательством страшной опасности, которую удалось избежать, стали борта, влажные до определенного уровня. Заметив это, все поняли, насколько глубоко корабль успел погрузиться в море.

Что касается пиратов, образцы этого мотива наиболее близкие к рассматриваемой литературе содержатся в античном романе, где встреча с морскими разбойниками, похищение являлись неотъемлемой частью описываемых приключений²⁰¹. Несмотря на то, что некоторые агиографические повествования часто сравнивают с этим жанром, и даже называют их агиографическими романами²⁰², мотив столкновения с пиратами имеет в последних меньшее значение. Часто он присутствует косвенно, и основное чудо, связанное с ним - суметь избежать встречи с разбойниками. Так, Григорий Декаполит уговаривает моряков отправиться на Сицилию, и при этом уверяет их, что в дороге ничего не случится, что им удастся обойти пиратов стороной²⁰³. Власий же вовремя сошел с корабля, на котором плыл в столицу. Он покинул судно в Мефоне, и как раз после этого оно вышло в море и подверглось нападению. Все пассажиры были захвачены в плен, а Власий успешно добрался до Константинополя на другом корабле²⁰⁴. Примерно то же говорится в житии Никона Метаноите. Корабль, на котором плыл святой, ненадолго остановился на Эгине, чтобы пополнить запасы воды. Никон же, предвидя захват корабля пиратами, задержался на острове и просил моряков повременить с отплытием. Однако, команда корабля не захотела ждать и отправилась в путь без него, в то время как экипаж второго судна, остановившегося там же, проявил благоразумие. Выждав столько,

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Сравнительный анализ функционирования этого мотива в разных жанрах, в том числе, в античном романе, представлен в статье М. Маллетт. *Mullett*, p. 259–284.

²⁰² Например, так характеризует житие св. Григения его издатель А. Бергер (*Berger 2006*, p. 6).

²⁰³ *Vita Gregorii Decapolitae*, p. 55.

²⁰⁴ *Vita Vlasii*, p. 666.

сколько сказал Никон, они избежали опасности. Первый же корабль подвергся нападению, и все пассажиры были захвачены в плен²⁰⁵.

Есть, конечно, и более драматические варианты развития событий. Монастырь на Патмосе, игуменом которого был Леонтий Иерусалимский, часто подвергался нападению пиратов. Они прибывали с моря и требовали провизии: мяса, вина и т.д. В один из таких набегов Леонтий принял пиратов у себя, пытался отдать им то, чем располагал. Однако они не захотели принимать постной пищи и, разгневавшись, спустились к берегу и сожгли монастырский корабль, стоявший в гавани. Леонтий не выдержал и обратился с молитвой к Иоанну Богослову, после чего погода резко изменилась, и отплывший от Патмоса пиратский корабль разметало штормом. Для пущей достоверности автор добавляет, что погибли все, кроме одной женщины, которая и рассказала всем о чуде²⁰⁶.

Морские опасности, описанные выше, конечно же, существовали в реальности, но помимо этого, их описание имело и определенную античную или библейскую литературную традицию. В отличие от них, в ранневизантийских житиях присутствует и еще один мотив, который перекочевал в литературу непосредственно из жизненной практики путешествий. Дело в том, что отправляясь в плавание, капитан и команда были очень ограничены в количестве воды, которую они могут взять на борт из-за ограниченной грузоподъемности судна. Вода, тем временем, выполняла очень важную функцию, практически являясь топливом для гребцов, которым из-за тяжелых физических нагрузок и жары требовалось много воды во избежание обезвоживания. Поэтому любые проблемы в ходе плавания, которые затягивали прибытие в очередную гавань, оборачивались серьезной нехваткой воды, что, конечно, представляло угрозу для всех пассажиров. Такую информацию приводит автор статьи о типах кораблей Дж. Х. Прайор и упоминает примеры из Луга Духовного Иоанна Мосха (VI-VII вв.), где при

²⁰⁵ *Vita Niconis*, p. 92-94.

²⁰⁶ *Vita Leontii*, cap. 44-45.

помощи чуда святые могли справляться с такой опасностью, превращая морскую воду в пресную или вызывая дождь²⁰⁷. Интересно отметить, что, насколько мы можем судить, исходя из проработанного материала, в средневизантийских житиях этот мотив не проявляется. От него остаются лишь постоянные упоминания агиографов, что суда приставали в какой-либо гавани, чтобы пополнить запасы воды.

3.2.2. Опасности сухопутного путешествия

Среди самых разнообразных опасностей, которые могут подстергать путника на дороге, одной из распространенных оказалась встреча с неким заведомым врагом, образ которого в каждом тексте может воплощаться по-разному. Это могут быть варвары, напавшие на селение²⁰⁸; иконоборцы, преследующие иконопочитателя²⁰⁹; сарацины, враждебные по определению²¹⁰. Во всех перечисленных случаях, герои спасаются, сделавшись невидимы для врагов, повторяя тем самым ветхозаветное чудо Елисея, спрятавшегося от Сириян (4 Цар. 6:18-29), хотя и в данном случае имеется некоторое расхождение. Если для Елисея Бог сделал слепыми его врагов, то в наших текстах они не теряют зрения, а видят все, кроме своей потенциальной жертвы. Агиограф Петра Атройского, описывая, как он скрылся от иконоборческого епископа, специально нагнетает ощущение опасности. Он говорит, что епископ заметил издалека группу монахов, идущих по горной дороге, среди которых был и Петр, но подойдя ближе, не увидел его. Пройдя чуть дальше, монахи услышали, как епископ удивленно сказал спутнику: «Разве их было не шестеро? Куда девался старец, бывший с ними?»²¹¹.

²⁰⁷ Pryor J. H. *Types of Ships and Their Performance Capabilities//Travel*, p. 37-38.

²⁰⁸ *Vita Gregentii*, p. 204.

²⁰⁹ *Vita Petri Atroensis*, cap. 14:30-31, cap. 66:5-12.

²¹⁰ *Vita Constantini*, p. 638.

²¹¹ *Vita Petri Atroensis*, cap. 66:10-12.

Помимо возможности стать невидимыми, святые используют и другие, более радикальные способы отвлечь от себя опасность. Григорий Декаполит, оказавшись на вражеской территории, подошел к колодцу, чтобы попить, и наткнулся на сарацинского воина. Всадник тут же занес руку с мечом, чтобы убить Григория, но святой сделал эту руку недвижимой²¹². А в житии Никона Метаноите есть интересный эпизод, где герой расправляется не с одним разбойником, а с целой разбойничьей деревней, жители которой имели обыкновение нападать на путников, проходивших по дороге у их селения. После бесплодных попыток Никона проповедовать разбойникам и заставить их оставить свои преступные занятия, автор, в свойственной ему «естественнонаучной» манере²¹³ описывает, как по молитве святого деревня прекратила свое существование вследствие некоего природного катаклизма:

Разверзлась земля... и всю эту разбойничью шайку вместе с холмом, с пашнями, домами и всем скарбом целиком поглотила.< ... > После этого туда ниспроверглись потоки воды, которая, в свою очередь, стала изрыгаться из земли и покрыла собой этот разлом. Вся территория превратилась в болото. Поверхность земли покрылась слоем воды и грязи, что можно наблюдать и по сей день. И только кровля Божьего храма, давным-давно поставленного в деревне во имя архистратига Михаила, виднеется над водой²¹⁴.

В число сухопутных опасностей входит и встреча с дикими животными, представляющими угрозу для человека. Этот распространенный мотив имеет особое значение в христианской традиции. Чудо из неканонической части книги пророка Даниила (Дан. 14) о семидневном пребывании Даниила во рву со львами использовалось в христианских мученичествах, когда свирепые животные отказывались пожирать приговоренных к казни христиан. В агиографической традиции средневизантийского периода мотив продолжает свое существование, однако, как и в случае с другими чудесами, может принимать новые формы,

²¹² *Vita Gregorii Decapolitae*, p. 58.

²¹³ Подробнее о том, как этот автор описывает окружающий мир см. Мантова Ю.Б. Репрезентация пространства в византийских житиях св. Никона Метаноите и св. Григения //Историческая психология и социология истории. Том 6, номер 2. 2013. Стр. 79-86.

²¹⁴ *Vita Niconis*, p. 182.

органично включенные в литературную ткань повествования. Наиболее близким вариантом воспроизведения чуда является эпизод из жития Лазаря Галесиота. В ходе путешествия из Палестины в Малую Азию, Лазарь и его спутники, измученные жаждой, остановились в оазисе, где была тень и вода. По этой же самой причине к источнику подошли львы. В этом фрагменте сам агиограф сравнивает чудо с эпизодом из книги Даниила:

Расположившись таким образом на земле [для отдыха], они взглянули вверх и увидели (а такое не то, что увидеть, даже и сказать или услышать жутко), что к ним, кажется, приближаются четыре льва. Внезапно заметив их, не вставая, как были, [люди] вознесли руки и духовные очи к Богу, способному спасти их, и призвали Его на помощь. И действительно не ошиблись в своем воззвании. Подобно тому, как Он чудесным образом усмирил диких зверей у Даниила, таким же образом Он поступил и с ними. [Львы] подходили по одному и, обнюхав их с головы до ног, облизывали своими языками и бегали вокруг, размахивая хвостами, словно домашние собаки, завидевшие хозяина. Напившись и выйдя из зарослей, они снова повели себя так же, потом же, оставив их, ушли²¹⁵.

То же сравнение приводит и агиограф Константина из Иудеев, но в данном случае святой избегает опасности от встречи со львом принципиально иным образом. Бог устроил так, что лев явился Константину в виде безобидной собаки. На вопрос местных жителей, как же он смог преодолеть местность, где хозяйничал огромный и ужасный лев, Константин отвечает, что не видел никакого льва, а только лишь собаку²¹⁶.

В уже упомянутом житии Лазаря в качестве опасных животных фигурируют не только львы, но и медведица. Причем надо отметить, как тонко агиограф описывает встречу Лазаря с медведицей:

По рассказу святого, пока он так поднимался вверх, ему повстречалась медведица. Оба не чувствовали приближения друг друга до того самого момента, пока не натолкнулись один на другого. Как тут не подумать, что это были происки дьявола, [замыслившего] чтобы святой испугался и повернул обратно. Скорее же, это случилось по позволению Божьему, чтобы испытать веру и надежду [Лазаря]. Одним словом, медведица, замерла на месте от неожиданного столкновения, а потом отошла с дороги...²¹⁷.

²¹⁵ *Vita Lazari*, p. 516.

²¹⁶ *Vita Constantini*, p. 635.

²¹⁷ *Vita Lazari*, p. 517.

Здесь автор даже не говорит о том, что свершилось чудо, и можно понимать удачный исход происшествия как случайность, просто следствие собственного поведения медведицы. Нам представляется, что эпизод отражает индивидуальное авторское восприятие чудесного, в котором превалирует тяготение к более реальной, более правдоподобной трактовке, что подтверждается и другими эпизодами из этого жития, о чем подробнее скажем в главе 4.

3.2.3. Демоны на пути святых

Все вышеперечисленные опасности, вне зависимости от того, пришли они в агиографию из библейской традиции или непосредственно из средневековой жизненной практики, имеют под собой более или менее реальные основания. И шторма, и пираты и даже дикие животные продолжали оставаться частью реальной жизни, поэтому нет ничего удивительного в том, что о них так часто вспоминают агиографы. Вместе с тем, огромное внимание в житиях уделяется и опасности, имеющей исключительно ирреальное происхождение, а именно, демонам. Разумеется, мы принимаем во внимание устоявшееся мнение, что для средневекового человека представители нечистой силы, впрочем, как и ангелы, были совершенно реальны. Однако, вопрос этот слишком сложен, чтобы иметь однозначную трактовку, если мы говорим о Византии, поскольку, основываясь даже на ограниченном количестве отобранных нами текстов, можно с высокой степенью уверенности утверждать, что у разных людей были разные мнения на этот счет. Как нам представляется, о некоторых житиях можно сказать, что в них византийский скепсис добрался и до демонов.

Разумеется, византийская демонология представляет собой обширную отдельную тему, но в ходе данного диссертационного исследования представляется невозможным не упомянуть о демонах, встречающихся на

пути святых. Первое наблюдение, которое следует отметить, это то, что в большинстве случаев демоны обитают на суше, а не в море, поэтому представляют гораздо большую опасность для пеших путешественников²¹⁸.

Второе, что можно сказать о местообитании демонов, это то, что они предпочитают заброшенные и глухие места. С одной стороны, это противоречит примерам, где говорится, что демонам как раз нравится быть поближе к людям, у источника или у большой дороги, что логично, потому что там можно заполучить больше жертв²¹⁹. Но, с другой стороны, агиографы последовательно пишут о пристрастии демонов к необитаемым пространствам. Это надо принимать во внимание, когда мы читаем о пеших путешествиях святых по совершенно дикой местности, поскольку сам по себе такой поступок уже демонстрирует особые способности святого, которые не даны обычным людям.

Помимо многочисленных эпизодов, где писатели просто констатируют факт, что святой оказался в захолустье и был вынужден сражаться за место с обосновавшимися там демонами²²⁰, в текстах встречаются и размышления о том, какие места выбирают для себя представители дьявола:

...эта бесовская толпа (кажется, им свойственно селиться в пустынных местах, согласно божественным речениям, не важно, говорит ли кто, что это от отсутствия людей или от отсутствия добродетели)...²²¹.

Возвращаясь к дилемме о том, какие места все-таки более благоприятны для демонов, стоит обратиться к рассуждениям Кирилла Филеота, для жития которого очень характерны пространные размышления по самым разным поводам. В главе 24 он говорит о бродячих монахах, сравнивая их с разными представителями животного мира и, как ни странно,

²¹⁸ Мы обнаружили, что несколько раз в текстах упоминаются демоны, живущие в море, но они не выступают в качестве активных действующих персонажей, в отличие от своих многочисленных сухопутных собратьев (*Vita Symeonis Stylitae Iunioris*, cap. 41:23). Также представляется возможным не принимать в расчет весьма активного демона из «Александрийской» версии жития Николая Мирликийского, поскольку датировка текста неоднозначна. В этом повествовании дьявол находился непосредственно в море и пытался потопить корабль, на котором Николай плыл в Иерусалим (*Vita Nicolai Myrensis «Lycio-Alexandrina»*, cap. 6).

²¹⁹ *Vita Symeonis, Georgii et Davidis*, p. 223, 240;

²²⁰ *Vita Eliae Iunioris*, p. 40; *Vita Leontii*, cap. 5:16-18.

²²¹ *Vita Constantini*, p. 639.

с демонами. В ходе своей речи он походя описывает и особенности расселения демонов. По его мнению, они могут обитать в любых местах, и в обжитых, и в диких:

Если же кто-то назовет этих бродяг бесприютными, т.е. не имеющими места, тот не согрешит против правды (εἴ τις οὖν τοὺς τοιοῦτους κυκλευτὰς ἀτόπους καλέσει, ἤγουν μὴ ἔχοντας τόπον, οὐχ ἁμαρτήσῃ τοῦ πρέποντος)... Что же может быть хуже этого, ведь даже и у змея есть свое логово, и у всякого ядовитого гада и земного зверя, и у рыб. Даже если некоторые из них вынуждены менять место обитания, по провидению Божьему, чтобы перезимовать спокойно и вывести потомство, то ведь потом-то они возвращаются в родные места. Так же и у птиц небесных есть гнезда. Да что там говорить! Даже и демоны: одни обитают в поднебесье, как сказал апостол «духи злобы поднебесной», другие живут на перекрестках, третьи в [языческих] памятниках, еще одни в источниках, реках и озерах, а какие-то нашли себе пристанище в пустыне. Неслыханно, совершенно неслыханно, как говорится, что всякая тварь, и земная, и водная, и небесная, имеет логово и пристанище, даже и самые демоны тоже, а бродяги остаются бесприютными (Δεινὸν οὖν καὶ πάνυ δεινόν, ὡς εἴρηται, τὸ τὰ χερσαῖα καὶ ἔνυδρα καὶ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ ἔχειν φωλεοὺς καὶ κατοικήσεις, οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς τοὺς δαίμονας, τοὺς δὲ κυκλευτὰς ἀτόπους εἶναι)²²².

В завершение раздела позволим себе привести некоторые наблюдения, касающиеся затронутой нами темы о демонологических представлениях византийцев²²³. Как кажется, даже незначительные данные имеют значение и могут быть использованы в более специализированных исследованиях по этой обширной теме.

Неоспоримым фактом является то, что в разных житиях количество упоминаний о демоническом очень сильно различается. Если для Петра Атройского вообще все неприятности и беды, включая все типы болезней, связаны исключительно с демонами, которых он непрестанно побеждает и отовсюду изгоняет²²⁴, то некоторые агиографы вообще ни разу не упоминают ни о каких демонах. В житиях Николая Студита, Власия, Германа из Козиницы есть описания скитаний, в том числе по совершенно диким

²²² *Vita Cyrilli Phileotae*, cap. 24,6:5 .

²²³ В этой связи было бы интересно ознакомиться с данной книгой, но, к сожалению, она не была нам доступна. P. Joannou. *Demonologie populaire - démonologie critique au XI e s. La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*. Wiesbaden, 1978.

²²⁴ Даже еретические учения распространяются из-за демонов. Однажды святой пришел на гору, бывшую пристанищем для демонов. Они, естественно, не выдерживают такого соседства, спускаются в долину и поселяются в располагавшейся там деревне, отчего ее жители превращаются в еретиков, несториан и иконоборцев (*Vita Petri Atroensis*, cap. 22).

местам, где казалось бы, обязательно должны были появиться хоть какие-то представители темных сил. Однако авторы этих житий полностью игнорируют данный топос. Что касается житий Николая Студита и Власия, это, вероятно, можно объяснить тем, что, судя по стилю, их авторы принадлежали к высокоинтеллектуальной части общества, и, может быть, в их среде было не принято так серьезно относиться к представителям демонических сил. Житие Германа из Козиницы написано простым, ясным языком, но сам текст достаточно необычный в сюжетном смысле. Вероятно, авторская индивидуальность проявилась и в необычном отношении к демонам.

Интересный момент, напрямую демонстрирующий разное восприятие демонического, есть и в житии Лазаря Галесийского. Агиограф описывает невероятно интересное пешее путешествие Лазаря из Палестины в Малую Азию. В одном месте к святому привязалась собака, которая ни на минуту не отставала от него, повсюду преследуя своим лаем. Когда же он сходил с основной дороги, она пропадала, когда выходил обратно – появлялась снова. Однажды, не найдя никакого пристанища в деревне, так как никто его не пустил в дом, Лазарь обосновался на ночлег в пещере неподалеку. Тогда проклятая собака созвала своим лаем всех деревенских собак, которые, обступив пещеру, подняли страшный вой. Все жители деревни сбежались, подумав, что туда забрался дикий зверь, и подготовились его обезвредить. Несчастный Лазарь с трудом смог докричаться до них и объяснить, что он человек. Следующие два дня собака продолжала преследовать путника. Когда же агиограф закончил рассказ об этом происшествии, то добавил и свое мнение о нем: «Вот поэтому-то, хоть сам отче не сказал об этом открыто, я все же думаю, что это была не собака, а лукавый демон, который, приобретя собачий облик, с позволения Божьего, искушал святого. Если б это и вправду была собака, а не демон, как же она смогла бы следовать за ним три дня и выделять такие фокусы (Ὅθεν, εἰ καὶ ὁ πατήρ φανερῶς οὐκ εἶπε, μὴ εἶναι κύνα τοῦτον ὑπολαμβάνω, ἀλλὰ πονηρὸν δαίμονα

μετασχηματίσαντα ἑαυτὸν συγχωρήσει Θεοῦ πρὸς πειρασμὸν τοῦ πατρὸς εἰς κινὸς εἶδος. Πῶς γάρ, εἰ ἦν κατὰ ἀλήθειαν κύων καὶ οὐ δαίμων πονηρός, εἶχεν αὐτῷ τὰς τρεῖς ἡμέρας ἀκολουθεῖν καὶ τέχνας τοιαύτας ποιεῖν»²²⁵.

Такие наблюдения о разной степени внимания к демоническому вполне соответствуют одному из главных тезисов диссертации: несмотря на широкое использование топосов, агиографические повествования могут обладать собственной индивидуальностью.

3.3. Чудесное преодоление трудностей пути

Несмотря на то, что разница между трудностями, преследующими путешественников, и опасностями, которые они должны преодолевать, не такая уж значительная, мы предлагаем обзор этих случаев в разных подразделах. В качестве опасности мы понимаем ситуацию непосредственной угрозы для жизни, как шторм или встреча с разбойниками, а трудности пути – это преодолимые неприятности, требующие физической силы и выносливости. По нашему мнению, это позволит легче воспринять массив информации в целом, хотя сами византийцы, как кажется, не ощущали между этими понятиями какой-либо разницы.

Что касается общего обзора чудес, которые связаны с преодолением многочисленных тягот путешествия, то с этой задачей замечательно справился автор жития Григентия. В этом повествовании идея путешествия имеет основополагающее значение. Это и способ организации сюжета, и основной смысл, заключающийся в духовном возрастании Григентия в ходе гигантского путешествия, в конце которого он достигает аравийского города Тефар (совр. Наджран), чтобы исполнить там епископское служение. На протяжении большей части жития героя сопровождает и ведет его в путь некий загадочный невидимый спутник, вероятно, Николай Чудотворец. В какой-то момент он объявляет о том, что покидает своего подопечного. Григентий невероятно огорчается и явным образом беспокоится, как же он

²²⁵ *Vita Lazari*, p. 518.

сможет в одиночестве продолжать свой путь, ведь до того все проблемы решались чудесным вмешательством невидимого покровителя, в доказательство чего приводит такой список:

Ведь часто он следовал передо мной по водам, когда случалось нам встретить на пути реку или озеро. А еще мог развесть огонь одним словом и одним взглядом остановить порыв ветра. Когда он брал в руку серебро, или золото, или обработанные камни и осенял их крестным знаменем, тут же на них проявлялось изображение честного креста. После чего он тратил их на наши нужды. По моей просьбе он часто обращал воду в вино, отпирали словом закрытые городские ворота, если нам случалось оказаться перед ними в неуточный час; мы заходили, и они снова оказывались заперты. Дикие звери, увидев его в пустыне, ласкались к его ногам, а он гладил их руками. В море, когда поднялась сильная качка, он в один момент успокоил и усмирил морские волны. Он говорил морю: «Дай нам рыбу, которую мы могли бы съесть». И оно давало. Он разгонял тучи, и со словами «да воссияет солнце» оно начинало сиять. А потом в жару он приказывал облакам быстро собраться из восточных или западных областей, чтобы заслонить своей твердью солнце. И они подчинялись²²⁶.

Некоторые из перечисленных проблем мы уже описывали ранее, о некоторых скажем позже, но сам по себе этот список нам представляется весьма важным, так как отражает общее представление агиографа о том, какие чудеса должны сопровождать литературное агиографическое путешествие. Издатель текста А. Бергер считает, что автором был некий константинопольский монах, который составил свое повествование, не покидая столицы²²⁷. И это полностью соответствует характеру перечисленных чудес. Все они принадлежат литературной традиции и существуют в сознании автора вне зависимости от того, имел ли он какой-то личный опыт в путешествиях. Однако, с литературной точки зрения интересно, что сам он в ходе повествования подробно описывает всего лишь одно чудо из перечисленных, а именно, призывание туч во время плавания, чтобы они собрались над кораблем и, образовав тень, сделали жару менее невыносимой²²⁸. По нашему мнению, это говорит о его стремлении индивидуализировать свое повествование. Он отказывается от известных и часто описываемых чудес с хождением по водам, дикими зверями или

²²⁶ *Vita Gregentii*, p. 308.

²²⁷ *Berger 2006*, p. 43.

²²⁸ *Vita Gregentii*, p. 366.

штормом, и выбирает весьма редкое, а все остальные просто упоминает, давая всем понять, что они ему тоже знакомы.

3.3.1. Преодоление неблагоприятных погодных условий

Что касается жары, то помимо чудесного избавления от зноя во время морского вояжа, есть чудеса, связанные с преодолением этой трудности в пешем путешествии. В житиях Илии Нового и Петра Атройского описываются практически идентичные ситуации²²⁹. Святые со своими спутниками долго идут по дороге под палящим солнцем, и если им самим такое испытание под силу, то их спутники, обычные люди, падают от жары и жажды и дальше идти не могут. Тогда помолившись, святые обнаруживают поблизости источник воды, восстанавливающий силы путешественников. Агиограф Петра Атройского добавляет еще одну деталь, усиливающую «чудесность»: спутник святого был из местных и точно знал, что в этой местности никакой воды нет²³⁰. Такие чудеса, вероятно, имеют в качестве образца Моисеево выбивание источника из скалы (Исх. 17:6), хотя и описываются несколько по-другому. Однако, есть и пример, эксплицитно сравнивающий описываемое чудо с ветхозаветным. Это эпизод из жития Никона Метаноите:

Множество людей, собравшихся вокруг него [Никона], чтобы удостоиться его благословения ..., изнывали от жажды и лишались чувств, ведь в том месте не было ни воды, ни какого-либо источника влаги. Святой, видя, как страшно они мучаются от жажды, исполнился сострадания, и, пав на землю, начал молиться. Затем на глазах у всех он ударил богоносным посохом о землю, и тотчас же потоком забила вода. Она была так чиста и прозрачна, так приятна для питья и нектароподобна, что одним своим видом обрадовала их прежде того, как ее успели попробовать. <...> Чем же отличался этот чудотворный посох от Моисеева, если один, так же как и другой, сотворил источник одним лишь ударом? Разве что, кто-то посмелее мог бы воздать бóльшую славу посоху Никона, поскольку Моисеев только изображал крест при своих

²²⁹ *Vita Eliae Iunioris*, р. 94-96; *Vita Petri Atratoensis*, cap. 16:1-15.

²³⁰ *Vita Petri Atratoensis*, cap. 16:12-16.

чудотворениях, а Никонов непосредственно и являлся крестом, а не его изображением²³¹.

С погодными же условиями связано чудо из жития трех братьев Давида, Симеона и Георгия. Уже старцем, незадолго до смерти, Георгий решил отправиться в путь, чтобы навестить заболевшего друга. Все спутники святого уговаривали его отложить путешествие, ведь и сами они испугались бушевавшего уже несколько дней ненастья, дождя и грозы. Однако, Георгий, будучи крепок духом, все-таки вышел в путь вместе с некоторыми учениками, и тут все увидели, как ангел укрыл путников, так что они могли идти свободно и достигли пункта назначения совершенно сухими²³².

3.3.2. Потеря ориентации в пространстве

Ситуации, когда по самым разным причинам герои житий теряют дорогу, не зная, куда двигаться дальше, занимают значительное место в агиографических путешествиях. Часть из них разрешается в духе ветхозаветного чуда из книги Исход, когда Бог указывал евреям путь днем в виде облака, а ночью в виде огненного столпа (Исх. 13:21). Так же световой луч провожал процессию из жития Феодора Эдесского, вынужденную ночью двигаться из Иерусалима в лавру св. Саввы²³³, и святого Евстратия со спутником, также ночью возвращавшихся в свой монастырь. В последнем случае, автор добавляет, видимо, для достоверности: «ведь ночь была безлунной»²³⁴.

Еще одна возможность обрести ориентир - явление ангела или какого-либо другого небесного покровителя, указывающего путь. Это весьма распространенный сюжет, но невероятно интересно то, как он воплощается. Самый простой вариант был уже упомянут в главе 1 (с. 36). Это эпизод из жития Власия, где он был брошен разбойниками в дикой местности, и явившийся ангел вывел святого к людям.

²³¹ *Vita Niconis*, p. 110.

²³² *Vita Davidis, Symeonis, Georgii*, p. 256.

²³³ *Vita Theodori*, p. 29.

²³⁴ *Vita Eustratii*, p. 380-381.

Гораздо более впечатляющий и интригующий вариант представлен в житии Николая Студита, причем весь эпизод никак не связан с главным героем, а представляет собой вставную новеллу²³⁵, довольно резко отличающуюся по духу от основного повествования, в котором вообще мало чудесного, и все внимание уделено реалистическому описанию трагических скитаний Николая. Новелла представляет историю одного воина, который в ходе военного похода отстал от своего отряда. Он совершенно не представлял, куда ему идти, и принял помощь некоей местной жительницы, предложившей ему кров. Однако, ночью женщина стала требовать от воина сексуального внимания, чего тот не выдержал и бежал. Именно тогда явился ангел и не только способствовал герою новеллы найти путь на свою территорию, но и предварительно проводил к полю уже закончившейся к тому моменту битвы. Ангел поведал ему о военных подробностях хода сражения, а также указал на пустое место среди павших тел, сказав, что как раз там и должен был лежать он сам, но Бог спас его от такой участи.

Еще одна разновидность этого же чуда состоит в том, что дорога указывается не непосредственно ангелом или небесным покровителем, а через какого-либо посредника. Как кажется, никакой смысловой нагрузки в таком усложнении чуда нет, просто так оно явно выглядит интереснее, чем «обычный» вариант. В житии Константина из иудеев описывается, как подвижник, желая посетить мощи св. Паламона, забрёл в совершенно непроходимые заросли, тело его было ужасно ободрано колючками, и в целом ситуация сложилась очень опасная. Тогда сам святой Паламон, к мощам которого направлялся Константин, явился одному из местных пастухов и велел найти монаха, с тем чтобы проводить его к храму²³⁶.

Совсем уж необычный вариант представлен в житии Иоанникия. Путешествуя вместе со своим ближайшим сподвижником Евстратием по горной местности, святой набредает на отару овец, охраняемую злобными

²³⁵ *Vita Nicolai Studitae*, col. 893-897.

²³⁶ *Vita Constantini*, p. 637.

псами. Ожидаемым образом животные успокаиваются и становятся ласковы при виде святого. Далее он сверхъестественным образом узнает имена пастухов, находившихся неподалеку, и просит Евстратия позвать их. Когда являются пастухи, Иоанникий требует, чтобы они проводили их до нужной дороги, но пастухи отказываются, объясняя, что один из них должен искать заблудшую овцу, и поэтому второй не сможет оставить стадо. Ситуация разрешается обещанием святого найти потерянную овцу как раз в том месте, куда их надо проводить²³⁷. В данном эпизоде автор явно увлекся чудесным, сплетя в один узел сразу несколько мотивов. Видимо, такой сложноорганизованный эпизод казался ему более выигрышным, чем если бы Иоанникий самостоятельно нашел дорогу, воспользовавшись своими сверхъестественными способностями.

Подводя итоги в описании чудесного преодоления трудностей и опасностей в пути, можно сделать вывод, что помимо авторов, точно воспроизводящих библейские «чудесные» мотивы, есть писатели, которые причудливым образом трансформируют привычные чудеса, делая свои рассказы более необычными, захватывающими, что, несомненно, отражает их авторскую индивидуальность. Чем неординарнее автор, тем большей игры с привычными топосами можно от него ожидать, вплоть до полного отказа от какого-то мотива. Таким образом, становится очевидно, что функционирование топоса было весьма пластичным. Многие авторы не просто собирали из общих мест как из готового строительного материала свои произведения, а старались их преобразовать, придать индивидуальный характер, сыграть на ожиданиях читателя.

²³⁷ *Petri Vita Ioannicii*, p. 423A. *Sabae Vita Ioannicii*, p. 362.

3.4. Власть святых над пространством

Способность святых повелевать пространством давно замечена и отмечается как один из признаков святости²³⁸. Эта способность реализуется во множестве вариантов: мгновенное преодоление больших расстояний, перенесение разнообразных объектов из одного места в другое, особый тип визионерства, когда специальным духовным зрением святой может увидеть какие-то реальные события или объекты, находящиеся очень далеко от его физического местонахождения. Примеры подобного визионерства невероятно многочисленны. На наш взгляд, они составляют отдельное поле для исследования, поэтому в данной работе мы их не рассматриваем, а концентрируемся на примерах, когда смысл чуда кроется непосредственно в самом перемещении, а не в способности понимать и видеть события, происходящие в удаленном месте.

Следует отметить, что преодоление расстояния исключительно ради скорейшего прибытия в то или иное место, в рамках исследуемой группы текстов отмечается только в одном из них: житии Никона Метаноите (XI-XII в.), причем автор использует это чудо дважды. В первый раз нам представлена аккуратно продуманная история о том, как Никон, направляясь в Коринф, встречает на дороге всадника и просит его забрать у него плащ и довести до Коринфа, так как он идет пешком и ему сложно его нести. Всадник мчится всю ночь, прибывает в город на рассвете и к своему удивлению обнаруживает Никона на рынке. Святой же говорит, что прибыл еще вчера вечером, и все люди могут это подтвердить²³⁹. На наш взгляд, этот эпизод выглядит достаточно загадочным, из текста совсем не ясно, зачем именно Никону понадобился такой фокус. Видимо, автор просто использует его в качестве очередного доказательства сверхъестественных способностей героя. Во второй раз у Никона уже есть формальная причина торопиться, ему

²³⁸ Pratsch, s. 284-285.

²³⁹ Vita Niconis, p. 102.

нужно поскорее прибыть в Коринф для излечения важного государственного деятеля Василия Апокавка. При этом ему удалось избежать привычной тяжести пути: «...с невероятной скоростью он достиг Коринфа, не обращая никакого внимания ни на тяготы пути, ни на лишения, свойственные пешему путешествию (...ἀπτόρω τινὶ τάχει τὴν Κόρινθον κατέλαβε, παρ' οὐδὲν ποιοῦμενος καὶ αὐτὸν τὸν τῆς ὁδοῦ κόπον καὶ τὴν κάκωσιν τῆς πεζοπορίας)»²⁴⁰. Смысл чуда очевиден: святому не нужно претерпевать тягот, обычных для простых людей. Но вот ровно это и приходит в полное противоречие с другими текстами, где бродячие святые страдали от своих скитаний, что и составляло суть их аскезы. Это путешествие Никона являют собой некий отдельный тип «деловых» странствий, не похожий на понятие «ξενιτεία», скитания.

В более ранних текстах святые перемещаются в пространстве, имея какую-то внешнюю цель: Петр Атройский (IX в.) переносится с Олимпа в женский монастырь для спасения монахинь от вражеского набега²⁴¹, Григорий Декаполит (IX в.) переносится к своему ученику, находившемуся в дороге, чтобы поддержать его, а потом возвращается обратно²⁴². Роднит эти эпизоды с чудом Никона уже упомянутая нами манера агиографов включать в сюжет специальных «свидетелей», как бы подтверждающих факт чуда. В случае с Григорием Декаполитом в роли «свидетеля» выступает монах Симеон, который рассказывает, что как раз в тот день и час, когда произошло чудо и святой явился своему ученику в дороге, он своими глазами видел, как Григорий исчез, а потом вернулся на место:

И часто поминавшийся [нами] Симеон подтвердил, что видел именно это: «И вот, - говорит, - когда я смотрел на него, стоящего в церкви, он исчез из поля зрения. А вскоре я опять увидел его стоящим на том же месте» (Τὸ δ' αὐτὸ καὶ ὁ πολλάκις μνημονευθεὶς Συμεὼν ἑώρακεναι διεβεβαιούτο. «Καὶ γάρ», φησί, «τῷ ναῶ συνεστῶτα θεόμενος τῆς ἐμῆς ὑπεξήρχετο θέας, καὶ πάλιν μικρόν, ἐν τῷ προτέρῳ τόπῳ συνιστάμενον ἔβλεπον») ²⁴³.

²⁴⁰ Ibid., p. 142.

²⁴¹ *Vita Petri Atroensis*, cap. 41. 10:16.

²⁴² *Vita Gregorii Decapolitae*, p. 66.

²⁴³ Ibid., p. 66.

Таким образом этот персонаж подтверждает, что подвижник и в физическом смысле изменял свое месторасположение, чтобы показаться ученику.

Наконец, есть примеры чудесных перемещений почти полностью воспроизводящие ветхозаветный образец, когда ангел перенес Аввакума к Даниилу в львиный ров (Дан. 14): это эпизод из жития Ильи Нового, когда он возвращает захваченного в плен юношу из Африки на Сицилию. Несмотря на внешнее сходство чудес, самое интересное в этом фрагменте то, что автор не ограничивается одним лишь описанием, а приводит свои размышления на этот счет. Он приходит к заключению, что чудо Ильи Нового «сильнее», чем Аввакумово, а потом сравнивает его еще с одним ветхозаветным образцом (вознесение Илии на колеснице²⁴⁴), а заодно уж и с языческими мифологическими чудесами:

Я думаю, что это чудо было не меньшим, чем Аввакумово. Оно потрясло и свидетелей, и тех, кого там не было, тоже заставило прославлять имя Господа. Ведь Аввакум, по воздуху попавший из Иерусалима в Вавилон, чтобы услужить Даниилу, был перенесен ангелом. А вот являющий знамения муж [Илия], сам находясь в Салинах, одной только молитвой ангельским образом оказался в темнице и перенес пленника из Африки в Регий. На каких крыльях он перенесся? На какой колеснице, подобно древнему Илии? Что по сравнению с этим чудом Лидийская колесница или Аргосский Пегас, допустим даже, что это не миф, а правда, на которую дивятся люди, и передают в своих преданиях эллины...²⁴⁵.

В качестве отдельной разновидности чудес, связанных с подчинением пространства, можно рассмотреть мотив, когда не сами святые выступают в качестве субъекта действия, а их мощи. При этом сами по себе мощи никуда перемещаться не могут. Для этого требуется человеческое участие, которого разными способами добиваются святые, от которых остались соответствующие мощи. В житии Феоктисты Лесбосской описана ситуация, когда один из персонажей, Симеон, тайно захватил часть мощей Феоктисты

²⁴⁴ 4 Цар. 2:11.

²⁴⁵ *Vita Eliae Iunioris*, p. 84-86.

(руку) и хотел уплыть вместе с ними с острова, где жила и упокоилась отшельница. Всю ночь корабль неся от острова, благодаря благоприятным ветрам, но на утро все в изумлении увидели, что оказались в той же самой гавани, откуда вышли накануне. Никто не мог ничего понять, и только Симеон догадался, что корабль был возвращен обратно той самой рукой, которую он пытался выкрасть. Таким образом он понял, что святая не хочет, чтобы ее куда-то перевозили, и требует возвращения утраченного фрагмента²⁴⁶.

Очень схожий эпизод есть и в рассказе об обретении мощей св. Евфимии. Мощи ее были выброшены в море иконоборческим императором Львом III, после чего их нашли братья Сергей и Сергон и отвезли на Лемнос. Они хотели продолжить свой путь дальше, к себе на родину, но все три попытки закончились неудачей, противные ветра прибивали корабль обратно к острову. Тогда Евфимия сама явилась братьям во сне и доходчиво объяснила, в чем дело: «Зачем вы вынуждаете меня скитаться то туда, то сюда? Невозможно мне отправляться далее и уехать отсюда туда, куда вы хотите меня забрать. <...> Разве не достаточно того, что меня перенесли из Халкидона в Византий, потом бросили в море и привезли сюда? Зачем вы хотите отправить меня в еще более далекие края? Это для меня невыносимо; оставьте такое намерение, но устройте мне отдохновение здесь»²⁴⁷.

3.5. Путешествующие небесные покровители

Как мы выяснили ранее, отрицательные сверхъестественные персонажи, демоны, описанные в наших источниках, по большей части склонны надолго обосновываться в глухих и заброшенных местах, которые они не спешат покидать. В отличие от них, положительные персонажи, небесные покровители, фантастическим образом постоянно пребывают в

²⁴⁶ *Vita Theoctistae*, 230-231.

²⁴⁷ *Translatio Euphemiae*, p. 92.

движении, перемещаясь между храмами, освященными в их честь, или просто по разным городам. Об этом свидетельствуют довольно многочисленные примеры. В житии Давида, Симеона и Георгия святые Антоний Великий и Спиридон идут в Константинополь для участия в Соборе 843 г.²⁴⁸, восстановившем иконопочитание. Причем герои жития видят их шагающими по воде как раз в том месте, где пролегал маршрут в столицу и где сами братья плыли на корабле, направляясь в Город. В данном случае автор, вероятно, вставляет в свой рассказ такой эпизод исходя из традиции, признающей, что оба великих подвижника участвовали при жизни в борьбе с ересью.

Иоанн Богослов просит Леонтия Иерусалимского пораньше начать службу, так как он торопится, поскольку ему надо уезжать в Эфес²⁴⁹. Но самый впечатляющий рассказ о подобных путешествиях содержится в житии Григентия. Апостол Павел является Григентию и тут же объясняет причину своего прихода. Оказывается, что в тот момент, когда святой ходил поклониться могиле апостола и обращался к ней с молитвами, его не было на месте, потому что он путешествовал:

Как я узнал, днем ранее ты созерцал мое надгробие. Однако меня там не было, все апостолы вместе с Богородицею отправились в город Негра и поддерживали там страждущих во имя господина нашего Иисуса. <...> Так что, о чадо, как видишь, я только что прибыл оттуда. Вместе со мной был и апостол Павел, но он направился в Тарс, чтобы повстречаться с кем-то в своей тамошней церкви. По этой причине после Иерусалима мы с ним разошлись²⁵⁰.

Говоря о перемещении сверхъестественных персонажей, следует упомянуть и о путешествии мага Илиодора из жития Льва Катанского. Этот антагонист святого сумел сделать так, чтобы корабль, на котором он находился вместе со спутниками, за один день преодолел расстояние между Сицилией и Константинополем²⁵¹. Такая способность мага вполне

²⁴⁸ *Vita Davidis, Symeonis, Georgii*, p. 243.

²⁴⁹ *Vita Leontii*, cap. 29:4-6.

²⁵⁰ *Vita Gregentii*, p. 306.

²⁵¹ *Vita Leonis Catanensis (BHG 981)*, cap. 12.

коррелируется с представлениями о бесах, изложенных святым Антонием. Обращаясь к своим ученикам, отшельник разоблачал способности демонов к предвидению и учил, что они просто могут перемещаться в пространстве очень быстро, ведь их тела намного легче человеческих. Именно это иногда помогает бесам предсказать, например, прибытие того или иного человека. Увидев путника в самом начале пути, они в состоянии быстро добраться до пункта назначения и первыми сообщить о его скорейшем прибытии²⁵².

Но для нашего исследования самое интересное в плавании Илиодора – это то, что агиограф сообщает основные точки этого маршрута, полностью совпадающие с реальными. В этом смысле волшебное перемещение мага и путь апостолов из жития Григения имеют большое сходство. Еще одно путешествие Илиодора можно и вовсе приравнять к апостольским. Для перемещения из бани Катаньи в баню Константинополя магу не требуется даже корабль – перемещение происходит мгновенно²⁵³.

В связи с перечисленными путешествиями интересно порассуждать о соотношении реального и вымышленного в агиографических путешествиях, хотя этот вопрос и не является основополагающим для данного исследования. Пример с путешествием апостола Петра в Наджран хорошо демонстрирует, насколько бессмысленна может быть обязательная корреляция между реальностью персонажа/путешествия и достоверностью представленной в нем информации. В данном случае заведомо вымышленное путешествие представлено исходя из вполне реалистичного маршрута. Точно так же происходит с чудесным путешествием Илиодора. Последний пример приводит М. МакКормик в статье, где очень убедительно пишет о том, что агиографы стремились воссоздавать реальное пространство, поэтому даже для вымышленных персонажей и путешествий использовали свои знания и представления о географической реальности. И в этом смысле агиографические повествования резко отличаются от светских романов

²⁵² Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine, ed. G. J. M. Bartelink. Paris, 1994. P. 220-222.

²⁵³ *Vita Leonis Catanensis (BHG 981)*, cap. 10:16-24.

XII в., которые или копируют античный географический фон для своей истории, или создают некое абстрактное географическое пространство²⁵⁴.

В качестве дальнейших примеров, подтверждающих тезис о нелинейном соотношении реальности и вымысла в путешествиях, можно привести жизнеописания Григения и Феодора Эдесского. Первого из этих святых можно смело отнести к легендарным персонажам, но при этом некоторые фрагменты его путешествия отличаются невероятной достоверностью описаний, поскольку у автора были хорошие источники, и он совершенно явно считал важным передать их как можно точнее. В случае же с житием Феодора мы сталкиваемся с обратной ситуацией. По мнению Д.Е. Афиногенова, текст составлен родным племянником Феодора о своем вполне историческом дяде²⁵⁵, но само повествование при этом носит сказочно-легендарный характер, и в нем нет никаких подробных описаний путешествий Феодора или городов, или монастырей, где он бывал.

Конечно же, это не значит, что нет вообще никакой связи между реальностью персонажей и достоверностью описаний, но эта связь состоит из такого количества переменных параметров, включая и литературные вкусы автора, что совершенно необходимо подробно изучать каждый текст отдельно, чтобы понять, что в нем может быть достоверно, а что нет.

²⁵⁴ McCormick M. *Byzantium on the Move: Imagining a Communications History// Travel*, p. 7-8.

²⁵⁵ ЖФЭ, с. 664.

Глава 4. Описание движения

Данная глава посвящена описанию непосредственно движения в ходе агиографических путешествий. Наша задача состоит в том, чтобы проанализировать, насколько подробно агиографы останавливаются на деталях самого пути, впечатлениях и ощущениях путешественников.

Сравнивая художественные приемы в изобразительном искусстве и литературе Византии, А. П. Каждан в одной из ранних работ говорит о том, что художественный язык этих видов искусства обладает некоторыми общими чертами. Одной из основных его особенностей является условность изображаемого пространства, поскольку так «художник отчетливее мог выразить чрезвычайно важную для него мысль о статичности, стабильности, неподвижности идей»²⁵⁶. Подобно статичным уравновешенным композициям фресок и мозаик, византийский писатель представляет движение как набор статичных состояний. Например, перемещение из одного города в другой изображается как два состояния покоя – отъезд и прибытие, а не описание самого пути²⁵⁷.

В данной главе предполагается проанализировать, насколько последовательно такой художественный принцип воплощается в агиографической литературе. Основное внимание мы сосредоточим на диахронических изменениях в описании движения. Сегодня, когда в научном сообществе преодолено убеждение в неизменности приемов житийной литературы²⁵⁸, эта задача представляется достаточно актуальной.

Как мы уже отмечали во введении, средневизантийский период является весьма знаменательным в истории житийной литературы. После эпохи «темных веков», агиография начинает активно развиваться; IX, X и начало XI вв. ознаменованы бурным расцветом жанра, а во второй половине

²⁵⁶ Каждан А.П. Византийская культура. М., 1968. С. 183.

²⁵⁷ Там же, с. 184.

²⁵⁸ Euthymiades S. New Developments in Byzantine Hagiography: The Rediscovery of Byzantine Hagiography / Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies: London, 21-26 June 2006. Ed. by E. Jeffreys. Aldershot. T. 1. P. 157-171.

XI и в XII в. наступает его угасание. Тем интереснее проследить, изменялись ли и каким образом принципы репрезентации движения и путешествия в текстах.

4.1. IX-X вв.

Представляется целесообразным начать данный раздел с рассмотрения жития Феодора Сикеота. Этот литературный памятник был создан в VII в.²⁵⁹, однако, его значение для средневизантийской эпохи в целом слишком велико, чтобы оставить его без внимания. В свете нашей темы интерес представляет то, что Феодор три раза посетил Иерусалим, а также совершил несколько других путешествий. Кроме того, объемное жизнеописание этого святого – очень важный и редкий источник для VII-VIII вв., в котором отразилась переломная эпоха византийской истории. Многие исследователи отмечают историческую ценность жития, поскольку в нем представлено много деталей быта, экономической и социальной жизни, а также множество топографических данных. Несомненно, что автор был хорошо знаком с определенными территориями, о которых писал. В частности, это окрестности городов Пессинунта и Гермии²⁶⁰. Об этом пишет М. Уэлкенс, который соотносит сведения из жития о наводнении с обнаруженной археологами системой каналов, располагавшейся в этой местности²⁶¹. Таким образом, никак нельзя уличить нашего автора в небрежном отношении к географическим подробностям, поскольку он воссоздает некоторое вполне реальное пространство. И тем не менее, как только мы касаемся описанных паломнических путешествий, становится очевидным, что само движение в пути было совершенно не интересно автору. Можно сказать, что описание этих трех путешествий просто отсутствует, поскольку они представлены

²⁵⁹ В данной главе мы не приводим общей информации о текстах и их датировке. Подробнее см. описание источников во введении.

²⁶⁰ Этому посвящено одно из приложений к изданию русского перевода, написанное О. В. Афиногеновой. *ЖФС*, с. 161-167.

²⁶¹ Waelkens M. Pessinont et le gallos // *Byzantion* 41, 1971. P. 349-352.

только констатацией факта прибытия и отбытия²⁶². Д. Е. Афиногенов считает, что это обусловлено отсутствием каких-либо опасностей в пути²⁶³, что все-таки довольно сложно себе представить, исходя хотя бы из масштабов преодоленного расстояния. По нашему мнению, этот феномен логичнее объяснить особенностями литературного вкуса автора и его эпохи. Агиограф, Григорий Сикеот, не использует факт паломничества для того, чтобы сделать из него отдельный увлекательный сюжет.

Помимо хождения в Иерусалим, Феодор, по просьбе императора и патриарха, несколько раз посещает Константинополь, после чего возвращается в свой монастырь (гл. 82, 154-161). Эти «деловые» поездки представлены уже несколько по-другому. О последнем путешествии автор сообщает больше подробностей, а именно: указывается значительно большее количество промежуточных пунктов, где останавливался святой. Это Никомидия, Оптатиаты, Еривол, Ираклион, Диолкиды, Евдом, Сины и др. Однако, все авторское внимание в этом описании сосредоточено на многочисленных чудесах и исцелениях, совершенных Феодором. Григорий все время описывает одно и то же – толпы людей собираются отовсюду ради того, чтобы удостоиться того или иного чуда, при этом собственно дороге не уделяется никакого внимания. Таким образом, путешествие здесь выполняет только функцию организации повествования: необходимо описать как можно больше чудес и продемонстрировать, каким почитанием и популярностью пользовался святой на всем протяжении пути.

Следующими текстами, которые следует рассмотреть, являются жития Феодора Эдесского и Григория Акрагантского, которые приблизительно датируются VIII-IX вв. Что касается жития Феодора, то герой там неоднократно перемещается между Эдессой, Иерусалимом, Багдадом, Константинополем. Однако его путешествия представлены весьма схематично. Для этого текста вполне подходит характеристика Каждана,

²⁶² *Vita Theodori Syceotae*, гл. 24, 50-52, 62.

²⁶³ ЖФС, с. 9.

поскольку агиограф, в основном, выстраивает весь путь как перечисление определенных точек маршрута, причем располагаются они на значительном расстоянии друг от друга, иногда действительно фиксируются только два пункта – отправления и прибытия. Например, путешествие из Эдессы в Иерусалим²⁶⁴, из Багдада в Константинополь²⁶⁵ и др. Тем не менее, есть несколько эпизодов, где движение в пространстве представлено более осязаемо, в этих фрагментах словно происходит эффект увеличения масштаба, и мы начинаем различать какие-то черты путешествия.

Первый эпизод – это путь Феодора из монастыря св. Саввы в Эдессу, когда он вынужден оставить обитель, чтобы занять епископскую кафедру в Эдессе²⁶⁶. Это описание ярко передает эмоциональное состояние героя. Феодор со спутниками отправляется в путь вопреки своему желанию: «...то и дело оборачиваясь, он смотрел на святой град и, пристально глядя на барханы пустыни, проливал слезы»²⁶⁷. Далее путники достигают реки Евфрат, останавливаются на ночлег на берегу в тенистом месте. Феодор настолько погрузился в отчаяние, что решил бежать и вернуться обратно в монастырь. Однако, провожатые из Эдессы не позволили ему этого сделать и караулили будущего епископа до самого утра. В такой обстановке святому явлено видение, после которого он смиряется с судьбой. Далее все продолжают путь, останавливаются еще раз в Харране, где получают почетный прием, и уже непосредственно на подходе к Эдессе встречают множество народа, который, выдвинувшись навстречу новому епископу, прошел большое расстояние, чтобы оказать особую честь такой встречей. В данном случае, очевидно, что все это описание связано не с интересом автора к самому путешествию, а с сюжетом. Оно необходимо, чтобы «обыграть»

²⁶⁴ *Vita Theodori*, p. 7.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 89.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 39-40.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 39.

привычный топос, когда святые отказываются от высоких постов в церковной иерархии²⁶⁸.

Второй раз, когда мы видим движение более отчетливо – это описание перенесения тела Михаила, монаха лавры, принявшего мученическую смерть от мусульманского правителя. Он был казнен в Иерусалиме, и монахи лавры отправились в город, чтобы забрать тело. Выйти в обратную дорогу им пришлось ночью, в полной темноте, и тут произошло чудо. Столп яркого света, видимый и жителями города, осветил процессию и двигался вперед, указывая путь до самой лавры²⁶⁹.

Таким образом, несмотря на то, что в житии Феодора Эдесского есть несколько фрагментов, описывающих само путешествие, это никак не влияет на общее впечатление условности представленного там пространства, поскольку их слишком мало для огромного текста, и появление их связано с сюжетом или возможностью описать «дорожное» чудо.

Григорий Акрагантский в течение всей жизни перемещается по наиболее важным пунктам всего христианского мира. В их числе Рим, Иерусалим, Палестина, Константинополь, Антиохия и др. Отличительной особенностью этого жития является то, что путешествие является неотъемлемой частью композиционного построения. Путь, пройденный и главным героем, и второстепенными персонажами, формирует сюжетные линии, которые переплетаются между собой, двигают развитие сюжета и формируют интересную нелинейную композицию. Восемнадцатилетний Григорий слышит голос ангела, благословляющего юношу на паломничество по святым местам, и убегает из дома. Ангел дает указание немедленно отправиться в гавань, где юноше следует найти приготовленный для его путешествия корабль. Далее нам детально описываются обстоятельства отплытия, включая особенности топографии Акраганта (совр. Агридженто). Выйдя из дома, Григорий обнаруживает судно, зашедшее из морского порта

²⁶⁸ *Pratsch*, s. 140-143.

²⁶⁹ *Vita Theodori*, p. 29.

в русло реки, протекавшей в самом городе, чтобы пополнить запасы воды. После подробного разговора с капитаном (тот сразу приметил в юноше возможную жертву для продажи в рабство и выяснял его юридическое положение), Григорий отправляется в путь. По прибытии в Карфаген он поселяется у этого самого капитана, который, поразившись необыкновенному благочестию юноши, отказывается от своего преступного намерения. Далее Григорий встречает монахов, которые предлагают ему отправиться вместе с ними на Синай. И вот только тут автор возвращает нас обратно во времени, и мы узнаем, что все описанные события были обусловлены божественной волей. Оказывается, что когда эти монахи еще пребывали на своем постоянном месте, в одном из Римских монастырей, ангел возвестил им, что необходимо отправиться в Карфаген, отыскать благочестивого юношу из Акраганта и сопроводить его на Синай. Нам сообщают маршрут следования и количество затраченного времени. В итоге путники успешно достигают цели, но на этом развитие данной линии не заканчивается. Автор оставляет Григория в Святой земле и описывает нам обратный путь монахов на Сицилию, причем, в той же манере, что и путь туда. Сначала не совсем ясно, для чего агиограф рассказывает нам об этом путешествии, ведь главный герой повествования остается за пределами его внимания. Оказывается, что это обусловлено дальнейшим развитием сюжета. Монахи прибывают в родной монастырь Григория в Акраганте и там встречают родителей святого, которые именно в этот день совершают молебен по пропавшему сыну. Проводник Григория понимает, о ком идет речь, и через некоторое время, когда он рассказывал в храме о своем паломничестве в Палестину, эту историю слышали все, включая и безутешных родителей. Таким образом, автор разрешает привычную для агиографии коллизию с покинутыми родителями и родственниками, которые, как правило, чрезвычайно печалются о пропаже своего близкого человека. В данном случае, линия сюжета приводит к тому, что родители узнают о счастливой судьбе сына и очень этому рады. После чего автор

последовательно сообщает о том, что римские монахи снова отправились в путь и благополучно добрались до дома.

Необычной особенностью этого жития является гипертрофированное внимание автора к обозначению времени в описании путешествий. Он во всех случаях указывает количество затраченных на путь дней или даты (число и месяц, иногда даже время суток) отбытия-прибытия во все перечисленные точки маршрута. Причем это касается абсолютно всех передвижений, даже если это побочные персонажи, как, например, папская комиссия по расследованию навета на святого, отправленная из Рима на Сицилию. А. Бергер оценивает правдоподобность указанных сроков во вступительной статье к изданию текста²⁷⁰, но для нашей задачи этот аспект не так уж важен. Очевидно, что автор не имеет в виду сверхъестественно быстрое передвижение. Он говорит о довольно значительных временных промежутках, и сегодня не так легко оценить, насколько корректно соотносятся упомянутые расстояния и время, затраченное на их преодоление. Для нас же главным является то, что автор непременно хотел как можно подробнее обозначить в своем повествовании какие-то временные рамки. Обнаруживается также, что это не было чем-то привычным и стандартным, поскольку средневизантийский агиографический корпус Симеона Метафраста, составленный в конце X в. и подвергавший житийный материал нивелирующей редактуре, опускает многие из этих обозначений²⁷¹. Нет их и во всех остальных рассмотренных текстах. Таким образом, собственно репрезентация движения по-прежнему сохраняет схематичность, но специфическое авторское внимание к датам и срокам путешествий можно трактовать как индивидуальную попытку таким способом создать некий

²⁷⁰ Berger 1995, s. 51-52.

²⁷¹ Отсутствуют: даты путешествия монахов обратно на Сицилию из Святой Земли (*Symeonis Met. vita Gregorii Agrigenti*, col. 205), дата отъезда Григория из Иерусалима в Антиохию (*Ibid.*, col. 217), дата приезда в Рим (*Ibid.*, col. 223), даты путешествия Григория из Рима в Панорм и Акрагант (*Ibid.*, col. 232), подробности о путешествии комитов, посланных из Рима в Агригент (*Ibid.*, col. 252).

промежуток между пунктами маршрута и хоть в какой-то мере наполнить его протяженностью.

Переходя к житиям, датировка которых более определена и не выходит за рамки IX-X вв., необходимо отметить, что именно этот период был особенно знаменательной эпохой в развитии житийной литературы. Общая интенсификация литературной и культурной жизни после «темных веков», бурные события в самой церкви приводят к тому, что резко возрастает количество памятников. Это соответствующим образом отражается и на источниках для данного исследования. Их можно насчитать уже порядка двух десятков, причем путешествия в них представлены самые разнообразные. Это ссылки и гонения, связанные с иконоборчеством и внутренней борьбой в церкви, бегство от арабов, пиратов, от последствий восстания Фомы Славянина, путешествия-паломничества, деловые поездки. Наконец, есть жития святых, которые избрали путешествие-скитание (ξενιτεία) в качестве своего главного аскетического подвига. Попытка классифицировать типы путешествий представлена в книге Т. Пратша, о чем мы уже говорили во введении.

Такое количество текстов не позволяет описывать особенности каждого жития в отдельности, зато дает возможность делать определённые обобщения, оценить, какие черты в описаниях путешествий являются общими, а какие различаются²⁷².

Без сомнения, все тексты, включая уже рассмотренные, имеют общую особенность, связанную с воспроизведением маршрутной сети при описании того или иного путешествия. Количество промежуточных пунктов может серьезно различаться, и если в житии Феодора Эдесского их может быть совсем мало, то в других, более поздних, текстах – значительно больше, вплоть до перечисления каждого места, где останавливался или которое проходил герой. Например, это характерно для хождений Григения по северной Италии и окрестностям Рима (гл. 2-6), постоянного перемещения

²⁷² Список текстов представлен в описании источников во введении.

Илии Нового по югу Италии и Греции (гл. 26-30, 39-40), двух плаваний Симеона Митиленского в Константинополь (гл. 19, 26).

Представляется, что такое стремление указать какое-то количество промежуточных пунктов отражает особенности географического восприятия пространства византийцами, заимствованного из римской эпохи. А.В. Подосинов характеризует его как противоположное картографическому и называет «хорологическим» или «годологическим». Для него характерно доминирование словесного описания пути, привычка мыслить итинерариями и опираться на вербальные карты²⁷³. Это особенно очевидно для эпизодов, где изображаются сверхъестественные перемещения или путешествия небесных покровителей. Так, в упомянутом нами магическом вояже мага Илиодора из жития Льва Катанского автор явно воспроизводит маршрут из Сицилии в столицу, соответствующий определенной ментальной карте. Для некоторых текстов можно достаточно определенно говорить о прямом использовании путеводителей или итинерариев в качестве источников. Наиболее ярким примером служит житие Григентия, где необычайно подробно и правдоподобно представлен Рим и его окрестности²⁷⁴. В частности, автор тщательно описывает путешествие Григентия к пещере старца Артада на горе Соракте. Сначала Григентий встречается с отшельником Михаилом, который посылает его к старцу Артаду и дает детальную инструкцию как идти. Потом не менее подробно агиограф рассказывает, как святой ее использовал на реальной местности. Указываются контрольные пункты, где надо было остановиться и посмотреть вокруг, зафиксировать то, что видишь, потом в заданном направлении пройти указанное расстояние. Издатель жития А. Бергер предполагает, что источником именно для этой части жития был путеводитель по Риму²⁷⁵.

Для нас же самым важным является тот факт, что общее для всех стремление набросать какие-то основные точки маршрута, начинает по-

²⁷³ Подосинов А.В. Картография в Византии // Византийский временник, т. 54. 1993. С. 43-48.

²⁷⁴ *Vita Gregentii*, p. 296-342.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 33.

разному реализовываться в разных памятниках. В эту эпоху появляются жития, в которых авторам важно включить в свой нарратив обширные, подробные сведения о местности, где проходит святой, и заполнить этими описаниями промежутки между двумя соседними остановками в пути, о чем подробнее скажем ниже.

Еще одной общей особенностью, как мы уже отмечали для более ранних житий, является то, что подробное описание движения, как бы укрупнение плана, возникает в ходе изображения каких-то экстремальных ситуаций в пешем пути или на море, которые разрешаются при помощи чудес. Они могут совершаться как главным героем жития, так и посредством небесных покровителей или ангелов, помогающих святому в преодолении неблагоприятных обстоятельств самого разнообразного свойства, что подробно описано в главе 3.

Второй фактор, влияющий на увеличение авторского интереса к описанию движения - это необходимость организации сюжета. Часто эксплуатируемая модель - нанизывание разнообразных примечательных историй из жизни святого на нить его путешествия. Схематично это можно представить так: намерение отправиться куда-то - начало движения - встреча в пути с разными персонажами (бесноватые, юродивые, провидцы, люди, страдающие от какой-то болезни или несчастья) - помощь несчастным (исцеление, дарение, воскрешение, изгнание бесов и т.д.) или духовный рост после общения с провидцами или юродивыми. В высшей степени такое сюжетное построение характерно для житий Григентия, Евстратия, Феодора Сикеота. Менее интенсивно, но все-таки чаще по сравнению с другими текстами, такой прием используется и в житии Илии Нового. Также описание движения может быть связано с каким-то единичным поворотом сюжета. В эпизоде из жития Германа из Козиницы святой строил храм, и обстоятельства сложились так, что ему не хватило денег рассчитаться со строителями. Схватив Германа, работники поволокли его вниз с горы с намерением добраться до ближайшего поселения. Путь был неблизкий,

утомившись и страдая от жары, они достигли подножья горы, где, по подробному описанию, было необычайно приятно, землю покрывала густая и мягкая трава, а деревья простирали ввысь ветви, дававшие густую тень. Естественно, путникам захотелось остановиться для отдыха в этом месте. Когда же они подошли ближе, то увидели, что там уже кто-то расположился по той же самой причине. Этими людьми оказались царские чиновники, следовавшие по государственным делам. Они вступились за несчастного, выяснили, в чем дело и, отчитав строителей, тем не менее, расплатились с ними и освободили Германа²⁷⁶.

Несмотря на очевидное наличие общих закономерностей в описании путешествий, самым интересным для нашей работы оказывается появление в текстах IX-X вв. фрагментов, подробно описывающих движение и не связанных с чудесами или сюжетно-композиционными построениями. Акцент на движении начинает проявляться в связи с личными качествами или состоянием героя. Илия Новый отправляется в последнее свое путешествие будучи в преклонном возрасте и страдая от болезней. Агиограф подчеркивает его стойкость, решительность, и в подробностях представляет путь святого в сопровождении учеников. В частности, упоминается, что у них было с собой переносное ложе, и старец по мере необходимости использовал его для отдыха. Когда же он почувствовал себя особенно плохо, то вся процессия остановилась в ближайшей деревне²⁷⁷. Григорий Декаполит, чей путь однажды преградила шайка варваров, без колебаний направился прямо к ним. По словам автора, дикари были настолько потрясены храбростью и уверенностью этого человека, что помогли ему переправиться через реку и указали дальнейший путь²⁷⁸, при этом нет никакого намека на использование святым собственных сверхъестественных возможностей. Упорство и рвение Германа из Козиницы проявляется в описании того, как

²⁷⁶ *Vita Germani*, p. 9*-10*.

²⁷⁷ *Vita Eliae Iunioris*, p. 106-112.

²⁷⁸ *Vita Gregorii Decapolitae*, p. 54-55.

тщательно и с какими трудами он разыскивал гору, на которой, по наставлению ангела, должен был построить храм (см. с. 39-40).

До сих пор мы рассматривали отдельные черты житийных путешествий вне контекста каждого конкретного повествования. Это может создать неверное впечатление, что описание движения распределено по всем текстам-путешествиям IX-X вв. более или менее равномерно. Однако, это совсем не так. Общую схему действительно можно представить как обозначение маршрута, в ходе которого фрагментарно возникает описание движения, обусловленное определенными факторами. Тем не менее, в одних текстах это всего лишь несколько эпизодов, теряющихся в общей массе нарратива, сконцентрированного совсем на другом - жития Власия, Николая Студита, Феодора Студита. В других – подобных элементов намного больше, они занимают значительный объем текста, как, например, в жизнеописаниях Илии Нового, Григения, Григория Декаполита. Причем если в житии Григения путешествие выглядит, в основном, как заранее продуманная сюжетная схема, в которой к разным населенным пунктам приписаны разные происшествия, то для агиографа Григория Декаполита – это уже нечто большее, чем просто сюжет, использованный для рассказа о чем-то. По сути, путешествие превращается в основной предмет изображения, его внешняя функция теряется, что, конечно, связано с самой сутью аскезы странничества.

С ней же связано и развитие важного для житийных путешествий мотива специфических проблем странника, а именно добывание пропитания, денег и крова над головой. Если в ранних текстах он практически отсутствует, то позднее проявляется очень отчетливо. Григорий Декаполит должен сам постоянно заботиться о хлебе насущном, и то, как он справляется с этими проблемами, подробно описывается. Интересно выглядит житие Григения, так как физические потребности у него такие же, как у всех путешественников, но его таинственный и могущественный проводник полностью обеспечивает их, оставляя святому лишь моральные мучения, о которых часто упоминает агиограф. Это переживания от разлуки с родными,

страх неизвестности, ощущение, что все вокруг чужое²⁷⁹. Странствия Григентия – это путь его духовного роста посредством общения и страдания, пока он, наконец-то, не достигает уровня, необходимого для исполнения епископского служения²⁸⁰. Удивительным образом ситуация переворачивается в житии Николая Студита. Все его странствия – это просто жестокая необходимость вследствие ссылки или бегства из Константинополя на время, пока там господствуют его политические противники. Все проблемы скитаний лишены ореола святости, для него это лишь неблагоприятное стечение обстоятельств, которые он рад преодолеть при первой возможности. В этом смысле агиографы Феодора Студита разделяют такое отношение к скитаниям, поскольку в обеих версиях сделан акцент на мучительном пути в Смирну. Авторы пишут о тяжелом состоянии здоровья Феодора, о жестоких конвоирах, которые днем гнали пленных, а на ночь заковывали в колодки²⁸¹.

Отдельно остановимся на наблюдениях о том, как соотносятся между собой путешествия, представленные в разных версиях одного и того же жития из числа отобранных для анализа²⁸². Что касается жизнеописаний Феодора Студита, то обе рассмотренные редакции практически одинаково описывают путешествия героя. Так, когда подвижника сослали в Фессалонику и на Принцевы острова, оба текста ничего не сообщают об этом, кроме констатации самого факта²⁸³, оба же дают дополнительные

²⁷⁹ *Vita Gregentii*, p. 230, 232.

²⁸⁰ При этом в тексте есть забавный эпизод, где с помощью второстепенного персонажа, нам демонстрируют, что не любое скитание есть путь к духовному росту. В Риме у Григентия появляется мнимый последователь, юноша, который якобы так же, как и он, скитается ради аскезы. Но одна женщина, имевшая пророческий дар, разоблачает этого молодого человека такими словами: «Да разве ты занимался чем-то другим, кроме как бродить по городу и выискивать, словно кобель, нет ли где шлюхи, чтобы заполучить ее себе в подружки и совершить с ней грех. (Σὺ γὰρ εἰς οὐδὲν ἕτερον ἢς ἐν εὐκαιρίαῖς ἤπερ ὡς τὸ περιέναι τὴν πόλιν καὶ ὡσανεὶ σκύλακα ἰχνηλατεῖν, ποῦ ἄρα γε πόρνη ἵνα κτήσεις ἑαυτῷ φίλην καὶ μετ' αὐτῆς ἐκτελέσεις τὴν ἀμαρτίαν)» (*Vita Gregentii*, p. 286).

²⁸¹ *Michaelis vita Theod. Stud.*, col. 297, 300; *Theophanis (?) vita Theod. Stud.*, col. 201.

²⁸² Мы учитываем некоторые переложения из собрания Симеона Метафраста, но не ставим задачу охарактеризовать его манеру, т.к. по-нашему мнению, это должно быть темой отдельного исследования, так как требует привлечения большого числа ранневизантийских текстов.

²⁸³ *Michaelis vita Theod. Stud.*, col. 253, 269; *Theophanis (?) vita Theod. Stud.*, col. 140, 160.

детали о пути в Смирну, и, наконец, оба чуть более подробно пишут о триумфальном возвращении Феодора в столицу в 821 г. Это длительное путешествие представлено в виде перечисления мест, где проходил святой (озеро Митата, Птелеи, Прусса, Халкидон, Крискентиевы места), и описания почестей, которые оказываются Студиту по дороге, а также его чудес.

Как мы видим, никакого внимания собственно движению в этих жизнеописаниях нет (кроме пути в Смирну). Сравним полученные данные с письмом самого Феодора, где он описывает дорогу в Фессалонику²⁸⁴. Контраст с житиями действительно впечатляющий. Феодор в подробностях пишет о том, как он и его спутники преодолевали те или иные участки пути (верхом или морем), приводит названия восемнадцати населенных пунктов, где делались остановки, сообщает и о времени ожидания кораблей, и о преодоленных расстояниях, о людях, с которыми удалось повстречаться. Наличие стольких подробностей вполне соответствует выводам М. Маллетт о влиянии жанровых особенностей на манеру описания пути. По ее мнению, в письмах частное всегда превалирует над общим. Личные послания не показывают общей картины, а дают какую-то конкретную зарисовку, поэтому для них характерна большая сосредоточенность на деталях²⁸⁵. Однако же, мы увидим, что в XI в. в пределах нашего жанра можно зафиксировать определенные изменения. Например, в житие Лазаря Галесиота инкорпорирован огромный кусок из текста, посвященного непосредственно его путешествию в Святую землю, таким образом, в жизнеописании святого появляется паломничество, описанное как ряд ярких дорожных зарисовок (см. с. 137-139). Кроме того, сравнение письма Феодора с письмами о путешествиях XII в. тоже обнаруживает очевидное развитие в сторону еще большей детализации, что связано с тем, как подробно авторы начинают описывать свои ощущения в пути (см. с. 143).

²⁸⁴ Epistula 3/ Theodori Studitae Epistulae, ed. G. Fatouros. Bd. 1. Berolini, 1992. S. 11-16.

²⁸⁵ Mullett, p. 280-281.

Особый интерес для нас представляют жизнеописания Иоанникия, так как мы располагаем тремя текстами об этом святом и, соответственно, возможностью сравнить их. Это жития, написанные Петром, Саввой и Симеоном Метафрастом²⁸⁶.

Иоанникий Великий - известный и влиятельный ревнитель иконопочитания. Однако, личность его - полная противоположность Феодору Студиту. Это отшельник, человек вне поля официальной политической борьбы. К тому же, в его первом житии отчетливо транслируется нелюбовь к студитам и их непримиримой политике. Путешествия Иоанникия носят характер, соответствующий его типу подвижничества. Это не ссылки, а постоянные скитания из одного монастыря в другой.

Описания бесконечных странствий Иоанникия в двух его житиях типологически схожи. Есть некоторые различия в последовательности пунктов, которые он посетил, но для нашего исследования они непринципиальны²⁸⁷. Общей чертой является то, что авторы сообщают множество мелких местных топонимов, горных вершин, монастырей, метохов, чем воссоздают реальную топографию этого горного массива. Также описания пути схожи и в том, что какие-то подробности о дороге чаще всего связаны с упоминанием того или иного чуда. Однако, если одни дорожные эпизоды почти не отличаются друг от друга (эпизод с поиском коня для одного из персонажей²⁸⁸, помощь пастухов в пути²⁸⁹), то другие содержат некоторые небольшие, но интересные различия. Во-первых, это

²⁸⁶ При составлении метафразы Симеон использовал текст Саввы, и в описании путешествий он практически ничего не изменил. Поэтому в нашем сравнении учитываем только жития Саввы и Петра.

²⁸⁷ Эти различия С. Манго представил в сводной таблице. Mango S. The two lives of St. Ioannikios and the Bulgarians/ Oceanos: Essays presented to I. Ševčenko on his Sixtieth Birthday. Harvard Ukrainian Studies 7, 1985. P. 401-402.

²⁸⁸ Путь от Трихаликса на гору Воронова Голова, когда Иоанникий встретил пастухов и объявил им, что если они проводят его до нужного места, то найдут там свою разыскиваемую овцу (гл. 60 у Петра, гл. 34 у Саввы). См. с. 97.

²⁸⁹ Эпизод, описывающий, как монах Петр намеревался отправиться к Иоанникию вместе со своим другом Платоном, но в итоге поехал один, т.к. для Платона не нашлось лошади (гл. 60 у Петра, гл. 34 у Саввы). См. с. 141.

чудо с преодолением реки (см. с. 75-76). Также Петр и Савва немного по-разному представляют встречу Иоанникия с прибывшей к нему важной делегацией. В первой версии, они не смогли преодолеть подъем на труднодоступную гору, бывшую пристанищем подвижника, и позвали Евстратия, чтобы он отправился к Иоанникию и попросил его спуститься (гл. 36). Савва же, изображая своего героя более лояльным к студитам, пишет, что Иоанникий сам по-апостольски решил слезть с горы для беседы с прибывшими (гл. 28). По-разному также выглядит и эпизод с переправой через реку Горгит, которую Иоанникий преодолел на пути к одному старцу. При этом преградой стала не сама река, а огромный дракон, поселившийся в ней. Вот как красочно представляет этот эпизод Петр:

Собираясь перейти через реку Горгит (ведь старец жил на противоположном берегу), почитаемый Иоанникий взглянул на нее и увидел посредине совершенно ужасного дракона, который имел такие огромные размеры, что, распластавшись, сдерживал течение воды, препятствуя ее ходу. И только когда уровень постепенно поднимался выше этого превеликого тела, поток мощно устремлялся вниз (ὡς τῆ τοῦ εἶδους μεγαλειότητι συνέχειν τὸ ὕδωρ ὅτε ἠπλοῦτο καὶ μηδαμῶς ἔαυ χεῦεσθαι ἕως οὗ κατὰ μικρὸν τὸ ρεῦμα τοῦ λαμμεγέθους ἐκείνου σώματος ὑψοῦτο καὶ οὕτω ῥαγδαίως ἐπὶ τὸ πρηνὲς ἐφέρετο). Святой же, увидев такого зверя и сильно подивившись, вернулся в свою пещеру и просил Бога о гибели дракона, предаваясь посту, лежанию на земле, всеощному бодрствованию и непрестанно молясь. И, так сказать, получив от Него погибель дракона и уверившись в ней, [святой] взял секиру, вышел из пещеры и добрался до того места, где зверь обычно выходил на сушу и грелся на солнце. Увидев его издалека, [Иоанникий] броском приблизился к нему спереди. Злобный зверь же, заметив Божьего раба Иоанникия, раскрыл свою пасть, думая поглотить его. А он, воздев очи горе и снискав силы свыше, замахнулся железным орудием и нанес сокрушительный удар по голове, смертельно ранив зверя, который тут же Божьей силою и издох²⁹⁰.

Вместо этого подробного физиологического описания, Савва просто сообщает о том, что по дороге к старцу Иоанникий встретил плававшего в реке огромного дракона и убил его (гл. 14). Вероятно, ему не понравились такие подробности. Однако, пожалуй, они делают повествование более интересным: зоологически правдоподобно описаны повадки «животного», а также доблесть Иоанникия, обнаруживающая некие его воинские умения.

²⁹⁰ *Petri vita Ioannicii*, p. 407A.

Иосиф Песнописец - еще один святой, житие которого существует в двух версиях. Более ранняя была написана монахом Феофаном (ВНГ 944), более поздняя - Иоанном Дьяконом (ВНГ 945). Иосиф Песнописец – известный гимнограф и духовный сын Григория Декаполита, сопровождавший его в некоторых странствиях. При этом характер обоих текстов в смысле описания пути разительно отличается от жития Григория. В житиях Иосифа путешествия представлены в основном как констатация факта перемещения из места отбытия в место назначения. Это касается бегства из Сицилии на Пелопоннес и в Фессалонику²⁹¹, путешествия в Константинополь²⁹² и даже неудачного плавания в Рим, о котором в нескольких словах сказано, что после отплытия судно подверглось нападению варварских кораблей и все пленные были отправлены на Крит²⁹³.

Текст Иоанна более пространный и более изысканный. Прославляя родину святого, Сицилию, агиограф упоминает Дионисия, а также снабжает повествование большим психологизмом. Так, говоря о бегстве от арабов и успешном прибытии героя на Пелопоннес, автор объясняет его дальнейший отъезд в Фессалонику невозможностью полюбить землю, на которую прибыл вынужденно и при тяжелых обстоятельствах²⁹⁴. Кроме этих различий, между двумя версиями есть и некоторые сюжетные расхождения, однако, нельзя сказать, что житие Иоанна представляет путешествия героя намного подробнее.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что рассмотренные варианты жизнеописаний описывают путешествия святых довольно схожим образом, поскольку не концентрируются на движении как таковом. Разница же может состоять в расхождении данных о маршруте, описании «дорожных» чудес, степени внимания к психологическому состоянию героя, стилевых особенностях.

²⁹¹ *Theophanis vita Iosephi*, p. 3; *Ioannis vita Iosephi*, p. 945.

²⁹² *Theophanis vita Iosephi*, p. 5; *Ioannis vita Iosephi*, p. 953.

²⁹³ *Theophanis vita Iosephi*, p. 6; *Ioannis vita Iosephi*, p. 956.

²⁹⁴ *Ioannis vita Iosephi*, p. 956.

В завершение разговора о IX-X вв. необходимо отдельно остановиться на житии Феоктисты Лесбосской. Эта история и раньше привлекала пристальное внимание исследователей, занимающихся темой путешествий. С. Эвфимиадис начинает с нее свою статью о реальных и воображаемых путешественниках²⁹⁵ и отмечает, что в повествовании отражены все основные черты средневекового путешествия вообще. М. Маллетт пишет, что стихия морского путешествия, штормы и ветра - это главные действующие лица повествования, обеспечивающие саму возможность разворачивания сюжета²⁹⁶. Но в нашем аспекте самым важным оказывается не тот факт, что описание путешествия организует интересную композицию, это как раз весьма типично, но беспрецедентно высокая степень внимания к окружающему пространству, которое автор, Никита Магистр, воспроизводит в мельчайших подробностях. Это повествование даже по форме больше похоже на рассказ путешественника о необычном случае в дороге, чем на житие. Вопреки канону после прооймиона нам рассказывают не о семье и родине героини, а непосредственно об обстоятельствах, при которых автор попал на остров Парос. Далее он описывает свою встречу с отшельником Симеоном, который, в свою очередь, повествует о собственном появлении на острове, и только в рассказе Симеона, наконец-то, возникает история самой героини.

Автор и сам прекрасно осознает, что его повествование отличается от обычных житий. Он приводит слова Симеона о том, что ему многого не хватает для составления «нормального» жизнеописания святой, он не знает ничего ни о ее родителях, ни о подвижничестве, ни даты поминовения. Также он подчеркивает свою несостоятельность, сравнивая себя с великим Зосимом, автором известнейшего жития отшельницы Марии Египетской²⁹⁷. С одной стороны, такое самоуничижение полностью соответствует привычному агиографическому топосу, но в данном случае автор словно

²⁹⁵ *Euthymiades*, p. 155-165.

²⁹⁶ *Mullett*, p. 268-269.

²⁹⁷ *Vita Theoctistae*, p. 231-232.

констатирует, что в его эпоху можно написать житие и вне привычных правил. Вместо того, чтобы «придумать» недостающие детали, он оставляет все как есть, выбиваясь из обычных агиографических канонов.

В тексте нет масштабных перемещений, это достаточно компактно локализованная история, но ощущение пути воссоздается невероятно реально. Важно также и то, что каждый новый рассказ представлен от первого лица, т.е. подразумевается смена рассказчика, однако степень внимания к движению и деталям окружающего пространства все время остается на одном и том же высоком уровне, что, несомненно, говорит об отражении авторской индивидуальности. Агиографу действительно интересны многочисленные подробности флоры и фауны²⁹⁸, топографии острова²⁹⁹, особенности интерьера и экстерьера храма Богородицы (см. с. 57-58), которые вкладываются то в историю Симеона, то в рассказ Феоктисты, то в его собственные описания, что рождает ощущение субъективно пережитого автором пространства. Именно это качество и сама возможность описывать дорогу в таком ключе получают дальнейшее развитие в XI-XII вв., и в этом смысле житие Феоктисты – один из предшественников будущих путешествий в житиях и «хождениях» XII в.

²⁹⁸ «Несколько лет назад сюда прибыли охотники с Эвбеи, поскольку на острове много дичи: оленей и диких козлов. <...> Я ...посмотрел вокруг и увидел в земле небольшую ямку, заполненную водой, а в ней - замоченные [семена] люпина. Ведь в этой местности люпинов было множество, подобно тому как на других островах изобилие других растений. На одном острове буйно растет фенхель, широко раскидывающий свои побеги, на втором – только рута, на третьем - тимьян, или чабер, или еще что-нибудь. В общем, на каждом острове есть что-то, что произрастает на нем лучше, чем все остальное» (рассказ Симеона, *Vita Theoctistae*, р. 228).

²⁹⁹ «Зайдя для стоянки в гавань, обращенную к Накосу (она набирает глубину очень плавно, равномерно и хорошо защищает от волн, как будто бы специально устроена для этого, вписавшись в углубление в скале, так что корабли могут стоять там и в зимнее, и в летнее время), мы высадились и, пройдясь немного, направились к храму» (рассказ автора о прибытии на Парос, *Vita Theoctistae*, р. 226); «Потом он [Симеон] неожиданно сказал мне сесть. Повсюду лежали полуразрушенные каменные блоки и колонны, росла густая зеленая трава, и бил ключ, струившийся свежей водой. Место было овеяно покоем и располагало к рассказам о божественном» (рассказ автора о месте, где Симеон поведал свою историю, *Vita Theoctistae*, р. 227).

4.2. Жития апостола Андрея

Греческая традиция текстов об апостоле Андрее очень богата. Известно много памятников, создававшихся в разное время и в разных жанрах. Основным материалом для работы над данным разделом послужили жизнеописания апостола, изданные А. Ю. Виноградовым³⁰⁰.

Описывая особенности текстов и историю развития традиции, А.Ю. Виноградов отмечает, что в отличие от ситуации с другими апостолами, легенды об Андрее занимают важное место не только в ранневизантийской, но и в средневизантийской литературе. Они интенсивно развивались и в IX-XI в., когда в процессе переработки древних актов было создано несколько новых текстов. Это связано с тем, что именно в этот период сложился культ Андрея как основателя Константинопольского патриархата. Читатель же не мог удовлетвориться древними апокрифами, т.к. они очевидным образом не отвечали потребностям новой эпохи.

Все изданные жития А. Ю. Виноградов делит на две группы, которые соответствуют двум основным ветвям традиции. Первая – это два текста Епифания Монаха (BHG 94d, 95b, 95d, 102)³⁰¹, на один из которых опирались Никита Давид (BHG 100)³⁰² и Симеон Метафраст (BHG 100)³⁰³. Вторая же – анонимная повесть (BHG 99)³⁰⁴ и анонимное апокрифическое житие (BHG 99b)³⁰⁵.

Помимо данных о датировке, месте в традиции, структуре и источниках для каждого текста, А. Ю. Виноградов дает их общую характеристику, обозначая данный тип как «апостольские» жития. При этом основное внимание он уделяет отличию этих текстов от апокрифов. В первую очередь, им присуща типичная структура жизнеописания, которое должно начинаться с происхождения героя и далее постепенно

³⁰⁰ См. описание источников во введении.

³⁰¹ *Epiph. Mon. recensio prior, Epiph. Mon. recensio altera.*

³⁰² *Laudatio Nicetae.*

³⁰³ *Hypomnema Sym. Met.*

³⁰⁴ *Narratio.*

³⁰⁵ *Vita anonyma apocrypha.*

разворачиваться в соответствии с основными событиями в его жизни. Важна также и идейная переработка древних текстов. Авторы средневизантийской эпохи транслируют устоявшуюся православную традицию и не передают идеологического разнообразия, характерного для периода формирования древних памятников. Кроме того, все они, в большей или меньшей степени, более реалистичны и документальны, чем апокрифы, действие которых развивается в стране песьеглазцев, великанов и людоедов³⁰⁶.

Тем не менее, если сравнить эти жития с другими агиографическими текстами средневизантийского периода, станут очевидными и многие различия. Согласно теме нашего исследования, сосредоточимся на разнице в описании пути.

Рассмотрим первую группу текстов: жития, написанные Епифанием Монахом и его последователями. Все их повествование подчинено главной цели – описать апостольскую миссию Андрея, что и обуславливает особенный «документальный» характер представленного путешествия. Вероятно, по этой же причине эти жития лишены какого-либо элемента литературности в изображении самого пути. Если сравнить, как описано движение в житиях Андрея и в Деяниях апостолов, то можно обнаружить много сходных черт. Действительно, для этих текстов характерно наличие подробной маршрутной сетки, которая включает в себя множество названий стран, городов, народов, но при этом практически полностью отсутствует описание непосредственно пути. Как он проходил, был ли тяжел или легок, какие проблемы появлялись, как они решались – все эти вопросы вне повествования. Нет в нем и привычных для «путешествующей» агиографии «дорожных» чудес. Такая характеристика в полной мере соответствует повествованиям Епифания Монаха, Никиты Давида и Симеона Метафраста. Приведем примеры, демонстрирующие, как обычно описывается перемещение Андрея:

³⁰⁶ *Предания*, с. 11-12.

Eriph. Mon. recensio prior	Laudatio Nicetae	Hypomnema Sym. Met.
<p>Выйдя из Амиса, он пошел в Трапезунд и в Фасис в Лазике... Выйдя оттуда, пришел в Иверию ... и оставался там. Просветив многих, он через Парфию поднялся в Иерусалим, поскольку была Пасха (р. 125).</p>	<p>... [Андрей] добрался до города Трапезунтцев, расположенного в стране Лазике... Отправившись оттуда, он пришел в страну Иверийцев. Пройдя через пределы Парфянской страны, он поднялся в Иерусалим ради празднования Пасхи (р. 196).</p>	<p>... [Андрей] вышел оттуда и прибыл в Трапезунт, приморский город, и, расположенную не далеко от него, Лазикю... Приведя множество людей ко Христу, он решил отправиться оттуда в Иерусалим, чтобы совершить праздник Пасхи (р. 233)</p>
<p>Выйдя из Никеи, Андрей поднялся в Никомедию. <...> Морем он отправился в вифинский Халкидон. <...> Снова отправившись в путь, он через Понтийское море поднялся в Гераклею. Наставив там некоторых, он поднялся в Кромну, ныне Амастриду, а через несколько дней в Синопу (р. 141).</p>	<p>Выйдя из Никеи, ... апостол приходит в город Никомедийцев <...>. Оттуда же, переплыв морской залив, он прибыл в Халкидон, город в Вифинии. Проведя там немного времени..., проплыв вверх по Понтийскому морю, он прибыл в некий город по названию Гераклея. Наставив там некоторых, он, взойдя на корабль, отправился в город Амастрийцев (р. 202).</p>	<p>Проведя два года в Никее, Андрей прибыл в Никомедию... Оттуда в Халкидон, а из него морем через Пропонтиду, миновав берега Евксинского Понта, он посетил Гераклею. А оттуда перешел в Амастриду (р. 234).</p>
<p>После Пятидесятницы Андрей, Симон Кананит, Матфий и Фаддей вместе с другими учениками отправились в Эдессу. <...> Остальные спустились в Иверию и Фасис, а через несколько дней в Сусанию <...> Затем пошли в крепость Химар.<...> Симон и Андрей пошли в Аланию и город Фусту. Совершив много чудес и наставив многих, они пошли в Авастию. Придя в Севастополь Великий, они учили слову Божьему <...> Андрей поднялся в Зигхию. <...> Оставив их [зигхов], он поднялся к верхним сугдам. <...> Оттуда он пришел в Воспор <...> Из Воспора Андрей пошел в Феодосию (р. 144-145).</p>	<p>После того, как прошел день Пятидесятницы, Андрей вместе с учениками отправился в путь и добрался до Эдессы. <...> Андрей и оставшиеся ученики добрались до страны Иверов и реки Фасис. <...> Оттуда они спустились в Сусанию. <...> Великий Андрей и Симон отправились в страну аланов и пришли в город, называемый Фуста. Совершив там множество знамений и чудес и просветив и наставив многих, они пришли в Великий Севастополь в Авастии. <...> Великий апостол отправился в страну зигхов. <...> Оставив их, он спустился в страну, именованную Верхняя Сугдия. <...> Выйдя от них, он добрался до города Воспор. <...> Посеяв божественное Слово в Воспоре, ... апостол спустился в соседний город, называемый Феодосия (р. 207-208).</p>	<p>Сам же Андрей отправился в страну аланов..., оттуда к авасгам, а от них пришел в Севастополь. <...> Также он не оставил без спасения и зигхов, и жителей Воспора, но посетил и их (р. 236).</p>

Как мы видим, некоторые различия между текстами есть. Симеон Метафраст, переработавший текст Никиты, сильно его сокращает; Никита, работавший с текстом Епифания, тоже изредка допускает несоответствие в перечислении пунктов маршрута. Однако, типологически все эти описания схожи. Сравним их с тем, как представлен путь в Деяниях:

В Икони они вошли вместе в Иудейскую синагогу и говорили так, что уверовало великое множество Иудеев и Еллинов. <...> они, узнав о сем, удалились в Ликаонские города Листру и Дервию и в окрестности их, и там благовествовали. <...> Проповедав Евангелие сему городу и приобретя довольно учеников, они обратно проходили Листру, Иконию и Антиохию. Потом, пройдя через Писидию, пришли в Памфилию и, проповедав слово Господне в Пергии, сошли в Атталию; а оттуда отплыли в Антиохию, откуда были преданы благодати Божией на дело, которое и исполнили (Деян. 14:1, 6, 7, 21, 24-26).

Дошел он до Дервии и Листры. <...> Пройдя через Фригию и Галатийскую страну, они не были допущены Духом Святым проповедывать слово в Азии. Дойдя до Мисии, предпринимали идти в Вифинию; но Дух не допустил их. Миновав же Мисию, сошли они в Троаду. Итак, отправившись из Троады, мы прямо прибыли в Самофракию, а на другой день в Неаполь, откуда же в Филиппы: это первый город в той части Македонии, колония. В этом городе мы пробыли несколько дней. Пройдя через Амфиполь и Аполлонию, они пришли в Фессалонику, где была Иудейская синагога. (Деян. 16:1,6,7,11,12; 17:1)

Как и в наших средневековых текстах, в большинстве случаев движение в пути представлено в виде простого перечисления топонимов. Естественно, сами названия могут и различаться, поскольку более поздние тексты неизбежно отражают иную реальность, но принцип описания представляется схожим. Однако, следует отметить, что в Деяниях есть два эпизода, где путешествию уделяется гораздо больше внимания. Это фрагменты, где говорится о возвращении апостола Павла из Еллады через Македонию в Иерусалим (Деян. 20-21), а также о его плавании в Рим, которое описано очень подробно и включает живописное описание морской бури (Деян. 27-28). Тем не менее, очевидно, что такая детализация не послужила образцом для Епифания Монаха и его последователей, избравших гораздо более сухую, строгую манеру.

Еще одна общая черта, свойственная и Деяниям, и апостольским жизнеописаниям, тоже обусловлена главной темой повествования. В первую очередь, это рассказы о проповеди, о том, как апостолы несут новое учение в разные части ойкумены. В связи с этим каждая местность, куда приходят вестники христианства, прежде всего, оценивается с точки зрения духовного состояния жителей, насколько они развиты или, наоборот, дики для того, чтобы воспринять свет новой веры. Из текста Деяний можно привести в пример слова об афинянах, жителях Виреи (гл. 17), коринфянах (гл. 18). Что же касается жизнеописаний Андрея, то и Епифаний Монах, и повторявшие за ним Никита Давид и Симеон особенно тщательно следуют этой схеме и обязательно сообщают о нравственном состоянии каждого посещенного народа. Например, во всех текстах о жителях Амиса говорится, что они иудеи и эллины, нравом незлобивы, просты, добры и гостеприимны; в Трапезунте и Фасисе люди дики, как скоты; в Самосате было много эллинских философов, с которыми пришлось спорить и т.д.

Сравнив общие принципы описания пути в Деяниях апостолов и жизнеописаниях Андрея, перейдем к более детальному сравнению путешествий, представленных непосредственно в рамках житийной традиции.

Как мы уже отмечали, задача для автора самого раннего из рассмотренных нами текстов, Епифания Монаха, заключалась в том, чтобы составить более типичное «каноническое» житие апостола, которое отличалось бы от апокрифа. Основой для этого текста, помимо письменных источников, послужило реальное путешествие автора по местам апостольской проповеди, и его личный опыт занимает довольно важное место в повествовании, которое построено в виде рассказа от первого лица. Епифаний включает в него сведения о людях, с которыми встречался, о мощах, святынях и прочих памятниках, которые ему удалось увидеть. А.Ю. Виноградов отмечает, что особенно это характерно для первой версии жития, поскольку во второй редакции Епифаний сохраняет чуть меньше

подробностей о своем собственном путешествии. Тем не менее, все основные эпизоды, где автор сообщает о лично увиденном и услышанном, оставлены без изменений. Кроме того, во второй редакции есть и дополнительные вставки от первого лица. Так, в гл. 27, описывая отъезд Андрея из Никеи, Епифаний сообщает о том, что апостол оставил город, основав церковь и поставив епископа, который позже претерпел мученичество. Во второй редакции жития автор добавляет, что об этих фактах ему рассказали клирики Великой церкви. Говоря о жителях Синопы в гл. 9 Епифаний только во второй редакции уточняет, что они так же дики и поныне. Таким образом, очевидно, что общий подход к описанию пути апостола схож в обеих редакциях: в противовес апокрифам автору важно создать впечатление реальности, «документальности» всего описанного, однако, личным впечатлениям от самой дороги он внимания не уделяет.

Любопытно проследить, как Никита Давид и Симеон поступают с личными наблюдениями Епифания, о которых тот пишет от первого лица. Сравнив параллельные эпизоды в этих текстах, можно однозначно утверждать, что для более поздних авторов эти свидетельства очевидца были важны, поскольку они сохраняют их в достаточном объеме, просто заменяя выражения от первого лица на безличные фразы, при этом все равно как бы «присваивая» эти данные себе.

Eriph. Mon. recensio prior	Laudatio Nicetae	Hypomnema Sym. Met.
<p>...оказавшись там [в Синопе], я, монах Иаков и монах и пресвитер Епифаний, [мы] обнаружили моленный дом святого апостола Андрея и двух монахов пресвитеров, ... а также весьма удивительную икону Андрея, написанную на мраморе. Более семидесяти лет было Феофанию, который показал нам сидения апостолов и их ложа на камнях и рассказал, что при Кавалине пришли какие-то иконоборцы, желавшие соскоблить икону. Что только они ни</p>	<p>...там [в Синопе] и был основан храм во имя славного, призванного первым из апостолов Андрея, и была прославлена икона, написанная на мраморе <...>. Когда же в правление нечестивого царя туда прибыли некие христорборцы ... от навозоименного тирана, желая соскоблить и уничтожить эту честную апостольскую икону, то сколько ни старались ради этого намерения, ничего не смогли сделать (с. 191).</p>	<p>Выйдя оттуда, [апостол и его брат] пришли в Синопу, где, как говорят древние предания, они провели немало времени. Тому есть и свидетельство: ведь и сейчас каждый желающий может увидеть их сидения, сделанные из белого камня ... Также ими [воспорцами] сохранена древняя икона Андрея (с. 234).</p>

<p>придумывали, чтобы это сделать, однако, ничего не получилось... (с. 158).</p>		
<p>Выведя Матфия ..., [Андрей] скрывал его семь дней вне города, примерно в одной миле, у моря. Там же была и роща смоковниц, диких и возделываемых. Она была густая и труднопроходимая, к тому же был сезон смокв. Там же была и пещера. Местные показали нам эту пещеру и все рассказали (с. 158).</p>	<p>Андрей ... освободив Матфия и всех схваченных с ним, помог им скрыться в течение семи дней в пещере, расположенной вне города у моря, примерно в семи с половиной стадиях. В том месте было множество смоковниц, диких и возделываемых, которые образовали густую непроходимую рощу, поскольку в то время как раз был сезон смокв (с. 192)</p>	<p><i>Весь эпизод с пещерой опущен</i></p>
<p>А оттуда [Андрей] пришел в Воспор, город по ту сторону Понта, напротив Амиса, где мы и повстречали епископа Колимвадия, знавшего десять языков и ипопсию Георгия, которые поведали нам предания о многих чудесах Андрея. <...> Они показали нам восковые иконы Христа и многих святых... и гробницу, имеющую надпись «Симон апостол». Она находится в подвалах огромного храма апостолов, и содержит мощи, от которых и нам дали [частицу]. Есть и еще одна гробница в Никопсии у зигхов с надписью «Симон Кананит», и в ней тоже есть мощи (с. 145).</p>	<p>[Андрей] добрался до города Воспор, расположенного по ту сторону Евксинского Понта, близ страны Тавроскифов и не далеко от Меотидского озера. Там и находится гробница, лежащая в подвале великого храма во имя апостолов, на которой написано «Симон Зилот». Есть и еще одна гробница в Никопсии у зигхов, которая подписана именем Симона Кананита (с. 208).</p>	<p>Говорят, что у них [жителей Воспора] сохранились иконы святых, созданные при помощи жидкого воска <...>. А также можно было видеть и скрытые под землей гробницы двух апостолов, носивших одно и то же имя. Надписи говорят, что одна из них [принадлежит] Симону Зилоту, а вторая – Симону Кананиту (с. 236).</p>
<p>...[Андрей] пришел в Никею, деревню в Вифинии, ведь тогда она еще не была обнесена стенами и облагорожена. Стенами она была окружена позже, Траяном, а озеро тогда было озеро тогда было маленьким и отстояло далеко от деревни (с. 166).</p>	<p>...[Андрей] прибыл в Никею, самую большую деревню в Вифинии. Ведь тогда Никея еще не была городом. Говорят, она была обнесена стенами и облагорожена позже, при Траяне. Также говорят, что озеро тогда было совсем маленьким и отстояло от этой деревни на большое расстояние (с. 197).</p>	<p>...[Андрей] достиг Никеи, которая тогда, еще не будучи крепостью, не имела стен. Говорят, что только позднее Траян укрепил ее стенами и башнями. А также и близлежащее озеро не имело таких размеров, а было маленьким, живописным и находилось на достаточном удалении от Никеи.</p>
<p>...зигхи, люди жестокие и варвары и до сих пор наполовину неверующие (с. 177)</p>	<p>...зигхи, жестокие нравом и варвары по обычаям. И до нынешнего дня большинство из них, если не все, остаются неверующими и кровожадными (с. 207-208).</p>	<p><i>О нравах зигхов говорится то же самое, но замечание о том, что они таковы и сегодня, опущено.</i></p>
<p>...[Андрей] освятил на</p>	<p>...[Андрей], основав на</p>	<p>...[Андрей] воздвиг</p>

акрополе Византия церковь святой Богородицы, которая существует и поныне (с. 178)	акрополе Византия церковь, освятил ее во имя царицы нашей Богородицы. Храм, можно видеть и сегодня недалеко от квартала Евгениу, получившего название Армасиев (с. 209).	священный храм Богородицы рядом с городским акрополем, сделав Её стражницей и защитницей для всего будущего православия и царства (с. 237).
...Феодосия же сегодня – да и следа человека в ней не осталось (с. 178).	...которая [Феодосия] обречена сейчас на полное исчезновение, поскольку пришла в такое опустошение и упадок, что и следа человека в ней не найдешь, кроме тех немногих, которые уверовали тогда (с. 208).	<i>Феодосия не упоминается</i>
...херсаки народ легкомысленный и до сегодняшнего дня не тверды в вере. Они лживы и поддаются любым веяниям (с. 178).	...[Андрей] прибыл в Херсон, жители которого живут, как язычники, и в полном безразличии, до сих пор легко поддаваясь любым веяниям. Легкомысленные и легковверные, они лживы и не подчиняются никакому порядку (с. 208).	<i>О нравах херсонесцев говорится то же самое, но замечание о том, что они продолжают оставаться таковыми и сегодня, опущено.</i>

Что касается различий в текстах Епифания и Никиты, следует отметить, что в повествовании последнего есть фрагменты, представляющие собой энкомии тому или иному городу. В первую очередь, это селение Харакс в Пафлагонии. При этом Никита добавил и сам этот пункт в итинерарий Епифания, и пространное похвальное слово в его адрес. Как предполагает Виноградов, Никита мог быть приглашен в Харакс для выступления с речью на освящении нового храма в честь апостола, и именно она могла послужить отправной точкой в создании всего текста в целом. Интересно, что экфрасис возникает не только при описании Харакса. Описывая Амис³⁰⁷ и упоминая реку Фасис³⁰⁸, Никита также добавляет элементы экфрасиса к сведениям, заимствованным у Епифания, что соответствует стилю Никиты, его приверженности высоким риторическим нормам.

³⁰⁷ *Laudatio Nicetae*, p. 193.

³⁰⁸ *Id.*, p. 207.

Как мы видим, отмеченные различия в описании пути у Епифания, Никиты Давида и Метафраста не имеют кардинального характера и относятся, скорее, к стилю или же объясняются объективными причинами (замена первого лица на безличные предложения, потребность Симеона Метафраста в более кратком тексте). Особенно очевидным это становится при сравнении данных текстов с самым поздним, анонимным житием к. X - нач. XI вв. Этот текст создавался уже на излете традиции и обнаруживает иной тип изображения путешествия. Конечно же, это может быть связано с его принадлежностью к другой ветви традиции. Данное повествование не зависит от жития Епифания Монаха и представляет другой итинерарий, основанный на традиции Псевдо-Дорофея³⁰⁹. Но главная отличительная особенность этого текста состоит в том, что он намного больше похож на «обычное» житие «обычного» святого. Путешествие в нем не просто сухая сетка-рамка для всего повествования, а литературный мотив, использованный для плетения более сложной сюжетной ткани. Текст не содержит такого большого количества топонимов, создающих эффект документальности, но обнаруживает множество агиографических мотивов, связанных с путешествием, которые типичны и встречаются в других текстах. В главе 8 Иисус отправляет Андрея в путь, чтобы спасти Матфия. При этом апостол, так же как и герой жития Германа из Козиницы (см. с. 39-40), сомневается, что сможет проделать такой путь. На это Иисус отвечает, что Андрей должен пойти в гавань и найти там приуточенный для него корабль, что схоже с житием Григория Акрагантского (см. с. 110). Далее Андрей спустился к морю, но обнаружил, что корабль уже отошел от берега. Тогда апостол смог найти другое судно, капитан которого пообещал ему нагнать ушедший корабль. При этом капитан, так же как и капитан из жития Григория Акрагантского, выясняет у Андрея, не раб ли он³¹⁰. Также в отличие от всех рассмотренных ранее жизнеописаний, апостол использует

³⁰⁹ *Предания*, с. 32-33.

³¹⁰ *Vita apostolica*, p. 322-323.

свои сверхъестественные способности для устранения проблем в пути: через опасную Синопу он прошел невидимым³¹¹. Наконец, говоря о перенесении мощей, автор описывает страдания местного населения от их потери³¹², что тоже типично для текстов о перенесении мощей (см. с. 146) и полностью отсутствует в соответствующем эпизоде у Никиты Давида. По нашему мнению, все эти особенности нельзя объяснить исключительно принадлежностью к другой традиции, поскольку текст-основа, *narratio* (DHG 99), тоже лишен всех этих литературных черт. Скорее всего, в этом случае имело место сочетание нескольких факторов, одним из которых, несомненно, была ориентация автора на другие, более привычные жизнеописания.

Отмеченные нами особенности стоит сопоставить с наблюдениями, приведенными в статье С. Ф. Джонсона «*Apostolic Geography: The Origins and Continuity of a Hagiographic Habit*»³¹³. К сожалению, эта работа базируется только на позднеантичном материале. Тем не менее, выводы автора об особенностях географической составляющей в ранних агиографических текстах, могут быть интересны для нас. Основываясь на латиноязычном хождении римской матроны Эгерии в Палестину, «Луге духовном» Мосха, некоторых других произведениях Джонсон говорит о том, каким образом позднеантичные географические представления усваиваются новой христианской литературой. Эгерия идет по Палестине, ориентируясь на устные рекомендации случайных знакомцев, на сведения из апокрифов, чтобы посетить упоминающиеся в них места, которые и становятся для нее святыми. В этом путешествии на традиционно римское географическое восприятие пространства накладывается и «апостольский» слой, т.е. соотнесение местности с тем или иным библейским героем или событием. Этот слой начинает превалировать в тексте, и во многих случаях читатель не сможет получить представления о реальном расположении указанных мест,

³¹¹ Id., p. 325.

³¹² Id., p. 331.

³¹³ Johnson S. F. *Apostolic Geography: The Origins and Continuity of a Hagiographic Habit*// DOP. Vol. 64, 2010. P. 5-25

если сам не обладает этим знанием. Еще больше это характерно для повествования Мосха, где итинерарий выглядит совсем уж условно. Однако, самое важное, по мнению Джонсона, - это миссия, которую одинаково выполняют оба эти путешествия. В ходе своих странствий Эгерия и Мосх организуют и реорганизуют пространство посредством того, что правдоподобно соединяют текст, определенную местность и определенную личность, при этом не входя в противоречие с исконной географической моделью. В этом смысле можно отметить сходство этих путешествий с Епифаниевым. Он тоже совершает свой путь, опираясь на письменные источники (список апостолов псевдо-Епифания) и исследует каждую местность на предмет нахождения там каких-то мощей или других святынь, особенно связанных с апостолом. Очевидно, что таким образом он тоже достоверно и наглядно «присваивает» пройденное пространство апостолу Андрею. Важно отметить, что при этом Епифаний актуализировал непонятные ему данные из древнего списка, искал соответствия между современными ему народами и указанными в источнике³¹⁴.

Итак, можно заключить, что жития апостола Андрея, относящиеся к традиции Епифания, имеют собственные характерные черты в описании пути. Тексты транслируют подробный итинерарий, упоминают множество топонимов и этнонимов. А также не эксплуатируют возможности путешествия для описания «дорожных» чудес или организации дополнительных сюжетных элементов. Эти особенности в полной мере соответствуют основной задаче Епифания. Однако, со множеством «обычных» житий этой эпохи жизнеописания апостола роднит отсутствие внимания к самому пути, к идее движения. И сам Епифаний, и следовавшие за ним Никита и Симеон Метафраст не сообщают ни подробностей дороги, ни впечатлений или ощущений от нее.

³¹⁴ *Предания*, с. 32.

4.3. XI-XII вв.

Со второй половины XI вв. агиография начинает терять свои позиции в литературе, количество текстов уменьшается, а в XII в. их уже совсем мало. Тем не менее, путешествия по-прежнему не исчезают со страниц житий. Особо интересный материал представляют жизнеописания Никона Метаноите, Лазаря Галисийского, Кирилла Филеота, Леонтия Иерусалимского.

В житиях XI в. мы по-прежнему обнаруживаем принципы изображения путешествия, описанные ранее. Агиографы так же представляют маршрутную сеть, а со святыми в дороге происходят разнообразные чудеса. Но ощутимый контраст с предыдущей эпохой составляет изменившееся соотношение элементов движения, появление которых обусловлено необходимостью организовать сюжет или прославить чудо, и описаний, представленных без какой-либо видимой причины. Помимо чудесной переправы через бурную реку³¹⁵, моментального преодоления большого пространства³¹⁶, агиограф Никона Метаноите включает в свое повествование подробное описание других моментов путешествия, в ходе которых ничего особенного или чудесного не происходит. Он делает свое повествование более красочным, представляет нам, как выглядело то или иное место, описывает его географические, природные особенности. Очевидно, что ему интересно представить и эту сторону совершаемого путешествия. Упомянув острова Эгину, Саламин, пролив Эврип, он говорит о некоторых природных особенностях этих мест³¹⁷, а также воссоздает подробную картину Пелопоннеса, перечисляя множество названий мелких населенных пунктов и более крупных поселений, а также указывая их расположение относительно друг друга³¹⁸.

³¹⁵ *Vita Niconis*, p. 66.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 102, 142.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 92-94, 96.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 106-108.

Что касается жития Лазаря Галесиота, то, несмотря на то, что он был известен как столпник, в тексте представлено невероятно подробное пешее паломническое путешествие героя из Лидии в Палестину и возвращение через несколько лет на родину³¹⁹. Здесь уже достаточно радикально изменяется привычная схема описания пути. Почти все повествование о путешествии превращается в непрерывное описание движения, где чудеса тоже появляются, но они фактически теряются среди множества других эпизодов бесконечного перемещения. Это погони, попытки скрыться от преследователей, ночевки под открытым небом и т.д. Трудности путешествия не просто упоминаются - они занимают основное место в рассказе, они, собственно, и есть весь рассказ. При этом преодоление их в абсолютном большинстве случаев не связано с какими-либо чудесами. Представляя движение кинематографически подробно и ярко, автор погружает читателя в атмосферу этого путешествия, описанного иногда по дням и по часам и снабженного почти физическим ощущением движения. Помимо уже упомянутых эпизодов с медведицей (см. с. 88), неблагонадежным монахом (см. с. 69-70), собакой, преследовавшей Лазаря несколько дней (см. с. 92), приведем еще несколько цитат, демонстрирующих, как автор описывает путь героя.

Еще в юношестве Лазарь пытался сбежать из дома и отправиться в Святую Землю. Вот как представлены вторая и третья, успешная, попытки:

Он же [юноша] ... в один из дней ушел тайком и, смешавшись с какими-то монахами и переодевшись из своей мирской одежды в монашескую, отправился с ними в путь, радуясь и ликуя своему счастью достигнуть желанной цели. Однако, вскоре радость его обратилась в горечь. Его опять нагнали, схватили и против воли, как и в первый раз, вернули на место. ... По прошествии шести месяцев... он снова бежал. Добравшись до одного места, где на столпе обретался какой-то монах, [Лазарь] рассказал ему все, как есть и решил, что это для него хороший знак. Монах же, сняв с него мирскую одежду и облачив в монашеский плащ, благословил на столь желанную дорогу и отправил в путь, наказав не возвращаться назад. Когда же настал вечер, то, не желая заходить в деревню и увидев среди полей небольшой молельный дом, [юноша] направился к нему.

³¹⁹ Э.-М. Тэлбот предполагает, что в досье св. Лазаря входил отдельный текст, посвященный путешествию, который и послужил источником для такого подробного описания пути в тексте жития (*Talbot A.-M.*, p. 98).

Зайдя внутрь и заперев ветхую дверь, он встал, чтобы вознести молитвы Господу. Совершив последнюю молитву, он прилег, примостившись на полу. Едва заснув, он был разбужен каким-то глухим звуком, похожим на голоса. Прислушавшись, он подумал, что, наверное, слышит, как воют волки, собравшиеся где-то поблизости. Поднявшись, он подпер дверь камнем и с молитвой улегся на пол и заснул. С утра же, выйдя оттуда, он направился по дороге на Хоны. По пути он встретил каких-то путников из Каппадокийской земли, которые тоже направлялись к храму архангела...³²⁰

А после конфликта с монахом, который продавал хлеб, полученный как подаяние, Лазарь подвергся еще большей опасности и должен был снова бежать:

Идя так, они достигли Атталии. И вот, этот коварный монах и подражатель Иуды, подойдя к одному из хозяев судов и изъясняясь по-армянски, сговорился продать ему мальчишку. Божиим провидением кто-то из матросов услышал об этом и, пока монах и капитан продолжали разговаривать, рассказал обо всем юноше, которого тогда рядом с монахом не было. Едва услышав это, Лазарь тотчас же, как был, так и бросился бежать. Сойдя с прямой [дороги], он поспешил забраться на располагавшуюся поблизости вершину. Однако, еще у основания горы его застала ночь. После начала подъема из-за темноты и крутизны горы, всю ночь ему пришлось наощупь продираться руками и ногами. С первыми рассветными лучами, ему удалось забраться на вершину. Перевалив через гору и найдя проторенную дорогу, он направился по ней³²¹.

Наряду с привычными проблемами, как то, добывание пропитания и места для ночлега, появляются и специфические происшествия. Это, например, стычка с погонщиками верблюдов, которые целый день караулили путников у Тивериады. Заприметив с утра, как монахи входили в город, погонщики дождались их вечером и набросились, чтобы отнять хлеб, полученный у христиан. Разрешение конфликта совсем не такое, каким его можно было бы себе представить в более ранней литературе. Путники отдают погонщикам часть хлеба, надеясь, что этого будет достаточно, чтобы освободиться от преследования. Но этого не происходит, и Лазарь, вместо того, чтобы как-то проявить свои сверхъестественные способности, просто соглашается отдать все, чтобы не рисковать. К счастью, спутник

³²⁰ *Vita Lazari*, p. 510-511.

³²¹ *Id.*, p. 511-512.

преподобного Павел сумел так грозно накричать на преследователей, что они предпочли ретироваться³²².

Наконец, переходя к XII в., мы должны констатировать, что жития Кирилла Филеота и Леонтия Иерусалимского сильно отличаются друг от друга, но, несомненно, их объединяет новый тип описания движения и пространства. Самое значительное отличие от предыдущих памятников – это появление субъективных ощущений самого путника, т.е. авторы включают в литературу то, чему там раньше просто не находилось места. Кирилл Филеот отправляется в плавание в качестве матроса, чтобы проверить силу своего духа, и вместо привычных описаний штормов и их чудесного усмирения нам представляют внутренние ощущения и страдания простого человека, измученного постом и самобичеваниями, который изможден настолько, что физически не может выполнять своих обязанностей на корабле. М. Маллетт пишет, что это происходит не потому, что читателям XII в. перестали нравиться коллизии с бурями, и что это просто один из вариантов использования темы моря³²³, но ведь само появление такого варианта уже свидетельствует об изменении художественных возможностей для описания путешествия.

Во многочисленных путешествиях Леонтия, патриарха Иерусалимского, мы часто видим движение как таковое, вне всякой связи с необходимостью описывать чудеса (хотя они тоже есть) или компоновать сюжет. Путешествия в этом тексте – обыденная и не самая примечательная часть жизни героя, особенно, когда он становится настоятелем крупного монастыря на Патмосе и вынужден часто ездить по делам. Море гораздо чаще выступает в виде реальной стихии, властвующей над планами Леонтия, чем в качестве объекта для применения его чудесных способностей. Если ветра не благоприятствуют плаванию, Леонтий просто остается ждать, пока

³²² Id., p. 516.

³²³ Mullett, p. 280.

ситуация исправится³²⁴, а когда начался шторм, судно, на котором он собирался плыть в столицу, прибило обратно к острову, и герой так и не смог отправиться в путь³²⁵.

Очень реалистично в этом житии представлены трудности, связанные с материальным обеспечением путешествия Леонтия в Иерусалим. В соответствии с традиционным маршрутом он оказался на Кипре перед отплытием в Яффу, и агиограф в подробностях представляет нам хозяйственно-финансовые проблемы, с которыми столкнулся его герой в связи с плачевным состоянием дел в монастыре, принадлежавшем Иерусалимскому патриархату: «Когда великий [муж] прибыл на Кипр, он не обрел там ничего из того, на что надеялся, чтобы обеспечить пребывание и себе, и своим спутникам. Это было совершенно ужасно: посреди ромейской земли такой великий архиерей не только не имел никакого достатка, но и был лишен самого необходимого для жизни»³²⁶. В дополнение к этому царский сборщик податей Триандафил под угрозой тюрьмы требовал от Леонтия отдать все доходы от имущества Иерусалимского патриархата, а когда тот отказался, увел со двора патриаршего мула, на котором передвигался Леонтий. Одним словом, все эти перипетии погружают нас в мир насущных проблем высокопоставленного путешественника, и изображение их занимает значительное место в тексте.

Что касается упомянутого мула, то в описанной ситуации мы отчетливо понимаем, что животное воспринималось не как предмет роскоши, а как обыденное и необходимое средство передвижения. Однако, в нескольких ранних текстах агиографы настойчиво говорят о том, что истинному подвижнику следует передвигаться только пешком. В житии Давида, Симеона и Георгия агиограф подчеркивает, что Георгий всегда ходил пешком, так как предпочитал быть хозяином своему телу, а не его рабом³²⁷. А

³²⁴ *Vita Leontii*, cap. 17.

³²⁵ *Ibid.*, cap. 58.

³²⁶ *Ibid.*, cap. 73:5-9.

³²⁷ *Vita Davidis, Symeonis et Georgii*, p. 242.

после епископской хиротонии Георгий отказался сесть на коня, предоставленного самой императрицей, и произнес весьма смелую шутку: «Увы монаху, который между двумя курвами сидит». Так он обозвал изгибы или края седла (вероятно, от лат. *curvus*), вследствие чего образовалась игра слов с грубым славянским словом «курва», т.е. падшая женщина³²⁸. В житии Петра Атройского упоминается благочестивый епископ Василий по прозвищу *Πεζός* (Пеший), так как в подражание Христу он всегда передвигался только пешком³²⁹. Справедливости ради следует сделать небольшое отступление и отметить, что не все святые IX в. отказывались от лошадей или мулов. В житии Евстратия упоминается, как он ехал верхом, но подарил лошадь случайно встреченному воину, который лишился своего коня и очень от этого страдал³³⁰. А также невозможно не вспомнить житие Иоанникия. Во-первых, вероятно, как бывший воин он и сам часто передвигается на коне, а во-вторых, в обоих текстах³³¹ есть отдельный довольно загадочный эпизод, связанный с лошадьми. Монах Петр описывает, как вместе со своим ближайшим сподвижником Платоном они однажды пришли к митрополиту города Силайон Петру. Митрополит сообщил, что собирается ехать к Иоанникию, и тогда оба отца попросили взять и их с собой. Митрополит с радостью согласился, но позже, когда стали беспокоиться о лошадях, выяснилось, что он может предоставить коня только Петру. Все опечалились, но проблема решилась самым простым образом: Платон просто никуда не поехал³³². Этот эпизод выглядит достаточно экзотическим на фоне множества житий, повествующих о неутомимых пеших путешественниках, которым не страшны ни дальний путь, ни любые опасности и трудности этого пути. В этом смысле жития Иоанникия и Евстратия, пожалуй, составляют исключение на фоне IX в., но

³²⁸ Ibid, p. 252.

³²⁹ *Vita Petri Atroensis*, cap. 6:20.

³³⁰ *Vita Eustratii*, p. 377.

³³¹ Савва оставляет в своем повествовании случай, который Петр, будучи участником происшествия, описывает от первого лица.

³³² *Petri Vita Ioannicii*, p. 429.; *Sabae Vita Ioannicii*, p. 369.

это же и подтверждает наш тезис о том, что в этот бурный период развития агиографии в ней находилось место самым разным мотивам, которые отражали индивидуальные представления авторов.

Возвращаясь к житию Леонтия, необходимо отметить еще один важный эпизод, резко контрастирующий со всей предыдущей традицией. В самом начале пути в Иерусалим, во время пребывания святого на Кипре, агиограф походя делает и вовсе неслыханное замечание об удовольствии от путешествия: «Однажды великий отправился в одно из своих владений, чтобы навестить его и его обитателей, а также и насладиться свободной переменой места, ведь, как кто-то сказал, во всем приятна перемена (ἐλευθερίας δὲ ἀπολαῦσαι ἐκ τῆς τοῦ τόπου μεταβολῆς ἡδύ τι γὰρ ἢ πάντων μεταβολή, ἔφησέ τις)³³³. Для того, чтобы яснее понять смысл этого замечания мы попытались выяснить, что именно обозначает приведенная цитата. Судя по данным TLG³³⁴, такое изречение употребляется во фрагменте из комедии Антифана³³⁵, у Аристотеля в «Риторике», у Дионисия Галикарнасского³³⁶, из христианских авторов – у Псевдо-Макария³³⁷. Совершенно ясным значение выражения представлено у Аристотеля: «Часто делать одно и то же приятно, так как привычное приятно. Однако, приятно и изменение, ведь оно согласно природе, а вечное постоянство доводит до крайности сложившееся состояние, из-за чего и говорят: "Во всем приятна перемена" (καὶ τὸ ταῦτα πράττειν πολλάκις ἡδύ• τὸ γὰρ σῦνηθες ἡδὺ ἦν. καὶ τὸ μεταβάλλειν ἡδύ• εἰς φύσιν γὰρ γίγνεται <τὸ> μεταβάλλειν• τὸ γὰρ αὐτὸ ἀεὶ ὑπερβολὴν ποιεῖ τῆς καθεστῶσης ἔξω, ὅθεν εἴρηται μεταβολὴ πάντων γλυκύ»³³⁸. Да и остальные контексты тоже подтверждают, что мы правильно поняли агиографа, и он

³³³ *Ibid.*, cap. 74:1-4.

³³⁴ Thesaurus Linguae Graecae, [Электронный ресурс]. URL: <http://www.tlg.uci.edu> (дата обращения: 11.11.2014).

³³⁵ Antiphanes/T. Kock. *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 2. Leipzig, 1884. Fr. 207: 5.

³³⁶ Dionysii Halicarnasei De compositione verborum/ L. Rademacher and H. Usener. *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, vol. 6. Leipzig: Teubner, 1929. Cap. 12:42.

³³⁷ Pseudo-Macarii Homilia 7/ H. Berthold and E. Klostermann. *Neue Homilien des Makarius/Symeon//Texte und Untersuchungen 72*. Berlin, 1961. Cap. 1: 23-24.

³³⁸ Ross W.D.. *Aristotelis ars rhetorica*. Oxford, 1959 (repr. 1964). P. 1371a.

действительно говорит о том, что путешествие Леонтия было ему в удовольствие.

Такое отношение к пути составляет разительный контраст с семантически нагруженными путешествиями скитальцев IX-X вв. Кроме того, в этом жизнеописании представлено достаточно субъективное впечатление от пребывания в Святой земле. Леонтий после долгого пути достигает Иерусалима, но в описании его нет пафоса присутствия в сакральном центре мира. Вместо этого основное внимание сосредоточено на сопротивлении враждебным латинянам, которые безуспешно пытались напасть на патриарха³³⁹.

В этом смысле манера описания очень схожа с текстами, которые появились в Византии именно в XII в. и которые посвящены непосредственно путешествию. Это описание паломничества Иоанна Фоки, поэма Константина Манассии о его дипломатической миссии в Палестину, письмо Николая Месарита о поездке из Константинополя в Никею, письмо Евстафия Солунского о зимней поездке на мулах по обледеневшей после оттепели дороге. Также довольно подробное описание путешествия содержится в письмах Григория Антиоха из Болгарии³⁴⁰. В этих памятниках степень авторского внимания к изображению всего, что они видят вокруг и что испытывают в процессе путешествия, невероятно высока. Окружающее пространство воссоздается очень тщательно, с большим количеством деталей, а гамма ощущений и эмоций человека, находящегося в пути, производит впечатление и на современного читателя. Особенно потому, что в описании окружающего пространства они очень субъективны³⁴¹. К.

³³⁹ *Vita Leontii*, сар. 85-86.

³⁴⁰ Ссылки на издания указаны в описании источников (с. 27).

³⁴¹ Чтобы представить себе степень этой субъективности достаточно ознакомиться всего лишь с несколькими фразами, например, Константина Манассии, которому решительно ничего не понравилось в Палестине: «Как же так, Христе, свет всевечного сияния,/Как ты так долго пребывал в местах/сухих, удушливых, раскаленных, смертоносных?/Стоит только подумать о душном зное Назарета – тотчас поражаюсь Твоему смирению, о Слово. (Τί ταῦτα, Χριστέ, φῶς ὑπερχρόνου φάους,/πῶς μέχρι πολλοῦ πρὸς τόπους ἀνεστράφης/ξηρούς, πιγηρούς, φλεκτικούς, θανασίμους;/ἄν ἐννοήσω τῆς Ναζαρέτ τὸ πνίγος, ἐκπλήττομαί σου τὴν ταλείνωσιν, λόγε)». С. Horna. *Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses// BZ. 13, 1904. Logos 1:294-298.*

Галатариоту даже выстраивает их в порядке нарастания субъективности. В частности, она пишет, что повествование Иоанна Фоки более объективно, чем Константина Манассии и, уж тем более, Николая Месарита и Григория Антиоха³⁴², сосредоточенных на своих внутренних ощущениях и переживаниях. Однако, принимая во внимание жанровое своеобразие каждого из этих произведений и личность самого автора, вполне можно признать их в равной степени субъективными. Просто в случае Иоанна Фоки не следует забывать, что он монах и паломник, поэтому основной тон его рассказа положительный, а для остальных путешествие – это неприятная необходимость. Самое главное, что во всех случаях мы отчетливо видим личность автора, и в этом смысле церковные писатели XII в. принадлежали своему времени и разделяли литературные вкусы своих мирских современников.

Такой вывод полностью соответствует также и сравнительному анализу самих итинерариев. К сожалению, византийских путеводителей до нас дошло ничтожно малое количество, что само по себе уже представляет проблему, поскольку западных подобных источников известно на порядок больше, и первый из них, Бордосский путник (333 г.), на несколько столетий раньше первого известного нам византийского путеводителя Епифания Агиополита³⁴³. В том виде, в каком этот памятник дошел до нас, он датируется IX в., но считается, что основная его часть была составлена в VII в. К тому же, это единственный более или менее ранний текст, вся последующая традиция, так называемых проскинитариев, зарождается только в XIII вв. и продолжается уже в поствизантийский период³⁴⁴.

Вероятно, вследствие такого малого количества источников литературы по данному вопросу тоже совсем не много. Достаточно

³⁴² *Galatariotou*, p. 221-241.

³⁴³ Подробнее см. Повесть Епифания о Иерусалиме и сущих в нем мест. Изд. и пер. В. Г. Васильевский // ППС. Т. 4, вып. 2 (11). СПб., 1886. Schneider A.M. *Das Itinerarium des Epiphanius Hagiopolita*. Zeitschrift des Deutschen Palastin-Vereins. Bd.63, H.1-2. Leipzig, 1940. S. 143-155.

³⁴⁴ Kältzer A. *Byzantine and Early Post-Byzantine Pilgrimage to the Holy Land and to Mount Sinai*// Travel, p. 156.

подробный обзор источников представлен в сборнике «Культура Византии»³⁴⁵, а единственной близкой к тематике монографией остается книга А. Кюльцера «*Peregrinatio graeca in Terram Sanctam*»³⁴⁶. Как мы уже говорили во введении, автор сосредоточен на поиске исторического материала о паломничестве в Византии и не уделяет особого внимания литературной стороне вопроса. Однако, основываясь на собственных наблюдениях, мы можем с уверенностью говорить, что стиль изложения Епифания радикально отличается от наиболее близкого по тематике текста – описания путешествия Иоанна Фоки (XII в.). Епифаний механически перечисляет список пунктов маршрута по Палестине, указывает расстояния между ними и снабжает этот список короткой справкой из Библии о том, что происходило в тех или иных местах. Рассказ Иоанна Фоки построен примерно по такому же плану, но все повествование пронизано его глубоко личным восприятием действительности. Это невероятно интересный памятник, в полной мере отражающий интеллект и образованность автора. Во-первых, он не просто перечисляет различные объекты, а действительно подробно описывает, как именно они выглядели. Кроме того, он приводит личностную оценку того, что он видит, добавляет какие-то реминисценции, связанные с тем или иным местом. Например, описывая гавань в Сидоне, замечает, что расположение ее было прекрасно описано автором античного романа о Левкиппе. Несмотря на свое положительное, восторженное настроение, легко ожидаемое от паломника, он отнюдь не теряет трезвости суждений. Ужасается условиям жизни монахов в монастыре Хорива, располагавшемся на раскаленных солнцем голых скалах. О Кане говорит, что это всего лишь маленькая крепостишка.

Таким образом, сравнивая два этих путеводителя, мы видим очевидную разницу в подходе к описанию путешествий, к самой идее того, как они могут быть представлены в литературе.

³⁴⁵ Бородин О.Р. Географические знания/Культура Византии: Вторая половина VII - XII вв. М., 1989. С. 345-365.

³⁴⁶ *Külzer 1994.*

Выводы об изменении способа передать движение подтверждаются также и сравнением текстов, посвященных перенесению мощей святых. Для этой разновидности агиографических произведений мотив путешествия имеет особую важность. Поскольку коллизия с перемещением мощей часто отражает реальную ситуацию вражды или соперничества за них³⁴⁷, отчетливо прослеживается мотив, связанный с выяснением воли самого святого относительно того, куда он хочет, или не хочет, чтобы его перенесли. Агиографы трактуют успешность или неуспешность миссии по перенесению как проявление воли святого. Как мы уже упоминали выше, именно так Евфимия Всехвальная остановила путь своих мощей на Лесбосе и помогла причалить к берегу во время шторма, а Феоктиста вернула украденную руку (см. с. 101). Более документальное и сдержанное по части чудес слово о перенесении мощей Феодора Студита и его брата Иосифа, написанное монахом Михаилом, тоже воспроизводит данный мотив. Перед отплытием все участники мероприятия молились Феодору, чтобы он даровал благополучное плавание, и как только корабль отошел от берега, море чудесным образом успокоилось, позволив процессии успешно и быстро достичь Константинополя³⁴⁸.

В подобных повествованиях может упоминаться и реакция жителей местности, откуда увозятся мощи. Вспомним почитателей Евфимии на Лесбосе, которые яростно протестовали против царских людей, прибывших на остров, чтобы забрать мощи и отвезти в столицу³⁴⁹.

Вышеупомянутые тексты относятся к VIII-IX вв., и сравнение их со Словом о перенесении мощей Николая Мирликийского XI в. обнаруживает значительные различия. Общие для *translatio* мотивы не исчезают: есть и кража частицы мощей, которая не дает судну двигаться (гл. 11), и страдания местных жителей, лишенных драгоценной святыни (гл. 9), и размышления о

³⁴⁷ О том, насколько ценились мощи, см. Klein H. A. Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West// DOP. Vol. 58., 2004. P. 283-314.

³⁴⁸ *Translatio Theod. Stud.*, p. 57

³⁴⁹ *Translatio Euphemiae*, p. 102-103.

воле самого святого насчет пребывания в том или ином месте (гл. 10-11). Однако художественное воплощение этих мотивов поражает обилием живописных деталей и подробностей³⁵⁰. Жители Мир, например, прибежавшие в гавань, не просто обливались слезами и причитали, но и «не в силах сдержать охватившего их горя, прямо в одежде с плачем бросались в море и хватались за паруса и весла кораблей»³⁵¹.

Эта особенность в полной мере соответствует и изображению морского пути от Мир до Бари, которое напоминает, скорее, записи в судовом журнале, нежели агиографическое произведение. Автор сообщает о каждом заходе судна в гавань³⁵², указывает цели и время стоянок, длительность переходов в милях и днях пути. В конце же своего повествования он приводит сведения о датах путешествия: Николай был увезен из Мир за одиннадцать дней до майских календ, и прибыл в Бари в девятый день мая в первый вечерний час (гл. 19).

Подводя итоги и возвращаясь к высказыванию А.П. Каждана об условной репрезентации и дискретности пространства в византийской литературе, можно констатировать, что в агиографии это не всегда было так. Очевидно, что в наших текстах можно проследить некую линию развития. В общих чертах можно обозначить изменения как постепенный переход от схематичности и условности описываемого путешествия к наполнению его сначала подробностями передвижения, а в XII в. уже и субъективными ощущениями путешественника.

Такой вывод соответствует рассуждениям А.П. Каждана в более поздних его работах, посвященных эволюционным изменениям в культуре Византии (см. с. 151-152). В литературе XII в. внутренний мир героя открывается как предмет изображения; в нее входит то, что ранее не казалось

³⁵⁰ В данном случае есть соблазн попытаться объяснить различия в описании происхождением автора, который, вероятнее всего, был греком из южной Италии и мог находиться под влиянием иной литературной традиции. Однако, как раз латиноязычные тексты об этих же событиях гораздо беднее подробностями и деталями.

³⁵¹ *Translatio Nicolai Barim*, cap. 10.

³⁵² Итого, приводится тринадцать наименований.

достойным или просто интересным для описания. Признаки эволюции проявляются и в отмеченной нами стилевой трансформации путеводителей, и в общей тенденции литературы XI-XII в. к субъективизации³⁵³.

³⁵³ *Kazhdan, Franklin*, p. 254, 249.

Заключение

В ходе диссертационного исследования проработан значительный объем византийских агиографических текстов IX-XII вв.

Анализ представленных в них путешествий позволяет определить основные принципы, использованные авторами для описания пути. В главе 1 выделены основные элементы природного и антропогенного ландшафтов, которые отражаются в житийных путешествиях, проанализированы литературные особенности их воплощения.

Одним из наиболее распространенных образов, связанных с природными объектами является некое пустынное, труднодоступное место. Этот сложный образ, чаще всего воплощенный в описании горных вершин или ущелий, имеет амбивалентный характер. Обычно - это желанное для отшельника место уединения, но иногда и враждебная для любого человека, опасная среда. Важная особенность художественного воплощения этого образа – ориентация на топографически правдоподобное изображение того или иного горного массива. Авторы стремятся отразить некоторое реальное пространство, а не абстрактные горы, имеющие исключительно символическое значение.

Еще одним ключевым природным образом, широко представленным на страницах житийной литературы, является море. Если функция его в организации сюжета (кораблекрушения, пираты, штормы), уже была описана ранее, то настоящее исследование позволило сделать некоторые выводы относительно изменений в описании морских путешествий. В более ранний период авторы останавливаются на подробностях плавания, только если они связаны с чудесами. В случае же, если ничего необычного не происходило, описание пути ограничивается констатацией факта, что герой добрался из одного пункта в другой на корабле. В XI-XII в. морские коллизии могут быть представлены в более реалистичной манере.

Что касается объектов антропогенного ландшафта (городов, храмов, монастырей), то чаще всего они изображаются при помощи описания-действия, а не описания - экфрасиса. Образы городов и храмов рождаются посредством перечисления того, куда и как перемещаются персонажи, их действий в пределах города, храма или монастыря. Многие жития создают эффект реальности городского пространства, поскольку упоминают множество названий разнообразных городских объектов. Экфрасис появляется лишь в небольшом количестве памятников. Чаще всего, он воспроизводит топос *locus amoenus*, например, в прославлении родины святого, и выступает как характерная черта более высокого стиля. Важной особенностью в изображении социального пространства имеют сцены городской жизни. Агиографы вообще уделяют большое внимание взаимодействию святого и светского мира. Причем, это касается даже тех случаев, когда протагонист жития является отшельником, все время бегущим от людей.

В главе 2 представлены наблюдения об использовании метафорического образа путешествия в агиографической литературе. Анализ показал, что эта метафора была чрезвычайно распространена и имела особую важность. Очевидно, что образ пути, дороги как символ духовного развития, духовного подвига был настолько глубоко укоренен в культуре, что, вероятно, и столпник, не покидавший своего столпа, и отшельник, обосновавшийся в пещере, и другие святые, жизнь которых не была связана с путешествиями, все равно представляли свое служение как путь, ведущий к Иерусалиму. Агиографы активно использовали метафору дороги для создания игры слов и смыслов.

В главе 3 исследован материал, связанный с чудесным преодолением опасностей и трудностей путешествия, которые играют важную композиционную и смысловую роль в данном виде литературы.

Чудеса делают святость героев очевидной для всех. В этом смысле мотив путешествия важен, поскольку предлагает широкие возможности для

описания множества чудес, связанных с преодолением преград или трудностей в пути. Однако, очевидно, что в XI-XII вв. мотив чудесного преодоления разных проблем уже не является главенствующим. Такие эпизоды теряются среди описаний обычных дорожных тягот, с которыми святые справляются без использования своих сверхъестественных способностей. Анализ использования библейских мотивов позволил выявить, что агиографы относились к ветхозаветному наследию с определенной свободой, явно понимая, насколько древними эти писания были по сравнению с окружающей их действительностью. И если одни авторы могли полностью копировать известные чудеса, то другие могли с ними «дискутировать» или «усовершенствовать».

Рассмотренный в диссертации материал относится только к средневизантийскому периоду, однако представляется, что исследование в таких временных рамках может быть оправдано, поскольку мы говорим об огромном промежутке времени. Это 400 лет, и очевидно, что культурно-социальные изменения в рамках этого периода были весьма значительны. Тем интереснее обнаружить изменения в литературном процессе, который не может их в той или иной мере не отражать. Этому аспекту посвящена глава 4.

Сравнение группы памятников IX-X вв. и XI-XII вв. позволяет прийти к выводу, что в более поздней литературе само путешествие как таковое стало представлять для авторов больший интерес, занимая в повествовании более значительное место. Эти путешествия представлены с бóльшим количеством реалистических подробностей и деталей, а также обогащены индивидуальными ощущениями путешественников. Такой вывод в полной мере отвечает тезису А.П. Каждана об эволюции в византийской культуре XI-XII вв., которая заключается в переходе от обезличенного, шаблонного к индивидуальному и от абстрактного к конкретному. В этот период натурализм в описаниях переплетается с растущей долей личности художника в искусстве, литература приобретает осязаемое эмоциональное

содержание³⁵⁴. Однако, в этой же работе Каждан говорит о том, что агиографический жанр в XI в. теряет свою живость, свою художественную силу³⁵⁵. Такая устоявшаяся точка зрения, несомненно, в большой степени соответствует реальности. Тем не менее, мы не можем игнорировать наличие памятников XI-XII вв., которые отражают эволюционные тенденции общие для всей литературы этой эпохи, представляют определенное развитие в рамках, казалось бы, окончательно «окостеневшего» жанра.

В целом диссертационное исследование помогает яснее понять, как работает топос в средневековой византийской агиографии; отчетливо увидеть, что несмотря на широкое их использование, в текстах все равно присутствует индивидуальное авторское начало. Функционирование топоса достаточно пластично: если тщательно вглядываться в агиографические повествования, то будет сложно найти тексты, которые были бы вовсе неотличимы друг от друга. Многие авторы не просто собирали свои произведения из общих мест как из готового строительного материала, а старались их преобразовать, придать индивидуальный характер, сыграть на ожиданиях читателя. Кроме того, мы показали, что эволюция литературного штампа – важная и достойная изучения тема, особенно, для средневековой литературы.

Тема диссертационного исследования предлагает широкие перспективы для дальнейшей разработки. В первую очередь, следовало бы проследить развитие тех же мотивов в другие периоды истории византийской литературы, в частности, в Палеологовскую эпоху, а также интересно было бы продолжить сравнение их использования с другими жанрами, где содержатся описания путешествий, например, с историографией и византийским романом.

Кроме того, располагая данными, полученными в ходе исследования, можно плодотворно работать с отдельными, более узкими, темами. В

³⁵⁴ Kazhdan A. P., Wharton A. Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries/The transformation of the Classical Heritage, 7. Berkeley - Los Angeles - London, 1985. P. 219-220.

³⁵⁵ Id., p. 200.

частности, проанализировать изначально оставленные вне рассмотрения странствия в потусторонний мир, которые в достаточном количестве содержатся в византийской агиографии. Сравнение их с «обычными» путешествиями позволит выделить различия или, наоборот, сходства в описании пространства и движения. Такое исследование может быть дополнено сравнением с подобными западноевропейскими источниками, проанализированными в книге П. Динцельбахера³⁵⁶.

Отдельной темой, особенно актуальной в настоящее время, является изучение наследия Симеона Метафраста. Сравнение метафраз ранне- и средневизантийского житийного материала, позволит выявить наличие или отсутствие в работах Метафраста специальных, характерных для его стиля, черт в описании путешествий. Рассмотренные в рамках данного исследования метафразы обнаруживают скорее следование за имеющимся образцом, чем четко определенную, унифицирующую трансформацию художественных средств, воплощающих мотив путешествия. Разумеется, для получения достоверного результата необходимо привлечение большого объема более ранних текстов.

³⁵⁶ Dinzelbacher P. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart, 1981.

Библиография

Список сокращений и условных обозначений

ВВ – Византийский Временник. СПб.; Пг.; Л., 1894-1928; М., 1947-.

ВДИ – Вестник древней истории. М., 1938-1941, 1946-.

Жития 2015 - Жития Византийских святых эпохи иконоборчества. Т. 1/Ред. Т. А. Сениной. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», Алетейя, 2015. 832 с.

ЖФС - Житие преподобного отца нашего Феодора, архимандрита Сикеонского, написанное Георгием, учеником его и игуменом той же обители, пер., пред. и ком. Д. Е. Афиногенова. М.: Индрик, 2005. 184 с.

ЖФЭ - Феодор, епископ Эдесский, святитель, пред. и пер. Д.Е. Афиногенова/ *Жития 2015*, с. 657-665.

ППС – Православный Палестинский Сборник. СПб.; Пг., 1881-1917; М., 1954 - .

Предания - Греческие предания о св. апостоле Андрее, изд. А. Ю. Виноградов. Т. 1. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2005. 352 с.

AASS – Acta Sanctorum. Antwerp., Paris, 1643-1940. 68 t.

AB – Analecta Bollandiana. Brux., 1882-.

BHG –Bibliotheca Hagiographica Graeca/ F. Halkin. Brux., 1957. 3 t.

BZ – Byzantinische Zeitschrift. Lpz.; Münch., 1892-.

Companion - The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts/Ed. S. Efthymiadis. Farnham: Ashgate Publishing Ltd., 2014. 536 p.

DOHD - Dumburton Oaks Hagiography Database / A. Kazhdan, A.-M. Talbot. Wash., D.C., 1998.

DOP – Dumbarton Oaks Papers. Camb., Mass.; Wash., DC, 1941-.

PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca/ Ed. J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. 161 t.

Travel - Travel in the Byzantine World. Papers from the Thirty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, April, 2000. Ed. By R. Macrides. Newcastle-upon-Tyne: Ashgate, 2002. 303 p.

TLG – Thesaurus Linguae Graecae, [Электронный ресурс]. URL: <http://www.tlg.uci.edu> (дата обращения: 01.05.2014).

ΕΕΒΣ - Επιτηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών. Αθήναι, 1924 -.

Основные источники

- VII в. *Vita Theodori Sykeotae (BHG 1748)* - Vie de Théodore de Sykéôn, ed. A.-J. Festugière // *Subsidia hagiographica* 48. Vol. 1. Brussels, 1970. P. 1-161.
- VIII-XI вв. *Vita Theodori (BHG 1744)* - Житие иже во святых отца нашего Феодора архиепископа Едесского, изд. И. В. Помяловский. СПб., 1892.
- VIII-IX вв. *Vita Gregorii Agrigentini (BHG 707)* - Leontios of St. Sabas, *Vita Gregorii Agrigenti*, ed. A. Berger. *Leontios presbyteros von Rom, Das Leben des heiligen Gregorios von Agrigent* // *Berliner Byzantinische Arbeiten* 60. Berlin: Akademie Verlag, 1995.
- VII-IX вв. Повесть Епифания о Иерусалиме и сущих в нем мест, изд. В. Г. Васильевского// ППС. Т. 4, вып. 2 (11). СПб., 1886.
- VIII-IX вв. *Vita Leonis Catanensis (BHG 981)* - La vita di S. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro, ed. A.A. Longo. Rome, 1990.
- VIII-IX вв. *Vita Leonis Catanensis (BHG 981b)* - Vita S. Leonis Catanensis/ В.В. Латышев. Неизданные греческие агиографические тексты. СПб., 1914.
- IX в. *Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494)* - Acta graeca Ss. Davidis, Symeonis et Georgii, ed. J. van den Gheyn// AB 18, 1899. P. 209-259.
- IX в. *Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711)* - Dvornik F. La Vie de St. Grégoire de Décapolite et les Slaves macédoniens au IX siècle. Paris, 1926.
- IX в. *Translatio sanctae Euphemiae* - F. Halkin. Euphémie de Chalédoine. Légendes byzantines// *Subsidia hagiographica* 41, 1965. P. 84-106.
- IX в. *Translatio de S. Theod. Stud.* - Ch. van de Vorst. La translation de s. Théodore Studite et de s. Joseph de Thessalonique// AB 32, 1913. P. 50-62.
- IX в. *Vita Petri Atroensis (BHG 2364)* - V. Laurent. La vie merveilleuse de s. Pierre d'Atroa. Brussels, 1956.
- IX в. *Petri Vita Ioannicii (BHG 936)* – Vita Ioannicii auctore Petro Monacho// AASS Novembris. T. 2. Brux., 1894. P. 384 – 435.
- IX в. *Sabae Vita Ioannicii (BHG 935)* – Vita Ioannicii auctore Saba Monacho// AASS Novembris. T. 2. Brux., 1894. P. 332 – 384.
- кон. IX- нач. X вв. *Vita Constantini (BHG 370)* - De S. Constantino quondam Iudaeo, monacho in Bithynia // AASS Novembris. T. 4. Brux., 1925. P. 628-656.
- IX в. *Michaelis vita Theod. Stud. (BHG 1754)* - Vita et Conversatio S. P. N. et confessoris Theodori abbatis monasterii Studii a Michaele Monacho conscripta// PG. T. 99. Paris, 1860. Col. 233-328.
- IX в. Epistula 3/ Theodori Studitae Epistulae. Ed. G. Fatouros. Bd. 1. Berlin, 1992. S. 11-16.
- IX в. *Narratio (BHG 99)* - *Narratio sive Martyrium/ Предания*, с. 99-116.
- IX в. *Epiph. Mon. recensio prior (BHG 94d, 95b, 95d)* - Eriphanii Monachi Vita apostolis Andreae, recensio prior/ *Предания*, с. 117-155.
- IX в. *Epiph. Mon. recensio altera (BHG 102)* - Eriphanii Monachi Vita apostolis Andreae, recensio altera/ *Предания*, с. 156-184.

- X в. *Laudatio Nicetae (BHG 100)*- Laudatio auctore Niceta Paphlagone/ *Предания*, с. 185-227.
- X в. *Sym. Met. Hypomnema (BHG 100)* - Symeonis Metaphrastae Hypomnema /*Предания*, с. 229-242.
- X-XI в. *Vita apocrypha (BHG 99b)* - Vita apostolis Andreae anonyma apocrypha /*Предания*, с. 250-265.
- X в. *Symeonis Met. Vita Ioannicii (BHG 937)* - Vita, res gestae et certamina sancti patris nostri Joannicii abbatis // PG. T. 116. Paris, 1891. Col. 35-92.
- X в. *Theophanis (?) vita Theod. Stud. (BHG 1755)* - Vita et Conversatio S. P. N. et confessoris Theodori praepositi Studiarum//PG. T. 99. Paris, 1860. Col. 113-232.
- X в. *Vita Eustratii (BHG 645)* – А. Пападопуло-Керамевс. Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, т. 4. СПб., 1897. P. 367-400.
- X в. *Vita Vlasii (BHG 278)* - Vita Vlasii Amoriensi// AASS Novembris. T. 4. Brux., 1925. P. 657-669.
- X в. *Vita Theoctistae (BHG 1723)* - Vita S. Theoctistae de insula Lesbo//AASS Novembris. T. 4. Brux. 1925. P. 224-233.
- X в. *Vita Eliae Iunioris (BHG 580)* - Vita di Sant' Elia il Giovane, ed. G. Rossi Taibbi. Palermo, 1962.
- X в. *Vita Gregentii (BHG 698)* - Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar, ed. A. Berger. Berlin, 2006.
- X в. *Symeonis Met. vita Gregorii Agrigenti (BHG 708)* - *Vita S. Gregorii Agrigenti*// PG. T. 116. Paris, 1891. Col. 189-269.
- X в. *Vita Nicolai Studitae (BHG 1365)* - Vita S. Nicolai Studitae// PG. T. 105. Paris, 1862. Col. 863-925.
- X – XII вв. *Vita Germani (BHG 698)* - Vita S. Germani Cosinitzae// AASS Mai. T. 3. Paris-Roma, 1866. P. 6*-10*.
- X в. *Theophanis vita Iosephi (BHG 944)* - Житие Иосифа Песнопевца монаха Феофана / Сборник греческих и латинских памятников, касающихся Фотия патриарха, изд. А. Пападопуло-Керамевс. Т. 2. СПб., 1901. С. 1-14.
- X – XI вв. *Ioannis vita Iosephi (BHG 945)* – Vita S. Iosephi auctore Ioanne //PG. T. 105. Paris, 1862. Col. 940-975.
- XI в. *Vita Lazari (BHG 979)* - Vita S. Lazari in monte Galesio//AASS Novembris. T. 3. Brux., 1910. P. 508-588.
- XI- XII вв. *Vita Niconis (BHG 1366)* - D.F. Sullivan. The life of Saint Nikon. Brookline, Mass., 1987.
- XI в. *Translatio Nicolae* - Translatio Nicolae Barim graece. G. Anrich, Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche//Texte und Untersuchungen, vol. 1. Berlin, 1913. P. 435-449.
- XII в. *Vita Cyrilli Phileotae* - *La Vie de Saint Cyrille le Philéote moine byzantin*

- (†1110), ed. E. Sargologos// *Subsidia Hagiographica*, 39. Brux., 1964. P. 43-264.
- XII в. *Vita Leontii* - D. Tsougarakis. The Life of Leontios Patriarch of Jerusalem: Text, Translation, Commentary/ *The Medieval Mediterranean. People, Economies and Cultures, 400-1453, Volume 2*. Leiden-New York-Köln, 1993. P. 32-156.
- XII в. K. Horna. Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses//*BZ*. 13, 1904. S. 325-347.
- XII в. J. Darrouzès. Deux lettres de Grégoire Antiochos Écrites de Bulgarie vers 1173// *Byzantinoslavica* 23, 1962. P. 276-284.
- XII в. J. Darrouzès. Deux lettres de Grégoire Antiochos Écrites de Bulgarie vers 1173// *Byzantinoslavica* 24, 1963. P. 65-73.
- XII в. Eustathii ep. 4/ Die Briefe des Eustathios von Thessalonike. Einleitung, Regesten, Text, Indizes von Foteini Kovolou. München-Leipzig, 2006. S. 10-15.
- XIII в. Nicolaos MESARITES. Reisebericht des Nikolaos Mesarites an die Mönche des Euergetisklosters in Konstantinopel, ed. A. Heisenberg. Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion // *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 2*, 1923. S. 35-46.
- XII в. Иоанна Фоки сказание вкратце, изд. И. Е. Троицкого// *ППС*. Т. VII, вып. 2. СПб., 1889. С. 1-28.

Дополнительные источники

- Житие Николая Студита/Соборник Нила Сорского, изд. Т. П. Леннгрен. Т. III. М., 2004. С. 307-336.
- Милев А. Гръцките жития на Климент Охридски. София, 1966.
- Никитин П. В., Васильевский В. Г. Сказания о 42 Аморийских мучениках. СПб., 1906.
- Antiphanes/ Т. Kock, *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 2. Leipzig: Teubner, 1884.
- Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine, ed. G. J. M. Bartelink. Paris, 1994.
- Choricii Gazae Ἐγκώμιον εἰς Μαρκιανόν, λόγος α' /Choricii Gazaei opera, R. Foerster and E. Richtsteig. Leipzig, 1929.
- Passio altera s. Demetrii Martyris // *AASS Octobris*. Т. 4. Brux., 1780. P. 90-95.
- Pseudo-Macarii Homilia 7/ H. Berthold and E. Klostermann. Neue Homilien des Makarius/Symeon//*Texte und Untersuchungen* 72. Berlin, 1961.
- Ross W.D. *Aristotelis ars rhetorica*. Oxford, 1959 (repr. 1964). P. 1-191 (1354a1-1420a8).
- Sigalas A. Νικήτα ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης εἰς τὰ θαύματα τοῦ Ἁγίου Δημητρίου // *ΕΕΒΣ*. 1936. Т. 12. Σ. 329-360.
- Vita Andrei Sali* - The Life of Saint Andrew the Fool, ed. Lennart Rydén. Vol. II. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, *Studia Byzantina Uppsaliensia* 4:2, 1995.

Vita Arsenii - Vita S. Arsenii, ed. F. Halkin / Hagiographica inedita decem. Corpus Christianorum. Series Graeca 21. Turnhout, 1989. P. 91-110.

Vita Bacchii - Ἅγιος Βάκχος ὁ Νέος, ed. Ph. Demetrakopoulos // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 26. 1979. Σ. 344-350.

Vita Nicolai Myrensis «Lycio–Alexandrina» - Anrich G. Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen. Vol. 1. Berlin, 1913. P. 301-311.

Vita Pachomii - Le corpus athénien de saint Pachome, ed. F. Halkin // Cahiers d'Orientalisme 2. Genève, 1982. P. 11-72.

Vita Stephani Iunioris - Auzépy M.-F. La Vie d' Étienne le Jeune par Étienne le Diacre//Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 3. Aldershot-Brookfield, 1997. P. 87-177.

Литература

Баткин Л. М. О том, как А. Я. Гуревич возделывал свой аллод// Одиссей: человек в истории. М.: Наука, 1994. С. 5-28.

Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе/ Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975. С. 234-407.

Бородин О.Р. Географические знания/ Культура Византии: IV- первая половина VII вв. М.: Наука, 1984. С. 432-466.

Бородин О.Р. Географические знания/ Культура Византии: вторая половина VII - XII вв. М.: Наука, 1989. С. 345-365.

Греческие предания о св. апостоле Андрее, изд. А. Ю. Виноградов. Т. 1. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2005. 352 с.

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984. 350 с.

Давид Митиленский, преподобный; Симеон Митиленский, преподобный, исповедник; Георгий Митиленский, преподобный, митрополит. ВHG 494. Пред., пер., комм. Ю. Б. Мантовой/ *Жития* 2015, с. 429-508.

Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. Пер. с англ. М.: Издательство ЛКИ, 2008. 256 с.

Джаксон Т. Н. Ориентационные принципы организации пространства в картине мира средневекового скандинава// Одиссей: человек в истории. М.: Наука, 1994. С. 54-64.

Житие преподобного отца нашего Феодора, архимандрита Сикеонского, написанное Георгием, учеником его и игуменом той же обители, пер., пред. и ком. Д. Е. Афиногенова. М.: Индрик, 2005. 184 с.

Жития Византийских святых эпохи иконоборчества. Т. 1/Ред. Т. А. Сениной. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», Алетейя, 2015. 832 с.

Иванов С.А. Блаженные похабы: культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005. 448 с.

Каждан А. П. Идея движения в словаре византийского историка Никиты Хониата // Одиссей: человек в истории. М.: Наука, 1994. С. 95-116.

Каждан А.П. Византийская культура. М.: Наука, 1968. 232 с.

Каждан А.П. История византийской литературы (850-1000 гг.). Эпоха византийского энциклопедизма. Пер. с англ. СПб.: Алетейя, 2012. 376 с.

Каждан А.П., Ли Ф. Шерри, Х. Ангелиди. История византийской литературы (650-850 гг.). Пер. с англ. СПб.: Алетейя, 2002. 528 с.

Концепт движения в языке и культуре/ Отв. ред. Т.А. Агапкина. М.: Индрик, 1996. 384 с.

Лавренова О. В. Культурный ландшафт как метафора // Философские вопросы. 2010. № 6. С. 92-101.

Лосева О. В. Известие о перенесении мощей свт. Николая Чудотворца из Мир в Бари (по греческой Афинской рукописи Vatopediou 1145, 1431 г.)// ВВ. Т. 65, 2006. С. 186 -190.

Ле Гофф Ж. Цивилизация Средневекового Запада. Пер. с фр. М.: Прогресс, 1992. 375 с.

Мантова Ю.Б. Бурный поток на пути византийского святого: литературное воплощение агиографического топоса//Индоевропейское языкознание и классическая филология-ХІХ. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского. 22-24 июня 2015 г. СПб.: Наука, 2015. С. 628-634.

Мантова Ю.Б. Дорога в метафорическом ландшафте византийской житийной литературы//Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2014. №6 (36), часть 1. С. 110-115.

Мантова Ю.Б. Путешествия в византийской агиографии VIII-XII вв.: особенности художественного воплощения//Индоевропейское языкознание и классическая филология-ХVІІІ. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского. 23-25 июня 2014 г. СПб.: Наука, 2014. С. 610-626.

Мантова Ю.Б. Репрезентация пространства в византийских житиях св. Никона Метаноите и св. Григента //Историческая психология и социология истории. 2013. Том 6, номер 2. С. 79-86.

Мантова Ю.Б. Политический "конформизм" и "нонконформизм" в агиографии средневизантийского периода/ Византия и византийское наследие в России и в мире. Тезисы докладов XX Всероссийской научной сессии. М., 2013. С. 177-180.

Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 407 с.

Мифы народов мира. Энциклопедия. Т 1, 2. М., 1980.

Подосинов А.В. Картография в Византии //ВВ. Т. 54. 1993. С. 43-48.

Подосинов А. В. Из истории античных географических представлений// ВДИ. 1979. №1. С. 147-165.

Подосинов А. В. Ориентация древних карт (с древнейших времен до раннего средневековья)//ВДИ. 1992. №4. С. 64-74.

Подосинов А. В. Ориентация по странам света в древних культурах как объект историко-антропологического исследования// Одиссей: человек в истории. М.: Наука, 1994. С. 37-53.

Подосинов А.В. *Ex oriente lux!* Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М.: Языки русской культуры, 1999. 720 с.

Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2005. 144 с.

Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М.: Наука, 1976. 325 с.

Рабинович Е. Г. «Золотая середина»: к генезису одного из понятий античной культуры//ВДИ. 1976. № 3. С. 93-107.

Рикёр П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение / Теория метафоры: сб. статей, пер. с англ., нем., фр., исп., польск. яз. Сост. Н. Д. Арутюнова. М.: Прогресс, 1990. С. 416-435.

Самодурова З. Г. К вопросу о характере источников естественнонаучных значений в Византии VII-XII вв.//ВВ. Т. 54. 1993. С. 49-61.

Топоров В. Н. Пространство и текст /Текст: семантика и структура. М.: Наука, 1983. С. 227-284.

Феодор, епископ Эдесский, святитель, пред. и пер. Д.Е. Афиногенова/ *Жития 2015*, с. 657-665.

Цивьян Т.В. Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М.: Индрик, 1999. 376 с.

Цивьян Т.В. Модель мира и ее лингвистические основы. Изд. 4. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. 280 с.

Belden C. Lane. *The Solace of Fierce Landscapes: Exploring Desert and Mountain Spirituality*. Oxford: Oxford University Press, 1998. 296 p.

Belke K. Roads and Travel in Macedonia and Thrace in the Middle and Late Byzantine Period/ *Travel*, p. 73-97.

Beschreibung der Welt: zur Poetik der Reise- und Länderberichte : Vorträge eines interdisziplinären symposiums vom 8. bis 13. Juni 1998 an der Justus-Liebig-Universität Giessen. Ed. Xenja von Ertzdorff, Rudolf Schulz. Amsterdam: Rodopi, 2000. 571 s.

Binggeli A. Converting the Caliph: a legendary motif in Christian hagiography and historiography of the early Islamic period/ *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East. Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9*, ed. A. Papaconstantinou, M. Debié, H. Kennedy. Turnhout: Brepols, 2010. P. 77-103.

Brubaker L. The Conquest of Space/*Travel*, p. 235-257.

Dinzelbacher P. *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1981. 288 s.

- Euthymiades S. Νοεροί και πραγματικοί ταξιδιώτες στο Βυζάντιο του 8ου, 9ου και 10ου αιώνα// *Byzantina* 20, 1999. P. 155-165.
- Euthymiades S. Introduction/ *Companion*, p. 1-21.
- Fischer D. Liminality: the Vocation of the Church. I. The Desert Image in Early Christian Tradition//*Collectanea Cisterciensia* 25, 1990. P. 181-205.
- Fischer D. Liminality: the Vocation of the Church. II. The Desert Image in Early Medieval Monasticism//*Collectanea Cisterciensia* 25, 1990. P. 188-218.
- Foss C. Pilgrimage in Medieval Asia Minor// *DOP*. Vol. 56, 2002. P. 129-151.
- Galatariotou C. Travel and Perception in Byzantium //*DOP*. Vol. 47, 1993. P. 221-241.
- Gautier Dalché P. Portulans and the Byzantine World/ *Travel*, p. 59-73.
- Greenfield R. Drawn to the Blazing Beacon: Visitors and Pilgrims to the Living Holy Man and the Case of Lazaros of Mount Galesion//*DOP*. Vol. 56, 2002. P. 213-241.
- Hartnup K. On the Beliefs of the Greeks: Leo Allatios and Popular Orthodoxy. Leiden: Brill, 2004. 370 p.
- Holger A. Klein. Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West //*DOP*. Vol. 58, 2004. P. 283-314.
- Johnson S. F. Apostolic Geography: The Origins and Continuity of a Hagiographic Habit// *DOP*. Vol. 64, 2010. P. 5-25.
- Kaldellis A. The Hagiography of Doubt and Scepticism/ *Companion*, p. 453-477.
- Kaplan M. Le saint byzantine et son hagiographe, V-XII siècle /*Myriobiblos: Essays on Byzantine Literature and Culture*. Ed. Theodora Antonopoulou, Sofia Kotzabassi, Marina Loukaki. Boston-Berlin-Munich, 2015. P. 169-187.
- Kaplan M. Les saints en pèlerinage à l'époque mésobyzantine (7e-12e siècles)// *DOP*. Vol. 56, 2002. P. 109-127.
- Kazhdan A. Holy and Unholy Miracle Workers/*Byzantine Magic*, ed. By H. Maguire. Wash., D.C.: Dumburton Oaks, 1995. P. 73-82.
- Kazhdan A. Post-hoc of Two Byzantine Miracles/ *Authors and Texts in Byzantium*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 1993. P. 420-422.
- Kazhdan A., Franklin S. *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 263-278.
- Kazhdan A., Constable G. *People and Power in Byzantium*. Wash., D.C.: Dumburton Oaks, 1982. P. 162-178.
- Kazhdan A. P., Wharton A. *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries/The transformation of the Classical Heritage*, 7. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1985. 287 p.

Kültzer A. Byzantine and Early Post-Byzantine Pilgrimage to the Holy Land and to Mount Sinai// *Travel*, p. 149-165.

Kültzer A. Konstantinos Manasses und Johannes Phokas - zwei Byzantinische Orientreisende des 12. Jahrhunderts // *Erkundung und Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 19.-24. Juni 2000 an der Justus-Liebig-Universität Gießen*, ed. X. von Ertzdorff, G. Gieseemann. Amsterdam-New-York: Rodopi, 2003.

Kültzer A. Reisende und Reiseliteratur im Byzantinischen Reich// *Symmeikta* 14, 2000. S. 77-93.

Kültzer A. *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam: Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*. Frankfurt: P. Lang, 1994. 484 s.

Maguire H. Truth and Convention in Byzantine Descriptions of Works of Art//*DOP*. Vol. 28, 1974. P. 111-140.

Malamut E. *Sur la route des saints Byzantines*. Paris: CNRS Éditions, 1993. 399 p.

Mango C. The Two Lives of St. Ioannikios and the Bulgarians/ *Oceanos: Essays presented to I. Ševčenko on his Sixtieth Birthday*. Harvard Ukrainian Studies 7, 1985. P. 393-404.

McCormick M. Byzantium on the Move: Imagining a Communications History / *Travel*, p. 3-33.

McGinn B. Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian tradition//*The Journal of Religion*. Vol. 74, 1994. P. 155-181.

Mullett M. E. In Peril on the Sea: Travel Genres and the Unexpected// *Travel*, p. 259–284.

Patlagean E. *Sainteté et Pouvoir/The Byzantine Saint*, ed. S. Hackel. London: St. Vladimir's Seminary Press, 1981. P. 88-105.

Pratsch T. *Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*. New-York-Berlin: Walter de Gruyter, 2005. 475 s.

Pryor J. H. Types of Ships and Their Performance Capabilities/ *Travel*, p. 33-59.

Saradi H. The City in Byzantine Hagiography/ *Companion*, p. 419-451.

Smolčić-Maculjević S. The Holy Mountain in Byzantine Visual Culture of Medieval Balkans - Sinai - Athos - Treskavac /*Heilige Landschaften - Heilige Berge*. Achter Internationaler Barocksommerkurs der Stiftung Bibliothek Werner Oechslin, Einsiedeln 2007. Zürich: Autoren und gta Verlag, 2014. S. 242-261.

Soja E. W. *Postmodern Geographies*. Bristol: Verso, 1989. 266 p.

Talbot A.-M. An Introduction to Byzantine Monasticism//*Illinois Classical Studies* 12, 1987. P. 229-241.

Talbot A.-M. Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts// DOP. Vol. 56, 2002. P. 153-173.

Talbot A.-M. Byzantine Pilgrimage to the Holy Land from the Eighth to the Fifteenth Century / The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present, ed. J. Patrich. Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2001. P. 97–110.

The Art of the Byzantine Empire, 312-1453: Sources and Documents, ed. C. Mango. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972. 272 p.

The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-century Pillar Saint. Introduction, translation, and note by R. P. H. Greenfield. Wash., D. C.: Dumburton Oaks, 2000. 442 p.

The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography/ Ed. S. Efthymiadis. Vol. II. Farnham: Ashgate Publishing Ltd., 2014. 536 p.

Travel in the Byzantine World. Papers from the Thirty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, April, 2000. Ed. By R. Macrides. Newcastle-upon-Tyne: Ashgate, 2002. 303 p.

M. Waelkens. Pessinont et le gallos // Byzantion 41, 1971. P. 349-373.