

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова»

*На правах рукописи*

Крюков Алексей Михайлович

**Ученая традиция и провинциальные реалии  
в гомилиях митрополита Афинского Михаила Хониата  
(1182–1205 гг.)**

Специальность 07.00.03 —  
Всеобщая история (Средние века)

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата исторических наук

Научные руководители —  
академик РАН, профессор  
С.П. Карпов;  
доктор исторических наук,  
профессор И.С. Чичуров

Москва — 2015

## Оглавление

Введение.....	4
1.Творчество Михаила Хониата в отечественной и мировой историографии.....	9
2.К истории изучения византийской гомилетики.....	31
I. Корпус поучений Михаила Хониата: состав и рукописная традиция.....	53
1.«Тематические» поучения.....	53
2.История изучения рукописей 230 и 262 Московского синодального собрания.....	56
3.Палеографическое и кодикологическое описание.....	62
4.Состав кодексов Син. Греч. 230 и 262.....	75
5.Рукописная традиция бесед на Крестопоклонную неделю и неделю Ваий.....	81
6.Понятие огласительной беседы и характер поучений Михаила Хониата.....	84
7.К вопросу о датировке поучений.....	90
II. Язык и стиль поучений Михаила Хониата.....	96
1.Проблема литературного стиля в византийской проповеди XII в.....	99
2.Композиционные особенности огласительных поучений.....	126
3.Вопрос об идентификации незаглавленных фрагментов поучений.....	134
4.Почтения Михаила Хониата в свете риторической теории Гермогена.....	140
III. Языческое и христианское наследие в поучениях Михаила Хониата.....	149
1.Подбор цитируемых текстов и характер заимствований.....	149
2.Цитата как орудие в руках проповедника и вопрос о значимости исходного контекста.....	155
3.Языческая древность и христианская мораль.....	162
4.Учение о человеке.....	171
5.Михаил Хониат и аскетическая традиция.....	180
IV. Михаил Хониат о византийской Аттике, империи и ее соседях.....	195
1.Проповедник и аудитория.....	195
2.Земные скорби византийской Аттики.....	212
3.Михаил Хониат о византийцах и их соседях.....	221
Заключение.....	239

Библиография.....	243
1.Источники.....	243
2.Литература.....	248
Список сокращений.....	268
Приложения (отдельный том)	
Приложение А. Избранные оглашения Михаила Хониата: публикация, перевод, комментарий.....	4
Приложение Б. Иллюстрации.....	349
Приложение В. Основные разночтения в списках гомилий Михаила Хониата на Крестопоклонную неделю и неделю Ваий.....	357

## Введение

«Я хвалюсь этим родством и рад, что связан по крови с таким мужем, если даже добродетелью и красноречием прямо противоположен ему» — так отзывается Никита Хониат о своем старшем брате, митрополите Афинском Михаиле. Чуть ниже, повествуя об осаде Акрополя Львом Сгуром, знаменитый византийский историк дополняет свою характеристику предстоятеля афинской церкви еще более яркими штрихами: «Чего не мог бы сделать для ослабления врагов сей муж, постигший всякую премудрость и все словесные науки, светские и духовные, как иному не удалось преуспеть и в одной из них? Если бы он захотел, мог бы и огонь низвести на нечестивцев, или наслать ос на лагерь, или же попросить для них и получить от Бога какую-нибудь иную погибель. Ибо не замедлило бы божество, если бы поднялись его руки и отверзлись его уста для призвания Бога»<sup>1</sup>. Опустошение Аттики отрядами мятежника было лишь одним из многих бедствий и неприятностей, которым пришлось противостоять последнему православному иерарху, занимавшему афинскую кафедру накануне латинского завоевания в 1205 г. Сложный жизненный путь этого деятеля нашел отражение в его многочисленных сочинениях различных жанров, по счастливой случайности сохранившихся до нашего времени с необычайной полнотой.

Однако последние десятилетия XII в., на которые выпало пастырское служение нашего автора — это не только эпоха прогрессирующего экономического упадка и разложения политических устоев ромейской державы. Накал интеллектуальной жизни, достигшей относительного подъема под властью династии Комнинов, не уменьшился и в эти годы. Результатом реакции образованного общества на новые явления в развитии политической ситуации, социальных институтов, языка стало стремление наполнить новой жизнью традиционные принципы византийской культуры за счет более интенсивного обращения к сокровищнице античного наследия, выразившегося в деятельности плеяды выдающихся мастеров слова, среди которых первое место по справедливости должно принадлежать знаменитому Евстафию Солунскому. В то же время именно в

---

<sup>1</sup> Nicetae Choniatae Historia / Rec. I.A. van Dieten. Pars I. В., N.Y., 1975 [CFHB XI/1] (Далее: Nic. Chon. Hist). P. 605, 607.

XII в. становится возможным отход от завещанных античностью жанровых схем, в результате чего появляются первые памятники литературы на народном греческом языке. Несмотря на кажущееся противоречие этих тенденций, в них можно видеть две стороны единого процесса, сущность которого, по мнению некоторых исследователей, заключалась в постепенном изменении самосознания византийцев: «эллинский» элемент в их самоидентификации постепенно начинает преобладать над осознанием своего преемства с римской государственно-политической традицией<sup>2</sup>. Все эти процессы также должны были отразиться в сочинениях Афинского митрополита, тем более, что, как мы увидим далее, его фигура при всей своей незаурядности выглядит достаточно типичной для породившей ее эпохи.

Творчество Михаила Хониата уже давно получило надлежащую оценку со стороны специалистов по истории Византии: особенно значимый вклад в его изучение принадлежит С. Ламбросу, впервые опубликовавшему корпус речей и писем нашего автора, немецкому византинисту Г. Штадтмюллеру, а в последнее время — греческой исследовательнице Ф. Колову. Тщательно изучены биография ученого иерарха, рукописная традиция его сочинений, их язык и образная система. Тем не менее, проповеди Михаила Хониата, произнесенные им с амвона Афинской митрополии, пока что были обделены вниманием ученых, хотя они и составляют весьма значительную часть его наследия. Причиной тому как специфические трудности, возникающие при работе с источниками такого рода, так и тот факт, что огласительные беседы Афинского митрополита, сохранившиеся в двух рукописях Московского синодального собрания (ныне входящего в состав рукописной коллекции Государственного исторического музея), долгие годы оставались труднодоступными для западных специалистов. Конечно, такое положение дел не может сохраняться до бесконечности, тем более, что для современной науки начиная с последнего десятилетия XX в. характерен пристальный интерес к византийской проповеди. Благодаря трудам таких авторов, как М. Каннингэм, Ф. Антонопулу, Э. Кэмерон, И. Лунде, стало очевидным, что данный жанр литературного творчества при всей своей статичности не оставался неизменным на протяжении веков, а наблюдение за индивидуальными особенностями творчества каждого проповедника способно многое сообщить

---

<sup>2</sup> *Kaldellis A. Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition. Cambridge, 2008. P. 331.*

нам как о его собственном мироощущении, так и о тех, кому было адресовано его красноречие. Приведенными соображениями и определяются **актуальность** и **научная новизна** нашей работы. Вне всякого сомнения, публикация корпуса поучений Афинского митрополита давно назрела и, более того, может считаться почетной задачей отечественной византистики. Такая публикация предполагает и всестороннее исследование этого источника, позволяющее раскрыть его потенциал.

Таким образом, именно поучения Михаила Хониата, в первую очередь его огласительные беседы, являются основным предметом настоящего исследования, а его **хронологические рамки** в основном сводятся к периоду 1182–1205 гг., когда наш автор занимал Афинскую кафедру. В силу плохой изученности источника одной из важнейших наших **целей** становится выяснение истории, состава и степени сохранности сохранившихся его рукописей (прежде всего кодекса 230 Московского синодального собрания). Переходя к рассмотрению собственно текстов поучений, мы должны будем считаться со спецификой византийского церковного красноречия, ориентированного в первую очередь на передачу вечных истин христианского вероучения, и в гораздо меньшей степени — на сиюминутные запросы слушателей. Вот почему вторая важная цель заключается в том, чтобы вписать интересующие нас тексты в культурный контекст эпохи и исходя из этого наметить возможные пути их изучения. Только после этого можно будет приступить к извлечению тех крупниц информации об окружающем мире — средневековой Аттике, Византийской империи и ее соседях — которые проповедник счел необходимым поместить среди своих наставлений духовно-нравственного характера.

Указанными целями определяется **структура** нашей работы, равно как и более частные **задачи**, подлежащие решению в каждом из ее разделов. Основу вводной части составляет историографический обзор, распадающийся на два раздела, из которых один посвящен работам о Михаиле Хониате и его творчестве, а другой — исследованиям в области византийской гомилетики (как мы увидим далее, эти два множества практически не пересекаются между собой). Последний раздел имеет важное значение с точки зрения выявления возможных подходов к церковному красноречию Афинского митрополита. Что же касается характеристики нашего источника — огласительных поучений и других сохранившихся проповедей Михаила Хониата — то таковая не могла бы

быть дана без решения целого ряда исследовательских задач, ввиду чего оказалось необходимым посвятить ей самостоятельную главу.

Основная часть работы состоит из четырех глав. Первая из них носит источниковедческий характер: здесь рассматриваются палеографические и кодикологические характеристики кодексов 230 и 262 Московского синодального собрания и история их изучения, и, кроме того, высказываются некоторые соображения относительно рукописной традиции тех немногих поучений Михаила Хониата, которые известны также и по другим спискам. Поскольку наиболее ценная из двух названных рукописей (Син. Греч. 230) сохранилась не полностью, особого внимания заслуживает не до конца выясненный предшествующими исследователями вопрос о том, каким мог быть ее первоначальный состав. Здесь же раскрывается содержание понятия «оглашение» или «оглашительная беседа» (*κατήχησις*), важное для понимания жанровой природы нашего источника. Еще одним важным вопросом, подлежащим выяснению в данной главе, является датировка рассматриваемых текстов, о которой приходится судить на основании немногочисленных и не всегда допускающих однозначное толкование оговорок самого проповедника.

Во второй главе, посвященной языку и стилю проповедей Афинского митрополита, последовательно изучаются особенности присущих им морфологии и синтаксиса, композиции, а также характер использования проповедником различных «цветов красноречия» и так называемых «идей», выделявшихся в античной риторике. Характеристика сочинений Хониата по всем этим показателям тесно связана с вопросом об их принадлежности к одному из трех стилистических регистров (высокому, среднему или низкому), на которые часто подразделяется византийская проза, написанная на классическом греческом языке. Однако ответить на этот вопрос было бы затруднительно без учета контекста эпохи. Вот почему в данной главе нам приходится систематически привлекать для сравнения образцы красноречия двух других выдающихся проповедников XII в.: калабрийского монаха Филагафа и кипрского затворника св. Неофита. Важно подчеркнуть, что результаты такого сопоставления сразу же получают практическое применение при разрешении вопросов источниковедческого характера: в частности, уяснение вопроса о том, каким образом Афинский митрополит обычно выстраивает свою проповедь, является необходимым условием для попытки идентифицировать два имеющих

ся в нашем распоряжении незаглавленных фрагмента его поучений, а без обращения к гермогеновой теории «идей» невозможно было бы понять, что имеет в виду проповедник, заявляя о «простоте» своей речи, отвечающей, по его мысли, низкому образовательному уровню слушателей.

Примерно так же обстоит дело и с третьей главой, предметом которой является обращение Михаила Хониата со своими источниками: текстам Священного Писания, сочинениям античных авторов и отцов Церкви. Приемы, используемые проповедником для того, чтобы придать цитате желаемое звучание в контексте его речи, оказываются вполне эффективными и в тех случаях, когда материал для поучения берется не из литературной традиции, а из реальной жизни. Таким образом, их понимание является необходимым условием для корректной интерпретации текста нашего источника. Отдельно рассматривается отношение Афинского митрополита к антропологической проблематике и аскетическому учению, сформулированному в трудах ряда авторитетных наставников монашеской жизни, что позволяет лучше понять позицию нашего автора по отношению к конфликту между епископами и монашеством, актуальному для греческой церкви конца XII в.

Таким образом создается необходимая основа для четвертой главы, в которой мы перейдем к анализу свидетельств нашего источника об окружающем мире. В частности, рассмотрению подлежат социальный состав аудитории Афинского митрополита, социально-экономическое положение Аттики, страдавшей от налогового гнета и пиратских набегов, а также представления Михаила Хониата о соседних с империей народах.

Наконец, в заключении будут изложены основные выводы нашего исследования. Кроме того, работа снабжена тремя приложениями, составляющими отдельный том. В первом из них публикуются тексты избранных поучений Михаила Хониата с русским переводом и комментарием. Во втором приложении приводятся иллюстрации (снимки страниц рукописей), а в третьем дается таблица разночтений между кодексами, содержащими беседы Афинского митрополита на Крестопоклонную неделю и неделю Ваий.

В соответствии с характером подлежащих решению задач **методология** нашего исследования совмещает подходы, свойственные нескольким областям научного знания. Первая глава основывается на приемах палеографического и кодикологического, а в тех случаях, когда существует возможность сличения нескольких списков — также и тексто-



логического анализа. Для следующих двух глав наиболее важны методы филологической науки: во второй главе это лингвостилистический анализ, а в третьей — выделение в тексте разного рода заимствованных образов и выражений, причем внимание уделяется как подбору цитат, так и изменению их значения в новом контексте. Наконец, в четвертой главе мы обращаемся к традиционной методике исторического исследования, предполагающей извлечение из источника некоей положительной информации. Впрочем, и здесь требуется постоянно учитывать специфику церковного красноречия, в силу которой любые сведения принимают в устах проповедника тот вид, какой представляет ему наиболее целесообразным с точки зрения духовного наставления паствы.

### **1. Творчество Михаила Хониата в отечественной и мировой историографии**

Хотя Михаил Хониат и не принадлежит к числу наиболее заметных деятелей византийской истории и культуры, его фигура тем не менее всегда предоставляла исследователям немало «зацепок», способствовавших интересу к этому автору. Чего стоили хотя бы приведенные выше восторженные слова Никиты Хониата, который к тому же, как это явствует из слов самого Михаила, проходил обучение под его руководством [См.: МА. Т. А'. Σελ. 347:22–28]. Неудивительно, что монодия, в которой наш автор оплакивал кончину своего младшего брата, первой из всех его сочинений удостоилась публикации (правда, лишь в латинском переводе) в приложении к подготовленному П. Морелло изданию «Сокровища православия» Никиты Хониата<sup>3</sup>.

Неслучайным оказался и выбор произведений, с опубликования которых началось изучение творчества Михаила в XIX в. На этот раз внимания удостоились монодия в честь Евстафия Солунского и несколько не особенно содержательных писем к нему, из которых следовало, что этот деятель, нисколько не уступавший славою знаменитому ученику нашего автора (новоевропейские ученые ценили Евстафия как блестящего знатока античности и талантливого комментатора Гомера) был, в свою очередь, его наставником. В результате появилась их публикация в книге немецкого византиниста Т.Ф.Л. Тафеля,

---

<sup>3</sup> D. Nicetae Choniatae, magni logothetae secretorum, Inspectoris et Judicis Veli, Praefecti sacri cubiculi, Thesauri orthodoxae fidei libri quinque priores / Petro Morello Turonensi interprete. Lutetiae, 1580. P. 359–375.

посвященной истории Фессалоники<sup>4</sup>, воспроизведенная затем в монографии А. Эллиссена «Михаил Акоминат из Хон, архиепископ Афинский» — первом специальном исследовании о Михаиле<sup>5</sup>.

Таким образом, с самого начала встал вопрос о роли Хониата в кружке Евстафия Солунского и о степени значительности влияния учителя на ученика — один из важнейших вопросов, возникавших при обращении к творчеству последнего. Забегая вперед, отметим, что ни тогда, ни впоследствии данная проблема не изучалась на удовлетворительном уровне — фигура Афинского митрополита просто засияла отраженным светом славы своего великого современника. В этих-то лучах, по-видимому, и воспринимал образ Михаила А. Эллисен, о содержании работы которого, недоступной для нас, можно составить представление по основанному на ней предисловию к подборке произведений Хониата, которая помещена в 160-м томе Греческой Патрологии Ж.-П. Минья<sup>6</sup>. К восхищению образованностью своего героя А. Эллисен прибавил несколько стереотипных фраз об испорченности византийского двора и подборку биографических сведений, по необходимости недостаточную и страдавшую ошибками (к примеру, прибытие Михаила в Афины было отнесено к 1175 г. на основании лишь одного слишком буквально понятого места из монодии на Никиту Хониата) ввиду незнакомства автора с наиболее полным списком сочинений Афинского митрополита<sup>7</sup>. При тогдашнем состоянии науки подобной более или менее субъективной характеристикой практически ограничивались возможности исследователя, желавшего поведать о личности того или иного византийского писателя. Этого, однако, было недостаточно для придания работе солидного веса даже в глазах ученых XIX в. Отсюда и происходят сдержанные оценки книги А. Эллиссена в трудах последующих авторов.

Вот почему для дальнейшего развития интереса к жизни и творчеству Афинского митрополита столь важно было обратить внимание на чисто прикладную ценность его сочинений. Намек на значительность последней содержался уже в публикациях Т.-Ф.Л. Тафеля и А. Эллиссена, куда вошло и уникальное прошение (греч. ὑπομνηστικόν) на

---

<sup>4</sup> *Tafel T.L.F.* De Thessalonica ejusque agro dissertatio geographica. Berolini, 1839. P. 353–361, 368–392.

<sup>5</sup> *Ellissen A.* Michael Acominatos von Chona, Erzbischof von Athen. Göttingen, 1846.

<sup>6</sup> Michael Acominatus Choniata atheniensis archiepiscopus. Notitia. Michaelis Acominati vita, res gestae, scripta // PG. T. 140. Col. 301–302.

<sup>7</sup> Ibid. Col. 303–304.

имя императора Алексея III Комнина, заинтересовавшее ученых богатством сохранившихся в нем сведений о состоянии вверенного Михаилу диоцеза. Вскоре стали известны и другие произведения Афинского митрополита, изобиловавшие сведениями об экономическом положении византийской провинции конца XII — начала XIII вв.

В деле выявления и издания этих памятников особенно велика заслуга греческого ученого С. Ламброта, чьему интересу к фигуре Михаила Хониата, несомненно, способствовала связь последнего с историей столицы Греческого королевства, вступавшей тогда в период нового расцвета. Именно на материале произведений Михаила была основана его монография «Афины в конце XII века»<sup>8</sup>. Таким образом, изучение биографии Афинского митрополита впервые перестало быть самоцелью. Это, однако, вовсе не заставило потускнеть образ нашего автора и, напротив, сделало его творчество предметом особого внимания исследователя.

Главным плодом многолетних усилий Ламброта стало появление в 1878–1880 гг. двух томов критического издания сочинений Михаила Хониата (в первый том вошли его ораторские произведения, во второй — эпистолярное и поэтическое наследие)<sup>9</sup>. Эта публикация доныне верой и правдой служит всякому исследователю соответствующего периода истории Византии, несмотря на свои все более чувствительные со временем недостатки: относительную неполноту (издателю, в частности, остались неизвестными оглашенные беседы Михаила, которым посвящено настоящее исследование), отсутствие указаний на источники используемых Михаилом цитат, сомнительность отдельных конъектур, несогласованности и ошибки, вкравшиеся в приложения и примечания. Ламброс не только впервые открыл ученому миру основную часть наследия нашего автора, но и проделал большую научную работу, впервые выяснив, что в наиболее полном из сохранившихся списков сочинения Афинского митрополита располагаются в хронологической последовательности, и в соответствии с этим установив ряд основных вех его биографии (в частности, была уточнена дата назначения Михаила на его кафедру)<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Λάμπρος Σ. Αἱ Αθήναι περὶ τὰ τέλη τοῦ δωδέκατου αἰῶνος κατὰ πηγὰς ἀνεκδότους. Ἐν Ἀθήναις, 1878.

<sup>9</sup> Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα / Ἐκδ. ὑπὸ Σ. Λάμπρου. Τ. Α΄–Β΄. Ἐν Ἀθήναις, 1878–1880.

<sup>10</sup> Высказывание Михаила, понятое в том смысле, что он тридцать лет занимал Афинскую кафедру, в действительности означало лишь то, что за тридцать лет до написания монодии он впервые прибыл в Афины, т. е. этот срок должен отсчитываться назад не от 1205, а от 1212 года. См.: ΜΑ. Τ. Α΄.

Выход в свет издания сочинений Михаила Хониата не стал завершением прогресса в освоении его наследия. В начале XX в. появились в печати несколько не публиковавшихся ранее гомилий Афинского митрополита<sup>11</sup>, а также часть его переписки с Иоанном Навпактским<sup>12</sup>. В те же годы впервые было высказано предположение о необходимости включить в число произведений Михаила диалог между телом и душой под названием Προσωποποιῆα («Олицетворение»), ранее приписывавшийся Григорию Паламе<sup>13</sup>; в печати появились указания на отдельные заимствования из античных авторов, содержащиеся в сочинениях Хониата (об осмыслении подобных фактов пока что не было речи)<sup>14</sup>. С. Ламбросом было подготовлено к печати и полное критическое издание огласительных бесед Афинского митрополита, которое, однако, не было выпущено в свет из-за смерти издателя, последовавшей в 1919 г. Некоторое представление о рукописи С. Ламброса ученый мир в то время смог получить благодаря обзору К. Диовуниотиса, опубликованному десятилетием позже<sup>15</sup>. В этой работе содержится общая оценка гомилий Хониата: исследователь правильно характеризует их как поучения, ежегодно произносившиеся Афинским митрополитом в Сырную неделю, накануне Великого поста. Кроме того, К. Диовуниотис перечисляет ряд сюжетов, связанных в основном с историей церковной жизни в средние века, а также, конечно, с бедственным положением Афин в конце XII в., для исследования которых, по его мнению, свидетельства Хониата

Σελ. 357:24–26. Тем не менее до исследований С. Ламброса аргументацию А. Эллиссена принимали все ученые, в том числе и Ф.И. Успенский. См.: *Успенский Ф.И.* Византийский писатель Никита Акоминат из Хон. СПб, 1874. С. 214.

<sup>11</sup> Обзор этих изданий приводится ниже (с. 61) в связи с общей характеристикой сохранившегося корпуса проповедей Михаила Хониата.

<sup>12</sup> См.: *Васильевский В.Г.* Epirotica saeculi XIII. Из переписки Иоанна Навпактского // ВВ. 1896. Т. 3. Вып. 2. С. 233–299.

<sup>13</sup> См.: *Сонни А.* Михаил Акоминат — автор «Олицетворения», приписываемого Григорию Паламе // Византийское обозрение, издаваемое при историко-филологическом факультете Императорского Юрьевского университета. Т. 1. Юрьев, 1915. С. 104–116.

<sup>14</sup> Vi.: *Papageorgiu P.N.* Plutarchische Reminiscenzen bei Michael Acominatos // BZ Bd. 10. 1901. S. 424; *Bees N.A.* Zu einem Gedicht des Michael Acominatos // Byzantinisch — neue-griechische Jahrbücher Bd. 3, 1922. S. 363. *Mercati S.G.* L'Iresiona attia inedita nel poemetto Θεανώ di Michele Acominato // BZ Bd. 29. 1923–1924, S. 299.

<sup>15</sup> *Διοβουνιώτης Κ.* Αἱ ἀνέκδοτοι κατηγήσεις τοῦ μητροπολίτου Ἀθηνῶν Μιχαὴλ Ἀκομινάτου // Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. 1928. Τ. 3. Σελ. 296–315.

могли бы представлять ценность. В том же 1928 г. К. Диовуниотис использовал рукопись С. Ламброса для публикации толкования на Апокалипсис, сохранившегося среди сочинений Афинского митрополита<sup>16</sup>.

Деятельность С. Ламброса создала возможность появления обобщающих трудов, уделявших специальное внимание нашему автору, причем особенно популярными стали попытки создания биографии, включенной в контекст истории средневековых Афин. Наиболее ярким образцом исследований, принадлежащих к этому жанру, можно считать монографию Ф. Грегоровиуса «История города Афин в средние века»<sup>17</sup>, которая и ныне оказывает опосредованное влияние на науку благодаря включению ее материала в ряд обобщающих работ по истории Византии, в том числе в составленный Ф. Дельгером сборник регест императорских актов<sup>18</sup>. Такова в целом и работа И. Таллон «Средневековый гуманист: Михаил Акоминат», хотя значительная ее часть не имеет отношения к нашему автору и посвящена образу Афин в средневековой западной и, в частности, английской литературе<sup>19</sup>. Сюда же может быть причислена статья К.М. Сеттона «Афины в конце XII века» (одна из серии статей этого автора об Афинах), которая, хотя и появилась спустя много времени после всех упомянутых трудов, нисколько не возвышается над ними по уровню своей методологии, ограничиваясь воспроизведением задов работ С. Ламброса и Ф. Грегоровиуса<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> Διοβουνιώτης Κ. Ἡ ἀνέκδοτος Ἑρμηνεία τοῦ Μιχαῆλ Ἀκομινάτου εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν τοῦ Ἰωάννου // ΕΕΒΣ. 1928. Ἔτος 5. Σελ. 19–30.

<sup>17</sup> Первое издание книги Ф. Грегоровиуса: *Gregorovius F. Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter. Von der Zeit Justinian's bis zur türkischen Eroberung.* Stuttgart, Gotta, 1889. Нами использован русский перевод: *Грегоровиус Ф. История города Афин в средние века.* СПб, 1900.

<sup>18</sup> *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453 / Bearbeitet von F. Dölger. 2. Teil. Regesten von 1025–1204. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage, bearbeitet von P. Wirth.* München, 1995. No 1541, 1665, 1666.

<sup>19</sup> *Thallon I.C. A mediaeval humanist: Michael Akominatos // Vassar Medieval Studies by the members of the Faculty of Vassar College / Ed. by C.F. Fiske. P. 275–314.* New Haven, 1923.

<sup>20</sup> *Setton K.M. Athens in the Later Twelfth Century // Speculum. April 1944. Vol. 19, № 2.* Впоследствии К.М. Сеттон опубликовал исправления и дополнения к своей статье, сделанные в результате ознакомления с работой Г. Штадтмюллера: *Setton K.M. A Note on Michael Choniates, Archbishop of Athens (1182–1204) // Speculum. April 1946. Vol. 21, №2.*

Все эти исследования в значительной части основываются на подробном, иногда переходящем в дословное цитирование пересказе тех мест из писем Михаила Хониата, которые, по мнению авторов, сообщают важную информацию о состоянии Афин в соответствующий период. Собственно авторские суждения при этом вводятся лишь там, где это необходимо для связности рассказа или для включения в его состав какого-либо «лирического отступления».

Привлеченные исторической ценностью сочинений Афинского митрополита, ученые в то же время продолжали рассматривать его образованность как некое уникальное явление. В этом отношении их работы всё еще невысоко поднимаются над уровнем, какого в свое время достиг А. Эллисен. Так, Ф. Грегоровиус, будучи весьма критически настроен по отношению ко всему собственно византийскому, в то же время не может не восхищаться классической ученостью Михаила, игнорируя, правда, то обстоятельство, что последняя составляла неперемнную принадлежность всех образованных ромеев<sup>21</sup>. Подобным же образом К. Крумбахер в своей сжатой характеристике нашего автора прежде всего указывает, что тот «имел счастье быть учеником мудрого Евстафия»; «был классически образован; знал Гомера, Пиндара, Демосфена, Фукидида и других светских авторов»; в числе его писем «признаны выдающимися адресованные Евстафию и брату Никите»<sup>22</sup>.

Показателен и факт появления специальной статьи Т. Дрезеке «Евстафий и Михаил Акоминат», где еще раз воспроизводилось представление о сильном влиянии Евстафия на своего ученика, которое можно было бы подтвердить или опровергнуть лишь путем тщательного сличения стиля обоих авторов<sup>23</sup>. Наконец само за себя говорит заглавие работы И. Таллон: «гуманизм» Михаила, по мнению исследовательницы, заключался исключительно в «страстной любви» к классическому наследию<sup>24</sup>. В то же время сама И. Таллон признает его способность гармонично сочетать это увлечение с православным

---

<sup>21</sup> См. напр.: *Грегоровиус Ф.* Указ. соч. С. 98–99.

<sup>22</sup> *Krumbacher K.* Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453). München, 1891 [Handbuch der Klassischen Altertums — Wissenschaft. Bd. 9. Abt. 1]. S. 195.

<sup>23</sup> *Dräseke T.* Eustathios und Michael Acominatos // Neue kirchliche Zeitschrift. 1913. Bd. 24.

<sup>24</sup> *Thallon I.C.* Op. cit. P. 276.

благочестием<sup>25</sup>. Как мы увидим далее, это высказывание отчасти предвосхищает современные споры о характере творчества нашего автора, однако на тогдашнем уровне освоения проблемы оно выглядело скорее банальностью, поскольку сама по себе преданность христианству вполне естественна для средневекового автора и ничуть не выделяет Хониата из ряда других византийских интеллектуалов.

Достижения С. Ламброта не сразу начинают оказывать влияние не только на выбор учеными общего направления своей работы, но и на трактовку ими вполне конкретных фактов. Так, Ф. Грегоровиус предпринимает достаточно неуклюжую попытку реабилитировать точку зрения А. Эллиссена на дату прибытия Хониата в Афины. Основным обоснованием его позиции становится опять-таки убеждение в незаурядности таланта Михаила: ссылаясь на письмо митрополита Керкирского к Нектарию, настоятелю Казольского монастыря в Апулии (оно тогда датировалось 1179 г.), автор которого «касается своих прежних отношений к епископу Афинскому, „светильнику мира“», исследователь полагает, что «эта преувеличенная похвала могла относиться только к преисполненному ума Михаилу Акоминату»<sup>26</sup>. Как выяснилось впоследствии, письмо в самом деле имеет в виду Михаила Хониата, однако относится ко времени 1213/14 гг. и, стало быть, является не свидетельством всеобщего восхищения византийцев мало кому известным епископом, только что назначенным на свою кафедру, но естественной данью уважения, которую один из его учеников, Георгий Вардан, уже возмужавший и сам сделавшийся митрополитом, отдает своему наставнику<sup>27</sup>. Но и без этого ясна наивность аргументации Ф. Грегоровиуса, которая, однако, некоторое время признавалась ученым миром: К. Крумбахер<sup>28</sup> и М. Трой<sup>29</sup> относят хиротонию Михаила к 1175 г., уже не приводя каких-либо специальных доказательств.

Несколько иную форму интерес к творчеству Михаила Хониата приобрел у отечественных исследователей, заботившихся в основном о переводе на русский язык его сочинений. Именно по этому принципу была построена появившаяся в 1873 г. работа архим. Арсения (Иващенко), которая впервые познакомила русского читателя с фигурой

---

<sup>25</sup> Ibid. P. 284.

<sup>26</sup> Грегоровиус Ф. Указ. соч. С. 101–102.

<sup>27</sup> Vi.: Kurz E. Georgios Bardanes, Metropolit von Kerkyra // BZ. 1906. Bd. 15. S. 612.

<sup>28</sup> Vi.: Krumbacher K. Op. cit. S. 194.

<sup>29</sup> Τρέυ Μ. Περί Εὐθυμίου Νέων Πατρῶν τοῦ Μαλάκη // ΔΙΕΕΕ. 1897. Τ. Ε'. Σελ. 199.

Афинского митрополита<sup>30</sup>. Уникально велико число публикаций знаменитого Ипомнистикона, переведившегося в нашей стране трижды<sup>31</sup>. Однако особенно следует отметить заслугу Ф.И. Успенского, одновременно с С. Ламбросом обратившего внимание на богатство содержания многих сочинений Михаила, известных тогда лишь по рукописным собраниям.

Подобно зарубежным ученым того времени, исследователь не скупится на лишние каких-либо доказательств похвалы в адрес Афинского митрополита, называя его «просвещеннейшим и гуманнейшим из греков конца XII и начала XIII века»<sup>32</sup> и усматривая «теснейшую внутреннюю связь между тремя деятелями...: Евстафием и братьями Акоминатами, Никитой и Михаилом. Жизнь и деятельность одного из них не может быть правильно понята без ознакомления с жизнью остальных двух»<sup>33</sup>. Однако в устах ученого, которого меньше всего интересовала литературная деятельность нашего автора сама по себе, эти высказывания служили лишь выражением того энтузиазма по поводу ценности вновь открывшегося источника, о котором сам Ф.И. Успенский писал: «...в первый раз знакомясь по рукописным сборникам с сочинениями Михаила Акомината, мы возлагали слишком много надежд на некоторые места, прочитанные у этого писателя, в которых, казалось нам, заключается разгадка административных и земледельческих отношений Византии»<sup>34</sup>. Произведения Михаила не только способствовали изучению ряда интересовавших исследователя вопросов (например, начального периода истории Никейской империи)» но и могли быть использованы для подтверждения ряда его концепций (попытка реабилитации политики Андроника I<sup>35</sup> или оценка роли славян как одного из ключевых факторов в истории Византии рассматриваемого периода).

<sup>30</sup> См.: *Арсений, архим.* Михаил Акоминат Хонский, митрополит Афинский (ум. около 1216 года) // Православное обозрение. 1873. №11. С. 702–738.

<sup>31</sup> См.: *Арсений, архим.* Михаил Акоминат... С. 705–709; *Васильевский В.Г.* Материалы для внутренней истории Византии // ЖМНП. 1880. Ч. 210. С. 399–404; *Успенский Ф.И.* К истории крестьянского землевладения в Византии // ЖМНП. 1883. Ч. 225. С. 55–59; *Успенский Ф.И.* История Византийской империи. Т. 3. М., 1948. С. 390–392, 443–444; Сборник документов по социальной и экономической истории Византии. М., 1951. С. 219–221 (перевод В.Г. Васильевского).

<sup>32</sup> *Успенский Ф.И.* Образование Второго Болгарского царства. Одесса, 1879. С. 396.

<sup>33</sup> *Успенский Ф.И.* Сочинения Михаила Акомината. Из XXXII тома записок Императорского Новороссийского университета. Одесса, 1881. С. 4.

<sup>34</sup> *Успенский Ф.И.* К истории... С.32.



В соответствии с этим Ф.И. Успенский строил и свои статьи, фактически представлявшие собою подборки сочинений Михаила (основой для их публикации вначале служили рукописные тексты, а затем — издание С. Ламброста), иногда прерываемые комментарием, где выделялись наиболее существенные с точки зрения автора моменты. Проблемный принцип построения исследования приводил к более интересным выводам, нежели у зарубежных ученых, а текст источника, отделенный: от авторских ремарок, действительно получал возможность говорить за себя.

К сожалению, следует отметить, что истолкование исследователем своего материала слишком часто было весьма субъективным. Режет глаз специфическая славянская терминология, которую Ф.И. Успенский по обычаю тех лет не только весьма последовательно прилагал к византийской действительности, но и считал возможным вводить в переводы. В частности, такие слова, как *δύνατοι*, *δυνάμενοι* и другие близкого к ним значения Ф.И. Успенский неизменно передает как «властели»<sup>36</sup>, даже если речь, как в 32-м письме Михаила, явно идет об экономической мощи целых областей; слово *κατωτικοί*, которое, как это хорошо известно, обозначало жителей византийской фемы, включавшей Пелопоннес и Среднюю Грецию<sup>37</sup>, он интерпретирует как «крестьяне», пытаясь аргументировать это утверждение<sup>38</sup>; загадочный термин *δρωγγοί*, один раз употребленный Михаилом, считает возможным перевести как «славянские общины»<sup>39</sup>. Еще более показательно желание исследователя видеть указание на преобладание в тогдашней Аттике славянского элемента в сетованиях Хониата на варварский характер языка современных ему афинян<sup>40</sup>, хотя приводимые Афинским митрополитом образчики речи его подопечных целиком принадлежат стихии народного греческого языка. Вот почему работы Ф.И. Успенского, в свое время выигрышно смотревшиеся на фоне западной исто-

---

<sup>35</sup> Этой теме в основном посвящена публикация Ф.И. Успенского «Неизданные речи и письма Михаила Акомината» (ЖМНП. 1979. Ч. 201).

<sup>36</sup> *Успенский Ф.И.* К истории... С. 32.

<sup>37</sup> *Stadtmüller G.* Michael Choniates, Metropolit von Athen (ca. 1138 — ca. 1222) // *Orientalia Christiana*. Vol. 33 — 2, No 41. Roma, 1934. S. 290.

<sup>38</sup> *Успенский Ф.И.* К истории... С. 60 — 61.

<sup>39</sup> Там же, с. 78.

<sup>40</sup> Там же.

риографии, ныне представляют интерес главным образом для характеристики тогдашнего состояния исторической науки.

Появление в 1934 г. монографии Г. Штадтмюллера «Михаил Хониат, митрополит Афинский (ок. 1133 — ок. 1222)» открыло новый этап в изучении наследия нашего автора. Хотя эта книга и поныне считается наиболее авторитетным из всех посвященных ему научных трудов, ее нельзя назвать новаторской: подход немецкого ученого к составлению биографии своего героя ничем принципиально не отличается от методологии С. Ламброса и Ф. Грегоровиуса. Поэтому главная ценность работы заключается в ее обширных приложениях, где ярче всего смогли проявиться эрудиция автора и тщательность его анализа.

Незаменима по своей полноте приводимая Г. Штадтмюллером сводка информации о местонахождении и составе всех рукописей, где сохранились сочинения Михаила, в том числе и неопубликованные на тот момент<sup>41</sup>. С истинно немецкой пунктуальностью автор выявляет все произведения, содержащие какие-либо хронологические ориентиры, что позволяет более точно датировать и остальные тексты<sup>42</sup>. В результате существенно уточняются наши знания об основных вехах биографии Афинского митрополита и, в частности, получает окончательное подтверждение 1182 г. как дата его назначения на кафедру<sup>43</sup>. Наконец, именно благодаря Г. Штадтмюллеру начинает выходить из научного обихода ошибочно приписанное братьям Хониатам фамильное имя «Акоминат»<sup>44</sup>, появлению которого в editio princeps «Истории» Никиты Хониата пока что не удалось найти разумного объяснения<sup>45</sup>.

Невозможность добавить что-либо существенно новое к результатам исследовательского труда Г. Штадтмюллера, сравнившись с ним тщательностью анализа, надолго исключила всякую возможность появления новых самостоятельных исследований на тему биографии нашего автора. Зато именно благодаря Г. Штадтмюллеру существенно облегчилась работа историков, интересовавшихся различными аспектами социальной истории Византии соответствующего периода. Среди исследований подобного рода, по-

---

<sup>41</sup> *Stadtmüller G.* Op. cit. S. 212–223.

<sup>42</sup> *Ibid.* S. 237–273.

<sup>43</sup> *Ibid.* S. 279–281.

<sup>44</sup> *Ibid.* S. 274–278.

<sup>45</sup> См. об этом: *Lampsidis O.* Nochmals der Name Ἀκομινάτος // *BZ.* 1971. Bd. 64, Ht. 1. S. 26.

явившихся уже в послевоенный период, можно назвать книги А. Бона «Византийский Пелопоннес»<sup>46</sup>, Э. Арвейлер «Византия и море»<sup>47</sup>, М. Элгольда «Византийское правительство в изгнании. Правительство и общество при Никейских Ласкарях (1204–1216)»<sup>48</sup>, Ч. Брэнда «Византия противостоит Западу. 1180–1204». Автор последней работы, используя сочинения Хониата в качестве одного из основных источников, даже приводит одно из его писем в английском переводе<sup>49</sup>. Особого внимания заслуживает работа Дж. Херрин «Реалии византийской провинциальной администрации: Эллада и Пелопоннес, 1180–1205», в которой представлен, пожалуй, исчерпывающий анализ упоминаний о светских чиновниках и церковных архонтах различных рангов и их роли в управлении византийской Аттикой, какие можно встретить в речах и письмах Афинского митрополита<sup>50</sup>.

Чаще всего исследователи продолжали оперировать одним и тем же набором свидетельств нашего автора, хорошо известных и ранее, однако их сочетание с информацией других источников давало получавшейся картине именно ту объемность, которой недоставало работам прежних ученых. Со временем появились и публикации, отражавшие характерный для современной медиевистики интерес к истории повседневности, в русле которого потенциал сочинений Михаила мог быть раскрыт с более неожиданной стороны. В частности, они послужили одним из источников для работы А. Карпозилоса «*Realia* в византийской эпистолографии X–XII вв.»<sup>51</sup>, а также для исследований на более узкие темы (например, образ лекаря в византийской литературе<sup>52</sup> или баня и мытье в Византии<sup>53</sup>).

<sup>46</sup> *Bon A.* Le Peloponnes Byzantin jusqu'en 1204. P., 1951. P. 134, 167–169.

<sup>47</sup> *Ahrweiler H.* Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles. P., 1966. P. 276, 277, 289–291.

<sup>48</sup> *Angold M.* A Byzantine Government in exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204–1216). Oxford, 1975. P. 268–270.

<sup>49</sup> *Brand C.M.* Byzantium Confronts the West. 1180–1204. Cambridge (Mass.), 1968. P. 62–66, 149–154.

<sup>50</sup> *Herrin J.* Realities of Byzantine Provincial Government: Hellas and Peloponnesos, 1180–1205 // DOP. 1975. T. 29. P. 253–284.

<sup>51</sup> *Karpozilos A.* Realia in Byzantine Epistolography X–XIII c. // BZ. 1984. Bd. 77. Ht. 1. P. 20–37.

<sup>52</sup> *Kazhdan A.P.* The Image of the Medical Doctor in Byzantine Literature of the Tenth to Twelfth Centuries // DOP. 1984. T. 38. P. 45.

<sup>53</sup> *Berger A.* Das Bad in der byzantinischen Zeit. München, 1982. S. 71.

Характеризуя в целом эволюцию научных представлений о творчестве Афинского митрополита, можно сказать, что ее естественным результатом стало постепенное вымывание субъективных суждений, которое достигалось, однако, за счет торжества чисто прагматического подхода к источнику. Происшедший в этом направлении сдвиг в какой-то мере отразили и обобщающие пособия по истории византийской литературы, несмотря на в равной мере свойственный всем им инвентарно-описательный характер. Так, если Х.-Г. Бек в своем труде «церковь и богословская литература в Византийской империи» ограничивает характеристику Михаила более или менее стандартным набором качеств (знакомство с Евстафием, образованность, любовь к античности, энергичность в церковной политике<sup>54</sup>), то исходящее из несколько иных принципов пособие Я. Караяннопулоса оценивает произведения Хониата исключительно с точки зрения их информативности.

В данном случае это приводит к странной неполноте обзора наследия Афинского митрополита (упомянуты лишь два непонятно по каким признакам отобранных сочинения<sup>55</sup>), которая, впрочем, исправлена в более новом справочнике Я. Караяннопулоса — Г. Вайсса, где уже всё оно в целом названо «необычайно содержательным»<sup>56</sup>. Далее в соответствии с принятой в работе системой изложения перечисляются конкретные проблемы, для изучения которых могут быть полезны труды нашего автора. Но в том-то и дело, что сама полнота этого перечисления указывает не столько на действительный потенциал источника, сколько на близость к совершенному освоению содержащегося в нем материала по всем поименованным пунктам.

Между тем возможности сочинений Михаила Хониата никак нельзя было считать исчерпанными. Однако их более глубокое изучение возможно лишь на том пути, о целесообразности которого уже не раз шла речь на этих страницах: для лучшего понимания свидетельств источника надлежит перестать рассматривать их изолированно от контекста того содержания, которое желал донести до своих читателей сам автор. Вот почему именно к концу XX в. стала особенно ощутимой односторонность господствовавшего прежде

---

<sup>54</sup> Beck H.G. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959. S. 637.

<sup>55</sup> Καρυγιαννόπουλος Ι.Ε. Πηγαὶ τῆς βυζαντινῆς ἱστορίας. Θεσσαλονίκη, 1970. Σελ. 317–318.

<sup>56</sup> Karayannopoulos J., Weiß G. Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324–1453). Hbbd. 2. Wiesbaden, 1982. S. 480.

подхода к наследию Михаила, чья личность слишком долго оставалась *terra incognita* для исследователей, несмотря на все их усилия.

Возрастание интереса к изучению персоналий отдельных авторов сделалось характерным для современной историографии, всё более концентрирующей на проблемах духовной жизни византийского общества. Исследователю, встававшему на этот путь, надлежало оградить себя не только от тенденции к полному отрицанию наличия каких-либо индивидуальных особенностей в памятниках литературного творчества ромеев, но и от опасности выдать за личное достижение писателя те из высказываемых им идей, которые в действительности всецело принадлежат литературной традиции, — опасности, ставшей уделом многих ученых, увлеченных стремлением выявить черты авторской индивидуальности своего героя. Естественно, что в таких условиях особую важность приобрел вопрос о соотношении традиции и человеческой личности в рамках византийской культуры.

Возможное разрешение данной проблемы было намечено в трудах А.П. Каждана, который одним из первых высказал мысль, что мастерство виднейших византийских писателей «позволяло им, искусно манипулируя традиционными стереотипами, представляя их в свежих сочетаниях и новой перспективе... обратить податливые формулы... в красноречивые средства художественного выражения»<sup>57</sup>. Признавая, таким образом, возможность реализации автором своей индивидуальности в рамках традиции, А.П. Каждан в то же время не отказался и от популярного представления, согласно которому освобождение творчества от любых стесняющих его рамок должно рассматриваться как прогрессивное явление. Именно с этой точки зрения была написана серия статей о Евстафии Солунском и его современниках, послужившая затем основой для англоязычной монографии «Исследования по византийской литературе одиннадцатого и двенадцатого веков». По мнению ученого, Евстафий — смелый реформатор, чья главная заслуга заключается в «ломке традиционного эстетического принципа», на протяжении столетий господствовавшего в византийской литературе. «Обобщенно-спиритуалистический идеал остается теоретическим принципом, но Евстафий разрушает его, противопоставляя ему конкретное видение многообразного, пестрого и изменчивого мира»<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> *Kazhdan A.P., Franklin S. Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries. Cambridge (Mass.); Paris, 1984. P. 258.*

<sup>58</sup> *Каждан А.П. Византийский публицист XII века Евстафий Солунский // ВВ/ 1969. Т. 29. С. 192.*

Одно из достижений А.П. Каждана заключается в том, что в его работах был сделан немаловажный шаг к подлинно научному изучению такого интересного явления, как кружок Евстафия Солунского, без чего, как мы уже отмечали, остается невозможным правильное понимание сочинений Михаила Хониата. Более того, имя последнего с неизбежностью должно было фигурировать там, где речь заходила о его ближайших друзьях и современниках, и А.П. Каждан, действительно, часто упоминает и цитирует Афинского митрополита в своих работах, посвященных византийской культуре, хотя и не уделяет ему специального очерка. В исследованиях А.П. Каждана, насколько нам известно, также впервые ставится вопрос о различии между творческими принципами Михаила Хониата и его учителя. Правда, делается это с точки зрения методологии, предполагающей разграничение «важного» и «неважного», т. е. элементов нового и балласта традиции, причем второй элемент молчаливо предполагается полностью или в какой-то части не заслуживающим самостоятельного изучения. В результате в отношении автора к Михаилу проявляется некоторая двойственность: рассматривая Афинского митрополита как соратника и единомышленника Евстафия, вместе с последним прокладывавшего новые пути развития византийской литературы, А.П. Каждан в то же время полагает, что Хониат «не понял» своего учителя (Евстафий в его глазах — не новатор, а восстановитель древнего величия риторики)<sup>59</sup>.

Вслед за А.П. Кажданом творчеством Михаила Хониата заинтересовался молодой в то время византист И.С. Чичуров, посвятивший этому автору свое сообщение на конгрессе византистов в Бухаресте<sup>60</sup>. В этой небольшой работе исследователь указывает на значительную ценность сочинений Афинского митрополита в качестве исторического источника (в том числе и для изучения социально-экономических реалий), в то же время привлекая внимание к их недостаточной изученности (в этой связи И.С. Чичуров впервые за несколько десятилетий вспоминает о неопубликованных огласительных поучениях). Большое значение ученый придает соотношению между содержанием произведения и его литературной формой, причем, по его мнению, увлечение Афинского мит-

---

<sup>59</sup> См.: Каждан А.П. Никифор Хрисоверг и Николай Месарит. Опыт сравнительной характеристики // ВВ. 1969. Т. 30. С. 112.

<sup>60</sup> Čičurov I. Probleme der Erforschung des literarischen Nachlasses des Michael Choniates // Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès international des Etudes Byzantines (Bucarest, 6–12 septembre, 1971) / Publiés par les soins de M. Berza et E. Stănescu. T. III. București, 1976. P. 67–69.

рополита античностью выходит за рамки того, что диктовалось традицией для церковного иерарха. Работа И.С. Чичурова по данной теме в дальнейшем получила развитие в виде отдельной статьи о московских списках поучений Хониата, которую мы рассмотрим в разделе I.2.

Работы отечественных ученых отчасти предвосхитили новый взлет интереса к личности и творчеству Михаила Хониата, пришедшийся на последние десятилетия XX в. К числу удачных образцов реализации нового исследовательского подхода можно отнести работу итальянского ученого М. Галлина «Уничтожение порядка: два послания Михаила Хониата на смерть своего племянника». Автор этой статьи, исходя из представления о том, что византийская эпистолярная литература способна оказаться существенным подспорьем для того, кто захочет поразмыслить над духовными картинами восточногреческого общества<sup>61</sup>, находит возможность увидеть неожиданное богатство содержания за стандартными на вид формулами двух использованных в работе писем Михаила. В другой работе тот же ученый пытается рассматривает переписку Михаила Хониата периода изгнания как отражение политики правящих кругов Никейской империи, направленной на создание привлекательного образа этого государства<sup>62</sup>.

Подобно А.П. Каждану, М. Галлина усматривает в творчестве Афинского митрополита приметы прогрессивного развития византийской словесности, хотя и полагает, что ему далеко до такого «мыслителя твердой закалки, каким мог быть в XI веке Пселл». Однако суть разногласий между новаторами и консерваторами описывается автором в несколько ином ключе: по его мнению, «комниновский гуманизм», одним из представителей которого был и Михаил Хониат, восстанавливал античное единство души и тела и в этом смысле противостоял монашескому ригористическому «дуализму». Такое понимание борьбы направлений в византийской культуре само по себе опять-таки не является оригинальным, однако оно не препятствует автору вычленить действительно ключевые понятия, которыми оперирует византийский писатель, основывающий структуру своих писем на оппозициях «справедливость / тирания» и «смерть / жизнь». В результате становится возможной реконструкция системы взглядов Михаила, по-

<sup>61</sup> *Gallina M.* Il assassinio dell' ordine: due epistole di Michele Coniata (ca. 1208) per la morte del proprio nipote // *Società e storia*. Gennaio — marzo 1987. Anno X. No 35. P. 1.

<sup>62</sup> *Gallina M.* Realtà e propaganda nel primo Duecento bizantino. Le lettere dall'esilio di Michele Coniata (1205–1222 ca.) // *Quaderni medievali*. 1986. Vol. 22. P. 59–90.

ражающей своею цельностью: одни и те же закономерности проявляются на различных уровнях, определяя как участь отдельного человека, так и судьбу всего государства, а видимому господству зла противопоставлена нерушимость вселенского миропорядка.

Новый этап в изучении творчества Афинского митрополита связан с работами греческой исследовательницы Ф. Колову, из которых наиболее объемной является ее монография «К изучению биографии и творчества Михаила Хониата: эпистолярный корпус»<sup>63</sup>. Эта работа ценна прежде всего тем, что представляет собой своеобразную сводку всех исследований, появившихся со времени выхода монографии Г. Штатдмюллера и так или иначе связанных с самим Хониатом или его эпохой. В первой части книги содержится краткий обзор биографии Афинского митрополита и его сочинений (впрочем, в этой области добавить к выводам Г. Штатдмюллера можно было не так уж много). Вторая часть посвящена собственно эпистолярному корпусу Михаила, причем основное внимание уделяется его адресатам: классифицируя их в зависимости от родственных и дружеских связей, положения в обществе и места обитания, Ф. Колову пытается по возможности полно реконструировать круг общения писателя. Однако наибольший интерес, безусловно, представляет собой третья часть, написанная на стыке исторической и филологической наук и посвященная реконструкции мировоззрения Афинского митрополита. Материалом для этого служат используемые им художественные приемы и образы, хотя бы и традиционные сами по себе, причем от отдельных образов, сравнений и аллегорий, характерных для эпистолярного жанра (каков, например, мотив «перекидывания яблока» (μηλοβολεῖν), связанный с уподоблением эпистолярного общения любовной магии) исследовательница переходит к ключевым категориям мировоззрения автора, к числу которых относятся представления о дружбе и философии, о добродетелях, подобающих классически образованному (φιλόλογος) мужу, и его месте в окружающем мире. Ф. Колову приходит к выводу, что философская мысль Хониата, представляющая собой органический сплав ценностей, свойственных античной культуре, с христианской идеологией, «явно стремится к более глубокому постижению и познанию Бога, причем целью духовных поисков и главным намерением византийского ученого является „совершенство“, „уподобление Богу“»<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> *Κολόβου Φ. Μιχαὴλ Χωνιάτης: συμβολὴ στὴ μελέτῃ τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του: τὸ corpus τῶν ἐπιστολῶν.* Ἀθῆναι, 1999.

<sup>64</sup> *Ibid.* Σελ. 314.



Итогом работы Ф. Колову над творчеством Афинского митрополита стала новая публикация его писем, заменившая второй том издания С. Ламброста<sup>65</sup>. При этом глубокое проникновение исследовательницы в круг памятников античной и христианской литературы, служивших для Хониата источником аллюзий, позволило ей предложить обоснованные исправления к некоторым рукописным чтениям<sup>66</sup>. Эффективность подобной методики была подтверждена небольшой работой А. Роби, которая представляет собой своего рода «заметки на полях» издания Ф. Колову: автор пытается уточнить значение отдельных пассажей Афинского митрополита, выясняя их связь с предшествующей литературной традицией<sup>67</sup>. В то же время следует подчеркнуть, что поиск параллелей между произведениями различных авторов можно считать действительно плодотворным лишь в том случае, когда выявляет действительные возможности заимствования друг у друга или из общего источника. Вот почему не вполне удачным примером применения «филологического» подхода нам представляется статья К. Ливаноса «Михаил Хониат, поэт любви и знания», в которой хорошо известное стихотворение этого автора об Афинах сопоставляется с некоторыми памятниками средневековой западной поэзии (в частности, лирикой Гильдеберта Турского и Петрарки). Это позволяет исследователю в духе популярных в наше время тенденций усмотреть некий сексуальный подтекст в строках Афинского митрополита о своей любви (ἔρως) к древним Афинам<sup>68</sup>.

Новый уровень, на который византиноведческая наука смогла выйти в последнее двадцатилетие, выразился в том, что именно в это время впервые появляются обобщающие труды, посвященные отдельным аспектам истории византийского общества, в которых сочинения Михаила Хониата не просто привлекаются для иллюстрации определенных тезисов, но и сами по себе служат одним из основных предметов исследо-

---

<sup>65</sup> Michaelis Choniatae epistulae / Rec. F. Kolovou. Berolini, Novi Eboraci, 2001 [Corpus fontium historiae byzantinae. Vol. 41].

<sup>66</sup> Разбор ряда таких примеров см. в работе исследовательницы: Kolovou F. Die Quellenidentifizierung als Hilfsmittel zur Textconstitution der Briefe des Michael Choniates // Lesarten, Festschrift für Athanasios Kambylis zum 70. Geburtstag. Dargebracht von Schülern, Kollegen und Freunden / Hrsg. von I. Vassis, G.S. Henrich, D.R. Reinsch. B.; N.Y., 1998. S. 129–136.

<sup>67</sup> Rhoby A. Miscellanea zu den Briefen des Michael Choniates // JÖB. 2005. Bd. 55. S. 209–220.

<sup>68</sup> Livanos C. Michael Choniates, poet of love and knowledge // BMGS. 2006. Vol. 30, No. 2. P. 103–114.

вания. В этом ряду нужно прежде всего выделить монографию М. Энголда «Церковь и государство в Византии при Комнинах: 1081–1261»<sup>69</sup>. Один из разделов этого исследования посвящен взаимоотношениям провинциальных архиереев с их паствой. Естественно, что речь здесь идет в первую очередь о представителях столичной интеллектуальной элиты (в их числе Феофилакт Охридский, Евстафий Солунский и Михаил Хониат), чья деятельность после назначения на епископскую кафедру может быть реконструирована по их собственным сочинениям. Каждому из персонажей этого раздела исследователь уделяет специальный очерк, в то же время обращая внимание на общие черты их биографии. Такая методология позволяет выявить некоторые детали, которые оставались незаметными для ученых, сосредоточившихся на фигуре какого-либо одного автора. В частности, выясняется, что проблемы, с которыми приходилось сталкиваться каждому из новопоставленных епископов по прибытии из столицы, укладывались в рамки общей парадигмы: ведь каждый из них привозил с собой некое идеальное представление об обязанностях архиерея, которое могло и не соответствовать местным условиям. Особенно ценным представляется замечание исследователя о том, что принадлежность к столичной церковной элите предполагала признание ряда общих принципов, важнейшим из которых была концепция епископа как поборника идеи «справедливого» общества, где богатые должны заботиться о бедных<sup>70</sup>. Именно поэтому первые годы епископского служения были наиболее тяжелыми для ставленников патриархии, причем возможность преодоления трудностей всецело зависела от проявленной ими выдержки и такта.

По мнению М. Энголда, на этом поприще Михаил Хониат добился гораздо больших успехов, чем его учитель: если Евстафий не обладал тактом и склонностью к компромиссам<sup>71</sup>, так что прочность его положения в Фессалонике обеспечивалась лишь связями в столичных кругах, то Михаил в скором времени обрел поддержку среди местного общества, не исключая и монашеского сословия, с которым конфликтовал Евстафий<sup>72</sup>. Более того, в отличие от исследователей, описывавших со слов Афинского митрополита бедственное состояние Аттики в его время, ученый считает, что Афины были одним из наиболее процветающих провинциальных городов, а афинская митрополия

---

<sup>69</sup> *Angold M. Church and Society in Byzantium Under the Comneni, 1081–1261. Cambridge, 1995.*

<sup>70</sup> *Ibid.* P. 198.

<sup>71</sup> *Ibid.* P. 180.

<sup>72</sup> *Ibid.* P. 198.

обладала большим состоянием, которое Хониату удалось приумножить<sup>73</sup>. В то же время ценность исследования М. Энголда, на наш взгляд, снижается недостаточной доказательностью: зачастую ученый ссылается лишь на свидетельства источников, тогда как нужно было бы рассмотреть и мнения его предшественников по тому или иному вопросу. В частности, М. Энголд, основываясь на своей интерпретации 165-го письма Михаила Хониата, предлагает своеобразное объяснение причин, из-за которых изгнанный митрополит не смог прибыть в Эпирское государство и вынужден был остановиться в монастыре Иоанна Предтечи, не упоминая, однако, о том, что другие исследователи толковали источник совершенно иначе<sup>74</sup>.

Если исследование М. Энголда посвящено в основном событийной истории, то в недавно появившейся книге А. Кальделлиса «Эллинизм в Византии: трансформации греческой идентичности и рецепция классической традиции» рассматривается эволюция византийской духовной культуры. При этом автор исходит из своей оригинальной концепции, согласно которой подданные ромейской державы не только назывались, но и были римлянами: наследниками позднеантичной культурной общности, в которой некогда растворились культурные особенности большинства народов средиземноморского региона. Несмотря на то, что средневековые ромеи говорили на греческом языке, они в течение долгих столетий не считали себя потомками или наследниками древних греков: последние воспринимались ими скорее в качестве чужого языческого народа, подобного египтянам и персам, хотя и более известного благодаря своей истории, литературе и сохранившимся архитектурным сооружениям. Постепенное изменение ситуации исследователь связывает с именем Михаила Пселла, а затем — с деятелями «комниновского гуманизма», в числе которых видное место принадлежит Евстафию и его ученикам. Однако лишь в никейский период наступает некий перелом в общественном сознании, в результате которого образованные греки начинают с гордостью именовать себя «элли-

---

<sup>73</sup> Ibid. P. 158, 201.

<sup>74</sup> М. Энголд видит в упомянутых Хониатом «главах Эллады» (κεφαλαὶ τῆς Ἑλλάδος), решивших на своем собрании воспрепятствовать его выезду (Michaelis Choniatae epistulae. Epist. 165:45 (P. 263)), неких «православных лидеров» (Angold M. Op. cit. P. 21), тогда как другие исследователи солидарны в том, что речь идет о представителях латинской администрации (см. напр.: Stadtmüller G. Op. cit. S. 206; Κολόβου Φ. Μιχαὴλ Χωνιάτης: συμβολὴ στὴ μελέτη... Σελ. 20–21).

нами» — термином, традиционно использовавшимся для обозначения язычников и потому имевшим отрицательные коннотации.

Таким образом, XII в. в концепции А. Кальделлиса приобретает значение переломного этапа, а Михаил Хониат — одной из ключевых фигур. Последнее обстоятельство связано с тем, что именно в творчестве Хониата едва ли не впервые в византийской литературе абстрактное представление о классической античности было соотнесено с современным писателю состоянием византийских Афин, жители которых, по мнению их митрополита, должны гордиться своими великими предками. К тому же Михаилу пришлось выступать в роли заступника этих современных ему Афин перед лицом имперской администрации. На этом основании А. Кальделлис считает возможным рассматривать Михаила Хониата как первого представителя «сознательного провинциального эллинизма» в Византии, причем, по мнению исследователя, принадлежность Афинского митрополита к столичной ученой элите не только не препятствовала развитию его взглядов в данном направлении, но и была для этого одним из необходимых условий<sup>75</sup>. Более того, по мысли А. Кальделлиса, прогрессирующий кризис системы провинциального управления, с которым пришлось иметь дело Хониату, заставил его отчасти пересмотреть традиционное христианское представление о превосходстве истинной веры над иными ценностями, так что Михаил, хотя и не утратил своих религиозных убеждений, «вынужден был переживать постоянную и глубокую напряженность между требованиями христианской веры и привлекательностью эллинских добродетелей»<sup>76</sup>. Таким образом, ученый в какой-то мере возвращается к традиционному для светской науки противопоставлению гуманистической образованности и христианского ригоризма, однако вкладывает в него новое содержание.

Следует отметить, что монография А. Кальделлиса, обладая всеми признаками научного исследования, в то же время не в меньшей степени принадлежит и к историософскому жанру. Видимо, этим можно объяснить тот факт, что автор не всегда подводит достаточную доказательную базу под свои ключевые положения. В частности, тезис о наличии в творчестве Хониата некоей дихотомии между христианством и эллинизмом по существу иллюстрируется только одним письмом к Димитрию Дрими, в котором

---

<sup>75</sup> *Kaldellis A. Hellenism in Byzantium. P. 323.*

<sup>76</sup> *Ibid. P. 331.*

Афинский митрополит превозносит «благословенных мужей» древности. При этом А. Кальделлис, конечно, знает, что сравнение нравов современных христиан с древними язычниками (естественно, не в пользу первых) было одним из типичных приемов христианской проповеди, и лишь отдельные обмолвки, содержащиеся в письме, убеждают исследователя в том, что в данном случае Михаил выходит за пределы той риторики, которая могла считаться допустимой для иерарха христианской церкви<sup>77</sup>. В другом случае А. Кальделлис склонен принимать на веру утверждение Хониата о его непричастности «монашеской философии», хотя и признает, что подобное самоуничижение содержит в себе долю риторического преувеличения<sup>78</sup>.

Хотя обе упомянутые выше монографии рассматривают деятельность Михаила Хониата в качестве церковного иерарха, их авторы основываются в основном на материале его эпистолярного наследия (А. Кальделлис привлекает также немногие гомилии, опубликованные С. Ламбросом). Отсюда видно, сколь важным делом следует считать ввод огласительных бесед Афинского митрополита в научный оборот. Важный шаг по этому пути был сделан в последние годы группой сотрудников Афинского университета, осуществивших оцифровку архива С. Ламброса, в том числе и подготовленной им рукописи издания проповедей Михаила Хониата<sup>79</sup>. Это дало возможность греческой исследовательнице К. Мавромати использовать их в качестве основы для статьи, недавно опубликованной в ежегоднике Βυζαντινὰ Σύμμεικτα<sup>80</sup>. Уже из заголовка работы видно, что исследовательница трактует свой источник во вполне традиционном ключе: наряду с хронологией и обстоятельствами произнесения гомилий ее в первую очередь интересует содержащаяся в них информация о социально-экономической обстановке в Афинах конца XII в. Возможно, именно поэтому К. Мавромати проявляет нарочитую осторожность, отказываясь принимать на веру даже те тезисы, которые казались вполне очевидными другим ученым: так, она отмечает, что Афинский митрополит, по всей вероятности, произносил свои поучения накануне Великого поста, но не обязательно в субботу сыр-

---

<sup>77</sup> Ibid. P. 320.

<sup>78</sup> Ibid. P. 332.

<sup>79</sup> URL: <http://lamprosarcheio.arch.uoa.gr>, доступ 08.08.2012.

<sup>80</sup> Μαυρομάτι Κ. Οι Κατηχήσεις του Μιχαήλ Χωνιάτη: Χρονολόγηση και Ιστορική Προσέγγιση // Βυζαντινὰ Σύμμεικτα. 2010. Τ. 20. Σελ. 39–66.

ной седмицы; на Акрополе, но не обязательно в храме Богородицы Афиниотиссы, и т. д.<sup>81</sup>

В то же время аккуратность исследовательницы, на наш взгляд, не спасает ее от чрезмерно буквального толкования свидетельств источника. Так, употребление проповедником уничижительной словоформы *τεχούδρια* применительно к ремесленным занятиям его подопечных, по мнению автора, свидетельствует об упадке ремесла в Афинах, хотя оно с тем же успехом может указывать на ничтожество заботы о «хлебе насущном» в сравнении с делом спасения души<sup>82</sup>. Констатируя, что проблема чрезмерного ростовщического процента ярко обрисована в огласительных беседах Хониата, но практически обходится молчанием в его письмах, К. Мавромати не пытается выяснить причины такого положения дел. В то же время она усматривает в словах проповедника недвусмысленное указание на то, что лица духовного звания не были повинны в ростовщичестве или присвоении чужих земель, хотя в подтверждение этого тезиса приводится лишь следующий фрагмент из пятого поучения: «Стыдно, если мы, священники, станем *якоже людие* (Ос. 4, 9), не говорю уж любостыжательными или ростовщиками, домогающимися поля или дома, или скота ближних...»<sup>83</sup>. На наш взгляд, в действительности из данного пассажа следует лишь то, что Афинский митрополит по каким-то причинам не хочет подробно говорить о преступлениях своих коллег по цеху. В других случаях суждения автора не вызывают особых сомнений, но и не представляют собой ничего кардинального нового по сравнению с выводами предшественников (прежде всего, К. Диовуниотиса). В конечном счете статья рисует уже знакомую нам картину бедственного положения Афин, усугубляемого повальным любостыжанием местных жителей и жадностью чиновников налогового ведомства.

В завершение этого раздела необходимо упомянуть еще об одном направлении в науке, для которого сочинения Михаила Хониата приобрели большое значение в качестве исторического источника. Речь идет о топографии средневековых Афин и византийской Аттики, в последние десятилетия получившей значительное развитие главным

---

<sup>81</sup> Ibid. Σ. 45. Отметим, что в отношении митрополичьего храма предосторожность является излишней поскольку его прямое отождествление с античным Парфеноном содержится в 9-м поучении Хониата (см. ниже, с. 90).

<sup>82</sup> Ibid. Σ. 48.

<sup>83</sup> Ibid. Σ. 58.

образом благодаря усилиям греческих ученых. Итоги исследований в этой области были подведены в недавней монографии Х. Бураса «Византийские Афины: X–XII вв.»<sup>84</sup>. Работа основывается главным образом на археологических данных, но в ней скрупулезно учтены и свидетельства письменных источников, в том числе практически все пассажи Афинского митрополита, способные как-то помочь в истолковании результатов, полученных путем раскопок. Огласительные поучения Хониата (даже опубликованные) автором не использованы, однако следует признать, что их привлечение в данном случае мало что добавило бы к материалу торжественных речей и особенно писем ученого иерарха.

## **2. К истории изучения византийской гомилетики**

Обращение к новому типу источников ставит нас и перед новыми проблемами, неизвестными большинству предшественников. Если исследователь византийских писем имеет возможность опираться на классические труды, посвященные особенностям средневековой греческой эпистолографии, то с гомилетикой дело обстоит совершенно иначе. Более того, проповедническому искусству византийских иерархов в науке уделяется несравненно меньше внимания, чем западным памятникам аналогичного жанра, за которыми уже давно признается ценность одного из важных источников по истории культуры. Проблема, однако, заключается в том, что многочисленные работы, посвященные церковному красноречию средневекового Запада, мало чем могут помочь нашему исследованию, поскольку развитие латинской проповеди проходило под влиянием специфических явлений религиозной жизни, незнакомых православному Востоку (всплеск народной религиозности XII–XIII вв., деятельность нищенствующих орденов)<sup>85</sup>. Результатом этого стало большое разнообразие содержания проповедей в зависимости от характера аудитории, для которой они предназначались, и возникновение новых жанров, не имевших аналога в Византии (в частности, сборников примеров «на по-

---

<sup>84</sup> *Μπούρας Χ.* Βυζαντινὴ Αθήνα: 10ος–12ος αἰ. Αθήνα, 2010 [Μουσείο Μπενάκη. 6ο Παράρτημα]. Библиографию новейших работ по археологии и топографии средневековых Афин и Аттики см.: *Πάλλης Γ.* Τοπογραφικά του Αθηναϊκού Πεδίου κατά τη μέση Βυζαντινὴ Περίοδο (9ος–12ος αἰώνας) // Βυζαντινὰ Σύμμεικτα. 2013. Τ. 23. Σελ. 105–107.

<sup>85</sup> См. об этом: *Гуревич А.Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. С. 60.

требу проповедникам», в которых литературные заимствования сочетались с эпизодами, почерпнутыми из окружающей жизни)<sup>86</sup>.

Что же касается восточнохристианской проповеди, то этот раздел христианской письменной культуры долгое время привлекал почти исключительно церковных историков и богословов, которых поучения древних отцов Церкви интересовали либо с точки зрения своего богословского и духовно-нравственного содержания, либо как достойные подражания образцы церковного красноречия. Естественно, что основное внимание при этом уделялось либо раннему периоду истории Церкви (I–III вв.), когда основы христианской проповеди только закладывались, либо эпохе Вселенских соборов (IV–V вв.), когда в острой полемике формировались основы христианской догматики и когда протекала деятельность таких выдающихся проповедников, как трое великих каппадокийских святителей и св. Иоанн Златоуст. Именно поэтому такого рода работы останутся за пределами нашего рассмотрения. Исключение хотелось бы сделать лишь для немногих систематических руководств по истории гомилетики, которые, впрочем, также в основном ограничиваются ранним периодом (до VI в.).

В англоязычной историографии наиболее авторитетным руководством такого рода долгое время считались «*Antiquities christianaе*» англиканского церковного деятеля Дж. Бингэма, написанные еще в начале XVIII в. Собственно гомилетике посвящена четвертая глава 14-й книги этого фундаментального труда, в которой достаточно подробно рассматриваются в основном внешние стороны истории древнехристианской проповеди: кто именно имел право проповедовать в церкви, в какие дни и как часто произносились проповеди, как вели себя при этом проповедник и его слушатели, какими словами было принято начинать и заканчивать выступление. Значительная часть главы носит полемический характер и направлена против современной автору католической практики, которой противопоставляется более правильная, по его мнению, организация проповеди в древней церкви. В главе содержится также классификация проповедей, которая и по сию пору является неременным элементом семинарской учености и часто в той или иной форме воспроизводится в руководствах по истории гомилетики. Дж. Бингэм выделяет четыре типа гомилии: «1. Истолкования Священного Писания. 2. Праздничные слова о святых и мучениках. 3. Проповеди, посвященные конкретным моментам времени, со-

---

<sup>86</sup> Там же. С. 48.



бытиям и празднествам. 4. Проповеди, посвященные определенным учениям и вопросам морали»<sup>87</sup>.

Образцом подобного подхода в отечественной науке можно считать книгу профессора С.-Петербургской Духовной академии Н.И. Барсова «История первобытной христианской проповеди (до IV в.)»<sup>88</sup>. Данная работа должна была стать первой частью всеобъемлющей истории христианского красноречия, доведенной до современной автору эпохи, однако этому замыслу не суждено было осуществиться: Н.И. Барсову удалось опубликовать лишь ряд статей, посвященных известным проповедникам IV в.<sup>89</sup> Однако из помещенного в предисловии к монографии плана видно, что, несмотря на широту замысла, ученый не собирался сколько-нибудь подробно останавливаться на греческой проповеди более позднего времени. Причина этого — как в констатируемой автором плохой изученности византийской проповеднической литературы, так и в том, что работа Н.И. Барсова, как и у Дж. Бингэма, носит практический характер и ориентирована не столько на постижение специфики древних текстов, сколько на обучение будущих священнослужителей искусству проповеди. Между тем именно средние века, по мнению автора, не дают ничего полезного с этой точки зрения: их наследие может служить лишь образцом того, «какою проповедь, верная своим первооснованиям, не должна и не может быть»<sup>90</sup>. Собственно византийская гомилетика от константинопольского архиепископа Прокла (434–447) до падения Константинополя характеризуется им в следующих словах: «Вырождение и упадок древних святоотеческих типов проповеди, начало, развитие, и безусловное господство гимнологических, риторических и диалектических (восточно-схоластических) методов учительства; редкие светлые проблески и случаи возвращения проповеди к лучшим образцам древней эпохи»<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> *Bingham J. Origines Ecclesiastici or The Antiquities of the Christian Church. Vol. 5. L., 1834. P. 101.*

<sup>88</sup> *Барсов Н.И. История первобытной христианской проповеди (до IV в.). СПб., 1885.*

<sup>89</sup> См. напр.: *Он же. Из истории христианской проповеди в IV веке: Представители догматико-полеми-ческого вида проповеди в IV веке на Востоке. Харьков, 1886; Представители нравственно-аскетиче-ского типа проповеди на Востоке в IV веке. Харьков, 1889; Представители ораторско-практического типа проповеди в IV веке на Востоке. Харьков, 1895; Святой Ефрем Сирийский как проповедник // ХЧ. 1886. Т. 1. С. 732–770; Святой Григорий Богослов как проповедник // ХЧ. 1886. Т. 2. № 9–10. С. 316–361; Св. Григорий Нисский как проповедник // ХЧ. 1887. Т. 2. № 9–10. С. 312–347.*

<sup>90</sup> *Барсов Н.И. История первобытной христианской проповеди. С. 26.*

<sup>91</sup> Там же. С. 24.

Подобная точка зрения в 1881 г. встретила возражения со стороны А.В. Вадковского, будущего митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского. Отвечая Е.Е. Голубинскому, отрицательно отозвавшемуся в своей «Истории русской церкви» о поучениях знаменитого древнерусского проповедника Кирилла Туровского, А.В. Вадковский указал на существование в церковном красноречии двух параллельных течений (учительного и торжественного), которые зарождаются вместе с древней греческой проповедью и тянутся через всю ее историю<sup>92</sup>. Исследователь отмечает, что торжественный род красноречия с определенного момента (V в.) получает преобладание, однако отказывается видеть в этом измену византийской гомилетики своему предназначению: по его мнению, торжественная проповедь не только не лишена назидательности, но и лучше отвечает духовным запросам верующих, не только воздействуя на их разум, но и возбуждая возвышенные чувства, подобно тому, как это делают духовные песнопения<sup>93</sup>. Следует отметить, что, обращаясь к византийским корням для уяснения особенностей древнерусской проповеди, А.В. Вадковский в то же время считает последнюю самостоятельным явлением, явившимся «в другое время, в иных условиях и при других точках зрения на задачи и цели литературной деятельности»<sup>94</sup>. По этой причине он находит голословной типичную для литературы его времени оценку следов византийского влияния на русскую гомилетику, к которым причислялись «мертвенность, холодная риторика, не хотящая знать запросов и потребностей жизни», и т. д.<sup>95</sup> В этом отношении работа А.В. Вадковского отчасти предвосхищает некоторые выводы современных исследователей, о которых речь пойдет ниже.

В XX в., за вычетом огромной литературы, посвященной собственно богословской проблематике, изучение проповедей в основном сводилось к изданиям текстов и «внешней критике» источников, т. е. каталогизации наследия известных проповедников и выявлению рукописной традиции сборников поучений. Среди работ такого рода особенно велико значение фундаментального труда А. Эрхарда «Рукописная традиция и состав агиографической и гомилетической литературы греческой Церкви». Впрочем, этот ис-

---

<sup>92</sup> Вадковский А. Из истории христианской проповеди. Очерки и исследования Антония, епископа Выборгского, ректора С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1892. С. 348.

<sup>93</sup> Там же. С. 352–353.

<sup>94</sup> Там же. С. 341.

<sup>95</sup> Там же. С. 339.

следователь лишь в двух словах упоминает об огласительных беседах Михаила Хонията<sup>96</sup>, поскольку его внимание сосредоточено прежде всего на выявлении связей между списками тех памятников гомилетики и агиографии, которые пользовались наибольшей популярностью у самих византийских переписчиков. На выводах А. Эрхарда во многом основываются и соответствующие разделы хорошо известного пособия Х.-Г. Бека<sup>97</sup>.

Кроме того, исследователями часто привлекались в качестве источника отдельные высказывания византийских проповедников, содержащие сведения о тех или иных современных им фактах и явлениях. Примером здесь может служить вопрос об отражении события восстания зилотов в Первой гомилии Григория Паламы, имеющий достаточно большую литературу<sup>98</sup>, а также историография, посвященная двум гомилиям константинопольского патриарха Фотия (857–867, 877–886 гг.) «На нашествие росов»<sup>99</sup>. Однако количество содержащегося в гомилиях фактического материала в целом невелико сравнительно с их объемом, тем более, что передача каких-либо конкретных деталей в большинстве случаев не входила в задачу проповедника. Поэтому достаточно оправданной применительно к тогдашнему состоянию науки выглядела характеристика византийской гомилетики, данная Г. Вайссом и Я. Караяннопулосом в 1982 г.: «Ценность проповедей как как источников пока что нельзя оценить. Следует опасаться, что глубокое изучение неизданных и еще не повергавшихся историческому исследованию проповедей принесет разочаровывающий с исторической точки зрения результат»<sup>100</sup>.

Тем не менее, уже на рубеже 60-х — 70-х гг. XX в. появляется ряд исследований, демонстрирующих новые подходы к изучению памятников церковного красноречия. Так, французский исследователь Ж. Бернарди в своей монографии «Проповедь

<sup>96</sup> Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiografischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erster Teil. III. Bd. 3. Lieferung. Leipzig, 1940. S. 524.

<sup>97</sup> Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. S. 629–638.

<sup>98</sup> См. напр.: Горянов Б.Т. Первая гомилия Григория Паламы как источник по истории восстания зилотов // ВВ. 1947. Т. 1. С. 264; Nicol D.M. Church and society in the last centuries of Byzantium. Cambridge, 1979. P. 25.

<sup>99</sup> См. напр.: Кузенков П.В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы: 2000 г.: Проблемы источниковедения. М., 2003. С. 17–69 (там же приводится и соответствующая библиография).

<sup>100</sup> Karayannopoulos J., Weiß G. Op. cit. S. 82.

каппадокийских отцов: проповедник и его аудитория» одним из первых привлек внимание к тому факту, что проповедь в отличие от многих других типов источников не может считаться простым монологом, поскольку специфика общения проповедника с аудиторией в какой-то мере придает ей черты коллективного труда. Таким образом, «проповедь епископа свидетельствует не только о том, что он хотел и должен был сказать, но и о том, что его слушатели были в состоянии услышать»<sup>101</sup>. Тем самым становится возможным использовать гомилии трех каппадокийских святителей для того, чтобы реконструировать социальный облик и духовные запросы их паствы, причем сама возможность построить исследование на материале сочинений трех различных авторов рассматривается исследователем как важное условие, гарантирующее объективность полученных результатов. В то же время Ж. Бернарди не выходит за рамки традиционных методов исторического исследования, направленных на извлечение фактической информации, сознательно отказываясь от рассмотрения таких предметов, как язык и стиль великих каппадокийцев или особенности композиции их сочинений. Именно поэтому автор уделяет большое внимание внешним фактам биографии проповедников (каждому из них посвящено по одной главе исследования) и обстоятельствам составления сохранившихся поучений, лишь в четвертой главе делая попытку синтеза собранного материала.

Попытка выйти за рамки чисто фактологического подхода к проповедям была предпринята Х. Хеннепхофом в его докладе на XIV Международном конгрессе византистов 1971 г. Полемизируя с И. Дуйчевым, исследователь критически отзывается о ценности проповедей как источника по истории поздневизантийского общества: по его мнению, византийская гомилетика, «приверженная форме и традиции, почти никогда не обращалась к реальной жизни и к тому же не интересовалась историей своего времени»<sup>102</sup>. Однако Х. Хеннепхоф не останавливается на этом выводе, стремясь нащупать новые пути использования проповедей, отличные от прямого извлечения содержащегося в них фактического материала. В качестве примера он сопоставляет отзывы различных проповедников о таком важном явлении в истории византийской церкви и государства,

---

<sup>101</sup> *Bernardi J.* La Prédication des Pères Cappadociens, le prédicateur et son auditoire. P., 1968 [Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Montpellier. Vol. 30]. P. 12.

<sup>102</sup> *Hennephof H.* Byzantinische Homiliare und die byzantinische Geschichte // XIV<sup>e</sup> Congrès International des Études Byzantines. Rapports. Bucarest, 1975. Vol. 2. S. 114.

как иконоборчество. Таким образом, автор в какой-то мере предвосхищает тему исторической памяти византийцев, ставшую особенно актуальной для науки XXI в.<sup>103</sup>

Изучение средневековой греческой проповеди, как и других жанров византийской литературы, невозможно без понимания лежавших в ее основе канонов ораторского искусства. Вот почему в рамках данного обзора необходимо отметить, что в тот же период (приблизительно с 60-х гг. XX вв.) одна за другой начинают появляться общие работы, посвященные античной риторике и ее рецепции в византийском обществе. На Западе данную тему успешно разрабатывали Г. Хунгер, Дж. Кеннеди, Э. Кэмерон<sup>104</sup>, а в отечественной науке — С.С. Аверинцев<sup>105</sup>. Всех этих ученых отличает интерес к процессу усвоения классического наследия как ранними отцами Церкви, так и византийскими авторами последующих эпох. Исследователи указывают, что первоначальное неприятие искусства красноречия у христианских писателей со временем сменяется осознанием полезности технических приемов, облегчающих воздействие на аудиторию<sup>106</sup>. Для понимания механики этого процесса ценно замечание С.С. Аверинцева о том, что христианская проповедь без труда укладывалась в выработанную античностью систему литературных жанров в силу своей близости к типу языческой философско-риторической увещательной «беседы», которая первоначально как раз и обозначалась термином «ὁμιλία»<sup>107</sup>.

---

<sup>103</sup> Из последних исследований на эту тему см. напр.: *Попов И.Н.* Историческая память в Византии: представления византийских хронистов VI–XII вв. об эпохе становления христианского царства: диссертация ... кандидата исторических наук. М., 2009.

<sup>104</sup> *Hunger H.* Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz // Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. Bd. 277. Abh. 3. Wien 1972. S. 3–27; *Idem.* The Classical Tradition in Byzantine Literature: the Importance of Rhetoric // Byzantium and the Classical Tradition. University of Birmingham. Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies. 1979. Birmingham, 1981. P. 35–47.

<sup>105</sup> См. напр.: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977; *Он же.* Школьная норма литературного творчества в составе византийской культуры // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М., 1986.

<sup>106</sup> См. напр.: *Hunger H.* The Classical Tradition in Byzantine Literature: the Importance of Rhetoric // Byzantium and the Classical Tradition. University of Birmingham. Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies. 1979. Birmingham, 1981. P. 38.

<sup>107</sup> *Аверинцев С.С.* Школьная норма литературного творчества... С. 23.

Все перечисленные авторы обращают внимание на особый авторитет, который средневековая традиция придавала руководствам по теории красноречия, сохранившимся под именем Гермогена из Тарса (ок. 160 — ок. 222 г. н. э.)<sup>108</sup>. В некоторых работах тех же лет была сделана попытка пойти немного дальше и показать, как именно те или иные положения риторических трактатов использовались на практике. В этом отношении одной из наиболее ценных является монография Г. Кустаса «Исследования по византийской риторике», в которой раскрывается значение таких важных категорий гермогеновой теории, как «ясность» (σαφήνεια), «торжественность» (σεμνότης), «пространность» (περιβολή), «истина» (ἀλήθεια). Одним из первых Г. Кустас обращает внимание на то обстоятельство, что «темнота» (ἁσάφεια) речи, допускаемая античными руководствами лишь для ограниченного количества случаев, в византийском красноречии становится своего рода стандартом и получает теоретическое обоснование<sup>109</sup>. Детальный разбор гермогеновских «идей» и их возможного влияния на построение византийского риторического текста содержится в книге Г. Линдберг «Исследования о Гермогене и Евстафии: теория идей и ее приложение в комментариях Евстафия на гомеровский эпос»<sup>110</sup>.

Любопытное соображение о характере проникновения античной риторической культуры в христианскую словесность было высказано Э. Кэмерон в ее монографии «Христианство и риторика Империи». Как указывает исследовательница, термин «риторика» в данном случае употреблен скорее в современном значении и подразумевает не только античную науку о красноречии, но и любые способы выражения мысли и убеждения в своей правоте, не обязательно основанные на разработках античных теоретиков этой науки<sup>111</sup>. Однако это не исключает интереса автора к рецепции античного наследия в христианской литературе. При этом большое внимание уделяется теме парадокса, кото-

---

<sup>108</sup> См. напр.: *Аверинцев С.С.* Школьная норма литературного творчества... С. 41; *Hunger H.* Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. 1: Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie. München, 1978 [Handbuch der Altertumswissenschaft. Abteilung 12: Byzantinisches Handbuch. Teil 5]. S. 76. *Idem.* The Classical Tradition in Byzantine Literature... P. 36.

<sup>109</sup> *Kustas G.* Studies in Byzantine Rhetoric. Thessaloniki, 1973. P. 95.

<sup>110</sup> *Lindberg G.* Studies in Hermogenes and Eustathius: The Theory of Ideas and its Application in the Commentaries of Eustathius on the Epics of Homer. Lund, 1977.

<sup>111</sup> *Cameron A.* Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse. Berkeley; Los Angeles; London, 1991 [Sather Classical Lectures. Vol. 55]. P. 20

рый, по мнению автора, был органически присущ не только самому христианскому вероучению, но и тому, как христианские авторы позиционировали себя по отношению к окружающей их римской цивилизации<sup>112</sup>. Одним из таких парадоксов можно считать и то обстоятельство, что демонстративное требование простоты и безыскусности стиля не только могло исходить от авторов, прекрасно владевших всем арсеналом приемов, способствовавших украшению речи, но и принималось как должное образованной аудиторией. Таким образом, «никого, кроме современных читателей, не смущала та мысль, что сочинение, сознательно заявляющее о неприятии риторической науки, и в самом деле могло быть написано таким мастером стиля, как Афанасий»<sup>113</sup>.

Довольно часто характер восприятия античных приемов литературного творчества рассматривается на примере отдельных персоналий. Из работ такого рода нам хотелось бы выделить монографию К. Демуна «Языческие и библейские exempla у Григория Назианзина». Дело в том, что этот отец Церкви по праву считается «отцом христианской риторики», а его язык и стиль, в которых классическая образованность органически сочетается с христианским благочестием, нашли подражателей в лице многих позднейших авторов, в том числе и Михаила Хониата. Между тем искусство автора не в последнюю очередь проявляется во владении таким важным приемом, как образец (*exemplum* или *παράδειγμα*), под которым античные теории понимают любую ссылку на сходный эпизод, не связанный непосредственно с предметом обсуждения<sup>114</sup>. Исследуя характер использования примеров у Григория Назианзина, К. Демун классифицирует их по тематике (античные или христианские, мифологические или реальные), назначению (доказательство, сравнение, украшение) и т. д. Большинство этих типов классификации сами по себе восходят к античным руководствам: например, четырехчастная классификация примеров в зависимости от степени сходства с иллюстрируемым сюжетом (*ἀφ' ὁμοίου, ἀπ' ἐναντίου, ἀπὸ μείζονος, ἀπ' ἐλάττονος*) встречается у Апсина и псевдо-Гермогена<sup>115</sup>. Наиболее важный для нас вывод исследователя заключается в том, что, несмотря на изобилие в сочинениях выдающегося отца Церкви античных реминисценций, их использование не вы-

---

<sup>112</sup> Ibid. P. 157.

<sup>113</sup> Ibid. P. 113.

<sup>114</sup> *Demoen K. Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen: A Study in Rhetoric and Hermeneutic*. Turnholt, 1996 [Corpus Christianorum. Lingua patrum. II]. P. 35–36.

<sup>115</sup> Ibid. P. 42.

ходит за рамки отведенной им ниши: как правило, это примеры ἄπ' ἐλάττονος (от меньшего к большему) или ἄπ' ἐναντίου (от противоположного), но даже в этих случаях Григорий избегает обращаться к эпизодам античной мифологии с участием языческих богов, которые остаются для него принадлежностью враждебной системы ценностей. Именно по этой причине К. Демун возражает своим предшественникам, считавшим, что священная история и античная мифология образуют в творчестве Григория некую амальгаму, причем происходит либо «христианизация» языческих мифов (М.-П. Массон-Ванкур)<sup>116</sup>, либо «мифологизация» Библии (Р. Херцог)<sup>117</sup>. По мнению М. Демун, подобные выводы основаны на непонимании разницы между буквальным смыслом и интерпретацией. В частности, аллегорическое толкование того или иного библейского эпизода еще не означает, что отец Церкви отрицает его историческую реальность или сотериологическое значение. Поэтому М. Демун считает, что правильнее говорить о *литераризации* мифологии и священного Писания, т. е. включении их в тот культурный багаж, которым может оперировать образованный автор при построении собственных суждений<sup>118</sup>.

Новый этап в изучении византийской гомилетики начался в 90-е гг. XX в., когда данная тематика привлекла внимание сразу нескольких молодых ученых на Западе. Залогом достигнутых ими успехов как раз и стало прекрасное знакомство с литературной традицией, в рамках которой византийские проповедники слагали свои речи. В 1990 г. британская исследовательница М. Каннингэм опубликовала статью со знаковым названием «Проповедь и общество». В этой статье автор ставит простые на первый взгляд вопросы, касающиеся того, как было организовано проповедническое служение в Византии. К какой части суточного богослужебного круга обычно привязывалась проповедь? Кому принадлежало право проповедовать в храме? Многие ли из слушателей были в состоянии вполне понять мысль проповедника? Наконец, был ли жанр проповеди подвержен какой-либо эволюции со временем? Как выясняется, современное состояние науки (да и доступных нам источников) не позволяет ответить на большинство из этих вопросов с уверенностью. В частности, автор констатирует, что обмолвки, указывающие на время выступления проповедника, становятся редкими в гомилиях средневизантийского периода, из-за чего нам приходится полагаться на предписания типиконов от-

<sup>116</sup> Ibid. P. 294–296.

<sup>117</sup> Ibid. P. 296–299.

<sup>118</sup> Ibid. P. 299–300.



носителем порядка построения богослужения. Именно на основании этого типа источников автор делает вывод о том, что приблизительно в VII в. гомилия перестает быть частью божественной литургии и переносится на утреню или всенощное бдение. В то же время исследовательница сама признает, что свидетельства типиконов относятся к назидательным чтениям, и нет полной уверенности относительно того, можно ли распространять их на случаи «живой» проповеди<sup>119</sup>. К тому же времени (VI–VIII в.) М. Каннингэм относит общее изменение стиля и продолжительности проповедей: по ее мнению, в этот период они становятся длиннее, а их содержание привязывается к изъяснению чтений из священного писания, составляющих основную часть утрени<sup>120</sup>. Наконец, констатируя тот факт, что большинство проповедей составлялось на искусственном языке, изобилующем риторическими красотами, исследовательница не решается с уверенностью сказать, была ли такая речь доступна пониманию слушателей — и это несмотря на то, что речь в данном случае идет о V в., когда еще не существовало столь глубокой пропасти между литературным и разговорным языком, как в интересующий нас период<sup>121</sup>. Выводы М. Каннингэм получили развитие в ее более поздней работе «Иновация или мимисис в византийской проповеди?», где также отмечается изменение стиля гомилий, относящееся приблизительно к концу VII в.<sup>122</sup> Отвечая на вопрос, поставленный в заголовке статьи, исследовательница приходит к выводу об «ограниченной оригинальности» византийской гомилетики, которая, возникнув на стыке еврейской практики толкования Священного писания и классической риторики, уже в силу этого

---

<sup>119</sup> *Cunningham M. Preaching and the Community // Church and People in Byzantium. Birmingham, 1990. P. 43.* Тезис о привязке поучений преимущественно к утрени или всенощному бдению получил развитие в недавней статье того же автора, целиком посвященной «второй жизни», которую памятники византийской гомилетики могли получить в качестве закрепленных уставом литургических чтений. При этом высказывается оригинальная версия о том, что такая привязка могла быть связана именно с необходимостью как-то занять долгие ночные часы во время бдений. См.: *Cunningham M. Messages in Context: The Reading of Sermons in Byzantine Churches and Monasteries // Images of the Byzantine World. Visions, Messages and Meanings. Studies, presented to Leslie Brubaker / Ed. by A. Lymberopoulou. Farnham (UK), 2011. P. 93.*

<sup>120</sup> *Ibid.* P. 38.

<sup>121</sup> *Ibid.* P. 35

<sup>122</sup> *Cunningham M. Innovation or Mimesis in Byzantine Sermons? // Originality in Byzantine Literature, Art and Music: a Collection of Essays / Ed. by A.R. Littlewood. Oxford, 1995. P. 75.*

позволяла проповеднику приподняться над традиционным для позднеантичного мира пониманием искусства красноречия. Из данного тезиса, в частности, следует заключение о том, что оригинальность была в большей степени свойственна тем разновидностям церковного красноречия, которые вдохновлялись еврейской традицией, т. е. в первую очередь экзегетическим поучениям<sup>123</sup>.

Некоторые из выводов М. Каннингэм были оспорены в монографии Ф. Антонопулу, посвященной проповедническому наследию императора Льва VI (866–912). Нужно отметить, что методика исследовательницы во многом определяется характером материала: так, тот факт, что в роли проповедника в данном случае выступает не епископ, а император (случай если и не уникальный, то редкий в византийской истории!) заставляет автора обратить внимание на элементы императорской идеологии, представленные в тексте поучений. С другой стороны, многие приемы исследования могут быть с успехом применены к большинству проповедей средневизантийского периода: это классификация гомилий по их тематике, а также анализ их языка и стиля, основанный на выявлении использованных приемов красноречия (риторических вопросов, восклицаний, аллитерации и т. д.) и подсчете частотности различных типов ритмических клаузул. Проследивая вслед за М. Каннингэм историю развития византийской проповеди до рубежа IX–X вв., исследовательница делает следующие замечания относительно ее концепции. Во-первых, при определении богослужебного контекста проповедей нельзя полагаться на данные типиконов, поскольку в гомилиях, составленных после VII в., также нередко можно встретить указание на предстоящее таинство евхаристии. Таким образом, правильнее считать, что в средневизантийский период выступление проповедника, как и прежде, могло привязываться к разным моментам богослужения<sup>124</sup>. Во-вторых, мнение об изменении продолжительности гомилий не подтверждается анализом имеющегося материала, поскольку объем текста проповеди остается довольно нерегулярной величиной как в IV–VI, так и в VII–X вв.<sup>125</sup>

В то же время Ф. Антонопулу также признает VI в. неким рубежом, начиная с которого общий характер греческой проповеди претерпевает изменения. Исследователь-

---

<sup>123</sup> Ibid. P. 76–77.

<sup>124</sup> *Antonopoulou Th.* The Homilies of the Emperor Leo VI. Leiden; New York; Köln, 1997 [The Medieval Mediterranean. Vol. 14]. P. 98.

<sup>125</sup> Ibid. P. 104.

ница связывает это явление с общим упадком грамотности населения и стабилизацией канонов жанра, выразившейся в появлении сборников, где проповеди были систематизированы по дням богослужебного круга<sup>126</sup>. Кроме того, она соглашается с мнением В. Лорана, некогда высказанным по поводу гомилии Льва Математика на Благовещение (BHG 1092m)<sup>127</sup>, согласно которому в византийской гомилетике уже с IV–V вв. параллельно существовало два направления, одно из которых концентрировалось на содержательной стороне проповеди, другое же стремилось поразить слушателей красноречием, вызвав у них определенные эмоции (слезы, радость или восхищение)<sup>128</sup>. По мнению автора, проповеди Льва VI являются свидетельством торжества второй тенденции, которая начиная с X в. решительно преобладает, хотя и не остается без возражений.

Иной подход к жанру гомилии был продемонстрирован группой австралийских исследователей во главе с П. Аллен и В. Майер. Ученые провели систематическую обработку всех сохранившихся гомилий, произнесенных в Константинополе в период IV–VI вв., стараясь выявить любую информацию, относящуюся к различным аспектам повседневной жизни византийцев этого времени. Выбранные таким образом фрагменты поучений классифицировались в соответствии с определенными принципами и заносились в компьютерную базу данных. По итогам проекта была написана статья «Компьютер и гомилия»<sup>129</sup>, в основном посвященная теме взаимоотношений проповедника и его паствы: авторы подчеркивают что в проповеди отразилась связь литургического действия с повседневной жизнью столичного мегаполиса. Необходимо отметить, что данная работа не позволяет оценить эффективность собственно компьютерного анализа гомилий, поскольку авторы, следуя традиционной методике историко-филологического исследования, подтверждают каждый высказанный тезис отдельными пассажами из источника, а не статистическими выборками. Кроме того, помещенный в приложении к статье фрагмент базы данных показывает, что проповеди в силу «аморфности» своего содержания противятся попыткам каталогизации их материала: действительно, более половины

---

<sup>126</sup> Ibid. P. 108–109.

<sup>127</sup> *Laurent V.* Un homélie inédite de l'archevêque de Thessalónique Léon le Philosophe sur l'Annonciation, 25 mars 843 // *Mélanges E. Tisserant*. Vol. II. Città del Vaticano, 1964 [Studi e Testi. 232]. P. 281 sqq.

<sup>128</sup> *Antonopoulou Th.* The Homilies of the Emperor Leo VI. P. 258.

<sup>129</sup> *Allen P., Mayer W.* Computer and Homily: Accessing the Everyday Life of Early Christians // *Vigiliae Christianae*. 1993. Vol. 47. P. 260–280.

вхождений базы отнесено к категории W (*Weltanschauung*), т. е. именно к той области, где всякие попытки четкой классификации сюжетов и образов неизбежно будут носить субъективный характер.

Важным этапом в изучении византийской проповеди стал выход в 1998 г. коллективной монографии «Проповедник и аудитория: исследования в области раннехристианской и византийской гомилетики». Как указано в предисловии редакторов (М. Каннингэм и П. Аллен), заявленная тема отразила осознание современной наукой того факта, что проповедь того времени во многом представляла собой плод взаимодействия автора с его слушателями, а не простой монолог<sup>130</sup>. Таким образом, существенным аспектом исследования проповеди становится изучение аудитории как таковой (по словам редакторов сборника, «на данный момент изучение аудиторий, к которым обращались проповедники в разные периоды, всё еще находится в детском возрасте, так что методология его только развивается»)<sup>131</sup>. Однако еще большее значение приобретает внимание к тем средствам, которыми мог пользоваться проповедник, чтобы добиться желаемого отклика со стороны своих слушателей. Каждый из участников коллективной монографии (а в их число вошли практически все известные западные специалисты по греческой гомилетике) постарался сформировать картину такого взаимодействия проповедника с его аудиторией на своем материале (как правило, на примере наследия одного-двух византийских авторов).

Из работ, опубликованных в составе сборника, нам хотелось бы выделить статью М. Каннингэм о проповедях Андрея Критского. Здесь исследовательница вновь задается вопросом о том, насколько понятной для жителей Иерусалима, Крита и Константинополя могла быть риторика проповедника, ориентированная на классические образцы, и вновь признает невозможность однозначного разрешения данной проблемы. В то же время она делает предположение, что каждый из слушателей Андрея Критского мог найти в его гомилиях нечто соответствующее своему уровню восприятия, хотя полное их понимание оставалось уделом лишь наиболее образованной части прихожан<sup>132</sup>. Другой

---

<sup>130</sup> *Cunningham M., Allen P.* Introduction // *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics* / Ed. M. Cunningham, P. Allen. Leiden; Boston; Köln, 1998. P. 2.

<sup>131</sup> *Ibid.* P. 12.

<sup>132</sup> *Cunningham M.* Andrew of Crete: a High-Style Preacher of the Eight Century // *Preacher and Audience*. P. 270.

важный вопрос, на который пытается ответить исследовательница, состоит в том, в какой мере построение проповедей Андрея определялось законами жанра, а в какой — целями, которые он ставил перед собой в качестве проповедника. Автор приходит к выводу, что мастерство Андрея Критского позволяло ему, не нарушая риторических условностей, в определенных рамках варьировать язык и стиль своих произведений, причем проповедник, вероятно, пользовался этим для лучшего привлечения внимания паствы<sup>133</sup>. Данная тема получает любопытное развитие в статье греческой исследовательницы Н. Цирони: по ее мнению, риторический характер проповедей не столько затруднял, сколько облегчал их понимание, поскольку соответствовал вкусам аудитории, знакомой с условностями жанра и ожидавшей от проповедника обращения к определенным приемам построения речи (восклицаниям, риторическим вопросам) и стандартным образам-топосам (каковы, например, метафоры неба, солнца, ангелов, славящих Бога)<sup>134</sup>. Статья Ф. Антонопулу «Проповедническая деятельность в Константинополе около 900 г.» представляет собой обзор всех известных памятников церковного красноречия этого времени и наиболее интересна для нас вниманием автора ко всем случаям, когда проповедники так или иначе декларируют принципы, которыми руководствуются при построении своих речей (сюда относятся вопросы языка и стиля, продолжительности гомилии, истинности представленных в ней событий и т. д.)<sup>135</sup>. Другие статьи сборника по большей части носят описательный характер либо сосредоточиваются исключительно на раннем периоде истории проповеди, и потому менее интересны с точки зрения нашей темы.

Своеобразное размышление по мотивам работ М. Каннингэм и Ф. Антонопулу представлено в статье Д.Р. Райнша «Литературное образование в Константинополе VII–VIII вв.: свидетельства гомилетики». Анализируя лексические и стилистические особенности проповедей нескольких авторов (в первую очередь Андрея Критского и патриарха Константинопольского Германа I), ученый констатирует, что их язык, несмотря на наличие отдельных колебаний, в целом должен быть отнесен к «высокому» регистру. В то же время очевидная «диалогическая» природа рассматриваемых памятников заставляет

---

<sup>133</sup> Ibid. P. 290–291.

<sup>134</sup> *Tsironis N.* Historicity and Poetry in Ninth-Century Homiletics: The Homilies of Patriarch Photios and George of Nicomedia // Preacher and Audience. P. 296.

<sup>135</sup> *Antonopoulou Th.* Homiletic Activity in Constantinople around 900 // Preacher and Audience. P. 326–327, 335 et al.

автора скорее допустить, что мы недооцениваем уровень образования тогдашних прихожан, чем склониться к мысли о непонятности красноречия проповедников для их слушателей. Данный вывод относится не только к столичной, но и к провинциальной аудитории, с которой приходилось иметь дело Андрею Критскому: так, характеризуя его беседу, произнесенную перед жителями Мир Ликийских, Д.Р. Райнш отмечает, что «данная аудитория должна была иметь некоторый уровень образования, который позволял бы ей воспринимать изысканный и притязательный в литературном отношении текст»<sup>136</sup>. По мнению автора, некоторое исключение представляют собой гомилии Льва VI: в этом случае, вероятно, «лишь уважение к императору заставляло слушателей оставаться на своих местах»<sup>137</sup>. Заметим, что речь в статье идет об уровне образованности, свойственном византийцам периода «темных веков», когда литературный греческий язык, по всей вероятности, еще не столь радикально отличался от разговорного<sup>138</sup>: аналогичные выводы, будь они сделаны на позднейшем (тем более провинциальном) материале, возбудили бы гораздо больше вопросов.

Еще одна попытка обобщить актуальные на тот момент достижения ученых, работавших в области византийской гомилетики, равно как и стоящие перед ними задачи, была сделана Ф. Антонопулу в ее выступлении на международном коллоквиуме по проблемам византийской литературы в Никосии (2000 г.). В данной работе воспроизводятся некоторые из заключений исследовательницы, сделанные ею ранее (в т. ч. относительно сосуществования в греческой проповеди двух параллельных течений, «одно из которых делает основной акцент на догматике, истории и учении, тогда как другое является в большей степени риторическим». Впрочем, Ф. Антонопулу тут же указывает, что историю взаимодействия этих течений можно проследить лишь приблизительно до 1000 г., тогда как для более позднего периода наука пока что не располагает достаточными дан-

---

<sup>136</sup> *Reisch D.R.* Literarische Bildung in Konstantinopel im 7. Und 8. Jahrhundert. Das Zeugnis Der Homiletiks // I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona, 4–10 ottobre 1998) / Ed. G. Prato. T. I. Firenze, 2000 [Papyrologica Florentina. Vol. XXXI]. S. 42.

<sup>137</sup> *Ibid.* S. 43.

<sup>138</sup> Об эволюции разговорного греческого языка в период VII–XII вв. см. напр.: *Browning R.* Medieval and Modern Greek. 2nd ed. Cambridge, 1983. P. 53–68; *Tonnet H.* Histoire du Grec moderne: la formation d'une langue. 2<sup>ème</sup> ed. P., 2003. P. 86–92.

ными<sup>139</sup>. Важным с точки зрения нашей работы представляется также указание исследовательницы на то обстоятельство, что творчество писателя, оставившего сочинения различных жанров, предпочтительно рассматривать в комплексе, чему зачастую препятствует традиционное разделение византийской словесности на светскую и церковную<sup>140</sup>.

Важное место среди современных работ по византийской гомилетике занимают работы норвежской исследовательницы И. Лунде о прославленном древнерусском проповеднике Кирилле Туровском. Согласно убеждению автора, которое она пытается обосновать и ссылками на рукописную традицию, поучения Кирилла Туровского продолжают традицию византийской «торжественной» проповеди, представленную сочинениями таких авторов, как Леонтий Константинопольский, Василий Селевкийский, Андрей Критский, Прокл Константинопольский, Севериан Гавальский<sup>141</sup>. По утверждению античных теоретиков, суждения которых приводит И. Лунде, специфика эпидиктического, или торжественного красноречия заключается в том, что обстоятельства, легшие в основу речи, а ргіогі принимаются за общепризнанную истину и потому не требуют доказательств: оратору требуется лишь наилучшим образом представить их, прибегая к приему «пространности» (περιβολή). Само это сочетание «истинности» и «пространности» уже включает в себе некую оппозицию, которая оказалась особенно уместной в рамках христианской идеологии с типичным для нее осознанием подлежащих разъяснению истин как таинственных, непостижимых (И. Лунде прибегает здесь к предложенному Э. Кэмерон термину «риторика парадокса»)<sup>142</sup>. Отсюда интерес исследовательницы к таким риторическим фигурам, как антитеза и парадокс<sup>143</sup>, а также к диалогической организации речи, которая представляет собой одно из излюбленных Кириллом художественных средств. При этом исследовательница вводит важное термино-

<sup>139</sup> *Αντωνοπούλου Θ.* Η ομιλητική και η θέση της σε μια νέα ιστορία της Βυζαντινής λογοτεχνίας // Pour une «nouvelle» histoire de la littérature Byzantine: Problèmes, méthodes, approches, propositions: Actes de la Colloque international philologique (Nicosie — Chypre 25–28 mai 2000). P., 2002 [Dossiers byzantins, 1]. P. 131–132.

<sup>140</sup> Ibid. P. 123.

<sup>141</sup> *Lunde I.* Verbal Celebrations: Kirill of Turov's Homiletic Rhetoric and its Byzantine Sources. Wiesbaden, 2001 [Slavistische Veröffentlichungen. Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin. Bd. 86]. P. 107–108.

<sup>142</sup> Ibid. P. 76 sqq.

<sup>143</sup> Ibid. P. 274.

логическое разграничение между вне- и внутритекстовым диалогом: первый термин указывает на процесс общения проповедника с его слушателями, тогда как под вторым понимается обмен репликами между выведенными автором персонажами священной истории, из-за которого проповедь иной раз приобретает характер драматического действия<sup>144</sup>.

Затронутая И. Лунде тема диалога в византийской проповеди (как вне-, так и внутритекстового) немедленно получила развитие в новой статье М. Каннингэм, где на примере гомилий Андрея Критского и Германа Константинопольского было показано, как умелое применение диалогической речи придает дополнительный авторитет словам проповедника, в то же время формируя у слушателей ощущение вневременного характера евангельских событий, истолкованию которых посвящено поучение<sup>145</sup>. В то же время исследовательница не склонна переоценивать значение внетекстового диалога в византийской гомилетике, отмечая, что встречающиеся в ее источниках восклицания, неформальные обращения к аудитории и т. д. в большинстве случаев являются данью традиции, а не признаком живого взаимодействия проповедника со слушателями<sup>146</sup>.

Зримым результатом возросшего интереса научной общественности к церковному красноречию ромеев стало появление в последние годы критических изданий ряда важнейших памятников византийской гомилетики: поучений св. Неофита Затворника (издание подготовлено группой греческих ученых во главе с В. Кацаросом)<sup>147</sup>, огласительных бесед Евстафия Солунского (С. Шёнауэр)<sup>148</sup>, гомилий императора Льва Мудрого (Ф. Антонопулу).

---

<sup>144</sup> *Lunde I.* Dialogue and the Rhetoric of Authority in Medieval Preaching // Dialogue and Rhetoric. Communication Strategies in Russian Text and Theory / Ed. by I. Lunde. Bergen, 1999 [Slavica Bergensia 1]. P. 85. «Внутритекстовый» (intra-textual) диалог следует отличать от «внутреннего» (inner): последний термин, заимствованный И. Лунде у Н. Томадакиса, служит для обозначения внутренней речи персонажа, носящей характер собеседования с самим собой (такой «диалогически организованный монолог», как его называет И. Лунде, также часто встречается в гомилиях Кирилла Туровского): *Lunde I.* Verbal Celebrations. P. 183–185.

<sup>145</sup> *Cunningham M.* Dramatic Device or Didactic Tool? The Function of Dialogue in Byzantine Preaching // Rhetoric in Byzantium: Papers from the Thirty-Fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001 / Ed. By E. Jeffreys. Oxford, 2003. P. 101–113.

<sup>146</sup> *Ibid.* P. 112.

<sup>147</sup> Ἀγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα. Τ. Α'–Ε'. Πάφος, 1996–2005 (Далее: Νεοφ. Συγγ.).



В отечественной исторической и филологической науке в последнее время также отмечается рост интереса к жанру церковной проповеди. В частности, можно отметить ряд ценных исследований, отражающих внимание ученых к византийским корням древнерусской книжности<sup>149</sup>. Однако наиболее близкими к нашей тематике являются две диссертационные работы, каждая из которых посвящена корпусу гомилий одного определенного автора. Речь идет об исследованиях И.В. Пролыгиной «Технический инструментарий позднеантичной риторики в текстах Иоанна Златоуста»<sup>150</sup> и Д.И. Макарова «Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий)»<sup>151</sup>. Как это явствует из названия первой диссертации, внимание ее автора сосредоточено на технических аспектах ораторского искусства великого отца Церкви. Наиболее интересной частью рассматриваемой работы, на наш взгляд, является ее вторая глава, в которой автор пытается вписать творчество своего героя в контекст широкого культурного явления, обычно именуемого «второй софистикой». Уяснение специфики христианской проповеди в ее отношении к арсеналу приемов и методов, выработанных античной риторикой, действительно является одной из ключевых задач, встающих перед исследователем церковного красноречия (тем более — красноречия отцов Церкви). На это, казалось бы, указывает и один из подзаголовков главы, звучащий как «Христианские теории стиля». Знакомство с текстом раздела, однако, убеждает читателя лишь в том, что таких теорий никогда не существовало<sup>152</sup>, так что сохранившиеся памятники церковного красноречия остаются единственным источником, позволяющим судить о характере усвоения их авторами достижений языческой науки. Решения этой проблемы И.В. Пролыгина ищет на путях, проторенных западными византинистами, переходя к анализу используемых

---

<sup>148</sup> *Eustathios von Thessalonike. Reden auf die Große Quadragesima / Prolegomena, Text, Übersetzung, Kommentar, Indices* besorgt von S. Schönauer. Frankfurt am Main, 2006 [Meletemata. Beiträge zur Byzantinistik und Neugriechischen Philologie herausgegeben von A. Kambylis].

<sup>149</sup> Leonis VI Sapientis imperatoris Byzantini homiliae, quas edidit Th. Antonopoulou. Turnhout, 2008 [Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 63].

<sup>150</sup> *Пролыгина И.В. Технический инструментарий позднеантичной риторики в текстах Иоанна Златоуста: диссертация... кандидата филологических наук. М., 2008.*

<sup>151</sup> *Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003.*

<sup>152</sup> На это указывает и Ф. Антонопулу: *Αντωνοπούλου Θ. Η ομιλητική και η θέση της... Σελ. 125.*

Иоанном Златоустом фигур красноречия и ритму клаузул в его сочинениях. В самом деле, данная методика в настоящее время составляет почти обязательный признак исследований, посвященных творчеству какого-либо отдельного автора; ее несомненное достоинство заключается в универсальности, позволяющей препарировать практически любой текст, составленный в соответствии с канонами риторики. Проблемы здесь возникают на этапе синтеза полученных результатов: ведь литературное произведение, разобранное на кирпичики риторических формул, неизбежно утрачивает свои художественные достоинства, и наоборот, не совсем понятно, каким именно образом владение этими формулами позволяло автору создавать целостную ткань своей речи.

Совершенно по-другому построена работа Д.И. Макарова: хотя автор и декларирует свою приверженность принципам московско-тартуской семиотической школы о неразрывности формы и содержания текста, образующих некое идейно-смысловое целое<sup>153</sup>, фактически обращение к риторико-стилистическому оформлению гомилий Григория Паламы выполняет для него явно вспомогательную роль. Это подчеркивается и своеобразной методикой анализа языка и стиля Фессалоникийского митрополита, которая не только по существу игнорирует весь понятийный аппарат, выработанный античной наукой о красноречии (из девяти формул и приемов организации текста, выделенных автором при анализе своего источника, классическим руководством известен лишь только риторический вопрос), но и ориентирована не столько на объяснение принципов, по которым строится текст поучений, сколько на то, чтобы лишний раз проиллюстрировать богатство их содержания. Таким образом, приоритетной задачей работы остается всё-таки содержательная интерпретация гомилий. Разумеется, исследователь прекрасно осведомлен о неизбежно возникающей на этом пути проблеме, заключающейся в том, что основным содержанием текстов церковно-учительной направленности по необходимости должно быть разъяснение истин христианского вероучения и христианской морали, которые сами по себе слишком тривиальны для того, чтобы на их пересказе можно было строить научную работу. Естественное решение в данной ситуации заключается в том, чтобы сосредоточиться на анализе сюжетов, которые, будучи при всей своей важности второстепенными с точки зрения самого проповедника, приобретают наибольший интерес с точки зрения светской исторической науки в силу того, что лежат на границе

---

<sup>153</sup> Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы. С. 432.

между духовной жизнью христианина и «внешним» по отношению к ней миром. Речь идет прежде всего о космологии и антропологии, обозначенных в заголовке монографии, а также об отражении в проповедях фессалоникийского святителя современной ему социально-политической и культурной действительности. Однако создается впечатление, что самый выбор этих тем опять-таки в какой-то мере определяется спецификой жанра учительной беседы, в которой митрополит обращается к жителям вверенного ему города: как мы постараемся показать дальше, к рассмотрению примерно того же круга проблем побуждают и огласительные беседы Михаила Хониата. Таким образом, мы вновь оказываемся перед вопросом о том, насколько значительным можно считать то влияние, которое личные предпочтения автора (даже такого выдающегося, как Григорий Палама) могли оказать на содержание произведений такого традиционного жанра, как гомилии.

Нельзя сказать, чтобы что данная проблема не ускользнула от глаз такого прекрасного знатока греческой патристики, каким является Д.И. Макаров. На страницах монографии неоднократно можно встретить констатацию того факта, что точку зрения фессалоникийского святителя по тому или иному вопросу нельзя считать уникальной. Более того, такой исследовательский результат во многих случаях является желанным для автора, поскольку позволяет ему лишний раз показать единство святоотеческого предания, одним из представителей которого является и Григорий Палама (здесь проявляется то обстоятельство, что работа Д.И. Макарова носит не только исследовательский, но и апологетический характер). Однако, на наш взгляд, ученый не всегда учитывает, что влияние традиции могло проявляться не только в сути высказанных проповедником суждений, но и в форме их выражения. Следствием этого иногда становится излишне буквальное понимание некоторых пассажей источника. Так, например, реплику святителя о прекращении закляний животных (*ἀλόγων ζώων σφαγαί*) в преддверии поста необязательно связывать с возможной практикой кровавых жертвоприношений среди отдельных слоев населения Фессалоники<sup>154</sup>: ведь проповедник мог всего лишь намекать на типичное для православной аскетики отождествление греховных страстей (и в первую очередь чревоугодия) с языческими идолами, которые, естественно, требуют для себя кровавых жертв. Точно так же дополнительного исследования требует вопрос об отражении в

---

<sup>154</sup> Там же. С. 413.

гомилиях Григория Паламы реальных недугов византийского общества XIV в.: как мы увидим далее, типичное для любого проповедника преувеличение несчастного состояния, вызванного пороками общества, не так-то просто отличить от отклика на конкретные бедствия, постигшие паству (например, последствия правления зилотов или неприятельские набеги). Таким образом, монография Д.И. Макарова лишний раз убеждает нас в том, что успешный анализ такого сложного типа источников, как византийская риторическая проповедь, требует понимания специфического «кода», свойственного произведениям этого жанра, которое может быть достигнуто только на стыке исторической, филологической и богословской наук.

# I. Корпус поучений Михаила Хониата: состав и рукописная традиция

## 1. «Тематические» поучения

Всё проповедническое наследие Афинского митрополита можно разделить на две неравные группы. Первую из них составляют сравнительно немногочисленные «тематические» гомилии, которые несложно перечислить здесь:<sup>155</sup>

Ὁμιλία ῥηθεῖσα κατὰ τὴν τρίτην κυριακὴν τῶν νηστειῶν [BHG 420m]

**Codd.:** Laur. Plut. 59.12 fol. 27v–28v; Barocci 131 fol. 147r–148r; Esc. Y-II-10 fol. 109r–109v; Serres M. Prodr. gr. membr. A 30 fol. 223–224; Par. Gr. 773 fol. 288v–290v; Constantinopolitanus MGS gr. 62 fol. 369–370v; Sinaiticus St. Cath. gr. 527, fol. 49–51; Atheniensis gr. 457 fol. 451–456; Dresden A 93 p. 1–4; Син. Греч. 262 (= Владимир 219) fol. 474r–477r

**Ed.:** MA. T. A'. Σελ. 126–130

Ὁμιλία εἰς τὴν ἑορτὴν τῶν βαΐων

**Codd.:** Laur. Plut. 59.12 fol. 28v–30v; Barocci 131 fol. 148r–150v; Athous Kutlum. 35 fol. 137v–143v; Par. Gr. 1186 fol. 1r–4v; Dresden A 93 p. 4–13; Син. Греч. 262 (= Владимир 219) fol. 477r–485v

**Ed.:** MA. T. A'. Σελ. 131–141

Εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Λεωνίδην καὶ τὴν συνοδείαν αὐτοῦ [BHG 984]

**Cod.:** Laur. Plut. 59.12 fol. 38r–39v

**Ed.:** MA. T. A'. Σελ. 150–156

Ὁμιλία ἐπιστάντος τῷ κατ' Εὐβοίαν Εὐρίπῳ

**Cod.:** Laur. Plut. 59.12 fol. 52v–54r

**Ed.:** MA. T. A'. Σελ. 180–186

Завершающий фрагмент гомилии в честь преп. Мартиниана. [BHG 1180]

**Inc.:** ... μὲν τῇ δόξῃ, δεδοξασμένα δὲ ὅμως πάντα

**Cod.:** Laur. Plut. 59.12 fol. 104r

**Ed.:** MA. T. A'. Σελ. 343–344

---

<sup>155</sup> Нижеследующая сводка информации основывается на работах Г. Штадтмюллера (*Stadtmüller G. Michael Choniates. S. 218–221*) и Ф. Колову (*Κολόβου Φ. Μιχαὴλ Χωνιάτης... Σελ. 28, 33–34*), данные которых были проверены по доступным нам каталогам. Кроме того, как будет указано далее, с некоторыми из перечисленных рукописей мы смогли ознакомиться de visu или по электронным копиям.

Εἰς τὴν τριήμερον καὶ ζωαρχικὴν ταφὴν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ  
Χριστοῦ

**Codd.:** Panaghia 39 fol. 246r–255v; Dresden A 93 p. 13–37; Син. Греч. 262 (= Владимир 219) fol. 486r–508r

**Ed.:** Μιχαὴλ Ακομινάτου τοῦ Χωνιάτου καὶ Γεωργίου Βούρτζου μητροπολιτῶν Ἀθηνῶν λόγοι, νῦν πρῶτον ἐκδιδόμενοι ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Χαλκῇ μονῆς τῆς Θεοτόκου ὑπὸ Β. Γεωργιάδου. Ἐν Ἀθήναις, 1882 (Далее: Λόγοι). Σελ. 1–31

Как видим, большинство из перечисленных здесь поучений содержится в кодексе Laur. Plut. 59.12 (XIII в.), сохранившем для нас наиболее полное собрание писем и речей Афинского митрополита<sup>156</sup>. Некоторые гомилии известны только благодаря этому сборнику. Кроме того, небольшая подборка ранних сочинений Хониата, включающая и его проповедь на Крестопоклонную неделю, читается в составе эскориальской рукописи Υ-Π-10 (конец XII — начало XIII в.), содержащей антологию риторических сочинений различных авторов XII в. (Евстафия Солунского, Иоанна Киннама, Константина Манасси и др.)<sup>157</sup>. Именно это поучение нашего автора наряду с его беседой на неделю Ваий приобрело некоторую популярность за пределами узкого круга ценителей искусства речи: об этом свидетельствует присутствие одного из них в кодексах Kutlum. 35 (XIII в.)<sup>158</sup>, Serres M. Prodr. gr. membr. A 30 (XIII в.)<sup>159</sup>, Par. Gr. 773 (XV в.)<sup>160</sup>, Par. Gr. 1186 (1306 г.)<sup>161</sup>,

<sup>156</sup> Наиболее актуальное описание кодекса со ссылками на соответствующую литературу см.: *Κολόβου Φ. Μιχαὴλ Χωνιάτης...* Σελ. 47–50. В настоящее время рукопись доступна для просмотра в сети интернет (URL: <http://teca.bmlonline.it/TecaFrontEnd/servlet/readImg?RisIdr=TECA0000696316>; доступ 14.08.2013).

<sup>157</sup> Ibid. Σελ. 51–52.

<sup>158</sup> Описание кодекса без росписи содержания см.: *Lampros S. Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos (= Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἐλληνικῶν κωδίκων)*. Т. 1. Cambridge, 1895. Σελ. 277.

<sup>159</sup> *Γερμανός (Στρινόπουλος), μητρ. Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς παρὰ τὰς Σέρρας ἱερᾶς καὶ σταυροπηγιακῆς μονῆς Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου // Νέος Ποινὴν. Ἰανουάριος / Φεβρουάριος 1921. Ἔτος Γ', τεῦχος 1–2. Σελ. 92.* В настоящее время кодекс в числе других рукописей, захваченных болгарской армией во время I Мировой войны, хранится под индексом 206 в Центре славяно-византийских исследований «Иван Дуйчев» при Софийском университете «Св. Климент Охридский» (см.: *Κατσαρός Β. Τα χειρόγραφα τῶν Μονῶν Τιμίου Προδρόμου Σερρών καὶ Παναγίας Ἀχειροποιήτου του Παγγαίου (Κοσίνιτσας): Η ἱστορία τῶν αριθμῶν.* Σέρρες, 1995. Σελ. 199).

<sup>160</sup> *Omont H. Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale et des autres bibliothèques de Paris et des départements. 1e partie. P., 1886. P. 140–141.*

<sup>161</sup> Ibid. P. 254–255.

Constantinopolitanus MGS gr. 62 (XIV в.)<sup>162</sup>, Sinaiticus St. Cath. gr. 527 (1368 г.)<sup>163</sup> и Atheniensis gr. 457 (XVI–XVII вв.)<sup>164</sup>, представляющих собой сборники церковно-учительных текстов различного авторства и содержания. О рукописях Dresden A93 и Син. Греч. 362, где также сохранились эти тексты, речь пойдет ниже. Особняком стоит беседа Афинского митрополита на животворящий гроб Иисуса Христа, опубликованная В. Георгиадисом по списку монастыря Богородицы на о. Халки (Panaghia 39), относящемуся к XV в. и содержащему триодь с небольшой подборкой поучений, связанных по тематике с богослужениями Страстной седмицы<sup>165</sup>. Хотя данная рукопись является сравнительно поздней, присутствующая в ней атрибуция данного текста именно Михаилу Хониату подтверждается тем обстоятельством, что интересующая нас гомилия соседствует в кодексе с поучением на Великую пятницу, принадлежащим другому Афинскому митрополиту (одному из предшественников нашего автора) — Георгию Вурци<sup>166</sup>. Кроме того, та же самая беседа сохранилась в уже упомянутых рукописях Dresden A 93 и Син. Греч. 262, которые, как будет показано далее, не содержат поучений других авторов.

Вторую, гораздо более многочисленную группу проповедей Афинского митрополита составляют так называемые оглашения (κατηχήσεις). Первое огласительное слово (Κατήχησις πρώτη) содержится лишь в составе кодекса Ватосси 131 — еще одной известной антологии риторических текстов XI–XII в., куда вошел и ряд сочинений

---

<sup>162</sup> Σάρρος Δ.Μ. Παλαιογραφικὸς ἔρανος. Α΄: Τρεῖς ἄγνωστοι κώδικες τῆς Μεγάλης τοῦ Γένους Σχολῆς // Ὁ ἐν Κωνσταντινούπολει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος: σύγγραμμα περιοδικόν. Συλλογικὸν ἔτος Ν΄ 1910–1911. Τ. 33. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1914. Σελ. 55. После трагедии 1921 г. рукописное собрание Великой школы прекратило свое существование как единое целое. Согласно базе данных PINAKES (URL: <http://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/cote/id/6395>; доступ 17.05.2014), в настоящее время данный кодекс находится в Национальной библиотеке в Афинах.

<sup>163</sup> Описание кодекса без росписи содержания см.: *Gardthausen V.* Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum. Oxford, 1886. P. 128–129.

<sup>164</sup> Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος / Ὑπὸ Ἰ. Σακκελίωνος ἐπιμελητοῦ καὶ Α.Ι. Σακκελίωνος ἐκτάκτου ἀναπληρωτοῦ. Ἐν Ἀθήναις, 1892. Σελ. 89–91.

<sup>165</sup> *Kouroupi M., Géhin P.* Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Œcuménique. Les manuscrits du monastère de la Panaghia de Chalki. Volume 1. Notices descriptives. Istanbul; Paris, 2008. P. 146.

<sup>166</sup> О Георгии Вурци см.: *Cheyne J.-C.* La famille Bourtzès // *Cheyne J.-C., Vannier J.F.* Études prosopographiques. P., 1986 [Byzantina Sorbonensia 5]. P. 52–53.

Михаила Хониата<sup>167</sup>. По этому списку оно было опубликовано С. Ламбросом (ΜΑ. Τ. Α'. Σελ. 107–125). Остальные поучения сохранились единым блоком в составе двух рукописей московского Синодального собрания, ныне хранящегося в Государственном Историческом музее: Синод. Греч. 230 и 262 (соответственно №№ 218 и 219 по каталогу архимандрита Владимира)<sup>168</sup>. Эти два кодекса, содержащие основную часть корпуса поучений Афинского митрополита, остаются в то же время наименее изученными, поэтому в дальнейшем логично будет сосредоточиться именно на них.

## **2. История изучения рукописей 230 и 262 Московского синодального собрания**

История интересующих нас списков поучений Михаила Хониата может быть прослежена лишь начиная с 1654–1655 гг., когда они вместе с другими кодексами, составившими в дальнейшем основу греческой части московского Синодального собрания, были доставлены в Москву иеромонахом Арсением Сухановым<sup>169</sup>. Об этом свидетельствуют сохранившиеся на каждом из кодексов автографы самого Арсения и пометка τῶν Ἱβήρων (таким образом, оба они происходят из Иверского монастыря на Афоне). В дальнейшем их пути на некоторое время расходятся: если древнейший список (в дальнейшем известный под индексом 230) был тогда же передан на Московский печатный двор, то более поздний (ныне Син. Греч. 262) поступил в Патриаршую (впоследствии Синодальную) библиотеку<sup>170</sup>. Лишь в 1788 г., когда многие рукописи Типографской библиотеки были переданы в Синодальную, оба кодекса оказались в составе одного рукописного собрания<sup>171</sup>. Поскольку ни в том, ни в другом сборнике поучений не указано

<sup>167</sup> Об этом кодексе см.: *Wilson N.G. A Byzantine Miscellany: MS Barocci 131 described // JÖB. 1978. Bd. 27. P. 157–179; Idem. The Date and Origin of MS Barocci 131 // BZ. 1966. Bd. 59. P. 305–306.* Эта рукопись также доступна для просмотра онлайн (URL: <http://bodley30.bodley.ox.ac.uk:8180/luna/servlet/view/all/what/MS.+Barocci+131>; доступ 16.06.2012).

<sup>168</sup> *Владимир (Филантропов), архим.* Систематическое описание рукописей Московской синодальной (патриаршей) библиотеки. Ч. I. Рукописи греческие. М., 1894. С. 272–274.

<sup>169</sup> О миссии Арсения Суханова см.: *Белокуров С.А.* Арсений Суханов. Ч. I. Биография Арсения Суханова. М., 1891; *Фонкич Б.Л.* Арсений Суханов и греческие рукописи Патриаршей библиотеки в Москве // *Он же.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. (Греческие рукописи в России). М., 1977. С. 68–104.

<sup>170</sup> *Белокуров С.А.* О библиотеке московских государей в XVI столетии. М., 1898. С. 158–159.

<sup>171</sup> Там же. С. 182–183.



имя их автора (это связано с утратой начальной части более древнего списка, о чем речь пойдет далее), в старинных описях московских рукописных собраний оба они фигурируют просто как катехизис неизвестного автора. Так, в печатном каталоге Афанасия Скиады (1722 г.) упомянуты «Catechesis incerti scriptores»<sup>172</sup> и «Oration(es) cathecheticae»<sup>173</sup>, датированные, соответственно, XII и XVII вв.

Вероятно, первым серьезным исследователем, которого заинтересовали гомилии Михаила Хониата, был Х.Ф. Маттеи, работавший в 1770–1784 гг. над каталогизацией греческих рукописей московских собраний. В приложении к своему изданию святоотеческих комментариев на евангелие от Марка он поместил текст толкования на Апокалипсис, сохранившегося в составе обоих кодексов, заодно высказав некоторые соображения об их составе и датировке<sup>174</sup>. Следует отметить проницательность немецкого филолога, который, не будучи знаком с самим именем Михаила Хониата и другими его сочинениями, тем не менее правильно заключил, что автор огласительных поучений, по всей видимости, жил в XII в. и имел какое-то отношение к Афинам. Кроме того, он правильно отнес древнейший список к XIII в. и высказал оправданное соображение о том, что толкование на Апокалипсис выглядит чужеродным элементом среди огласительных поучений, хотя его аргументация в пользу принадлежности этого текста другому автору и оказалась несостоятельной<sup>175</sup>. Те же наблюдения были в более сжатом виде воспроиз-

---

<sup>172</sup> *Catalogi duo codicum manuscriptorum graecorum, qui in bibliotheca synodali Moscvensi asservantur, anno 1722. mense martio ab Athanasio Schiada... inspecti et examinati. Mosquae., 1723. P. 56.*

<sup>173</sup> *Ibid.* P. 54.

<sup>174</sup> Βίكتورος πρεσβυτέρου Αντιοχείας καὶ ἄλλων τινῶν ἁγίων πατέρων ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγέλιον / *Ex codicibus Mosquensibus edidit C.F. Matthaei. Mosquae, 1775. T. II. P. 210–224.*

<sup>175</sup> Как полагал Х.Ф. Маттеи, данный текст сохранился также в парижском кодексе Coisl. Gr. 224, относящемся к X–XI вв., что, естественно, исключило бы его более позднюю датировку. В действительности парижская рукопись (см. ее описание: *Omont H. Inventaire sommaire des manuscrits grecs... 3<sup>e</sup> partie. P., 1888. P. 167*) содержит Апокалипсис с толкованием (опубликовано Дж. Крамером в 1844 г.: *Catenæ graecorum patrum in Novum Testamentum / Ed. J.A. Cramer. T. VIII: In epistolas catholicas et apocalypsin. Oхonii, 1844. P. 497–582*), тогда как в двух списках поучений Михаила Хониата мы обнаруживаем только толкование, причем значительно более краткое и по сути представляющее собой ряд разрозненных заметок. Сходство же начальной части этих двух памятников объясняется тем, что оба они основываются на толковании Андрея Кесарийского. Таким образом, ошибка немецкого ученого не вызывает сомнений, однако любопытно, что никто из позднейших исследователей творчества Михаила Хониата не обратил внимания на его высказывание и не счел нужным возразить на него.

ведены в подготовленном Х.Ф. Маттеи описании греческих кодексов московских библиотек, увидевшем свет в 1805 г., где нынешняя рукопись Син. Греч. 262 помещена под номером 249<sup>176</sup>, а Син. Греч. 230 — под номером 18 во втором томе, посвященном Типографскому собранию<sup>177</sup>. Впрочем, на сей раз исследователь предпочел датировать древнейший список более поздним периодом (XIV–XV вв.). Вторую рукопись он, как и А. Скиада, относит к XVII в.

В то же время работа Х.Ф. Маттеи в московских библиотеках, как это хорошо известно современным исследователям, имела и свою теневую сторону: будучи страстным собирателем греческих рукописей, немецкий ученый не останавливался перед нарушением целостности наиболее ценных с его точки зрения кодексов и присвоением их фрагментов. Как выясняется, пострадал от его рук и древнейший список поучений Михаила Хониата. Из собрания Х.Ф. Маттеи происходит хранящийся в настоящее время в Саксонской земельной библиотеке в Дрездене небольшой рукописный фрагмент (Dresden A 93), содержащий три «тематических» гомилии Афинского митрополита: на Крестопклонную неделю, на неделю Ваий и на животворящее погребение Иисуса Христа<sup>178</sup>. Как почерк, так и кодикологические характеристики этих листов не оставляют сомнения в том, что они некогда составляли часть кодекса, ныне известного как Син. Греч. 230. Любопытны усилия, к которым пришлось прибегнуть Х.Ф. Маттеи, дабы скрыть факт хищения: обосновывая свой тезис об авторстве толкования на Апокалипсис, ученый отмечает, что стоящие в его заголовке слова τοῦ αὐτοῦ (т. е. «его же») сами по себе не доказывают принадлежности данного текста автору огласительных бесед, поскольку между концовкой последнего оглашения (л. 290) и началом толкования (л. 291) по всей видимо-

---

<sup>176</sup> *Accurata codicum Graecorum mss. Mosquensium Sanctissimi Synadi notitia et recensio* / Ed. a C.F. Matthaei. Lipsiae, 1805. T. I. P. 162.

<sup>177</sup> *Ibid.* T. II. Bibliotheca typographi Synodalis. P. 269–271.

<sup>178</sup> См. описание в каталоге библиотеки: *Katalog der Handschriften der Sächsischen Landesbibliothek zu Dresden. Bd. I. Korrigierte und verbesserte, nach dem Exemplar des Landesbibliothek photomechanisch hergestellte Ausgabe des Katalogs der Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Dresden Band 1*, bearbeitet von F. Schnorr v. Carolsfeld, Leipzig: Teubner 1882. Dresden, 1979. S. 42. Мы смогли ознакомиться с данным рукописным фрагментом благодаря электронной копии, доступной в настоящее время на сайте Саксонской земельной библиотеки (URL: <http://digital.slub-dresden.de/en/workview/dlf/53220/1/0/cache.off>; доступ 27.04.2013).

сти недостает нескольких листов, где вполне могло помещаться имя какого-то другого писателя. Между тем ученый не мог не знать, что на «утраченных» листах не сохранилось никаких текстов, авторство которых было бы явным образом указано в их заголовке. Именно этот ход умозаключений заставил позднейшего исследователя рукописного собрания Х.Ф. Маттеи предположить, что в данном конкретном случае никакого хищения не было, а дрезденский фрагмент попал в руки ученого каким-то иным путем<sup>179</sup>, хотя в такое совпадение, конечно, чрезвычайно сложно поверить.

В самом конце XIX в. оба списка огласительных бесед Михаила Хониата привлекли внимание С.А. Белокурова и О. фон Гебхардта, занимавшихся историей Синодального собрания и расследованием хищений Х.Ф. Маттеи. Установив связь между Син. Греч. 230 и дрезденским фрагментом, эти исследователи остались в неведении относительно авторства поучений. Мало что изменило в этом отношении и появление в 1894 г. нового каталога греческих рукописей Синодальной библиотеки, подготовленного архим. Владимиром (Филантроповым). Последний не только воспроизводит предложенную Х.Ф. Маттеи датировку рукописей, относя древнейший список к XIV, а более поздний — к XVII в., но и вслед за всеми своими предшественниками определяет содержащиеся в них тексты как «катехизические поучения неизвестного писателя». Такая идентификация, бесспорно, выглядела несколько неожиданной на фоне того, что к тому времени основная часть наследия Михаила Хониата уже была введена в научный оборот: ведь сам Владимир приводит ссылку на издание С. Ламброса, в котором беседы на Крестопоклонную неделю и неделю Вайй, содержащиеся в Син. Греч. 262, были опубликованы по другим спискам. Тем не менее именно описание Владимира сыграло решающую роль в установлении личности автора поучений, поскольку вскоре с ним ознакомился сам С. Ламброс, для которого не составило труда наконец-то догадаться, что речь идет о ранее неизвестных сочинениях Афинского митрополита<sup>180</sup>.

<sup>179</sup> *Gebhardt O., von. Cristian Friedrich Matthaei und seine Sammlung Griechischer Handschriften // Zentralblatt für Bibliothekswesen. September 1898. XV. Jahrgang. Hft. 9. S. 471. См. также: Тюрина Г.А. Из истории изучения греческих рукописей в Европе в XVIII — начале XIX в.: Христиан Фридрих Маттеи (1744–1811) / Отв. ред. Б.Л. Фонкич. М., 2013 [Монфокоп. Вып. 2]. С. 225.*

<sup>180</sup> С. Ламброс рассказывает об этом в предисловии к своему изданию 8-го и 26-го поучений Афинского митрополита: *Λάμπρος Σ. Ἐπίμετρον τοῦ μεταφραστοῦ // Γρηγορόβιος Φ. Ἱστορία τῆς πόλεως Ἀθηνῶν κατὰ τοὺς μέσους αἰῶνας ἀπὸ τοῦ Ἰουστινιανοῦ μέχρι τῆς ὑπὸ Τούρκων κατακτῆσεως / Μεταφρασθεῖσα ὑπὸ Σ. Λάμπρου. Τ. Β΄. Ἐν Ἀθήναις, 1904. Σελ. 660–662.*

Догадка исследователя превратилась в уверенность после выборочного ознакомления с текстом поучений: в пользу авторства Хониата недвусмысленно говорили многочисленные указания на то, что проповедник обращается именно к афинской пастве, равно как и отдельные пассажи, находящие параллели в переписке этого автора. Недаром один из читателей 230-го кодекса оставил на поле л. 50 характерную помету Σημείωσαι, ὅτι ὁ συγγραφεὺς Ἀθηνῶν ἔοικεν εἶναι ἀρχιερεὺς, не вполне правильно прочтенную Владимиром: Σημείωσαι, ὅτι ὁ συγγραφεὺς Ἀθηναῖος ἔοικεν εἶναι, οὐχ ἱερεὺς. Поэтому неудивительно, что, связавшись с хранителями Синодального собрания и получив в свои руки снимки рукописей, С. Ламброс немедленно приступил к подготовке третьего тома своего издания сочинений Афинского митрополита, который должен был включать его вновь открытые огласительные беседы. Промежуточным результатом этой работы стала публикация 8-го и 26-го<sup>181</sup>, а затем 14-го<sup>182</sup> и части 19-го<sup>183</sup> поучений. Как было отмечено выше, смерть помешала исследователю выпустить в свет уже практически подготовленное им издание. Одновременно с греческим ученым творчеством Михаила Хониата заинтересовался архимандрит (в дальнейшем епископ, викарий Новгородской епархии) Арсений (Иващенко)<sup>184</sup>, который в 1901 г. опубликовал так называемое 5-е поучение (точнее, два фрагмента, отдельно расположенных в 230-й рукописи, но объединенных под этим названием в 262-й), а также 8-е, 9-е и 19-е<sup>185</sup>.

Как видим, публикации С. Ламброса и Арсения частично перекрывают друг друга, поэтому нелишней будет сравнительная оценка их достоинств и недостатков. Издание С. Ламброса претендует на статус критического: исследователь старается отмечать разночтения между списками, а также исправления, которые он счел нужным внести в текст. В то же время у него нередки неверные чтения, которые, видимо, объясняются тем, что греческий ученый работал по полученным из Москвы фотокопиям, качество которых не позволяло достаточно хорошо разглядеть поврежденные места древнейшего

---

<sup>181</sup> Ibid. Σελ. 677–725.

<sup>182</sup> Μιχαὴλ Ἀκομινάτου ἀνέκδοτος κατηχητικὴ ὁμιλία // ΝΕ. 1909. Τ. ΣΤ'. Σελ. 3–31.

<sup>183</sup> Χωρίον Μιχαὴλ Ἀκομινάτου περὶ Εὐσταθίου Θεσσαλονίκης // ΝΕ. 1916. Τ. ΙΓ'. Σελ. 359–361.

<sup>184</sup> См. о нем: Э.П.Р. Арсений (Иващенко) Антоний Ильич // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 401–403.

<sup>185</sup> Арсений (Иващенко), еп. Четыре неизданные беседы Михаила Акомината, митрополита Афинского. Новгород, 1901.

списка. Кроме того, публикация в приложении к переводу книги Ф. Григоровиуса была осуществлена без учета более поздней рукописи, хотя ее чтения могли бы быть весьма полезными для восполнения лакун в тексте 8-го поучения, сохранность которого в Син. Греч. 230 далеко не идеальна. Напротив, издание Арсения не только не является критическим, но и изобилует опечатками: по всей видимости, высокий качественный уровень при наборе греческого текста был с трудом достижим в провинциальном Новгороде. В то же время Арсений имел возможность ознакомиться с обеими рукописями непосредственно, поэтому представленный им текст 8-го поучения в целом представляется более удовлетворительным, чем у греческого ученого. Более того, некоторые чтения, предложенные в публикации Арсения, могут иметь значение для истории текста, поскольку не исключено, что состояние древнейшего списка дополнительно ухудшилось за последнее столетие.

С высоты сегодняшнего дня кажется удивительным, что, несмотря на очевидную утрату части тетрадей в Син. Греч. 230, ни С. Ламброс, ни кто-либо из его современников не обратил внимание ни на сигнатуры тетрадей, ни на лакуны в тексте, вызванные выпадением листов. Таким образом, единственным маркером для разграничения текстов поучений между собой служили заголовки рукописи. Вот почему переломным этапом в изучении обоих московских кодексов стало появление работы И.С. Чичурова<sup>186</sup> «К вопросу о рукописной традиции поучений Михаила Хониата». В небольшой по объему статье исследователь сумел сделать целый ряд важных выводов: предложил новую датировку обоих кодексов (XIII в. для Син. Греч. 230 и конец XV для Син. Греч. 262), с достаточной надежностью установил зависимость позднейшего кодекса от более древнего (впрочем, снабдив этот вывод осторожной оговоркой о том, что «окончательный вывод о соотношении списков может дать сплошная колляция текстов»). Кроме того, И.С. Чичуров впервые попытался локализовать места выпадения листов в Син. Греч. 230 и уточнить оглавление второй рукописи, которое лишь частично приводится в каталоге Владимира. При этом, в частности, сразу же выяснилось, что текст, находящийся на первых двух листах Син. Греч. 262 и отсутствующий в древнейшем списке, составляет часть 8-й огласительной беседы Афинского митрополита и позволяет частично восполнить лакуну,

---

<sup>186</sup> Чичуров И.С. К вопросу о рукописной традиции поучений Михаила Хониата // *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Bd. 133. В., 1987. S. 573–579.

само существование которой не было замечено обоими издателями этого поучения! В то же время работа И.С. Чичурова поставила перед исследователями и новые вопросы: так, указав, что между листами 30–43 230-го кодекса выпало 12 листов<sup>187</sup>, ученый воздержался от попытки выяснить точное расположение образовавшихся лакун, поскольку для этого потребовалось бы внимательное прочтение начальной части рукописи, сверка ее с позднейшим кодексом, а в идеале — новое критическое издание по крайней мере части сохранившихся поучений. Как видим, задача подготовки такого издания всё еще остается актуальной, несмотря на то, что в настоящее время любой желающий может получить представления об огласительных поучениях Афинского митрополита, ознакомившись с рукописью С. Ламброса в сети Интернет<sup>188</sup>.

### **3. Палеографическое и кодикологическое описание**

Как уже было отмечено, древнейшим из двух московских списков является Син. Греч. 230 (Владимир 218). Кодекс написан на бумаге восточного происхождения без филиграней и содержит в настоящее время 294 листа. Формат рукописи — 323 × 246/252 мм. Как указывает Ж. Иригуэн, восточная бумага редко встречается в византийском ареале с середины XIV в. и практически полностью выходит из употребления после 1380 г.<sup>189</sup>; таким образом, сам факт ее использования задает некоторые рамки для датировки рукописи. Следует отметить вертикальное расположение вержеров отливной сетки, свидетельствующее о том, что, несмотря на свои довольно значительные габариты по вертикали и горизонтали, кодекс сброшюрован *in quarto*, а не *in folio*. Это означает, что писец должен был воспользоваться бумагой наиболее крупного из трех форматов, составлявших, согласно наблюдениям Ж. Иригуэна, основу ассортимента сирийских бумажных мельниц в период XI–XIV вв., а именно 450–560 × 604–768 мм<sup>190</sup>. Понтюзо заметны лишь на немногих листах (в частности, 189, 197, 202, 239), где они не образуют регулярной сетки: с трудом просматриваются отдельные группы из нескольких линий, расположенных на расстоянии 30–40 мм друг от друга. Всё это опять-таки довольно типично для бумаги сирийского происхождения: западные арабские и ранние

<sup>187</sup> Там же. С. 575.

<sup>188</sup> URL: <http://lamprosarcheio.arch.uoa.gr>, доступ 08.08.2012.

<sup>189</sup> Irigoin J. Les premiers manuscrits grecs écrits sur la papier et le problème du bombycine // Scriptorium. 1950. T. IV. P. 202.

<sup>190</sup> Ibid. P. 197.

итальянские бумаги обладали иными характеристиками<sup>191</sup>. Сохранность бумаги плохая: на многих листах можно видеть подтеки от сырости, следы жизнедеятельности червя-древоточца, механические повреждения, особенно многочисленные в начальной части рукописи и постепенно сходящие на нет к ее середине.

В рукописи имеются проставленные рукой писца сигнатуры, которые располагаются либо на первом листе тетради, либо на обороте последнего, в обоих случаях в левом нижнем углу листа. Полный список сигнатур: 14v–30v ( $\eta'$ – $\iota'$ ); 50v–138v ( $\iota\delta'$ – $\kappa\varepsilon'$ ); 139r–171r ( $\kappa\sigma\tau'$ – $\lambda'$ ); 186v ( $\lambda\alpha'$ ); 187r–195r ( $\lambda\beta'$ – $\lambda\gamma'$ ); 210v ( $\lambda\delta'$ ); 211r–227r ( $\lambda\varepsilon'$ – $\lambda\zeta'$ ); 237v ( $\alpha'$ ); 238r ( $\beta'$ ); 253v–261v ( $\gamma'$ – $\delta'$ ). Кроме того, рукой более позднего читателя или реставратора проставлены сигнатуры  $\beta'$ ,  $\gamma'$ ,  $\delta'$ ,  $\nu\gamma'$  и  $\iota\delta'$  на лл. 14v, 15, 23, 43v и 44 соответственно. Что касается арабской нумерации листов, то она добавлена в XVIII в., о чем свидетельствует запись на обороте последнего, 294-го листа: «В сей книге щетомъ листовъ 294 метиль семень коршуновъ. № 56. Катихизись». Определение границ тетрадей вызывает затруднения, однако с учетом сохранившихся сигнатур и наличия/отсутствия связного текста при переходе с листа на лист тетрадную формулу можно восстановить следующим образом. 38 тетрадей: 1×6 (1–6); 3×8 (7–30); 1×6 (31–36); 2×7 (37–50); 22×8 (51–226); 1×3 (227–229); 7×8 (230–285); 1×5 (286–290); 1×4 (291–294).

Формат текстовой области, обычно вмещающей 27–28 строк, колеблется в районе 275 × 195 мм. Разлиновка типа 22С1 согласно классификации Ж. Леруа<sup>192</sup>; строки обычно располагаются между линиями разлиновки.

Хотя исследователи долгое время утверждали, что вся «рукопись писана одним писцом»<sup>193</sup>, это не совсем так: Б.Л. Фонкич впервые обратил внимание на лист 290–290v, который написан иным почерком, хотя и принадлежащим к той же школе<sup>194</sup>. Некоторые

<sup>191</sup> См. о них: *Irigoin J.* Papiers orientaux et papiers occidentaux // *La paléographie Greque et Byzantine*: Paris 21–25 octobre 1974. P., 1977 [Colloques Internationaux du Centre national de la recherche scientifique, No 559]. P. 45–54.

<sup>192</sup> *Leroy J.* Répertoire de réglures dans les manuscrits grecs sur parchemin. Turnhout, 1995 [Bibliologia. Elementa ad librorum studia pertinentia. Vol. 13].

<sup>193</sup> *Чичуров И.С.* Указ. соч. С. 574.

<sup>194</sup> *Фонкич Б.Л., Поляков Ф.Б.* Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки: Палеографические, кодикологические и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Филантропова) М., 1993. С. 80.

вопросы вызывает также л. 261, о котором речь пойдет ниже (с. 67). Оформление кодекса довольно скромное: украшения сводятся к киноварным заголовкам и инициалам, стоящим в начале поучений (все они внесены рукой основного писца). В двух случаях писец начинает текст с чистого листа, дабы отметить завершение тематического раздела и начало нового: таким образом обособлены группа из шести гомилий о страстях (поучения с 21-го по 26-е) и толкование на Апокалипсис. Еще один такой раздел изначально составляли три «тематических» проповеди, ныне находящиеся в составе дрезденского фрагмента.

На страницах кодекса сохранился ряд владельческих записей и маргиналий различного содержания. На верхнем поле л. 1 имеется помета τῶν Ἰβήρων, а на нижнем — «Арсеніи ОИ», свидетельствующие о происхождении кодекса из Иверского монастыря на Афоне. Более ранние пометы, к сожалению, не столь информативны. Тем не менее, их имеет смысл привести здесь (Табл. 1), тем более, что лишь немногие из этих записей были отмечены в каталоге Владимира и дополнениях к нему, подготовленных Б.Л. Фонкичем и Ф.Б. Поляковым.

Таблица 1. Владельческие записи и маргиналии в Син. Греч. 230

Листы	Запись	Примечание
50r	σημήωσαι ὅτι ὁ συγγραφεὺς ἀθηνῶν ἔοικεν εἶναι ἀρχιερεὺς	
150r	ἐτοῦτο τὸ βιβλίον με τὸ ἔδωσεν Γεράσιμος ὁ διδάσκαλος διὰ τὸ ράσο ὅπου τον ἐχάρισα <sup>195</sup>	Почерк XVII в. Расположена под заголовком поучения «Κατήχησις, ΙΕ΄»
157r	† εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἀμι(ν) ἐγὼ νικώλαως δομέστιχος νευρίδης βούλωμε νὰ μάθω τον κωνδήλιω καὶ ο θ(εὸς) νὰ με ἀξιόση νὰ μαθο την ἀρχιν καὶ τὸ τέλος ἀμι(ν) ÷	Почерк XVII в.
178r	† ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ περὶ τῶν τριῶν διαλέγεται ταγμαμάτων	Почерк XVII в.

<sup>195</sup> Данное прочтение принадлежит Б.Л. Фонкичу (Фонкич Б.Л., Поляков Ф.Б. Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки. С. 80). У Владимира ошибочно: τοῦτο τὸ βιβλίον ἐδώρησε Γεράσιμος, ὁ διδάσκαλος.



247r	† εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἀμίν) ἐγὼ νικόλαος δωμεστιχος νεβριδὶς βούλωμε νὰ μάθω τὸν κονδή- λιων καὶ ὁ θεὸς νὰ με ἀξιόσι νὰ μαθῶ τὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος ἀμιν ÷	Почерк XVII в.
294v	ὡς σύ γε, ᾧ βέλτιστε, καὶ λέοντας ἐλεήμονας ὀνο- μάσεις, ὅτι μετὰ κόρον τοῖς δειλοτέροις κνωδάλοις ἐῶσι τῆς θήρας τὰ λείψανα	Отрывок из 6-го поучения Михаила Хониата, л. 24v
294v	κῆρες ἀδικίας ἐπεισκωμάζουσιν	Выражение из 6-го поучения Михаила Хониата, л. 25v
294v	οὐκ ἐφικνούμενοι	Выражение из 6-го поучения Михаила Хониата, л. 25
294v	ἐρμόλαος	Запись перевернута
294v	† εὐχαριστοῦμεν σὲ, χ(ριστ)ὲ θε(ός)ς οἰμῶν, ᾧ ἐναί- πλησας ὑ καὶ μὴ ὑστηρησῆς μας καὶ τῆς...	Искаженный фрагмент благодарственной молитвы после трапезы

Помимо этих записей, на полях кодекса имеется большое количество выполненных красными (реже черными) чернилами помет, служащих для удобства ориентирования в тексте. По характеру почерка их можно отнести к XV в. Предположительно в том же XV в. рукопись побывала в руках реставратора, продублировавшего некоторые слова и выражения, уже в то время плохо читавшиеся из-за повреждений страниц книги, черными чернилами либо на полях, либо непосредственно над строкой.

В настоящее время кодекс заключен в кожаный переплет XVIII в. К тому же времени относятся защитные листы (по одному в начале и в конце кодекса).

Как было отмечено выше (с. 58), часть нашего кодекса некогда составлял небольшой рукописный фрагмент, хранящийся в настоящее время в Саксонской земельной библиотеке (Dresden A 93). Он состоит из девятнадцати листов, заключенных в современный картонажный переплет. Особенностью этой рукописи является карандашная нумерация страниц от 1 до 37, проставленная в их внешнем верхнем углу (последняя, 38-я страница лишена текста и потому номера не имеет), а также нумерация строк, помещенная на внешнем поле каждой страницы (нумеруется каждая пятая строка).

Почерк основного писца нашего кодекса довольно крупный, свободный, оси букв вертикальны или слегка наклонены вправо. Заметен контраст между миниатюрными овалами таких знаков, как минускульная альфа, омикрон, ро, и более размашистыми формами теты, фи, омеги, что может объясняться влиянием популярного в XIII — начале XIV в. стиля *Fettaugenmode*<sup>196</sup>. В то же время контраст не столь велик, чтобы создать впечатление «выпадения» более крупных начертаний из строки: скорее, сама строка кажется из-за них слегка неровной, чему способствует и то обстоятельство, что писец не акцентирует выносные у минускульных букв. Впрочем, важное исключение представляет собой концовка беседы на животворящий гроб Иисуса Христа (завершающая, 37-я страница дрезденского фрагмента): здесь, напротив, сразу же бросаются в глаза увеличенные ядра символов, имеющих округлую форму (минускульный эпсилон, тета, омикрон, ро, лунарная сигма, ипсилон, фи, омега): очевидно, писец таким образом пытается придать своему почерку большее изящество (приложение Б, рис. 1).

В кодексе встречаются и другие фрагменты, производящие впечатление сознательных экспериментов писца. Так, на л. 190v (рис. 2) обращают на себя внимание сразу несколько длинных выносных элементов, декоративными завитушками спускающихся на нижнее поле; в других случаях такие украшения редки. То же самое относится и к киноварным заголовкам: если стереотипные титулы огласительных бесед по своему начертанию мало чем отличаются от основного текста, то в надписаниях трех поучений дрезденского фрагмента преобладают более орнаментальные маюскульные формы с тщательно прорисованными засечками (рис. 3). В этой связи необходимо обратить внимание также на л. 261, где после завершающей период точки в первой строке почерк резко меняется: писец хуже держит строку, использует больше сокращений и размашистых лигатур (рис. 4). Тем не менее, тщательное сравнение с окружающим текстом показывает, что все отличия сводятся именно к меньшей аккуратности написания, тогда как исходные графические формы идентичны тем, что характерны для остальной части кодекса. В частности, увеличенный размер слогового значка  $\omega\nu$  в 10-й сверху строке, арка которого растянута почти на всю ширину стоящего под ним слова, может показаться необычным на фоне соседних страниц, однако очень похожие начертания мы встре-

---

<sup>196</sup> О *Fettaugenmode* см.: *Hunger H.* Die sogenannte *Fettaugen-Mode* in griechischen Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts // *BF.* 1972. Bd. 4. S. 105–113.

чаем на лл. 179v и 222v. По этой причине мы склонны считать, что и л. 260 принадлежит перу основного писца, а временное изменение его почерка должно объясняться какими-то внешними обстоятельствами. Возможно, причина заключается в плохом качестве пишущего инструмента: на это как будто бы указывает хорошо заметный контраст между более темными и более бледными штрихами, тогда как на других листах распределение чернил по поверхности бумаги выглядит относительно равномерным.

Почерк второго писца рукописи (как мы отметили выше, им скопирован л. 290–290v), также испытавший влияние *Fettaugenmode*, отличается несколько большей регулярностью. Писец довольно строго выдерживает типичную для классического минускула схему размещения знаков между четырьмя воображаемыми линиями (две заключают в себе ядра букв, еще две ограничивают область, предназначенную для выносных). На этом фоне особенно бросаются в глаза гипертрофированные овалы эпсилона, теты, ро, а также диграфа *oi*, где иота заключена внутри омикрона (рис. 5).

В своих дополнениях к каталогу Владимира Б.Л. Фонкич высказал предположения о том, что Син. Греч. 230 является автографом Михаила Хониата, очевидно, имея в виду близость почерка основного писца данной рукописи к так называемому кругу Евстафия Солунского<sup>197</sup>. В самом деле, для такого сближения имеются некоторые основания. В частности, напрашивается сравнение Син. Греч. 230 с другим кодексом Синодального собрания — списком комментариев Евстафия к «Илиаде» Гомера (Син. Греч. 73; 473 по каталогу архим. Владимира), который имеет близкий формат (350 × 250 мм) и написан на бумаге, обладающей аналогичными показателями<sup>198</sup>. Разлиновка этого манускрипта, хотя и имеющая специфический «асимметричный» характер (10I1n для первой половины тетради, 10C1n для второй), сходна с древнейшим списком поучений Михаила

---

<sup>197</sup> О проблеме автографов Евстафия и других кодексов его круга см.: *Wilson N.G.* Three Byzantine Scribes // GRBS. 1973. Vol. 14. P. 226–228; *Formentin M.* La grafia di Eustazio di Tessalonica // *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*. 1983. T. 37/1. P. 19–50.

<sup>198</sup> *Владимир (Филантропов), архим.* Систематическое описание рукописей Московской синодальной (патриаршей) библиотеки. Ч. I. Рукописи греческие. С. 708–709. Более подробное описание кодекса см.: *Бибиков М.В.* Московская рукопись комментариев Евстафия Солунского к «Илиаде» Гомера // *Палеография и кодикология в СССР*. С. 267–272. О датировке рукописи и ее связи с кругом Евстафия см.: *Фонкич Б.Л., Поляков Ф.Б.* Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки. С. 155; *Беляева Е.Г.* Автографы Евстафия Солунского // *Кафедра византийской и новогреческой филологии*. Вып. 1. М., 2000. С. 45–60.

Хониата в том отношении, что текст также ограничивается с обеих сторон двумя вертикальными линиями. Особенно близок к интересующему нас почерк второго писца этой рукописи, которым, согласно наблюдениям Б.Л. Фонкича, написаны листы 18v (частично), 69 (частично), 70v (частично), 71v–75v, 145 (частично), 146–162, 163–265v (рис. 6).

Сравнение в данном случае затрудняется разницей в размере почерка: для Син. Греч. 73 характерно весьма убористое (в среднем 40–44 строк на листе) письмо с большим количеством сокращений и выносных букв, причем последние именно в силу малой высоты строки выглядят непропорционально увеличенными относительно ее тела. Такими же признаками обладают и другие известные образцы письма самого Евстафия и его «секретарей». Однако если «вынести за скобки» эти особенности, то станет очевидным, что оба писца используют весьма близкие начертания отдельных символов и лигатур. Заслуживают упоминания, пожалуй, лишь характерные для второго писца Син. Греч. 73 «высокие» лигатуры ер и тр, а также чередование двух форм буквы «бета»: увеличенной унциальной и с двумя петлями (в списке поучений Михаила Хониата второе начертание используется лишь в качестве киноварного инициала, в частности в толковании на Апокалипсис). Оформление заголовков Син. Греч. 230 (скромный орнамент, состоящий из прямых штрихов и точек; украшение букв с помощью коротких поперечных линий, пересекающих длинные штрихи) также находит параллели в той части Син. Греч. 73, которая принадлежит второму писцу (заголовки на л. 153v и 265v).

Другим относительно близким аналогом для письма Син. Греч. 230 можно назвать почерк монаха Никандра из монастыря Месопотам в Эпире — писца нескольких сохранившихся кодексов, в т. ч. Laur. Plut. 59, в составе которого сохранилось большинство писем и речей Михаила Хониата<sup>199</sup>. Однако здесь встречается довольно много графических форм, нетипичных для переписчика поучений Афинского митрополита: к их числу, в частности, можно отнести аккуратное узкое начертание маюскульного «эпсилона», минускульное «пи» (в Син. Греч. 230 встречается в основном в лигатурах), х-образная «каппа» «современной» формы, а также удлинённый значок слога -ov, положение которого близко к горизонтальному. Кроме того, рукописи монаха Никандра написаны на

<sup>199</sup> О монахе Никандре и его кодексах см.: *Astruc-Morize G.* Un nouveau «Codex Mésopotamitou»: Le Parisinus Graecus 194 A // *Scriptorium*. 1983. Т. 37. Р. 105–109; *Gamillscheg E., Harlfinger D.* Repertorium der griechischen Kopisten 800–1600. 2. Teil: Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs. Wien, 1989. Nr. 413 (A. Verzeichnis der Kopisten. S. 154; B. Paläografische Charakteristika. S. 155; C. Tafeln. Taf. 234).

ранней итальянской бумаге (также без водяных знаков) и имеют несколько меньший формат<sup>200</sup>. Таким образом, у нас как будто бы нет оснований связывать происхождение московской рукописи с Эпиром, где после 1204 г. обосновались некоторые из учеников Афинского митрополита (Георгий Вардан, Иоанн Апокавк).

При рассмотрении вопроса о том, является ли Син. Греч. 230 автографом Михаила Хониата, естественно, нельзя обойтись и без анализа самого текста рукописи. Здесь прежде всего следует отметить, что московский кодекс, насколько можно судить, был создан в течение некоего ограниченного промежутка времени: использованная писцом бумага скорее всего происходит из одной партии, а почерк при всех своих вариациях не демонстрирует сколько-нибудь заметных изменений, которые накапливались бы по мере продвижения к концу рукописи. Между тем такая эволюция наверняка оказалась бы заметной, если бы гомилии записывались в книгу по мере их произнесения. Таким образом, мы в любом случае имеем дело с копией, основанной на более ранних записях.

Мог ли, однако, сам Афинский митрополит быть создателем этой копии? В пользу данного предположения как будто бы говорит чрезвычайная аккуратность писца, почти не допускающего орфографических ошибок (такowymi лишь с оговоркой можно считать случаи «неправильной» с точки зрения сегодняшних представлений о греческой грамматике расстановки ударений в энклитиках)<sup>201</sup>. Итацизмы, как и иные уступки живому произношению, весьма немногочисленны: в качестве примеров такого рода можно указать на регулярное написание глагола δέρω через диграф αι, а существительного λατρεία — через ι. Впрочем, такая же орфография характерна и для Laur. Plut. 59.12, так что она, скорее всего, восходит к самому автору<sup>202</sup>. Сравнительно редко совпадение в произношении приводит к смешению грамматических форм: например, написание παραδῶσεις или κοπτόμεθα в ситуации, где по контексту предполагается conj. exhortativus [л. 54]. Бесспорной ошибкой является дательный падеж ἀμφιλαφεῖ вместо требуемого винительного ἀμφιλαφεῖ в проэмии гомилии на крестопоклонную неделю (1-я страница дрезденского фрагмента), тем более, что другие кодексы дают здесь правильное чтение.

<sup>200</sup> Prato G. *Manoscritti Greci in Grecia* // Idem. *Studi di paleografia Greca*. Spoleto, 1994. P. 162.

<sup>201</sup> Об особенностях средневековой орфографии см. в частности: *Maltese E.V. Ortografia d'autore e regole dell'editore: gli autografi bizantini* // *L'edizione critica fra testo musicale e testo letterario: atti del convegno internazionale* (Cremona 4–8 ottobre) / Ed. R. Borghi. Lucca, 1995. P. 261–286; *Liverani I. L'accentazione di τε in Eustazio di Tessalonica* // *RSBN*. 1999. N.S. 36. P. 117–120.

<sup>202</sup> *Michaelis Choniatae epistulae*. Epist. 111:232–233 (P. 179).

Еще более редки ситуации, когда состояние текста рукописи требует внесения конъектур, однако они тоже имеются: например, написание  $\sigma\langle\alpha\nu\rangle\rho\tilde{\omega}$  вместо предполагаемого по контексту  $\sigma\langle\omega\tau\tilde{\eta}\rangle\rho\iota$  на л. 248 или имя  $\text{Ἰωσήφ}$  вместо ожидаемого  $\text{Ἰώβ}$  в качестве указания на книгу Священного Писания [л. 275v]. Конечно, и от таких ошибок при переписке книги не застрахован даже сам автор.

Гораздо больший интерес с этой точки зрения представляет поврежденный, судя по всему, пассаж из 11-го поучения [л. 101v], который читается следующим образом: «Ἀλλὰ ταύτη μὲν διαφέρουσι ἀλλήλων εὐχή τε καὶ προσευχή καὶ κατὰ κοινήν καὶ ἀδιάστροφον ἔννοιαν ἐμπεφυκός, ὥστε ἐν μὲν ταῖς περὶ τοῦ θεοῦ [л. 102] ὑπολήψεσιν, ἑτέροις ἕτεροι διαφέρονται, ἐν δὲ τῇ περὶ τῆς προσευχῆς δόξῃ πάντες ὁμοδοξοῦσιν» («Вот чем различаются между собой обет и молитва... и утвержденное в общем и незыблемом понятии, так что люди не сходятся друг с другом в представлениях о божестве, но мнение о молитве у всех одно и то же»). Любопытно, что эта лакуна не ускользнула от внимания писца, пометившего данное место на поле значком  $\cdot/\cdot$ . Этот же значок в других случаях используется в кодексе для внесения небольших исправлений в текст (так, на л. 277v он указывает место, куда надлежит вставить первоначально пропущенную строчку). В данном случае, однако, никакого исправления нет, так что ошибка, скорее всего, содержалась уже в протографе. Столь бережное отношение к оригиналу вместе с его погрешностями, конечно, представляется маловероятным для автора, занятого копированием собственных сочинений.

Не менее значимой в данном контексте выглядит проблема толкования на Апокалипсис, помещенного в конце Син. Греч. 230. Оба издателя этого текста (Х.Ф. Маттеи и К. Диовуниотис) полагали, что он не принадлежит Михаилу Хониату, и если аргументация Х.Ф. Маттеи, как мы помним, оказалась несостоятельной, то соображение К. Диовуниотиса, согласно которому «нельзя считать, что Михаил Акоминат, один из наиболее выдающихся писателей XII в., написал эти схолии, представляющие собой некий не-совершенный, неполный и бессистемный обзор толкования Арефы на Апокалипсис»<sup>203</sup>, представляется достаточно резонным. Точнее говоря, на наш взгляд, нет ничего невозможного в том, чтобы Афинский митрополит сделал для своих целей некоторые выписки из сочинения Арефы, однако чрезвычайно трудно представить, чтобы он согла-

<sup>203</sup> *Διοβουნიώτης Κ. Ἡ ἀνέκδοτος Ἑρμηνεία τοῦ Μιχαὴλ Ἀκομινάτου... Σελ. 22.*

сился опубликовать их в качестве своего сочинения. Между тем именно на это как будто бы указывают слова τοῦ αὐτοῦ, стоящие в заголовке толкования. Объяснить их появление с точки зрения гипотезы об автографе можно, только если принять два допущения:

- выписки из сочинения Арефы и в самом деле сделаны не Михаилом Хониатом, а каким-то другим автором, причем его имя было известно Михаилу Хониату;
- толкованию на Апокалипсис изначально должно было предшествовать в рукописи другое сочинение того же автора, текст которого не сохранился.

Напротив, если кодекс был создан кем-то из учеников Афинского митрополита, разбиравшим бумаги своего учителя после его смерти или отъезда, то вполне логичным будет допустить, что писец принял сделанные Михаилом Хониатом заметки за его оригинальное сочинение и потому счел нужным присовокупить их к поучениям. Таким образом, предположение о том, что рукопись Син. Греч. 230 является автографом Хониата, на данный момент представляется нам маловероятным. Впрочем, значение последнего аргумента может быть поколеблено в случае находки новых рукописей приписываемого ему толкования на Апокалипсис с более надежным указанием авторства.

Что касается позднейшего списка, то он написан на итальянской бумаге с филигранью 6270, 6272<sup>204</sup>. Как указывает И.С. Чичуров, такая филигрань встречается в рукописях 1457–1459, 1464 гг., что заставляет отнести данный кодекс ко второй половине XV в. Формат рукописи — 230 × 170 мм, состояние бумаги в целом удовлетворительное, хотя имеются следы сырости, особенно заметные на верхнем поле и в области корешка. Рукопись содержит 600 листов, заполненных текстом; их арабская нумерация (1–600; л. 414 пропущен, а л. 576 пронумерован дважды) проставлена в XVIII в., о чем свидетельствует помета на л. 600. В начале и конце кодекса имеется по два защитных листа; сверх того еще два начальных защитных листа добавлены при переплете в XVIII в. Датирующие и локализирующие пометы отсутствуют.

Тетради содержат по восемь листов; сигнатуры принадлежат писцу и располагаются по центру верхнего поля на первом листе тетради и по центру нижнего поля — на последнем. Начиная с десятой тетради первая сигнатура перемещается в правый угол

---

<sup>204</sup> *Briquet C.M.* Les filigranes: dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600. T. I. P., 1907.

верхнего поля. Всего тетрадей 75; до л. 513v их нумерация идет непрерывно (1–64), а с л. 514 начинается новый отсчет (1–11).

Размер текстовой области 170 × 100 мм, количество строк — 21–23, обычно 22.

Весь кодекс написан одной и той же рукой, черными чернилами, четким, но не особенно изящным почерком, который выглядит достаточно типичным для рубежа XV–XVI вв. (рис. 7). Одним из относительно близких его аналогов нам представляется почерк иеромонаха Дионисия, с чьим именем в несколько более поздний период (начало XVI в.) была связана активная деятельность по переписыванию книг в Иверском монастыре на Афоне<sup>205</sup>. Обращает на себя внимание неаккуратность переписчика, резко контрастирующая с отмеченным нами качеством предыдущего списка. О ней свидетельствуют, в частности, пропуски фрагментов текста, иногда соответствующих строкам или даже целым разворотам Син. Греч. 230. Некоторые из них отметил И.С. Чичуров в качестве признаков зависимости более поздней рукописи от древнейшей<sup>206</sup>. К этому можно добавить, что на л. 7 писец повторно поместил текст, располагавшийся в начале л. 45v Син. Греч. 230 (... ἄγρουπνον δοῦλον. Καὶ συνελόντα εἶπεῖν...), очевидно, не сразу заметив, что разворот л. 45v–46 был только что им скопирован. О том же свидетельствуют ошибки в написании слов, явно обусловленные особенностями оригинала: например, на л. 395 слово *κακίαν* передано как *καίριαν*, поскольку в древнейшем списке [л. 251v] буква *κ* распадалась на две половинки, которые можно было прочесть как *ι* и *ρ*. Подобен механизм описок *εἶπερ* > *εἶπες* (лл. 230v и 353 230-го и 262-го кодексов соответственно), *κάκωσιν* > *καίσωσιν* (лл. 54 и 23v). Однако другие неточности (в их числе многочисленные итацизмы и прочие ошибки фонетического характера) можно объяснить лишь элементарной неграмотностью писца. Последний явно не имел представления о таких тонкостях классической грамматики, как конструкции, требующие сослагательного либо желательного наклонения, или правила употребления приставного *ν*,

<sup>205</sup> *Χρυσοχοΐδης Κ.* Τὸ βιβλιογραφικὸ ἐργαστήριον τῆς μονῆς Ἰβήρων στὶς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 16ου αἰῶνα // Ἡ ἐλληνικὴ γραφὴ κατὰ τοὺς 15ο καὶ 16ο αἰῶνες. Ἀθήνα, 2000. Σελ. 524–533, 546–553. О книгописании в Иверском монастыре XVI в. см. также: *Фонкич Б.Л.* Материалы для истории греческих средневековых библиотек. Библиотека Иверского монастыря на Афоне в конце XV — начале XVI в. // Палестинский сборник. 1971. Т. 23 (86). С. 73–76; *Fonkitch B.L.* La production des livres grecs et les bibliothèques de l’Athos aux X<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> ss. Quelques résultats et perspectives de la recherche // Bollettino della Badia Greca di Grotta-ferrata. 1995–1996. Vol. 49–50. P. 45–48.

<sup>206</sup> *Чичуров И.С.* Указ. соч. С. 578.



а также слабо ориентировался в античной истории и мифологии (замена Πλάτων [Син. Греч. 230. Л. 85] на πλάττων [Син. Греч. 262. Л. 83]). Недостаточное, по всей видимости, понимание текста переписчиком привело к таким искажениям, которые подчас затемняют смысл, а то и меняют его на прямо противоположный. Так, на листе 385 читаем «Χριστὸν προδοίην Χριστοῦ» (вместо χρυσοῦ), на листе 395v — «ἀπολαβόμενος τὴν ψευδώνυμον δόξαν (вместо ἀποβαλόμενος). Некоторые из погрешностей (например, Ἰαήλ > Ῥαχήλ, σὰρξ > σαρκὸς) наводят на мысль о возможности того, что рукопись переписывалась под диктовку: эти слова графически довольно сильно отличаются друг от друга, но их легко спутать при нечетком произношении. То же самое касается и перестановки слогов типа ἀπωθεῖσθαι σε > ἀποθεῖσεσθε.

Для визуального выделения заголовков поучений используются скромные заставки, имеющие вид черной волнистой линии с точками внутри изгибов и трилистниками на обоих концах. Киноварью оформляется для первая буква в заголовке поучения (обычно начальная каппа в слове Κατήχησις), а также инициал, открывающий последующий текст гомилии. Впрочем, в ряде случаев оба инициала отсутствуют (для них оставлено место), а в начале 9-й беседы на л. 25 они выполнены черными чернилами — теми же, что и основной текст.

Как и в Син. Греч. 230, на страницах рукописи имеется довольно много схолий и комментариев к тексту. Все они выполнены черными чернилами и часто сопровождаются знаком указующей руки. На лл. 1, 14, 15, 273, 289 представлены «пробы пера» писца: начало греческого алфавита и образцы отдельных лигатур. На первом защитном листе имеется ряд записей XVII в., говорящих о принадлежности книги Иверскому монастырю:

† το παρον βιβλίων υπαρχη θη(α)ς σεβ...

† ετοτο τω βυβλήων υπάρχει τῆς αγίας και ἱεράς μονῆς των ἰβήρων και εἷ της το ειστερίσει απο τεις μονης να ἔχην τας τας άρας τῶν αγίων τροικοσοίων δεκα και οκτό θε(ο)φώρων πα(τέ)ρων ἡμῶν και τὴν (?) του ιερ(ο)ση(λου) και εμοῦ του αμαρτολου

† ετουτον βιβληων ε της θη(α)ς και η...

Видимо, к тому же времени относится помета о количестве листов рукописи на обороте второго защитного листа: † εχη το παρών βιβλήων φηλλα εξακόσια. На л. 12 имеется запись, сделанная тем же почерком, что и приведенное выше проклятие:

γυναῖκες ἀκουτίσθητε, φωνὴν ἀγαλλιάσεως τύραννον ἄδην πατήσας (начало эксапостилария второго гласа).

Подобно своему оригиналу, кодекс был доставлен в Москву Арсением Сухановым, о чем свидетельствуют пометы «Арсеніи ЛѠ» на первом защитном листе и τῶν Ἰβήρων [л. 1]. С русским периодом истории рукописи, помимо уже процитированной записи о расстановке фолиации, связаны относящаяся к началу XVII в. помета Афанасия Скиады<sup>207</sup> на обороте второго защитного листа «videtur exscriptus seculo 17» и скрепа иеродиакона Гедео́на на лл. .1–6, 599–600 и первом из защитных листов в конце: «изъ Сѣнодалной библіотеки, а подписано по приказанію Святѣйшаго Сѣнода Сѣнодалнаго дому іеродіакономъ Гедевномъ 1775 года маіа». К XVIII в. относится и кожаный переплет, в который кодекс заключен в настоящее время.

#### **4. Состав кодексов Син. Греч. 230 и 262**

Состав интересующих нас кодексов поучений Михаила Хониата неоднократно описывался в научной литературе, начиная с каталогов Х.Ф. Маттеи и Владимира. Что касается позднейшей рукописи, лишь частично описанной Владимиром, то ее оглавление составил И.С. Чичуров<sup>208</sup>. Кроме того, представление о положении тех или иных гомилий в обоих списках можно составить по описанию рукописи С. Ламброса в обзоре К. Диовуниотиса и перечням сочинений Хониата в работах Г. Штадтмюллера и Ф. Колову. Тем не менее, в данной работе представляется целесообразным еще раз привести полный список сочинений Афинского митрополита, сохранившихся в составе Син. Греч. 230 (с учетом дрезденского фрагмента) и 262, обратив особое внимание на соответствие между листами обоих кодексов. Сделать это необходимо как ради удобства читателя, так и в силу описанной выше проблемы с начальной частью древнейшего списка, которая стала источником многих ошибок и неточностей в описаниях.

---

<sup>207</sup> См. о нем: *Karathanassis A.E.* Contribution à la connaissance de la vie et de l'œuvre de deux grecs de la diaspora: Athanasios Kondoïdis et Athanasios Skiadas // *Balkan Studies*. 1978. Vol 19. P. 172–184. С. 139

<sup>208</sup> *Чичуров И.С.* Указ. соч. С. 576.

Таблица 2. Состав кодексов Син. Греч. 230, Dresden A 93 и Син. Греч. 262

Син. Греч. 230 и Dresden A 93	Син. Греч. 262
<p>л. 1–6v Фрагмент текста без начала и конца. Inc.: [***δ]εσπότη Χριστῶ τὸ συνοῖσον [***] εἰ μὴ Ἰουδ[αίων] παχύτερος... Expl.: ὡς Χριστοῦ δὲ θεῖόν τι προσωπεῖον τιμήσωμεν...</p>	<p>л. 585v–592v Фрагмент, лишенный начала и конца, помещенный после заголовка Κατήχησις, ζ´. Περὶ νηστείας, но отделенный от него пустым местом, оставшимся до конца страницы, и начатый с нового листа. Скопирован не полностью: соответствует лл. 2v–5v в Син. Греч. 230.</p>
<p>л. 7–17v Фрагмент текста без начала (предположительно завершающая часть 5-го поучения). Inc.: ἐν τῇ τῆς προσευχῆς ὑποτυπώσει διοριζόμενος...</p>	<p>л. 527v–555 Продолжение текста, озаглавленного (Λ)όγος ε´.</p>
<p>л. 18–30v Κατήχησις στ´ (начальная часть)</p>	<p>л. 556–585v Κατήχησις, στ´</p>
<p>л. 31–36v Фрагмент, лишенный начала и конца. Inc.: ...ὀφθαλμοῖς βιάζεται, ἀφ' ἧς καὶ λούσεται μὲν... Expl.: ...ὁ παρὰ Μωσέως κατασκευασθεὶς ἐκεῖνος λουτήρ ἐκ τῶν κατόπτρων, τοῖς...</p>	<p>л. 514–527v (Λ)όγος ε´</p>
<p>л. 37–38 Фрагмент, лишенный начала (предположительно концовка 7-го поучения). Inc.: ...δυνάστου, νοητῶς νόει τὰ παρατιθέμενά σοι...</p>	<p>—</p>
<p>л. 38–43v Κατήχησις η´ (начальная часть)</p>	<p>л. 593–600v Κατήχησις, η´</p>

Син. Греч. 230 и Dresden A 93	Син. Греч. 262
<p>л. 44–54v  Фрагмент, лишенный начала (очевидно, за-  вершающая часть 8-го поучения).  Inc.: ...καίτοι οὐδὲ ἡ ἀληθεύουσα περιαιτο-  λογία τὸν φόρτον πανταχοῦ διαπέφευγε.</p>	<p>л. 1–24v  Фрагмент, лишенный заглавия. Начальная  часть (лл. 1–2v) не имеет аналога в Син.  Греч. 230.  Inc.: ...τὴν δέησιν ἡμῶν· οὐκ εἰσακούσομαι  ὑμῶν· καὶ οὐ ταύτην νηστείαν ἐξελεξάμην.</p>
<p>л. 55–73  Κατήχησις θ´</p>	<p>л. 25–59  Κατήχησις ἐννάτη</p>
<p>л. 73–92  Κατήχησις ι´</p>	<p>л. 59v–96  Κατήχησις, δεκάτη</p>
<p>л. 92–112  Κατήχησις ια´</p>	<p>л. 96v–132v  Κατήχησις, ἐνδεκάτη</p>
<p>л. 112v–128  Κατήχησις ιβ´</p>	<p>л. 133–161  Κατήχησις δωδεκάτη</p>
<p>л. 128–139  Κατήχησις ιγ´</p>	<p>л. 161v–184  Κατήχησις ιγ´</p>
<p>л. 139–150  Κατήχησις ιδ´</p>	<p>л. 184–204v  Κατήχησις ιδ´</p>
<p>л. 150v–168  Κατήχησις ιε´</p>	<p>л. 205v–235v  Κατήχησις, ιε´</p>
<p>л. 168–177v  Κατήχησις ιστ´</p>	<p>л. 236–253v  Κατήχησις, ιστ´</p>
<p>л. 177v–188v  Κατήχησις ιζ´</p>	<p>л. 254–273v  Κατήχησις, ιζ´</p>
<p>л. 188v–200  Κατήχησις ιη´</p>	<p>л. 273v–295  Κατήχησις, ιη´</p>
<p>л. 200v–214  Κατήχησις ιθ´</p>	<p>л. 295–321  Κατήχησις, ιθ´</p>
<p>л. 214–229v  Κατήχησις κ´</p>	<p>л. 321–352  Κατήχησις, κ´</p>

<b>Син. Греч. 230 и Dresden A 93</b>	<b>Син. Греч. 262</b>
л. 230–244 Κατήχησις κα΄. Περὶ πορνείας	л. 352–380v Κατήχησις κα΄. Περὶ πορνείας
л. 244–252 Κατήχησις κβ΄. Περὶ φιλαργυρίας	л. 381–402v Κατήχησις κβ΄. Περὶ φιλαργυρίας
л. 255–265v Περὶ θυμοῦ. κγ΄ κατήχησις	л. 403–424v Κατήχησις κγ΄. Περὶ θυμοῦ
л. 265v–275v Περὶ λύπης. Κατήχησις κδ΄	л. 424v–444 Κατήχησις κδ΄. Περὶ λύπης
л. 275v–283v Περὶ ἀκηδίας. Κατήχησις κε΄	л. 444v–460v Περὶ ἀκηδίας. Κατήχησις κε΄
л. 283v–290v Περὶ κenoδοξίας. Κατήχησις κστ΄	л. 461–473v Περὶ κenoδοξίας. Κατήχησις κστ΄
Dresden A 93. C. 1–4 Ὁμιλία ῥηθεῖσα τῇ τρίτῃ κυριακῇ τῶν νηστειῶν, ἐν ἧ καὶ ὁ τίμιος Σταυρὸς προτιθέμενος προσκυνεῖται	л. 474–477 Ὁμιλία ῥηθεῖσα τῇ τρίτῃ κυριακῇ τῶν νηστειῶν, ἐν ἧ καὶ ὁ τίμιος Σταυρὸς προτίθεται καὶ προσκυνεῖται
Dresden A 93. C. 4–13 Εἰς τὴν ἑορτὴν τῶν Βαΐων	л. 477–485v Ὁμιλία εἰς τὴν ἑορτὴν τῶν Βαΐων
Dresden A 93. C. 13–37 Εἰς τὴν τριήμερον καὶ ζωαρχικὴν ταφὴν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ	л. 486–508 Ὁμιλία εἰς τὴν τριήμερον καὶ ζωαρχικὴν ταφὴν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
л. 291–294v Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου καὶ εὐαγγελιστοῦ	л. 508–513v Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου

Соотнеся расположение заголовков поучений в Син. Греч. 230 с приведенными выше данными о ее разбиении на тетради, можно сделать несколько важных выводов.

Во-первых, создается впечатление, что до работы И.С. Чичурова исследователи кодекса предпочитали исходить из предположения о том, что количество утраченных начальных листов не слишком велико. Из этого следовало, что рукопись (возможно, в силу копирования с дефектного протографа) изначально не содержала некоторых поуче-

ний (№№ 1–4 и, возможно, 7), существование которых следовало бы предполагать исходя из нумерации сохранившихся текстов. В самом деле, как иначе объяснить отказ С. Ламброса относить какой бы то ни было из имеющихся фрагментов к 7-му поучению, заглавие которого отсутствует в кодексе? Между тем из того факта, что заголовок 5-го поучения находится на 4-м по счету листе в тетради, помеченной переписчиком как 9-я, автоматически следует, что ему должно было изначально предшествовать 67 листов кодекса. Если учесть, что имеющиеся в нашем распоряжении огласительные беседы Хониата занимают от одиннадцати (13-я, 14-я, 16-я)<sup>209</sup> до двадцати одного (11-я) листов рукописи, то этого объема вполне могло бы хватить для размещения пяти гомилий (с 1-й по 5-ю), заголовки которых не сохранились. Точно так же двадцати девяти листов, которые должны были находиться между заголовками 6-го (4-й лист 9-й тетради) и 8-го поучений (2-й лист 13-й тетради) вполне хватило бы переписчику для того, чтобы разместить не только конец 6-го, но и 7-е поучение. Поэтому у нас нет серьезных оснований сомневаться в том, что к 7-й огласительной беседе относится как минимум фрагмент на л. 37–38, предшествующий заголовку *Κατήχησις η´*.

Во-вторых, становится очевидным, что наибольшие проблемы с идентификацией вызывает содержимое двух выделенных нами 6-листовых тетрадей (лл. 1–6v и 31–36v), которые, надо полагать, когда-то были полными, но затем лишились своих внешних листов, а вместе с ними и сигнатур. Каждая из них содержит большой фрагмент текста, не имеющий ни начала, ни конца и лишенный заголовков, которые могли бы помочь с определением принадлежности не только последующего, но и предыдущего текста. Ситуация усложняется тем, что положение этих тетрадей в древнейшей рукописи не соответствует заголовкам, сопоставленным скопированному с них тексту в Син. Греч. 262. Действительно, расположение лл. 1–6v в начале 230-го кодекса могло бы дать основание относить их содержимое либо к 5-му, либо к какому-то из более ранних поучений, исключая лишь 1-е, известное нам по другому списку; между тем в Син. Греч. 262 текст, взятый с лл. 2v–5v протографа, помещен под титулом *Κατήχησις ζ´*. Напротив, лл. 31–36v, судя по их положению в Син. Греч. 230, могли бы восприниматься как относящиеся либо к 6-й, либо к 7-й огласительной беседе, однако позднейший переписчик рассматривает их текст

---

<sup>209</sup> Еще меньший объем имеет 26-е поучение «О тщеславии», однако его мы в данном случае исключаем из рассмотрения как принадлежащее к особой группе гомилий о страстях.

в качестве части 5-го слова. Такое состояние рукописной традиции стало причиной того, что при разбиении текста на отдельные поучения одни из исследователей (архим. Владимир, С. Ламброс, К. Диовуниотис) были склонны больше доверять 230-му, а другие (еп. Арсений в своем издании 5-го поучения) — 262-му кодексу. Установить степень обоснованности какого-либо из этих подходов невозможно без структурного и содержательного анализа самих текстов, поэтому мы попытаемся это сделать немного позже.

В-третьих, колляция обеих рукописей подтверждает тот вывод, который напрашивается уже при изучении тетрадной формулы Син. Греч. 262: данный список дошел до нас целиком, а неполнота части содержащихся в нем текстов объясняется состоянием оригинала. В целом оба кодекса довольно точно соответствуют друг другу: те из пропусков текста в позднейшей рукописи, которые не являются случайными, обусловлены либо затруднениями с прочтением текста (по этой причине переписчик отказался от копирования сильно испорченного л. 1), либо нежеланием обрывать написанное на полуслове. С последним обстоятельством связан отмеченный И.С. Чичуровым пропуск четырех последних строчек на л. 30v, где завершается доступный в Син. Греч. 230 фрагмент 6-го поучения: вместо них в копии появилась стереотипная концовка ἥς (βασιλείας — *А.К.*) γένοιτο πάντας ἡμᾶς ἐπιτυχεῖν χάριτι καὶ φιλοφροσύνη τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ᾧ ἡ δόξα καὶ τιμὴ καὶ προσκύνησις εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν<sup>210</sup>. Практически отсутствуют и такие места, в которых позднейший кодекс существенно дополнял бы свой прототип: важным исключением является лишь фрагмент 8-го поучения на лл. 1–2, не имеющий аналога в Син. Греч. 230. Что же касается трех «тематических» поучений, сохранившихся в Син. Греч. 262, но отсутствующих в Син. Греч. 230, то очевидно, что оригиналом для них послужили те листы древнейшего кодекса, которые в настоящее время составляют дрезденский фрагмент. Отсюда следует, что когда древнейший сборник проповедей Михаила Хониата в конце XV в. попал в руки переписчика, он уже лишился части тетрадей и имел многие из тех повреждений, с которыми мы вынуждены считаться сегодня.

Данным обстоятельством должен объясняться и своеобразный порядок расположения текстов в Син. Греч. 262, при котором первые по порядку нумерации поучения

---

<sup>210</sup> Чичуров И.С. Указ. соч. С. 577.

оказались в конце книги, а 8-е даже было разделено на две части: по всей видимости, писец начал свою работу с первой имевшейся в его распоряжении полной тетради, после которой не было нарушений нумерации. Таковой оказалась 14-я тетрадь, в то время состоявшая из полных восьми листов, причем ее первый лист, ныне потерянный, оказался источником текста на лл. 1–2 позднейшей рукописи. Лишь по завершении основного труда переписчик присовокупил к нему некоторые фрагменты текстов, взятых из начальной части протографа, снабдив новые тетради отдельной нумерацией. При этом тот факт, что в итоге они оказались помещены в конце, а не в начале сборника, может объясняться и простой случайностью.

Отдельного рассмотрения заслуживают две лакуны в завершающей части Син. Греч. 230, которые, впрочем, не нарушают целостности сохранившихся текстов. Прежде всего, неполной является тетрадь, которую писец пометил номером 37: от нее сохранились только три листа (227–229). В корешке рукописи просматриваются нитки, посредством которых переплетчик XVIII в. присоединил эти листы к следующей тетради (1-й по новому счету). Тем не менее, не похоже, чтобы на отсутствующих листах изначально содержался какой-то текст, поскольку оборот л. 229 содержит только четыре строки (концовку 20-го поучения): остальное пространство до конца страницы оставлено свободным. Следующим листом открывается новый тематический раздел, включающий шесть гомилий о страстях. В конце этого раздела располагается второй пропуск: завершающие его лл. 286–290 опять-таки подшиты переплетчиком к следующей тетради, последней в кодексе. Нетрудно понять, что появление этой лакуны обусловлено деятельностью Х.Ф. Маттеи: ведь упомянутые пять листов вместе с девятнадцатью листами дрезденского фрагмента образовали бы три полных кватерниона. Данный вывод подтверждается и расположением трех «тематических» гомилий в Син. Греч. 262, где они помещены именно между 26-м поучением и толкованием на Апокалипсис. Что же касается последней тетради (лл. 290–294), которая в настоящее время представляет собой би-нион, то она, видимо, была такой изначально: это обусловлено как ее положением в кодексе, так и особым характером содержащегося в ней текста.



## **5. Рукописная традиция бесед на Крестопоклонную неделю и неделю Ваий**

Происхождение сборника поучений Михаила Хониата, сохранившихся в Син. Греч. 230 вызывает много вопросов: в данном случае мы не располагаем источниками, подобными предисловию Афинского митрополита к его речам и письмам или его же «сопроводительному» письму к брату Никите, а потому и не можем сказать, кем и когда было подготовлено рукописное «издание». Часть возникающих неясностей можно было бы устранить за счет изучения трансформации текста в рукописной традиции, однако и здесь имеется очевидная проблема, связанная с тем, что все огласительные поучения нашего автора, по сути дела, известны по единственному списку (Син. Греч. 262 в данном случае можно не принимать во внимание ввиду его позднего происхождения и очевидной неисправности). К счастью, некоторый материал для анализа предоставляют два «тематических» поучения (на Крестопоклонную неделю и неделю Ваий), которые сохранились не только в дрезденском фрагменте, некогда составлявшем часть московского кодекса, но и в значительном количестве других рукописей.

Для целей колляции нами были привлечены все известные списки гомилии на неделю Ваий и большинство кодексов, содержащих гомилию на Крестопоклонную неделю (за исключением Constantinopolitanus MGS gr. 62, Sinaiticus St. Cath. gr. 527 и Atheniensis gr. 457, относящихся не ранее чем к XIV в.). Из рассмотрения была исключена рукопись Син. Греч. 262 как явно вторичная по отношению к Син. Греч. 230 и дрезденскому фрагменту. Для ознакомления с текстами использовались электронные копии рукописей<sup>211</sup>; кроме того, кодекс Athous Kutlum. 35 был изучен нами *de visu* во время поездки на Афон в период 2–4 декабря 2013 г. Попутно выяснилось, что при текстологической работе нельзя полагаться на критический аппарат к изданию С. Ламброста, поскольку в нем учтены далеко не все рукописные чтения, а некоторые из приведенных, напротив, не подтверждаются при сличении с соответствующими кодексами. Результаты проделанной

---

<sup>211</sup> Выражаем благодарность сотрудникам библиотеки Эскориала (Мадрид) и Центра славяно-византийских исследований «Иван Дуйчев» при Софийском университете «Св. Климент Охридский» за безвозмездно предоставленные в наше распоряжение снимки соответствующих фрагментов кодексов Esc. Y-II-10 и Serres M. Prodr. gr. membr. A 30 (= Ив. Дуйчев греч. 206).

работы представлены в виде таблицы (приложение В), где помещены наиболее важные разночтения.

Из таблицы видно, что тексты, содержащиеся во всех трех основных рукописных сборниках сочинений Михаила Хониата (Laur. Plut. 59.12, Vatossí 131 и Син. Греч. 230 вместе с дрезденским фрагментом), весьма сходны между собой. В то же время в каждом из этих списков есть свои особенности, убеждающие в том, что ни один из них не мог послужить основой для другого. От данной редакции заметно отличается сохранившаяся в сборниках великопостных поучений (Serres M. Prodr. gr. membr. A 30 и Par. Gr. 773 для гомилии на Крестопоклонную неделю, Athous Kutlum. 35 и Par. Gr. 1186 для гомилии на неделю Ваий). Характерными чертами этой редакции (назовем ее «церковной») являются, в частности, более развернутый заголовок обоих поучений, чтение ἀνακτησάμενος πρὸς μικρὸν ἑαυτὸν вместо ψυχάσας ἐπὶ βραχὺ [МА. Т. А'. Σελ. 126:4], пропуск фрагмента μὴ ἀλώση... ἀποκήρυττε [МА. Т. А'. Σελ. 138:11–13], отдельные перестановки слов. Для беседы на Крестопоклонную неделю можно выделить и третью редакцию, которая содержится в эскориальском списке Υ-II-10. Последний представляет особую ценность, поскольку, судя по всему, является наиболее ранним свидетелем текста: по общепринятому в настоящее время мнению он создан в Константинополе в конце XII или начале XIII в.<sup>212</sup> В то же время нет уверенности, что его специфические чтения действительно отражают состояние протографа: в частности, перестановка артикля в словосочетании τῆς νηστείας τὴν παρουσίαν (вместо τὴν τῆς νηστείας παρουσίαν) наверняка является плодом невнимательности писца.

В гомилии на Крестопоклонную неделю обращает на себя внимание употребление формы ὑπομένοντες вместо ὑπομείναντες [МА. Т. А'. Σελ. 128:24–25], общее для эскориальского кодекса и рукописей «церковной» группы. Что касается гомилии на неделю Ваий, то здесь «церковная» редакция текста обнаруживает ряд совпадений с кодексом Vatossí 131: φησιν вместо φασιν [МА. Т. А'. Σελ. 135:12], ἀκροασώμεθα (конъюнктив аориста) вместо ἀκροασόμεθα (будущее время) [МА. Т. А'. Σελ. 136:21–22], опущение артикля при слове κόρον [МА. Т. А'. Σελ. 138:20], κατεμώκησαντο вместо κατεμώκησατο [МА. Т. А'. Σελ. 140:17]. Безусловно, речь не идет о копировании непосредственно с эс-

<sup>212</sup> Wirth P. Spuren einer autorisierten mittelalterlichen Eustathiosedition // BF. 1972. Bd. 4. P. 254, 257; Wilson N.G. Three Byzantine Scribes. P. 227–228; Formentin M. La grafia di Eustazio di Tessalonica. P. 31.

кориальского или оксфордского списка (оба они содержат довольно много чтений, не отразившихся более нигде в рукописной традиции), однако в каждом из этих случаев не исключено наличие общего протографа. Поскольку происхождение кодекса Esc. Y-II-10 в настоящее время принято связывать с Константинополем, а Barocci 131 — с образованными кругами Никейской империи<sup>213</sup>, вполне естественным будет предположение, что именно в этой среде две гомилии Хониата были признаны подходящими для того, чтобы поместить их среди других поучений, предназначенных для церковного чтения. Произошло это в разное время, чем, по-видимому, и объясняется тот факт, что ни один из сохранившихся кодексов «церковной» группы не содержит оба рассматриваемых поучения одновременно.

В то же время колляция рукописей, к сожалению, мало что дает для выяснения истории московского кодекса Син. Греч. 230, представляющего для нас наибольший интерес, хотя и показывает его значительную ценность для восстановления исходного текста обеих гомилий. Во всяком случае, у нас нет данных о тиражировании данного кодекса вплоть до XV в., когда его копия была создана писцом Син. Греч. 262.

## **6. Понятие огласительной беседы и характер поучений Михаила Хониата**

Что же представляют собой огласительные поучения Михаила Хониата, известные по московским спискам? Само происхождение этой разновидности церковной проповеди связано с эпохой распространения христианства в Римской империи, когда глагол *κατηχέω*, употреблявшийся в греческом языке эллинистического периода в значении «наставлять, поучать», приобрел значение специального термина, означавшего процесс подготовки к таинству крещения. Помимо обязательного ознакомления с основами христианского вероучения такая подготовка предполагала прохождение определенного испытательного срока, в течение которого «оглашенные» (*κατηχούμενοι*) должны были присутствовать на богослужениях, не приступая к таинству причащения. Испытательный период часто совмещался с Великим постом: в таком случае оглашенные составляли организованную группу, участники которой молились и говели вместе с верными христианами, чтобы наконец в Великую Субботу принять таинство крещения и уже в новом

---

<sup>213</sup> *Wilson N.G.* The Date and Origin of MS Barocci 131. P. 305–306.

качестве приступить к пасхальному торжеству. Предстоятель же христианской общины в течение поста время от времени обращался к желающим креститься со специальными наставлениями, в сжатом виде излагая основные догматы веры и правила христианской жизни. Именно такой характер носят огласительные, или тайноводственные беседы ряда выдающихся проповедников эпохи Вселенских соборов: Иоанна Златоуста, Кирилла Иерусалимского, Феодора Мопсуэстийского<sup>214</sup>.

К XII в. институт оглашенных давно утратил актуальность в связи с распространением крещения в младенческом возрасте, хотя многочисленные рудименты древней практики и сегодня сохраняются в православном богослужении<sup>215</sup>. Тем не менее, сам термин «оглашение» (*κατήχησις*) продолжает употребляться применительно к некоторым видам церковного красноречия. С именем св. Феодора Студита связано возникновение жанра монашеского «катихизиса», под которым понимается подборка небольших по объему поучений самой различной тематики, часто (но не обязательно) посвященных определенным дням церковного года<sup>216</sup>. На рубеже XII–XIII вв. сборники наставлений св. Феодора (его «Большой» и «Малый» катехизис) послужили образцом для двух книг «оглашений» св. Неофита Затворника — прославленного подвижника и духовного отца монашеской общины на Кипре<sup>217</sup>. В этих текстах мало что напоминает о первоначальном значении понятия *κατήχησις*.

Больше признаков преемственности по отношению к древним «оглашениям» обнаруживают традиционные поучения, с которыми епископ ежегодно обращался к своей пастве накануне Великого поста. В рукописной традиции эти гомилии также именуются «огласительными», хотя данный термин может заменяться описательными формулами, указывающими на связь с Великим постом (например, для поучений Евстафия Солунского типично надписание *λόγος προεισόδιος τῆς ἁγίας μεγάλης τεσσαρακοστῆς*)<sup>218</sup>. Как бы

---

<sup>214</sup> О практике катехизации в Антиохии в конце IV в. см.: *Святитель Иоанн Златоуст. Огласительные гомилии* /Сост., введ., перев. с древнегреч., коммент., библиогр.: И.В. Пролыгина. Тверь, 2006. С. 27–37.

<sup>215</sup> См. в частности: *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия (из чтений в Православном богословском институте в Париже). Париж, 1947. С. 175.

<sup>216</sup> Об изменении значения термина *κατήχησις* в монашеской литературе см.: *Leroy J. Études sur les Grandes Cathéchèses de s. Théodore Stoudite.* Città del Vaticano, 2008. P. 30–31.

<sup>217</sup> *Νεοφ. Συγγ. Τ. Β΄. Σελ. 187–431.*

<sup>218</sup> *Schönauer S. Prolegomena // Eustathios von Thessalonike. Reden auf die Große Quadragesima. S. 65\*–78\*.*

то ни было, содержание этих проповедей претерпело изменения в сравнении с древностью: поскольку основную массу слушателей теперь составляли верующие и воцерковленные люди, акцент в них делается не на догматике, а на нравственном содержании христианского вероучения, причем основной темой становится наступающий пост и его значение в жизни христианина. Судя по всему, как раз в конце XII в. — начале XIII вв. данный жанр переживает расцвет: к этому времени относятся семь огласительных слов Евстафия Солунского (еще два известны только по заглавиям), два принадлежат патриарху Григорию Ксифилину, два — его преемнику Иоанну Каматиру<sup>219</sup>, одно или два — митрополиту Эфесскому Николаю Месариту<sup>220</sup>. Впрочем, это не так много, если учесть, что в ряде сохранившихся «оглашений» ежегодная проповедь в начале Великого поста характеризуется как неременная обязанность автора<sup>221</sup>. В отличие от монашеских «катихизисов», епископские гомилии на Святую Четыредесятницу обычно имеют значительный объем (поучения Евстафия занимают по 20–40 страниц в издании С. Шенауэр) и строятся по всем канонам риторического искусства.

Всё сказанное нами о епископских «оглашениях» можно с полным основанием отнести и к творчеству Михаила Хониата. Впрочем, здесь следует оговориться, что корпус поучений нашего автора, сохранившихся в рукописной традиции под заголовком *κατήχησις*, распадается на две части. Первую из них и в самом деле составляют гомилии, с которыми Афинский митрополит из года в год обращался к своей пастве накануне Великого поста. Судя по нумерации рукописей, таких бесед изначально было двадцать (с 1-й по 20-ю), однако в силу утраты начальной части 230-го списка из них полностью или

---

<sup>219</sup> Огласительные беседы этих двух патриархов до сих пор не были опубликованы. См. о них: *Discours annuels en l'honneur du patriarche Georges Xiphilin / Textes édités et commentés par Marina Loukaki, traduits par Corinne Jouanno. Collège de France. P., 2005 [CNRS. Centre de Recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 18]. P. 34.*

<sup>220</sup> Издатель идентифицирует как огласительную беседу отчет Месарита о собеседовании с папскими легатами, заглавие которого не сохранилось в рукописи: *Heisenberg A. Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion. 3. Der Bericht des Nikolaos Mesarites über die politischen und kirchlichen Ereignisse des Jahres 1214 // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. 1923. 3. Abh. München, 1923. S. 59.*

<sup>221</sup> В частности, митрополит Николай Месарит характеризует свое традиционное обращение к слушателям по этому поводу как «неременную обязанность» (*τὴν ἀπαραίτητον ὀφειλήν*) и «некий ежегодный взнос» (*τινα φόρον ἐτήσιον*): *Heisenberg A. Op. cit. S. 59.*

частично сохранились лишь семнадцать (как было показано выше, точная цифра может быть скорректирована в ту или иную сторону в зависимости от атрибуции неозаглавленных фрагментов текста). Однако даже это число уникально велико в сравнении с семью имеющимися в нашем распоряжении великопостными гомилиями Евстафия и единичными оглашениями других авторов.

В текстах этих ежегодных бесед мы найдем немало указаний не только на их регулярный характер, но и на то, что проповедническое служение автора сплошь и рядом вынужденно ограничивалось ими. В частности, свое 6-е поучение Хониат начинает с похвалы посту, который заставляет его, «исполняя свой долг, вновь опустить в воду повешенное „в дыму очага“ кормило наставничества, и, разогревая творческую силу души, побуждает ее разродиться новой речью». Развивая этот пассаж, проповедник говорит: «И, прекращая затянувшееся молчание, он требует предложить соответствующее рассуждение вам, моей пастве» [л. 18]<sup>222</sup>. В 8-м поучении Афинский митрополит выражает сожаление о редкости своих обращений к слушателям: «Следовало бы мне, братья, не только в каждое обращение года посвящать вам сие собеседование, как если бы я просто покорялся обычаю или по-иному сообразовывался со временем» [л. 38]. Еще раз эта мысль звучит в 20-й беседе: «Следовало бы нам, братья, не таким вот образом ежегодно и с каждым обращением годичного круга обращаться к вам с этими огласительными речами, как если бы нам было достаточно раз в год исполнять свой учительский долг, без которого, в сущности, немислимо и наше обетование» [л. 214].

Естественно, при таких условиях проповеднику было нелегко разнообразить свою речь: ведь основной темой поучения так или иначе должен был служить пост и его значение в жизни христианина. В этом признается и сам автор, обращаясь к слушателям с такой похвалой: «Поскольку же вы прекрасно знаете, что я не мог измыслить никакого нового предмета для беседы, но произнесу всё то же ежегодное напутствие к посту, и всё-таки не пренебрегли нашей встречей, то ясно, что вы намереваетесь слушать мою речь со вниманием, а не воспринимать ее как некое черствое и надоевшее кушанье» [л. 113]. Впрочем, обязательная привязка к началу поста не исключала различных отступлений, а также позволяла проповеднику по своему выбору сосредоточить внима-

---

<sup>222</sup> Здесь и далее ссылки на огласительные беседы Михаила Хониата (за исключением первой) даются с указанием листов рукописи Син. Греч. 230.

ние на различных аспектах духовной жизни: так, 11-я беседа посвящена преимущественно молитве, 12-я — чтению, а 15-я — теме духовной брани христианского воина с незримыми врагами.

Вторую, меньшую группу составляют шесть поучений (с 21-го по 26-е). Все они, в отличие от большинства других гомилий, имеют особый подзаголовок, указывающий на то, что каждое из них специально посвящено рассмотрению одной из основных греховных страстей: блуда, сребролюбия, гнева, огорчения, уныния и тщеславия. Кроме того, нельзя не обратить внимания на то обстоятельство, что количество поучений, относящихся к данной группе, совпадает с числом воскресений Великого поста. Действительно, в самих текстах мы находим немало свидетельств того, что они произносились Афинским митрополитом с недельным интервалом. Так, в 21-м оглашении проповедник упоминает о том, что оно произносится в день празднования Торжества православия [л. 243], т. е. в первое воскресенье поста. В 22-й беседе Хониат отмечает, что уже говорил о чревоугодии и блуде [л. 244v], а в 23-й, естественно, добавляет к этому списку еще один пункт: «В предшествующие дни сей святой Четыредесятницы рассуждали мы о трех страстях: чревоугодии, блуде, сребролюбии». Помимо греховной страсти гнева, данное поучение затрагивает тему поклонения Кресту, чем подтверждается его привязка к третьему воскресенью Великого Поста — Крестопоклонной неделе. Наконец, последняя гомолия, посвященная гордости и тщеславию, была произнесена в неделю Ваий, о чем свидетельствуют слова проповедника: «Речь моя созвучна совершающемуся ныне таинству... Ведь, конечно, Сидящий на херувимах для того так скромно едет на осле, чтобы, устыдив, низвергнуть тех, кто, управляя позолоченной колесницей..., разве только не воображают себя восседающими на звездах наравне с солнцем» [л. 284].

В начале первого из рассматриваемых поучений (21-го по счету рукописи) Афинский митрополит признается, что приступает к нему во исполнение своего обещания «поведать о пороках и добродетелях, идущих вслед за воздержанием и чревоугодием»: по его словам, «сия речь должна была последовать за сказанным тогда, но не получила продолжения (ибо это было бы превышением всякой меры), а была перенесена на сегодня» [л. 230]. Следует отметить, что, говоря о времени, когда прозвучало данное обещание, проповедник употребляет наречие *πρότρίτα*, буквально означающее «три дня назад». Это обстоятельство могло бы служить возражением против привязки предше-

ствующего поучения конкретно к Прощеному воскресенью. Однако в языке Афинского митрополита данное наречие, по всей видимости, означает просто «недавно»: именно в этом смысле его неоднократно употребляет Никита Хониат<sup>223</sup>. Некоторое недоумение может вызвать отсутствие в кодексе специального поучения о чревоугодии, на которое здесь, по всей видимости, ссылается проповедник. Тем не менее, проблема легко разрешается, поскольку в конце 10-го поучения обнаруживается обещание, в точности соответствующее по смыслу тому, с упоминания о котором Михаил Хониат начинает свою 21-ю беседу: «Итак, вот вам еще одно слово о воздержании и противном ему чревоугодии. Хотел я поговорить также и о последствиях того и другого. Но чтобы уши ваши не пострадали от затянувшейся беседы, сегодня идите и будьте здоровы, я же, если Бог даст такую возможность, расскажу о прочих добродетелях и пороках в другой раз» [л. 92]. Таким образом, на этот раз проповедник решил в виде исключения не ограничиться единственным словом на начало Четырешестидневия, но построить на его основе целый цикл великопостных поучений.

Обратив внимание на особое положение шести последних бесед, К. Диовуниотис в свое время высказал убеждение в том, что они в действительности не являются огласительными и приобрели это заглавие благодаря ошибке позднейшего переписчика<sup>224</sup>. Напомним, что в соответствии с общепринятым тогда представлением исследователь относил Син. Греч. 230 к XIV в.; удревление датировки кодекса, естественно, должно предполагать с нашей стороны большее доверие к рукописной традиции. К этому следует добавить, что сам термин «огласительное слово», как и отмечает К. Диовуниотис, встречается в шести «тематических» поучениях лишь единожды, а именно в 23-й беседе. Однако контекст высказывания проповедника убеждает нас в том, что такое словоупотребление не является случайным: «Умывальнями мы назвали огласительные слова (τοὺς κατηχητήριους λόγους), ибо они служат для оглашаемых (τοῖς κατηχομένοις) ваннами, где происходит очищение их от дурных состояний» [л. 255v]. Упоминание об оглашенных устанавливает связь между речью Афинского митрополита и древней практикой катехумената. Смысл этой связи подробно разъясняется в 6-й беседе Хониата (ей греческий ученый не отказывает в статусе огласительной):

<sup>223</sup> Nic. Chon. Hist. P. 87:18, 95:16, 143:63, 358:85 (ср. у него же с. 291:49 и 569:7, где интересующее нас наречие используется именно в смысле «третьего дня»).

<sup>224</sup> Δοξοβονιώτης Κ. Op. cit. Σελ. 303.



Поскольку же сообщается, что Христос постился и после крещения, церковь же Христова перед крещением постом очищает оглашенных, то какой из этого можно сделать вывод? Не тот ли, что пост всегда требуется и для предварительного очищения, и для сохранения чистоты? Ибо он очищает готовящихся ко крещению, а уже крещенных соблюдает в чистоте... [л. 20].

Как видим, термин *κατήχησις* является для проповедника не простой данью традиции, а следствием его убежденности в том, что его речи действительно продолжают традицию тайноводственных поучений первых веков христианства, ибо разница между оглашенными и верными по отношению к необходимости соблюдать пост не так уж существенна. А если так, то обозначение в качестве огласительных выглядит вполне применимым к беседам Хониата о страстях, которые, подобно катихизисам древних отцов Церкви, звучали в храме не только накануне поста, но и на протяжении его.

## 7. К вопросу о датировке поучений

Как и в большинстве памятников византийской гомилетики, в проповедях Афинского митрополита обнаруживается не так много указаний на обстоятельства, при которых они произносились. В частности, в 1-м поучении говорится о «настоящем прекраснейшем и небесном храме» [МА. Т. А'. Σελ. 116:22–23], а в 25-м — о том, что слушателям требовалось подниматься, чтобы достичь «дома молитвы» и услышать поучение своего епископа [л. 279v]. Лишь в 9-м поучении Михаил Хониат напрямую отождествляет античный Парфенон с местом своего выступления [л. 58v]. Конечно, у нас и так практически не может быть сомнений в том, что Афинский митрополит обращался к своей пастве на Акрополе, где находилась его резиденция<sup>225</sup> и кафедральный храм Богородицы Афиниотиссы<sup>226</sup>, и всё же нельзя не отметить, что прямые свидетельства проповедника на сей счет столь скупы. Примерно так же обстоит дело со временем произнесения огласительных бесед: тот факт, что они предваряли собой наступление поста, предполагает привязку к Прощеному воскресенью, однако нам не удалось найти упоминаний даже о том, происходило ли дело утром или вечером. Некоторый интерес представляет разве что приведенный выше пассаж из концовки 10-го поучения (с. 88): отпуская своих слушателей по домам («идите и будьте здоровы»), проповедник как будто бы указывает на то, что проповедь произносилась после богослужения, а не была встроена в него.

Попытаемся теперь перечислить все свидетельства Афинского митрополита, которые могли бы помочь с датировкой его поучений. Проще всего эта задача решается для первой огласительной беседы, в которой содержится прямое указание, что она была произнесена вскоре после приветственной нашего автора к его новой пастве [МА. Т. А'. Σελ. 124:26–29]. Как показал Г. Штадтмюллер, Михаил Хониат должен был прибыть в Афины не ранее лета 1182 г. Важнейшим основанием для этого вывода служит довольно полное и точное описание бурных событий, развернувшихся в Константинополе весной 1182 г. (борьба придворных группировок за власть, резня проживавших в городе лати-

---

<sup>225</sup> *Janin R.* Les églises et les monastères des grandes centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galesios, Trebizonde, Athenes, Thessalonique). P., 1975. P. 336–337.

<sup>226</sup> О судьбе античного Парфенона в средние века см.: *Kaldellis A.* The Christian Parthenon: Classicism and Pilgrimage in Medieval Athens. Cambridge, 2009.

нян, триумфальное вступление в столицу Андроника Комнина)<sup>227</sup>, которое содержится в приветственной речи Афинского митрополита в честь претора Димитрия Дрими. При этом из слов оратора недвусмысленно следует, что он имел возможность наблюдать описываемые события в качестве очевидца (ἔγνωνμεν αὐτοὶ καὶ ὀφθαλμοῖς ἰδόντες ἐξέστημεν) [ΜΑ. Τ. Α΄. Σελ. 163:13]. С другой стороны, более раннее приветствие в честь претора Никифора Просуха, где Андроник упоминается в качестве регента при Алексее II [ΜΑ. Τ. Α΄. Σελ. 1 43: 28–144:7], не могло быть произнесено позднее сентября 1183 г.<sup>228</sup> Отсюда следует, что первую огласительную беседу естественнее всего отнести к 27 февраля 1183 г. — именно на этот день в том году пришлось Прощеное воскресенье. К этой же Четыредесятнице Г. Штадтмюллер относит гомилии на Крестопоклонную неделю и неделю Ваий<sup>229</sup>.

Из поучений, сохранившихся в двух московских рукописях, наибольший интерес с точки зрения возможностей датировки представляет 16-я беседа, в которой Михаил Хониат указывает, что уже шестнадцатый год совершает свое служение [л. 168v]. Тем самым как будто бы подтверждается высказанное К. Диовуниотисом и Г. Штадтмюллером естественное предположение, что расположение огласительных бесед в списке соответствует хронологическому порядку их произнесения<sup>230</sup>. Если это так, то корпус поучений Михаила Хониата приобретает особую ценность именно потому, что дает нам уникальную возможность из года в год проследить процесс общения проповедника с паствой на протяжении большей части периода его епископского служения. Исходя из вышеуказанной хронологической привязки первого оглашения мы должны отнести 16-ю беседу к 8 февраля 1198 г. Как выясняется, такая датировка неплохо подтверждается и самим текстом поучения, которое в некоторых моментах (упоминание об опасности со

---

<sup>227</sup> Датировка этих событий основывается на сообщении Вильгельма Тирского, который относит резню латинян в Константинополе к апрелю 1182 г. и указывает, что Андроник организовал повторную коронацию Алексея II на праздник Троицы, пришедшийся в том году на 16 мая (*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum edita a venerabili Willermo Tyrensi archiepiscopo // Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux. Т. 1. Р., 1844. Р. 1086*). Таким образом, во время Четыредесятницы 1182 г. Михаил Хониат должен был еще находиться в Константинополе.

<sup>228</sup> Nic. Chon. Chist. P. 269:2–4.

<sup>229</sup> *Stadtmüller G. Op. cit. S. 240 [118]*.

<sup>230</sup> *Δοξοβονιώτης Κ. Op. cit. Σ. 307; Stadtmüller G. Op. cit. S. 235 [113]–236 [114]*.

стороны пиратов и уплате афинянами «корабельных денег» в пользу казны) перекликается с хорошо известным прошением (ὕλομνηστικόν) Михаила Хониата на имя императора Алексея III. Г. Штадтмюллер датирует этот документ 1198 или даже началом 1199 г.<sup>231</sup>

Другое значимое с точки зрения нашей задачи свидетельство содержится в 15-м поучении, где Афинский митрополит подробно рассматривает один из эпизодов жития св. Мартиниана. Само по себе обращение Хониата к этой тематике неудивительно, поскольку преподобный Мартиниан скончался в Афинах, ввиду чего его культ, видимо, пользовался здесь особой популярностью<sup>232</sup>. Более того, наш автор посвятил ему и отдельную гомилию, от которой, к сожалению, сохранилась лишь концовка [ΜΑ. Τ. Α΄. Σελ. 343–344]. В то же время нигде более в его оглашениях материал из житий святых не привлекается. Кроме того, нельзя не обратить внимание, что проповедник вводит ссылку на «сего нашего божественного Мартиниана» (τὸν ἡμέτερον τούτον θεῖον Μαρτινιανὸν) [л. 159v]) таким образом, как будто прихожане в этот день уже слышали его имя. Такую ситуацию проще всего объяснить тем, что в год произнесения гомилии Прощеное воскресенье либо совпало с днем памяти св. Мартиниана (13 февраля), либо, во всяком случае, пришлось на какое-то близкое к нему число. За весь период пребывания Хониата в Афинах такая ситуация имела место в 1184 (12 февраля), 1195 (12 февраля), 1197 (16 февраля), 1200 (13 февраля) и 1203 (16 февраля) гг. Если исходить из предположения

---

<sup>231</sup> Ibid. S. 289 [167]. Основанием для датировки служит то обстоятельство, что в своем прошении Афинский митрополит упоминает в качестве одного из сборщиков корабельного налога Иоанна Стириона [ΜΑ. Τ. Α΄. Σελ. 308:6]. По сообщению Никиты Хониата, последний был направлен Алексеем III против генуэзского корсара Гаффорио, разорвавшего побережье Эгейского моря (Nic. Chon. Hist. P. 482–483; о Гаффорио см.: Day G.W. *Genoa's response to Byzantium 1155–1204: Commercial Expansion and Factionalism in a Medieval City*. Urbana; Chicago, 1988. P. 151–152.). Кампания завершилась победой Стириона и гибелью Гаффорио не позднее марта 1199 г., когда император направил генуэзскому сенату письмо с упоминанием об этих событиях (Codice diplomatico della repubblica di Genova: Dal MCLXIII al MCLXXX / A cura di C. Imperiale di Sant'Angelo. Vol. III. Roma, 1942 [Fonti per la storia d'Italia. 89]. P. 112–115 (no. 40); MM. Vol. III. P. 46–47 (no. 8)). Таким образом, уже в 1199 г. жалобы Хониата на неспособность императорского флота обуздать пиратов были бы уже не столь актуальны.

<sup>232</sup> Издание текста жития (ВНГ 1179) см.: Сборник Палестинской и Сирийской агиологии, изданный В.В. Латышевым. Вып. II // Православный Палестинский сборник. 1913. Т. 60. С. 35–55.

о том, что позиция данного поучения в кодексе отвечает хронологической последовательности, то естественным будет отнести его к 1197 г.

Несколько больше затруднений вызывает датировка 24-й беседы Хониата. Дело в том, что довольно значительное место в этом поучении занимает благовещенская тематика: автор рассматривает как ветхозаветные пророчества о рождении Спасителя от Девы, так и евангельское повествование на сей счет [л. 268v–269v]. Связь данного сюжета с основным предметом поучения (о печали и радости) выглядит довольно натянутой, поэтому по аналогии с 21-й, 23-й и 26-й беседами, где рассмотрение одной из греховных страстей сочетается с характеристикой празднования, приуроченного к соответствующему воскресному дню, логичным представляется предположить, что такое построение проповеди опять-таки объясняется особенностями церковного календаря. Как выясняется, за период 1182–1205 гг. 4-е воскресенье Великого поста ни разу не пришлось на праздник Благовещения (25 марта). Более или менее приемлемыми выглядят 1186 (23 марта), 1188 (27 марта), 1191 (24 марта), 1194 (20 марта), 1199 (28 марта), 1202 (24 марта) и 1204 (28 марта) гг. Напомним, что «именованные» беседы о страстях были произнесены в тот же год, что и 10-е поучение, которое исходя из нашей логики следовало бы отнести к 1192 г. Однако в данном случае такая датировка представляется явно неподходящей: в 1192 г. Благовещение пришлось на пятую седмицу поста, что явно не отвечает заданному условию.

Кроме того, заслуживает внимания 19-е оглашение, в конце которого помещен панегирик Евстафию Солунскому. Из текста беседы вытекает, что она была произнесена некоторое время спустя после смерти последнего, поскольку Хониат сообщает о чудесных исцелениях, имевших место у его гробницы [л. 213]. Однако едва ли речь идет о годах, а не о месяцах: ведь отдавание подобного долга памяти своему учителю со стороны проповедника было бы наиболее уместным в том случае, если бы Евстафий умер в течение года, прошедшего со времени предыдущей Четырдесятницы. Дата смерти фессалоникийского митрополита в точности неизвестна, однако бесспорным *terminus ante quem* является 1196–1197 г., когда на Фессалоникийскую кафедру был назначен новый митрополит<sup>233</sup>. Таким образом, 1201 г., который получается исходя из предположения о

<sup>233</sup> *Wirth P.* Ein neuer Terminus ante quem non für das Ableben des Erzbischofs Eustathios von Thessalonike // *BZ.* 1961. Т. 54. Р. 86–87; *Laurent V.* La succession épiscopale de la métropole de Thessalonique dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle // *BZ.* 1963. Т. 56. Р. 286; *Каждан А.П.* Византийский публицист XII в.

хронологическом порядке расположения поучений в Син. Греч. 230, представляется явно неподходящей датой.

Прочие упоминания о фактических событиях, содержащиеся в гомилиях Хониата, мало помогают их датировке, поскольку либо являются слишком общими, либо не находят прямого соответствия в письмах Афинского митрополита, не говоря уж о других доступных нам свидетельствах. Так, в концовке своей 17-й беседы Хониат сообщает, что намерен отправиться в путешествие, и в этой связи прощается со своей паствой [л. 188]. Данное свидетельство могло бы иметь важное значение, поскольку по письмам Афинского митрополита создается впечатление, что он нечасто покидал свою епархию (известны лишь две его поездки в Константинополь: в 1185<sup>234</sup> и 1202–1203 гг.<sup>235</sup>). Однако текст поучения дает слишком мало оснований для того, чтобы судить о том, идет ли речь об одном из этих путешествий. Также не исключено, что данное оглашение в действительности является последним, произнесенным с Афинской кафедры, и в нем Хониат сообщает о том, что покидает свою паству ввиду приближающихся латинян (намек на это может содержаться в пассаже, представляющем собой аллюзию на евангельский текст [Ин. 10, 12], где проповедник уподобляет себя наемнику, который «отступает, видя приближающихся волков» [л. 184v]).

Резюмируя всё вышесказанное, можно предположить, что составитель сборника поучений (был ли им сам Хониат или кто-то из его учеников) стремился расположить тексты по порядку (именно поэтому 16-я беседа с ее явным указанием на продолжительность предшествующего служения проповедника в качестве Афинского митрополита заняла в кодексе подобающее место), но не смог в точности восстановить их хронологическую последовательность. Собственно, примерно так же дело обстоит с речами и письмами Михаила Хониата в Laur. Plut. 59.12<sup>236</sup>. Как бы то ни было, из того факта, что епископ обращался к своей пастве ежегодно, с необходимостью следует, что последнее по времени поучение Хониата (будь то 20-е или какое-то иное) могло быть произнесено

---

Евстафий Солунский // ВВ. 1967. Т. 27. С. 104.

<sup>234</sup> *Stadtmüller G. Op. cit. S.167 [45].*

<sup>235</sup> *Michaelis Choniatae epistulae. Epist. 81:22–26 (P. 107).*

<sup>236</sup> О нарушениях хронологической последовательности в этом списке см.: *Stadtmüller G. Op. cit. S. 271 [149]–272 [150].*

не ранее 1201 г. Это обеспечивает нам *terminus post quem* для завершения писцом работы над кодексом Син. Греч. 230, в любом случае относящийся к началу XIII в.

## II. Язык и стиль поучений Михаила Хониата

Как мы отметили выше, исследователю византийской гомилетики трудно обойти вниманием вопрос о том, в какой мере язык риторической проповеди, насыщенный всевозможными «цветами красноречия», мог быть доступен для понимания большинства слушателей. Хорошо известно, что данную проблему не только осознавали, но и пытались решать на латинском Западе: еще Турский собор 813 г. постановил, что содержание назидательных сочинений отцов Церкви должно доводиться до аудитории в форме пересказа на народном романском или германском языке<sup>237</sup>. Однако мы не располагаем какими бы то ни было сведениями о существовании подобной практики в Византии. И если уже памятники церковного красноречия VII–IX вв. дают почву для противоположных мнений относительно уровня образованности основной массы прихожан, то применительно к последующим эпохам истории Византии вопрос должен приобрести еще большую остроту. Комниновская эпоха, на закате которой Михаил Хониат получил назначение на Афинскую кафедру, представляет в этом отношении особый интерес, поскольку именно в XII в. расхождение между книжной и народной формами греческой речи привело к появлению первых опытов литературного творчества на языке, близком к разговорному<sup>238</sup>.

В научной литературе неоднократно приводились фрагменты писем Михаила, в которых митрополит сетует на грубость и необразованность афинской паствы. Среди этих жалоб, отчасти носящих стереотипный характер и обусловленных устоявшейся формой «письма из изгнания»<sup>239</sup>, обращает на себя внимание оценка местного диалекта,

---

<sup>237</sup> *Wright R.* Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France. Liverpool, 1982. P. 120.

<sup>238</sup> *Beck H.-G.* Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. München 1971 [Handbuch der Altertumswissenschaft. Abteilung 12: Byzantinisches Handbuch. Teil 2, Bd. 3]. S. 5–8; *Browning R.* Medieval and Modern Greek. P. 73; *Jeffreys M.* The Silent Millennium: Thoughts on the Evidence for Spoken Greek Between the Last Papyri and Cretan Drama // *ΦΙΛΕΛΛΗΝ: Studies in Honour of Robert Browning* / Ed. by C. Constantinides, N. Panagiotakes, E. Jeffreys, A. Angelou. Venice, 1996. P. 136; *Каждан А.П.* Никита Хониат и его время. СПб., 2005. С. 88.

<sup>239</sup> О феномене «письма из изгнания» в византийской литературе см.: *Mullet M.* The Classical Tradition in the Byzantine Letter // *Byzantium and the Classical Tradition: University of Birmingham: Thirteenth Spring*



специфика которой становится особенно заметной в сравнении с относящимися к рубежу XI–XII вв. сходными по тематике письмами Феофилакта Болгарского. Последний, пользуясь самыми мрачными тонами для описания невежества местных жителей (последние, по словам Охридского святителя, внимали его проповеди, «как ослы лире»<sup>240</sup>), и даже высмеивая «варварское» звучание болгарских топонимов, в то же время нигде открыто не упоминает о существовании языкового барьера, который препятствовал бы общению архиепископа с его славянским окружением. Суждения исследователей о том, что Феофилакт так до конца жизни и не выучился славянскому языку, строго говоря, не основываются напрямую на свидетельствах источников, хотя и являются в высшей степени вероятными<sup>241</sup>. Казалось бы, Михаил Хониат, которому досталась в удел епархия с грекоязычным населением<sup>242</sup>, тем более не должен был столкнуться с такого рода проблемами (не говоря уж о том, что местные географические названия, напротив, ласкали его слух, вызывая ассоциации со славной историей древних Афин). Тем не менее, в сочинениях Афинского митрополита содержатся достаточно ясные указания на то, что его затруднения в общении со своей паствой объяснялись не только разницей культурного уровня, но отчасти и недопониманием на уровне языка.

Особенно информативно в этом отношении 28-е письмо Хониата, адресованное Георгию Тессараконтапиху, в котором утверждается, что лишь на третий год пребывания

---

Symposium of Byzantine Studies. 1979. Ed. by M. Mullet, R. Scott. Birmingham, 1981. P. 91–93; *Eadem*. Originality in the Byzantine Letter: the Case of Exile // *Originality in Byzantine Literature, Art and Music*. P. 39–58; *Eadem*. Theophylact of Ochryd: Reading the Letters of a Byzantine Archbishop. Aldershot, 1997 [Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs. Vol. 2]. P. 248–260; *Cavallo G.* Ἐν βαρβάρους χωρίοις. Riflessioni su cultura del centro e cultura delle periferie a Bisanzio // *Byzantina — Metabyzantina: la périphérie dans le temps et le space. Actes de la 6<sup>e</sup> séance plénière organisée par Paolo Odorico dans le cadre du XX<sup>e</sup> Congrès International des Études Byzantines. Collège de France, Sorbonne, Paris, 19–25 août 2001.* P., 2003. P. 29–31.

<sup>240</sup> Théophylacte d'Achrida / Introduction, Texte, Traduction par P. Gautier. Vol. 2. Thessalonique, 1986. P. 299. G 50.

<sup>241</sup> *Литаврин Г.Г.* Феофилакт Болгарский (Охридский) и пастырский долг // *Великий Новгород и средневековая Русь. Сборник статей к 80-летию академика В.Л. Янина.* М., 2009. С. 636.

<sup>242</sup> Из всех исследователей творчества Михаила Хониата лишь Ф.Ф. Успенский пытался объяснить его жалобы на «варварское» окружение тем, что население Аттики в XII в. якобы было преимущественно славянским: *Успенский Ф.И.* К истории крестьянского землевладения в Византии. С. 78.

в Аттике автор научился кое-как понимать речь тамошних обитателей. Если даже эти слова содержат некоторое преувеличение, их всё же нельзя считать простой риторической условностью: это подтверждается примерами употребительных в местном диалекте словечек (существительные с уменьшительными суффиксами и просторечные формы местоимений типа ὀτεῦτος, ἄτοῦνος), которые тут же приводит Хониат<sup>243</sup>. Таким образом, та форма народного греческого языка, с которой пришлось столкнуться Афинскому митрополиту, должна была отличаться не только от тогдашней литературной нормы, но и от разговорной речи жителей Константинополя в достаточной мере для того, чтобы поразить слух столичного интеллектуала. Впрочем, и местные жители поначалу испытывали затруднения с пониманием речи своего архиерея, на что Михаил сетует в своей Первой огласительной беседе: «Я обманулся в своих надеждах и потерпел неудачу в своем уповании. Ведь недавно я, обратившись к вам с речью по поводу своего прибытия, наспех набросанной и лишенной всяких излишеств и честолюбия, выглядел так, как будто не говорил нечто осмысленное или хотя бы понятное, но изъяснялся на персидском или скифском наречии». Приведенный пассаж особенно важен для нас потому, что, хорошо согласуясь с картиной, нарисованной в эпистолярном наследии Михаила, он в то же время происходит из источника совершенно иного жанра, и, следовательно, не может быть объяснен следованием канону «письма из изгнания».

В то же время нельзя не отметить, что подобные жалобы характерны лишь для первых лет епископского служения Хониата: в дальнейшем они практически полностью исчезают из его писем и гомилий. Естественно, такое положение дел нуждается в каком-то объяснении. Смирился ли проповедник с окружающей его «варварской» стихией, продолжая составлять речи, формально рассчитанные на широкий круг слушателей, но фактически доступные лишь узкому кругу ценителей, или постарался как-то приспособиться к запросам своей паствы? Чтобы понять, в какой мере гомилии Афинского митрополита могли отвечать ожиданиям его слушателей, необходимо рассмотреть особенности их языка и стиля в сравнении с образцами красноречия других проповедников того же времени.

---

<sup>243</sup> Michaelis Choniatae epistulae. Epist. 28:21–23 (P. 39).

## 1. Проблема литературного стиля в византийской проповеди XII в.

Основополагающей работой по проблеме средневековой нормы греческого языка и ее вариантов в настоящее время является исследование И.И. Шевченко «Стилистические уровни в византийской прозе», которое представляет для нас особый интерес в силу того, что свои выводы автор строит в основном на материале памятников духовной литературы (гомилетики и агиографии). Следуя традиционной классификации, восходящей еще к античной «Риторике к Гереннию», ученый выделяет три таких уровня (высокий, средний и низкий), причем, по его мнению, опытный византист обладает способностью воспринимать различие между ними на инстинктивном уровне, не нуждаясь в точных определениях<sup>244</sup>. На практике, однако, дело не обходится без определенных трудностей: сам И.И. Шевченко приводит в пример жития святых, обработанные Симеоном Метафрастом, которые большинство современных исследователей склонны считать памятниками «высокого» стиля, в то время как византийские интеллектуалы IX в., по свидетельству Михаила Пселла, порицали их за недостаточно умелое использование фигур красноречия и общий недостаток торжественности. Сам Пселл высказывается в защиту Симеона, но мотивирует это лишь тем, что, по его мнению, тот предназначал свои труды не только для образованной элиты, но и для широких масс верующих<sup>245</sup>.

Картина становится еще более сложной, если обратиться к тем сочинениям св. Феодора Студита, выдержками из которых И.И. Шевченко иллюстрирует предложенную им систему классификации. В частности, исследователь характеризует приводимый им фрагмент проэмия к похвальному слову в честь св. Арсения в качестве типичного примера «высокого» стиля, без каких-либо оговорок распространяя эту оценку на всё произведение (подтверждение этой точки зрения И.И. Шевченко видит в том, что биограф св. Феодора упоминает о панегириках студийского игумена, не делая никаких оговорок, которые касались бы качества их языка)<sup>246</sup>. Однако достаточно прочесть еще несколько абзацев рассматриваемого текста, чтобы обнаружить, что, как это часто быва-

---

<sup>244</sup> *Ševčenko I.I.* Levels of Style in Byzantine Prose // JÖB. 1981. Bd. 31. Hft. 1. (XVI. Internationaler Byzantinistencongress. Acten. I/1.) P. 291.

<sup>245</sup> Ibid. P. 301–302.

<sup>246</sup> Ibid. P. 293.

ет в византийской агиографии<sup>247</sup>, уровни стилистической отделки проэмия и дальнейшего повествования о подвигах преподобного не совпадают между собой. Достаточно характерным образцом языка и стиля основной части похвального слова может служить нижеследующий пассаж:

И, усевшись вместе с клириками, авва Иоанн приступил к еде, оставив Арсения стоять. И вот авва Иоанн бросает на землю сухарь и говорит Арсению: «Ешь, если хочешь». Он же, опустившись на землю, отправился на четвереньках к тому месту, где был сухарь, и съел его прямо с земли... Клирики же поодиночке спрашивали Арсения, говоря: «Сотвори любовь, брат, скажи ради Господа, каковы были твои помыслы, когда ты ел сухарь?» И говорит он им: «Я думал про себя так: как собаке, тебе бросили хлеб; как собака, съешь его». И они прославили Бога [PG. T. 99. Col. 853A–B].

Нетрудно убедиться, что как по своим синтаксическим характеристикам (преобладание простых предложений, многие из которых вводятся союзом καί), так и с точки зрения лексики (характерно употребление просторечного слова παξιμάς — «сухарь») данный текст скорее должен быть отнесен к низшему стилистическому регистру.

Сходным образом обстоит дело и с фрагментами «Большого»<sup>248</sup> и «Малого»<sup>249</sup> Оглашений св. Феодора, которые И.И. Шевченко приводит в качестве образцов «среднего» и «низкого» стилей соответственно. Действительно, проэмии двух отобранных исследователем поучений разительно различаются между собой, поскольку за обращением «братие и отцы» (ἀδελφοί καὶ πατέρες) в первом случае следует развернутая формула самоуничужения оратора, а во втором — простое уведомление о том, что должно послужить предметом дальнейшего рассуждения. Однако в основной части обеих проповедей не обнаруживается каких-либо принципиальных отличий с точки зрения языка и стиля: более того, текст, взятый из «Малого оглашения» (слово под номером 65, посвященное празднику Благовещения и добродетели девства) выглядит более «ритори-

---

<sup>247</sup> Pratsch T. Rhetorik in der byzantinischen Hagiographie: die Prooimia der Heiligenviten // Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter / Hrsgg. von M. Grünbart. Berlin, 2007. S. 377.

<sup>248</sup> S. Patri Nostri Theodori Studitae Magnae catecheseos sermones septuaginta septem / ed. J. Cozza-Luzi // Mai A. Nova Patrum Bibliotheca. Vol. IX. Pars 2. Romae, 1888. P. 58–60.

<sup>249</sup> Theodori Studitis Praepositi Parva Catechesis / Ed. E. Auvray. Parisiis, 1891. P. 227–230.

ческим» за счет умело используемых проповедником риторических восклицаний и вопросов, в которых к тому же неоднократно попадаются формы желательного наклонения (например, «τίς ἄν καὶ ἀριθμήσειεν;»), отсутствовавшего в разговорном языке того времени<sup>250</sup>. Впрочем, полностью адекватное сопоставление здесь невозможно из-за различной тематики двух поучений: похвала братии, совмещенная с объяснением причин наложенного на некоторых из монахов взыскания, в одном случае, и торжественное слово, посвященное приближающемуся празднику — в другом.

Как видим, ранжирование византийских текстов с точки зрения их стилистических особенностей может оказаться не такой уж интуитивной задачей. При этом основным источником трудностей является сам тройственный характер классификации И.И. Шевченко: ведь не так-то просто провести четкие границы, отделяющие «средний» стилистический уровень от обеих противостоящих друг другу крайностей таким образом, чтобы каждый из трех регистров обладал присущим только ему набором характеристик и в то же время функционировал внутри общих рамок классической грамматики. Неудивительно, что с 1981 г. практически так и не появилось новых работ, выдержанных в подобном ключе. В частности, Г. Хунгер, одновременно с И.И. Шевченко начавший разработку проблем стилистических уровней в византийской словесности, сосредоточил свое внимание на форме языка, обозначенной им сперва как *Umgangssprache*<sup>251</sup>, а затем — как «византийское койне»<sup>252</sup>. Данное явление рассматривается австрийским византинистом как противостоящее, с одной стороны, ученому языку с присущей ему аттикизацией, а с другой — народной разговорной речи. Нетрудно понять, что, при всем внешнем сходстве такого подхода с классификацией И.И. Шевченко, он способствует размыванию границы между «средним» и «нижним» регистрами, заставляя в равной мере классифицировать сочинения, обладающие существенно разными языковыми характеристиками, как написанные на «византийском койне». Дж. Хоррокс в своей фундаментальной работе по истории греческого языка, по всей видимости, склоняется к такому же пониманию

---

<sup>250</sup> *Browning R.* Medieval and Modern Greek. P. 30.

<sup>251</sup> *Hunger H.* Anonyme Metaphrase su Anna Komnene, Alexias XI–XIII. Ein Beitrag zur Erschliessung der Byzantinischen Umgangssprache. Wien, 1981 [Wiener Byzantinische Studien. Bd. XV]. S. 22.

<sup>252</sup> *Hunger H., Ševčenko I.* Des Nikephoros Blemmydes Βασιλικὸς Ἀνδριὰς und dessen Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaiotes. Ein weiterer Beitrag zum Verständnis der byzantinischen Schrift-Koine. Wien, 1986 [Wiener Byzantinische Studien. Bd. XVIII]. S. 30.

«среднего регистра», который, по его мнению, становится основой для формирования нового письменного стандарта в комниновскую эпоху<sup>253</sup>.

В то же время тройственная классификация И.И. Шевченко представляется привлекательной именно потому, что позволяет четко локализовать тексты, которые, подобно сочинениям метафрастовского корпуса, представляются нашим современникам высоко риторическими, однако не отвечали запросам интеллектуальной элиты своего времени. Вот почему будет любопытно посмотреть, в какой мере в данную схему укладываются сохранившиеся памятники греческого церковного красноречия XII в. Х.-Г. Бек характеризует комниновскую эпоху как время великих гомиляриев, то есть сборников проповедей, предназначенных для чтения верующим в определенные дни богослужебного года. В самом деле, в второй половине XI — первой половине XII в. создается вначале так называемый «ксифилинов гомилярий»<sup>254</sup>, а затем — «патриарший гомилярий», составление которого связывают с именем Константинопольского патриарха Иоанна IX Агапита (1111–1134)<sup>255</sup>. Впрочем, эти компендиумы представляют для нас ограниченный интерес уже потому, что собранные в них тексты можно лишь с оговорками рассматривать как памятники устного слова: по сути, у нас нет никакой уверенности в том, что их автор (или, как это часто бывало с патриаршими гомилиями, магистр риторов<sup>256</sup>) действительно озвучивал эти поучения с амвона. Если же исключить их из рассмотрения, то мы с удивлением обнаружим, что до нашего времени дошло не так уж много памятников церковного красноречия этого времени, связанных по происхождению со столицей. Правда, точная оценка здесь затруднена, поскольку многие церковно-учительные тексты того времени не только до сих пор не опубликованы<sup>257</sup>, но и остались неучтенными в обобщающих пособиях по византийской литературе. Тем не ме-

---

<sup>253</sup> Horrocks G. Greek: a history of the language and its speakers. Chichester/Malden, MA, 2010. P. 226.

<sup>254</sup> О рукописной традиции и авторстве его сборника поучений см.: Ehrhard A. Überlieferung und Bestand... S. 383–403; Hennephof H. Der Kampf um das Prooimion im Xiphilinisches Homiliar // Studia Byzantina et Neohellenica Neerlandica / Ed. W.F. Bakker, A.F. Van Gemert, W.J. Aerts. Leiden, 1972. P. 281–299.

<sup>255</sup> Ehrhard A. Überlieferung und Bestand... S. 559–631.

<sup>256</sup> Discours annuels en l'honneur du patriarche Georges Xiphilin. P. 35.

<sup>257</sup> О неопубликованных гомилиях патриархов Георгия Ксифилина и Иоанна X Каматира см.: Discours annuels... P. 34.

нее, речь, по всей видимости, идет о единичных сочинениях, которые не могут сравниться по совокупному объему с наследием наиболее плодovitых и одаренных проповедников той эпохи, чья деятельность разворачивалась на окраинах византийского мира. Помимо Михаила Хониата, таковыми по праву должны быть названы калабрийский монах Филагаф из Черами, а также подвижник и духовный отец монашеской общины на Кипре св. Неофит Затворник.

Впрочем, сходство на этом и заканчивается: по своему положению в обществе и характеру своей аудитории все три автора отстоят друг от друга столь же далеко, как и те земли, с которыми оказалось связано их служение. В частности, полной противоположностью такому рафинированному интеллектуалу, как Михаил Хониат, представляется св. Неофит Затворник, который, по его собственному признанию, оставался совершенно неграмотным до восемнадцати лет и постиг начатки словесного учения уже после поступления в монастырь. К проповедническому служению он вынужден был обратиться лишь тогда, когда, вопреки своему первоначальному стремлению к уединению, оказался главой собственной монашеской общины, членам которой в первую очередь и адресованы его поучения<sup>258</sup>. Филагаф из Черами, о биографии которого известно гораздо меньше, судя по всему, занимает промежуточное положение между двумя другими проповедниками, обусловленное специфической ролью южноитальянских монастырей как основных центров греческой образованности в этом регионе<sup>259</sup>. Будучи простым монахом, он тем не менее сумел стяжать славу замечательного оратора, выразившуюся в уважительном прозвище «Философ», и получил возможность выступать с амвона в различных храмах Калабрии и Сицилии, причем как минимум две его гомилии прозвучали в присутствии норманнского короля Роджера II (1130–1154)<sup>260</sup>.

<sup>258</sup> Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. S. 633–634.

<sup>259</sup> В большинстве списков поучения Филагафа приписываются никогда не существовавшему Таорминскому архиепископу Феофану Керамевсу, под именем которого они были впервые опубликованы иезуитом Ф. Скорсо в 1644 г., а затем перепечатаны в составе 132-го тома *Patrologia Graeca*. Критическое издание сборника было подготовлено Г. Росси Таибби, однако свет успел увидеть лишь первый том, включающий гомилии на непереходящие праздники: *Filagato da Cerami. Omelie per i vangeli domenicali e le feste di tutto l'anno / a cura di G. Rossi-Taibbi. Vol. 1. Omelie per le feste fisse. Palermo, 1969* (Далее: *Filag. Omel.*).

<sup>260</sup> 27-я и 50-я гомилии согласно нумерации Г. Росси Таибби. См. о них: *Rossi Taibbi G. Prolegomeni // Filagato da Cerami. Omelie per i vangeli domenicali... P. LV.*

Естественно, что и сочинения авторов, принадлежавших к столь разным общественным слоям и имевших столь разную судьбу, не могут не обнаруживать значительных различий между собой. Данное обстоятельство чрезвычайно удобно для наших целей, поскольку позволяет охватить максимально широкий спектр вариаций церковного красноречия, актуальных для XII в. В то же время именно из-за этих различий наследие трех проповедников не так-то просто привести «к общему знаменателю». Пожалуй, меньше всего проблем здесь вызывает св. Неофит. Несмотря на некоторую унификацию, осуществленную самим автором и выразившуюся в сведении отдельных бесед в тематические сборники — из них сохранились две книги оглашений (*κατηχήσεις*) и одна книга торжественных речей (*πανηγυρική*) — его проповеди чрезвычайно разнообразны по своему характеру: среди них можно найти и образцы праздничного красноречия, и духовно-нравственные поучения, и рассказы о монашеской жизни, подобные историям из патерика. Напротив, практически все гомилии Филагафа принадлежат к одному и тому же типу: как правило, это беседы на евангельские чтения, связанные с определенными воскресными или праздничными днями. Именно эта особенность стала причиной популярности поучений калабрийского монаха, вместе составивших так называемый италогреческий гомилиарий — третий по счету из числа основных компендиумов такого типа, появившихся в XII в.<sup>261</sup>

Что же касается огласительных бесед Михаила Хониата, то они из-за своей привязки к началу Великого поста предоставляют достаточно неблагоприятный материал для сравнения с проповедями его современников, не имевших архиерейского сана и не принадлежавших к интеллектуальной элите империи, у которых не было причин отдавать предпочтение какому-то определенному дню богослужебного года. Вот почему в рамках данного раздела представляется целесообразным обратиться к немногим «тематическим» гомилиям Афинского митрополита. Это дает возможность выделить круг сюжетов, представленных в творчестве всех трех проповедников, среди которых наиболее важными нам представляются тема крестного страдания Иисуса Христа, а также самого животворящего Креста как орудия спасения. Именно этим определяется круг текстов, отобранных для дальнейшего анализа. У Михаила Хониата это гомилии на Крестопо-

---

<sup>261</sup> О рукописной традиции этого сборника см.: *Rossi Taibbi G.* Sulla tradizione manoscritta dell'omiliario di Filagato di Cerami. Palermo, 1965. P. 79–81; *Ehrhard A.* Überlieferung und Bestand... S. 631–681.



клонную неделю [ΜΑ. Τ. Α'. Σελ. 126–130] и «на трехдневный и животворящий гроб» Спасителя» [Λόγοι. Σελ. 1–31], а также его 23-я огласительная беседа, в которой, как мы помним, видное место занимает тема поклонения Кресту. У Филагафа наибольший интерес для нас представляют два поучения, связанных с праздником Воздвижения честного и животворящего Креста (одно из них было произнесено в самый день праздника, другое — в воскресенье накануне)<sup>262</sup>, его 22-я беседа, содержащая толкование на евангельское чтение Крестопоклонной недели<sup>263</sup>. Наконец, св. Неофит посвятил теме поклонения Кресту целый ряд своих проповедей, к числу которых относятся его 8-е оглашение, посвященное третьей неделе Великого Поста [Νεοφ. Συγγ. Β'. Σελ. 234–237], две беседы на Крестовоздвижение из книги панегириков [Νεοφ. Συγγ. Γ'. Σελ. 167–212], а также еще две беседы на Крестопоклонную неделю, сохранившиеся в рукописи № 13 монастыря Живоносного источника на о. Андрос и не входящие в состав каких-либо известных нам сборников сочинений этого автора [Νεοφ. Συγγ. Ε'. Σελ. 269–278].

Методика анализа языка и стиля произведений византийской прозы достаточно хорошо разработана в науке. В своем описании типичных особенностей каждого из стилистических регистров средневекового греческого языка И.И. Шевченко, в частности, обращает внимание на степень аттицизации словаря и грамматики, характер синтаксиса сложных предложений (периодический строй, характерный для «высокого стиля» противопоставляется здесь предпочтению сочинительных связей), а также приверженность автора к аллюзиям и цитатам, берущим свое начало в античной традиции или Священного писания<sup>264</sup>. Сходный «вопросник» (с добавлением такого важного критерия, как подбор риторических фигур) был успешно использован Г. Хунгером для сравнительной характеристики текстов Анны Комнины и Михаила Глики, посвященных одним и тем же историческим событиям<sup>265</sup>. Правда, задача, стоявшая перед исследователем, в данном случае упрощалась тем обстоятельством, что рассмотрению подлежали только два памятника, причем несходство их жанровой и стилистической природы изначально не вызывало сомнений: речь могла идти лишь о вербализации интуитивно понятных разли-

---

<sup>262</sup> № 3 и 4 соответственно как в издании Ф. Скорсо, так и согласно нумерации Г. Росси Таибби.

<sup>263</sup> № 38 согласно нумерации Г. Росси Таибби.

<sup>264</sup> *Ševčenko I.I. Levels of Style in Byzantine Prose. P. 291.*

<sup>265</sup> *Hunger H. Stilstufen in der byzantinischen Geschichtsschreibung // Byzantine Studies. 1978. Vol. 5. S. 139–170.*

чий. Однако тем интереснее выяснить, в какой мере подобный инструментарий может быть применим к памятникам церковно-учительного красноречия. Итак, что можно сказать о языке интересующих нас текстов с точки зрения описанной методики классификации?

Как известно, одной из характернейших графико-фонетических особенностей аттического диалекта является употребление буквосочетания ττ на месте ионического (а впоследствии и общегреческого) σσ. Практически в любом памятнике церковного красноречия мы непременно встретим несколько наиболее распространенных слов, допускающих выбор между двумя указанными вариантами. Безусловно, на первое место по важности и употребительности среди них нужно поставить понятие γλωττα (или γλωσσα), имеющее прямое отношение к процессу словесного творчества. Именно при выборе предпочтительной формы для данного существительного и его производных интересующие нас тексты обнаруживают наибольшие колебания. Так, Михаил Хониат четырежды (считая и глагольную форму μεταγλωττιζόμενος) прибегает к написанию γλωττ- и дважды γλωσσ-, в то время как у Неофита слово γλωσσα использовано пять раз, причем исключительно в этой форме. В отобранных нами для анализа гомилиях Филагафа ни существительное «язык», ни однокоренные с ним слова не встречаются вовсе, однако поиск по всему корпусу опубликованных поучений свидетельствует о решительном предпочтении этим автором «аттического» варианта с двойным ταυ. Обратившись к более широкому кругу сочинений первых двух проповедников, мы обнаружим, что правописание с двойной σιγмой и в самом деле типично для Неофита (20 вхождений против семи во всей книге панегириков), тогда как в огласительных беседах Афинского митрополита обе формы имеют примерно одинаковое распространение.

В других случаях дело обстоит несколько проще. Чрезвычайно важное понятие κηρύττω, служащее для обозначения самого процесса проповеди, а также глаголы αἰνίττομαι *намекаю* и (προ)χαράττω *(пред)начертываю*, без которых сложно обойтись при толковании священного текста, каждый из проповедников систематически употребляет именно в таком виде. То же самое относится к сравнительным степеням типа κρείττων *лучше*, ἥττων *хуже*, ἕλαττων *меньше*, равно как и ряду других весьма употребительных лексем (ἤττα *поражение* вместе с целой группой однокоренных образований, ταραττω *привожу в беспокойство*, πλήττω *поражаю* и т. д.). Справедливости ради здесь нужно

отметить, что, если расширить круг привлекаемых для анализа сочинений трех авторов, то практически по каждой позиции можно найти и противоположные примеры, которые, однако, не изменят общей тенденции к предпочтению «аттических» форм. Гораздо меньше слов, которые регулярно пишутся через двойную *сигму*: это прежде всего числительное *τέσσαρα* *четыре* с производными *τεσσαράκοντα* *сорок* и *Τεσσαρακοστή* *Четырнадцатница*. Такое предпочтение можно объяснить как широкой употребительностью последнего термина в церковном языке, так и соображениями благозвучия, заставляющими избегать одинаковых согласных в соседних слогах. Обращает на себя внимание также четырехкратное появление формы *θαλάσσης* в 3-й и 4-й гомилиях Филагафа, которое, по всей видимости, объясняется тем, что все случаи употребления этого слова опираются на контексты из Священного писания (прежде всего Исх. 14, 15–31).

Приведенных примеров достаточно, чтобы сформировать впечатление о достаточно избирательном характере аттизации рассматриваемых текстов, которое подкрепляется и другими особенностями их орфографии. Для всех трех проповедников характерно исключительно написание *γίνωσκω*, *γίνομαι* в противоположность аттическому *γινώσκω*, *γινώμαι*. Примеры употребления приставки *ξυν-* вместо обычного *συν-* единичны у Филагафа и Неофита и несколько более часты у Михаила Хониата, причем в отобранных для анализа текстах их нет вовсе. Любопытно, что и здесь обнаруживается стремление «аттизировать» определенные лексемы в противоположность другим: в данном случае это существительные *ξυνωρίς* (в значении *парная упряжка*, но также и *оковы*, *узы* — три вхождения у Хониата, шесть у Неофита, одно у Филагафа) и *ξυναυλία* *совместное звучание* (четырежды у афинского митрополита и дважды у кипрского затворника). Ни Филагаф, ни Неофит практически не используют предлог *εἰς* в форме *ἐς* (одно из немногих исключений — словосочетание *ἐς αὐτόν* в 22-й беседе калабрийского монаха (PG. 132. Col. 460C)), а у Михаила Хониата он встречается сравнительно редко, причем главным образом в составе таких устойчивых выражений, как *ἐς νέωτα*, *ἐς τὸ διπλάσιον* (Син. Греч. 230. Л. 260), *ἐς ἧ δου*).

Достаточно любопытную картину дает обращение к такому важному признаку аттической речи, как двойственное число: св. Неофиту это грамматическое явление, похоже, незнакомо вовсе, тогда как у двух других авторов примеры его употребления единичны. Необходимо отметить, что в данном случае сам факт редкого появления этих

форм (которые нечасто встречаются и у классических авторов) может говорить не столько о пренебрежении аттикизацией, сколько о достижении некоторого искусства в подражании античности. Однако более существенным выглядит то обстоятельство, что все отмеченные нами случаи употребления двойственного числа у Афинского митрополита выглядят достаточно однотипными: это формы одного из косвенных падежей второго склонения (окончание *-οιν*), появляющиеся непременно в связи с предшествующим числительным *δύο* *два* или прилагательным *ἄμφω* *оба* (в т. ч. в составе устойчивого выражения *ἀπ' ἀμφοῖν τοῖν πίθοιν* *из обоих сосудов*)<sup>266</sup>. На этом фоне нельзя не обратить внимания на отсутствие подобного шаблона у Филагафа, который умело вставляет выражение *τὸ χεῖρε τεθεικώς* [Filag. Omel. IV. 7:13–14 (P. 25)] в пересказ эпизода из книги Бытия, а глагольную форму *ἠκουσάτην* — в сопоставление Моисея с апостолом Петром (PG. 132. Col. 464A).

Впечатление сравнительной однородности языка и стиля трех авторов поначалу сохраняется и в том случае, если мы обратим внимание на характер употребления ими тех грамматических форм, которые в средневековом греческом языке обычно выступали в качестве стилистически «маркированной» замены более обычного эквивалента (как известно, такую роль зачастую играл перфект по отношению к аористу, а желательное наклонение — по отношению к сослагательному)<sup>267</sup>. Частота употребления перфектных форм более или менее одинакова у каждого из трех проповедников и составляет приблизительно три случая на одну страницу критического издания (к примеру, в гомилии Михаила Хониата на животворящее погребение Иисуса Христа, занимающей тридцать страниц публикации, таких вхождений чуть менее сотни). Любопытно отметить, что в рассматриваемых текстах не только напрочь отсутствуют староаттические формы плюсквамперфекта, которые И.И. Шевченко считает одним из важных признаков «высокого» стиля, но и вообще это время используется крайне редко (мы отметили по два вхождения

<sup>266</sup> Примерно так же дело обстоит и в письмах Афинского митрополита. Издательница отмечает десять случаев употребления косвенных падежей в сочетании с предшествующими словами *δύο*, *ἄμφω*, *ἀμφοτέρω* и единственную глагольную форму (*βασιλεία καὶ φιλοσοφία συνηλθέτην*): Michaelis Choniatae epistulae. P. 329.

<sup>267</sup> Об употреблении маркированных форм у авторов XII в. см.: Stone A. The Moods and Tenses in Eustathian and Late Twelfth-Century High-Style Byzantine Greek // Byzantina Symmeikta. 2009. Vol. 19. P. 99–145.

у каждого из проповедников). Нельзя не обратить внимание и на тот факт, что употребление форм перфектной системы во многих случаях отвечает нормам классической грамматики: в частности, перфект выглядит вполне уместным в повествовании о евангельских событиях, которые естественно рассматривать с точки зрения их влияния на спасение человечества и последующую историю Церкви Христовой. Показателен в этом смысле следующий пассаж Михаила Хониата, где противопоставление иудеев и христиан подчеркивается поставленными рядом формами аориста и перфекта: «Они заклали (ἔσφαξαν) агнца, мы же кровью агнца были помазаны (κεχρίσμεθα)» [Λόγοι. Σελ. 3:2–3]. Подобные примеры можно найти и у других двух проповедников: «Кого Он рукоположил (κεχειροτόνηκε) „господом и христом“, того Вы поспешили погубить (κατεσπλεύσατε)» [Νεοφ. Συγγ. Γ'. Σελ. 272:276–278]; «И упразднилась (κατήργηται) смерть от змей, сиречь нечестие, но не был положен конец укусам (οὐ μὴν τὰ δήγματα πέλαυται). Ибо заложенная в плоти противная духу похоть не погибла (οὐκ ἀπόλωλε) совершенно» [Filag. Omel. III. 6:8–11 (P. 19)].

Тем не менее, более тщательный анализ позволяет выявить некоторые особенности в употреблении перфекта, свойственные стилю каждого из авторов. В самом деле, у Афинского митрополита это грамматическое время почти всегда имеют значение либо присущего кому-то или чему-то перманентного признака (если речь идет о причастиях), либо, как в приведенном выше случае, непреходящего результата определенных действий, либо, наконец, непосредственного следствия какого-то иного действия: «Он изверг благое слово..., и иудей утрашился и пришел в трепет (πεφόβηται καὶ τετάρακται), ужасаясь» (Λόγοι. Σελ. 9:9–11). В то же время у Филагафа присутствует ряд «повествовательных» фрагментов, где перфектные формы более или менее свободно чередуются с аористными, как в следующем примере: «Плоть Господня была отведена (ἤχθη), по слову Исайи, как овца, на заклание, и принесена в жертву (τέθυται); божество же осталось (ἐγένετο) вне страдания; и, восстав спустя три дня, [Он] явился (πεφανέρωται) Деве Матери» [Filag. Omel. IV. 5:8–11 (P. 24)]. Подобные примеры чередования можно найти и для причастий: «последовав (ἀκολουθήσας) с самого начала Владыке, сделавшись (γενόμενος) зрителем Его чудес, увидев собственными (ιδών) глазами страшное Преображение и услышав (ἀκηκώς) отеческое свидетельство, превзойдя (ὑπερβάς) разумом огненные реки бесплотных сил, будучи посвященным (μυηθείς) в тайну проис-

хождения Сына от Отца и засвидетельствовав (μεμαρτυρηκώς) Его в качестве Сына Бога Живаго...» (PG. 132. Col. 465A). Подобные пассажи недвусмысленно говорят о десемантизации перфекта и превращении его в «маркированную» форму, служащую целям стилистической отделки текста.

Наконец, в случае с Неофитом обращает на себя внимание само своеобразие использованной им подборки перфектных форм: фактически их количество оказалось бы значительно меньшим, если исключить из рассмотрения, во-первых, прямые цитаты из Священного Писания, и, во-вторых, стандартные формулы вида ὡς προλέλεκται, ὡς εἴρηται или μεμαθήκαμεν, указывающие на течение речи проповедника (оба эти фактора имеют значение и для двух других авторов, но проявляются не столь явственно). Большинство оставшихся вхождений приходится на глаголы (и их конкретные формы), достаточно широко распространенные в церковной литературе и гимнографии, так что освоение их автором не требовало особой искусности в грамматике. Именно так обстоит дело с перфектным причастием γεγηθώς, которое трижды попадает в панегириках Неофита в том числе и в одном из слов на праздник Крестовоздвижения [Неоф. Συγγ. Γ'. Σελ. 181:3]: глагол γηθέω *радоваться* не принадлежит к числу употребительных в прозе, однако образованное от него причастие встречается во многих церковных песнопениях, в том числе и в одной из стихир, посвященных этому празднику<sup>268</sup>. Мало того, некоторые из перфектных форм Неофита можно заподозрить скорее в просторечном, нежели в книжном происхождении: таковы образования τεκτόνηται [Неоф. Συγγ. Γ'. Σελ. 188:169] и ἐτεκτόνευτο [Неоф. Συγγ. Γ'. Σελ. 196:397], которые, судя по способу присоединения окончаний, представляют собой изъявительное наклонение перфекта и плюсквамперфекта соответственно, однако по какой-то причине лишены удвоения.

Гораздо реже все три автора прибегают в своих проповедях к формам оптатива. Показательно, что они вовсе отсутствуют в небольшой по объему беседе Афинского митрополита на третью неделю Великого поста. Тем не менее, в отобранных для анализа гомилиях Михаила Хониата можно найти достаточно примеров употребления желательного наклонения во всех трех его основных функциях, известных из классической грамматики: оптатив, служащий для выражения пожелания, optativus potentialis с частицей ἄν (в т. ч. в составе условных периодов) и заменительный оптатив. Впрочем, не об-

<sup>268</sup> Μέγας ἱερός συνέκδημος τοῦ ὀρθόδοξου χριστιανοῦ. Αθήναι, χ. χ. Σελ. 665.

ходится дело и без обычных для средневековья вольностей наподобие нижеследующего пассажа: «Ибо это не то миро, которое приготавливают (μυρεψοῦσι) смертные руки, чтобы ему утратить когда-либо (ὡς ἀποβάλλοιτό ποτε) запах жизни» (Λόγοι. Σελ. 15:9–10). Однако в исследуемых текстах двух других проповедников нам вообще не удалось обнаружить случаев употребления заменительного оптатива. Исключение представляет единственный пассаж из 8-го панегирика кипрского затворника, где оптатив сам по себе выглядит уместным, но его роль в качестве «маркированной» замены сослагательного наклонения подчеркивается параллельным употреблением форм обоих наклонений от одного и того же глагола: «И чтобы кто-нибудь не осмелился сказать (ἵνα μή τις φάναί τολμήσειεν)..., чтобы кто-нибудь не осмелился на такое (ἵνα μή τις τοῦτο τολμήσῃ)..., [псалмопевец] прежде того сказал (προέφη) и следующее....» [Νεοφ. Συγγ. Γ'. Σελ. 195:348–352].

К сказанному следует добавить, что употребление оптатива в его прямом значении (т. е. для выражения пожелания) не особенно характерно для интересующих нас текстов (не исключая и гомилий Хониата). Практически все такие случаи приходятся на общеупотребительные формулы типа εὐλογηθεῖη или εἴη εὐλογητόν *да будет благословенно*, εἴη γενέσθαι или (μὴ) γένοιτο *да (не) будет*, особенно уместные в составе завершающей каждую проповедь инвокации. У Неофита к этому добавляется еще и длинная серия «херетизмов» Кресту из 8-го панегирика, вводимых формой желательного наклонения χαίροις. Таким образом, наиболее значимой функцией применения желательного наклонения остается выражение возможности в сочетании с частицей ἄν. Данное положение дел видится достаточно естественным, поскольку именно в этой области для оптатива практически невозможно подобрать адекватную замену, не нарушая рамок классической грамматики. Однако размывание этих рамок мы как раз и можем наблюдать в гомилиях Неофита (и в меньшей степени Филагафа) наряду со случаями вполне корректного употребления optativus potentialis. Это выражается, с одной стороны, в появлении частицы ἄν в протасисе условных периодов футурального вида. В том же самом 8-м слове кипрского затворника можно найти случай явно безразличного употребления конъюнктива и оптатива после ἐάν: «Если же ты захочешь (ἐάν θελήσῃς) поинтересоваться неизреченным и невыразимым рождением Бога Слова... и пожелаешь (θελήσειας) утверждать, что Отец был прежде, а Сын — после, подобно тому, как существа тленные

и тварные поочередно и последовательно рождаются и рожают друг друга...» [Неоф. Συγγ. Γ'. Σελ. 194:323–327]. Надо отметить, что примеры подобного синтаксиса можно найти в Священном Писании. Таков, в частности, фрагмент Пс. 138, 9 (ἐὰν ἀναλάβωμι τὰς πτέρυγὰς μου — «если возьму крылья мои...»), процитированный в 4-м поучении Филагафа<sup>269</sup>. С другой стороны, выбор глагольных форм в тех случаях, где и в самом деле следовало бы ожидать сочетания частицы ἄν с желательным наклонением, не всегда согласуется с классической нормой. Данное явление наблюдается как у калабрийского монаха, употребившего ἄν с индикативом будущего времени в выражении «кто бы мог этого достичь (πῶς ἄν τις τοῦτο κατορθῶσαι δυνήσεται)?» (PG. 132. Col. 460–461), так и у Неофита, который не только открывает свое поучение риторическим вопросом «как можно насытиться (τίς ἄν γένηται κόρος — ἄν + conjunctivus) душам христоробцев» [Неоф. Συγγ. Γ'. Σελ. 167:3], но и повторяет этот, видимо понравившийся ему, пассаж еще трижды на последующих страницах.

Частотность употребления желательного наклонения может служить одним из косвенных признаков общей сложности синтаксиса, свойственной тому или иному тексту. В этом отношении гомилии Михаила Хониата выглядят именно так, как и следовало бы ожидать от сочинений высокообразованного интеллектуала. В них можно встретить довольно сложные периоды, состоящие из множества зависимых предложений и глагольных конструкций. Одним из ярких примеров может служить пассаж из беседы на животворящий гроб, начинающийся словами «Страшились нечестивые (δεδοίκασιν οἱ ἀπειθεῖς)» (Λόγοι. Σελ. 9:14–10:3; ср. Dresden A 93. С. 19–20). Пользуясь предложенной Г. Хунгером нотацией (Г — главное предложение, З — зависимое, П — согласованное причастие, Р — родительный самостоятельный, кавычками выделена вложенная цитата из Священного Писания)<sup>270</sup>, его структуру можно записать в следующем виде: ГЗГПЗЗ-ЗГЗПЗПЗРГ«ГГГ»ГЗГПЗЗЗ. Однако этот случай представляется исключительным даже

<sup>269</sup> Следует отметить, что некоторые древнейшие списки Священного писания, в т. ч. Codex Vaticanus и Codex Alexandrinus, дают здесь формально более корректное чтение ἐὰν ἀναλάβω (Septuaginta, id est Vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs. Vol. 2. Stuttgart, 1979. P. 153. Тем не менее, у Филагафа, как и в общепринятом ныне церковном тексте, употреблена именно форма желательного наклонения.

<sup>270</sup> *Hunger H. Stilstufen in der byzantinischen Geschichtsschreibung. S. 144.*



для Афинского митрополита<sup>271</sup>. Гораздо чаще текст его поучений делится на сравнительно короткие предложения, подобные нижеследующим:

Мы находимся в середине поста, заняв, согласно пословице, вершину; а кто овладел половиной, овладел и большей частью, если верно, что половина составляет большую часть целого. Те из нас, кто до сих пор усердно переносил пост, пусть не расслабляются, и, по словам Давида, «в конец да не погубят» (Пс. 56, 1 и др.): ведь, как мы знаем, «претерпевшие до конца спасаются». Те, кто до сих пор проявлял большую небрежность в воздержании, пусть постараются поститься впредь, дабы не потратить впустую и остаток спасительного времени [ΜΑ. Τ. Α΄. Σελ. 128:20–129:1].

При всей краткости и простоте для понимания, каждая из этих сентенций представляет собой полноценный период, поскольку их начальные и конечные фрагменты хорошо сопрягаются между собой (Ἐχομεν τὸ μέσον — τὸ ἥμισυ; συντόμως... ἀνύσαντες — ὑπομείναντες... σῴζονται; Οἱ μαλακώτερον... ἐπιδειξάμενοι — μὴ... ἀναλύσωμεν), отвечая тому требованию «закругленности», которое предъявляли к периодическому виду организации речи античные трактаты по теории красноречия.

Напротив, наиболее типичными для поучений калабрийского монаха представляются пассажи повествовательного характера, состоящие из отдельных колонов. Античные теоретики противопоставляют подобный строй речи периодическому, характеризуя его то как разорванный (διηρημένη)<sup>272</sup>, то, напротив, как непрерывный (εἰρομένη) (поскольку колоны цепляются один за другой, и это продолжается до тех пор, пока не иссякнет предмет, о котором идет речь)<sup>273</sup>. К примеру, толкование эпизода из 1 Цар. 18, 10–11, в котором Саул бросает в Давида копье, принимает у проповедника следующий вид:

Давид служит указанием на потомка Давида; помазанный же означает Христа. Кифара же — человеческий инструмент, указывающий своим звучанием на речь Воплощенного, которая должна изгнать из мира бесовское помешательство. Но

<sup>271</sup> Возможно, именно сложность данного пассажа для понимания стала причиной его порчи в халкийской рукописи, по которой текст поучения был издан В. Георгиадисом.

<sup>272</sup> Дионисий Галикарнасский. О соединении слов // Античные риторика / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М., 1978. С. 239.

<sup>273</sup> Аристотель. Риторика // Античные риторика. С. 140.

иудейский народ (намеком на него служит Саул) поражает благодетеля копьем; копье же, конечно, сделано из железа, указывающего на орудия Страстей [Христовых]. Однако копье вместо него вонзается в стену. Стена же представляет собой земную постройку, под которой надлежит понимать тело. Давид же — сей помазанник и Царь — остается непричастным к Страданию. Ибо божество не прибито к кресту гвоздями [Filag. Omel. IV. 17:1–11 (P. 28–29)].

Следует отметить, что такой синтаксис представляется вполне уместным для пересказа библейских сюжетов или их детального рассмотрения. При этом искусство оратора может проявиться в сухой последовательности нанизанных друг на друга колонов точно так же, как оно выражается в «закругленных» периодах разной степени сложности, тем более, что и они тоже не составляют особой редкости в гомилиях Филагафа. Несколько иначе дело обстоит с сочинениями кипрского затворника, для которых также достаточно типичны сравнительно простые предложения с преобладанием сочинительной связи. В то же время проповедник не избегает и сложных предложений, которые, однако, зачастую не производят впечатления продуманности и округленности. Иной раз это выражается в различных нарушениях синтаксических норм, анаколуфах, повторении только что употребленных выражений, нарушающем строй речи, но необходимом для сохранения ее понятности. Приведем лишь один образец стиля проповедника, заимствованный из его 7-го панегирика:

Посему в начале речи и сказал я, что, коль скоро мы собираемся говорить о кресте и Христе, то «как могут насытиться души христоролюбцев?» Витийствуя же о неравенстве чести, сказали мы то, что сказали, и что прославивший — Бог во плоти, прославленное же — древо, избранное для услужения страстям Христовым, от которых оно, обагрненное Богом пролитой кровью, и было явственно прославлено, почему и сопрославляется со Христом как помощник и соработник страстей Христовых...

Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν τῇ τοῦ λόγου ἀρχῇ ἔφην ἐγὼ ὅτι περὶ σταυροῦ καὶ Χριστοῦ λέγειν ἐπιχειροῦντες, «τίς ἂν γένηται κόρος φιλοχρίστων ψυχῶν», τὸ δὲ ἄνισον τῆς τιμῆς ῥητορεύοντες ἔφημεν ἅπερ ἔφημεν, καὶ ὅτι ὁ μὲν δοξάσας Θεὸς ἐν σαρκί, τὸ δὲ δοξασθὲν ξύλον ἐκλελεγμένον εἰς ὑπουργίαν τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ἐξ ὧν καὶ

ἔδοξάσθη τρανῶς θεωρρῦτῳ αἵματι φοινιχθὲν, διὸ καὶ ὡς ἐργάτης καὶ συνεργὸς «τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων» τῷ Χριστῷ συνδοξάζεται εἰς τὸ μέτρον αὐτοῦ ...

[Νεοφ. Συγγ. Γ'. Σελ. 169:46–52]

Продолжением данного пассажа служит еще одно напоминание о ранее сказанных словах, распространенное несколькими придаточными предложениями, которое также вводится сочетанием союзов καὶ ὅτι. Подобная свобода построения сложных предложений, присущая стилю св. Неофита, является одной из причин отмеченного одним из издателей общего ощущения «новогреческого» характера языка, которое возникает при чтении сочинений этого писателя<sup>274</sup>.

Было бы логично предположить, что и такая важная характеристика авторского стиля, как уснащенность речи ораторскими фигурами, должна находиться в прямой связи с изысканностью ее синтаксиса. Фактически дело обстоит несколько сложнее. В частности, издатели сочинений св. Неофита отмечают, что его язык «испытал сильное влияние риторики», имея в виду в первую очередь именно изобилие всевозможных «цветов красноречия»<sup>275</sup>. Подтверждением этого тезиса служит обильный материал, собранный в работах И. Цикнопулоса и В. Кацароса<sup>276</sup>. Вне всякого сомнения, подобную работу можно было бы проделать и на материале сочинений Михаила Хониата и Филагафа из Черрами. Однако следует отметить, что не все виды фигур речи представляются одинаково важными в контексте нашего исследования. В силу самой своей специфики христианская проповедь, тем более посвященная одному из ключевых моментов священной истории, располагает говорящего к использованию таких фигур, как метафора, антонимия или эпитет. Действительно, в христианской традиции существует множество символических имен, которые принято применять к Спасителю, Его Матери или крестному древу. Если гомилия произносится во время Четыредесятницы, то проповедник наверняка воспользуется случаем прославить пост, именуя его, например, светом, днем, солнцем [ΜΑ. Τ. Α'. Σελ. 129:8]. Типичными для христианской гомилетики можно считать и всякого рода бинарные оппозиции. Данное явление подробно освещено рядом исследо-

<sup>274</sup> Νεοφ. Συγγ. Β' Σελ. 155.

<sup>275</sup> Νεοφ. Συγγ. Α' Σελ. 80.

<sup>276</sup> *Τσικνόπουλλος Ι. Συγγραφική τέχνη και Γραφικός πλούτος του αγίου Νεοφύτου // Κυπριακά Σπουδαί. 1959. Τ. 23. Σελ. 129–147; Νεοφ. Συγγρ. Β'. Σελ. 167–173.*

вателей, отмечающих, что склонность к риторическому противопоставлению (*ἀντίθεσις*), вообще изначально присущая греческому искусству и литературе<sup>277</sup>, в христианстве сделалась одним из основных принципов восприятия истины и окружающего мира<sup>278</sup>. В качестве примера множественных противопоставлений в интересующих нас текстах сошлемся лишь на обширный пассаж Михаила Хониата, в котором говорится, что последствием Боговоплощения стало «осуществление противного через противное, славы через бесславие, благословения через проклятие, бесстрастия через страсти, силы через немощь, жизни через смерть, возвышения через падение, превознесения через смирение» (Λόγοι. Σελ. 28:6–10).

Вот почему нам хотелось бы обратить внимание в первую очередь на фигуры повторения и созвучия, которые, будучи в меньшей степени зависимыми от тематики текста, в то же время чрезвычайно важны с точки зрения его восприятия аудиторией. Как выясняется, именно этими фигурами Михаил Хониат пользуется достаточно умеренно. В частности, в отобранных для анализа гомилиях этого автора сравнительно редка анафора. Одним из немногих бесспорных примеров можно считать пару риторических вопросов-восклицаний, начинающихся со слова *πλάνος* *обманщик*: «Увы! Обманщик пасущий Израиль, наставляющий овец Иосифовых (Пс. 79, 2)? Обманщик свет, путь, жизнь, истина?..» (Λόγοι. Σελ. 8:4–6). Добавить к этому можно разве что несколько случаев, когда созвучие возникает естественным путем как следствие сочетания нескольких риторических вопросов или условных периодов, вводимых одним и тем же вопросительным словом или союзом. Примерно так же обстоит дело с гомеотелевтами, хотя в 23-й огласительной беседе проповедник несколько раз прибегает к ритмизованной речи, состоящей из коротких комм с созвучными окончаниями слов:

Будучи бранимы, они благословляли, хулимые, утешали, голодающего врага кормили, жаждущего — поили...

**Λοιδوروμένοι εὐλογοῦντες, βλασφημούμενοι παρακαλοῦντες, πεινόντα τὸν ἐχθρὸν ψωμίζοντες, διψῶντα ποτίζοντες...**

[Син. Греч. 230. Л. 261v]

<sup>277</sup> *Kennedi G.* The Art of Persuasion in Greece. Princeton (New Jersey), 1963. P. 34.

<sup>278</sup> *Cameron A.* Christianity and the Rhetoric of Empire. P. 155–189; *Lunde I.* Verbal Celebrations. P. 44–48.

Еще более развернутый пример такого рода обнаруживается в завершающей части поучения:

О совершенном же после прихода благодати и ясности какая речь поведает по достоинству, называя его смерти умерщвлением, ада уничтожением, бесов изгнанием, идолов истреблением, освобождением душ, спасительным пленением мира?.. Итак, ко Кресту прилепимся, Крест обнимем, ко Кресту припадем, Крест выставим, как оружие для защиты и, вместе с тем, мщения...

Τὰ δὲ μετὰ τὴν χάριν καὶ τὴν ἐνάργειαν τίς λόγος ἀξίως διηγήσεται, θανάτου λέγων **νέκρωσιν**, ἄδου **κατάλυσιν**, δαιμόνων **ἐκτοπισμὸν**, εἰδώλων **ἀφανισμόν**, ἐλευθερίαν ψυχῶν, **αἰχμαλωσίαν** κόσμου σωτήριον...; Τοῖνυν σταυρῷ **προσπλεκώμεθα**, σταυρὸν **ἀγκαλιζώμεθα**, σταυρὸν **προσπτυσσώμεθα**, σταυρὸν **προβαλλώμεθα** ὄπλον **φυλακτήριον** ἅμα καὶ **ἀμυντήριον**...

[Син. Греч. 230. Л. 264v–265]

Тем не менее, подобные пассажи можно считать скорее исключением. Гомеотелевтов, в частности, практически нет в беседе на животворящий гроб Господень, хотя она весьма насыщена риторическими вопросами и восклицаниями. Более того, иной раз проповедник предпочитает прибегнуть к хиастической перестановке членов предложения для того, чтобы избежать нежелательного созвучия грамматических форм: «γλώττη... κροκὴν εὐαγγελικῶν κηρυγμάτων **συμπλεκούση** καὶ ἄλλο τοῦτο ἐντάφιον **ἱστουρούση** Χριστοῦ καθαρὸν ὀθόνιον» [Λόγοι. Σελ. 4:7–10]. Любопытен также следующий случай, в котором хиазм сочетается с созвучием однокоренных слов (*figura etymologica*)<sup>279</sup>, тем самым предохраняя высказывание от монотонности: «πάλιν εἰς ἄδου

<sup>279</sup> Античные и средневековые руководства по искусству речи уделяют мало внимания этому типу созвучий. Однако Евстафий Солунский в своих комментариях на поэмы Гомера никогда не упускает случая отметить «этимологический» (ἐτυμολογικός) характер тех или иных словосочетаний (см. напр.: Eustathii, archiepiscopi Thessalonicensis, Commentarii ad Homeri Iliadem: Ad fidem exempli Romani editi. T. 1–3. Lipsiae, 1827–1829. T. 1. P. 68:27, 214:19, 348:20; T. 2. P. 148:1, 497:8; T. 3. P. 75, 170, 297, etc.). Наличие некоторых лексических параллелей между сочинениями Евстафия и Неофита Затворника недавно отметил Э. Трапп (*Trapp E. Zum Wortschatz des Neophytos Enkleistos // Imitatio — Aemulatio — Variatio: Akten Des Internationalen Wissenschaftlichen Symposions Zur Byzantinischen Sprache Und Literatur (Wien, 22.–25. Oktober 2008) / Hrsgg. von A. Rhoby, E. Schiffer. Wien, 2010. P. 276*). Если допу-

δευτέραν καταβέβηκε βαθυτέραν κατάβασιν. Ὅν γοῦν τρόπον διπλῆν **κατέβη κατάβασιν...**, τὸν αὐτὸν δὴ καὶ δισσην **ἀνάβασιν ἀναβήσεται**» [Λόγοι. Σελ. 16:6–9].

В отличие от Михаила Хониата, Филагаф из Черами пользуется гомеотелевтами много и охотно. Особенно богата ритмизованными созвучиями его 4-я беседа, посвященная празднику Крестовоздвижения. Приведем лишь некоторые примеры: τῶν δαιμόνων τὸν **ἐναιρέτην**, τῆς ἀμαρτίας τὸν **καθαιρέτην** [Filag. Omel. IV. 1:6 (P. 23)]; **θύεται** μὲν ὁ κριός, **ρύεται** δὲ Ἰσαάκ [Filag. Omel. IV. 5:7 (P. 24)]; τῇ διαίρεσει τοῦ **κύματος** — τῇ ἀποκαταστάσει τοῦ **ὑδατος** [Filag. Omel. IV. 9:11 (P. 26)]; τὸ πῦρ σβεννύων **τῶν ἡδονῶν**, τὸ πῦρ ἀνάπτων **τῶν ἀρετῶν** [PG. 132. Col. 460A–B]. Особенное внимание обращают на себя те случаи, когда проповедник нанизывает более двух колонов, имеющих сходную ритмическую структуру и объединенных одинаковыми окончаниями глагольных форм, от чего речь приобретает некую монотонность, уподобляясь в то же время стихотворному тексту:

Когда же праотец, поскользнувшись, упал, когда тиран над ним верх одержал, когда человеческий род к пороку поспешил, когда Бог его грех водою смыл...

Τοῦ δὲ προπάτορος **ὀλισθήσαντος**, καὶ τοῦ τυράννου **ὑπερισχύσαντος**, καὶ παντὸς τοῦ γένους πρὸς τὴν κακίαν **ὀρμήσαντος**, καὶ τοῦ Θεοῦ τὴν ἀμαρτίαν διὰ τοῦ ὑδατος **κατακλύσαντος**...

[Filag. Omel. IV. 4:1–4. P. 24]

Иаков же священный, с отеческим домом себя разлучивший, и Лавану послуживший, и награды не получивший...

Ἰακῶβ δὲ ὁ ἱερός τῆς πατρικῆς ἐστίας **κεχωρηκῶς** καὶ τῷ Λαβᾷ **δεδουλευκῶς**, καὶ μισθὸν οὐ **κεκομικῶς**...

[Filag. Omel. IV. 6:1–2. P. 25]

---

стить, что кипрский затворник и в самом деле имел возможность ознакомиться с трудами своего старшего современника, то тем интереснее обратить внимание на то, насколько по-разному проявилось их влияние в его собственно творчестве и в сочинениях Михаила Хониата, имевшего возможность непосредственного общения с Евстафием.

Но и Филагафу при всей его любви к гомеотелевтам далеко до св. Неофита. Последний, судя по всему, не только не избегает однообразия грамматических форм, к которому иной раз неизбежно приводит нанизывание однородных членов в греческом языке, но и превращает его в одно из важных выразительных средств. На страницах его проповедей во множестве разбросаны сочетания созвучных слов, подобные нижеследующим: ἀγομένης — εἰσαγομένης; ἠνωμένος... τὴν ἔνωσιν — διαιρουμένοις... τοῖς ὀνόμασι [Неоф. Συγγ. Γ'. Σελ. 167]; ἐτραυματίσθη καὶ ἐμαλακίσθη καὶ ἐμωλωπίσθη [Неоф. Συγγ. Γ'. Σελ. 176]; φαιδρύνεται — λαμπρύνεται; φιλόχριστοι — μισόχριστοι [Неоф. Συγγ. Γ'. Σελ. 180]; ὑπὸ νεφέλης αἰρόμενος καὶ ὑπ' ἀγγέλων δορυφορούμενος [Неоф. Συγγ. Γ'. Σελ. 187]; ἀλέχεσθαι — ἀντέχεσθαι; ὑπομνήσωμεν — χαιρετίσωμεν [Неоф. Συγγ. Γ'. Σελ. 200]; εὐθηνούντων — ἐκτελούντων [Неоф. Συγγ. Ε'. Σελ. 271]. Столь же важным приемом в арсенале художественных средств св. Неофита служит и анафора, которая, в отличие от гомеотелевтов, обычно служит для придания ритма и определенной структуры не отдельным колонам, но целым их группам. Такова, например, группа из трех приблизительно равных по длине периодов, объединенных начальным ἔχομεν, в слове на поклонение Кресту из андросского кодекса [Неоф. Συγγ. Ε'. Σελ. 275]. Таков и длинный пассаж из 8-го оглашения, колоны которого поочередно начинаются формами conjunctivus adhortativus ἀγαπήσωμεν *возлюбим* и μισήσωμεν *возненавидим* [Неоф. Συγγ. Β'. Σελ. 235]. Однако наиболее характерной особенностью, присущей многим поучениям кипрского затворника, является оформление заключительной части гомилии в виде длинной последовательности молитвенных возгласий. В слове на поклонение кресту каждый такой призыв начинается словами «Σήμερον σταυρὸς προσκυνεῖται», в 7-м панегирике — «Σταυρὸς ὑψοῦται», в 8-м же роль стандартного зачина играет обращение χαίροις или χαῖρε. Таким образом, гомилии Неофита приобретают черты сходства с церковными песнопениями (в частности акафистом), которое подчеркивается еще и тем, что, несмотря на отсутствие в «херетизмах» строгого ритмического рисунка, присущего собственно гимнографическим текстам, некоторые из них образуют пары, объединенные общим синтаксисом и иногда — созвучием окончаний:

Крест возвышается, и земля с ее украшением яснее проясняется.

Крест возвышается, и небо со своим украшением светлее просветляется.

Σταυρὸς ὑψοῦται, καὶ ἡ γῆ σὺν τῷ ταύτης κόσμῳ φαιδροτέρως φαιδρύνεται.

Σταυρὸς ὑψοῦται, καὶ ὁ πόλος σὺν τῷ ἰδίῳ κόσμῳ λαμπρότερος λαμπρύνεται.

[Νεοφ. Συγγ. Γ'. Σελ. 180:357–360]

Радуйся, крест, счастливых слава и несчастных утешитель.

Радуйся, крест, радующихся утешение и плачущих покровитель.

Χαίροις, σταυρέ, εὐπραγούντων τὸ κλέος καὶ δυσπραγούντων παρήγορος.

Χαίροις, σταυρέ, εὐφραινομένων παράκλησις καὶ θλιβομένων ἐπίκουρος.

[Νεοφ. Συγγ. Γ'. Σελ. 204:612–615]

Можно ли как-то объяснить, почему столь мощное орудие воздействия на аудиторию, как ритмизация речи, оказалось более подходящим для «простеца» Неофита, чем для высокообразованного Афинского митрополита? В историографии неоднократно отмечалось влияние на христианскую проповедь так называемого «азианского» стиля красноречия, для которого характерно повышенное внимание к звучанию произносимого слова. Речи ораторов-азианистов, не отличаясь сложностью синтаксиса, составлялись из коротких, более сходных с коммами, колонов, связанных между собой общностью метрики и ритмического рисунка, а также поражавших внимание слушателей всевозможными фигурами созвучия (аллитерация, параномасия, анафора)<sup>280</sup>. Несмотря на то, что азианизм, потерпев поражение в споре с приверженцами так называемого аттицизирующего стиля, уже в I в. по Р.Х. прекращает существование в качестве самостоятельного течения, некоторые его принципы оказались созвучными эстетическим вкусам поздней античности, а впоследствии получили новую жизнь в рамках христианской традиции<sup>281</sup>. При этом в историографии встречаются противоречивые утверждения: с одной стороны, язык проповеди, украшенный в духе азианского красноречия, рассматривается как понятный и привлекательный для членов конгрегации, принадлежавших к самым различным социальным слоям<sup>282</sup>; с другой — азианизм прямо отождествляется с

<sup>280</sup> *Hunger H. Die Antithese. Zur Verbreitung einer Denkschablone in der byzantinischen Literatur // ЗРВИ. 1984. Т. 23. С. 21.*

<sup>281</sup> *Valiavitcharska V. Rhetoric and Rhythm in Byzantium: The Sound of Persuasion. Cambridge, 2013. P. 59–70.*

<sup>282</sup> *Cunningham M. Innovation or Mimesis in Byzantine Sermons? P. 72.*



«высоким» стилем<sup>283</sup>. Между тем чрезмерная приверженность искусственным фигурам речи подвергалась критике уже в эпоху классической патристики: Григорий Назианзин в своем хорошо известном письме Никовулу предлагает «оставить софистам антitezы, парисоны и исколоны»<sup>284</sup>. У нас есть основания полагать, что подобное отношение получило развитие в XI в. в связи с «возрождением наук», которое связывается с именем Михаила Пселла: по крайней мере, последний критикует за отсутствие художественных достоинств гомилии императора Льва VI<sup>285</sup>, характерную особенность которых как раз составляли блоки коротких сентенций гимнографического характера (*hymnic passages* в терминологии Ф. Антонопулу)<sup>286</sup>. Вот почему не исключено, что чрезмерное уподобление гомилии церковному песнопению и в самом деле претило вкусам рафинированного интеллектуала, искавшего в речах внутренней, а не внешней красоты, как это подобает истинному агтицисту. Можно допустить, что именно в этом заключается причина того решительного предпочтения огласительных бесед перед праздничными поучениями, которое Михаил Хониат разделяет с другими образованными епископами XII в.

В отношении говорящего к смешению проповеди и гимна лежит лишь одно из принципиальных отличий между сочинениями трех проповедников, на которые приходится обратить внимание, как только мы попытаемся перейти к рассмотрению более высокого уровня организации текста, чем колоны или периоды. При этом сразу же бросается в глаза сложность внутренней структуры, которой отличаются поучения Михаила Хониата. Так, в беседе на животворящий гроб Афинский митрополит последовательно рассматривает погребение Христа, Его Воскресение и значение евангельских событий для человечества, заключающееся в упразднении ветхозаветного закона и открытии врат рая, попутно опровергая несторианское учение о различении личностей

---

<sup>283</sup> Valiavitcharska V. *Rhetoric and Rhythm in Byzantium*. P. 88.

<sup>284</sup> *Saint Grégoire de Nazianze. Lettres*. T. 1 / Ed. P. Gallay. P., 1964. Epist. 51. P. 67. Строго говоря, в этом письме Григория Богослова речь идет только об эпистолярном стиле, что позволило Г. Хунгеру высказать предположение о том, что данная рекомендация не распространялась на речи (Hunger H. *Die Antithese*. S. 22). Однако та форма, в которой святитель выражает свое пренебрежение к «софистам», скорее предполагает расширительное толкование, тем более, что сам Г. Хунгер приводит и другие сходные высказывания великого каппадокийца.

<sup>285</sup> Michaelis Pselli *Historia Syntomos*. B.; N.Y., 1990 [CFHB. T. 30]. P. 90.

<sup>286</sup> *Antonopoulou Th. The Homilies of the Emperor Leo VI*. P. 89–90.

Бога Слова и человека, пострадавшего на кресте. Каждый из этапов раскрытия темы сопровождается инвективами против иудеев, не способных увидеть суть совершающегося таинства, которые дают проповеднику повод обратиться к разъяснению соответствующих ветхозаветных пророчеств. Логическим завершением речи является призыв праздновать Пасху, очистив себя покаянием. Слово на крестопоклонную неделю, вообще небольшое по объему, в основном посвящено обоснованию тезиса об укрепляющей силе креста, который именно поэтому предлагается для поклонения христианам, утомленным длительным постом. Отсюда логически следует требование к прихожанам не допускать ослабления поста и молитвы в оставшиеся недели Четыредесятницы. Наконец, в 23-м огласительном слове, основной темой которого является греховная страсть гнева, обращает на себя внимание то искусство, с которым проповедник подводит слушателей к концовке поучения, посвященной прославлению Креста Господня. Об этом чем свидетельствует, в частности, помещенное в начальной части проповеди толкование евангельских слов «Отойди от меня, сатана, ибо ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Мк. 8, 33) (л. 258v). Это место вполне соответствует основному предмету речи, и в то же время упоминание о нем весьма своевременное, поскольку данная фраза в Евангелии непосредственно предшествует тому отрывку, который согласно церковному уставу читается на литургии в третье воскресенье Великого поста. Ближе к концу своей речи проповедник переходит к разъяснению того, как именно должны справляться с гневом его слушатели, причем логическим завершением этой части поучения как раз и служит обращение к силе креста, способной поддержать нас в трудные минуты.

Совсем иную картину демонстрируют гомилии Филагафа из Черами. Композиционное искусство этого автора проявляется прежде всего в подборе темы для проэмия и последующем переходе к основному предмету. Так, 4-е поучение начинается с описания красоты храма, в котором произносится гомилия, с последующим заострением внимания на выставленном для поклонения кресте. Что же касается основной части поучения, то ее организация обычно определяется содержанием евангельского чтения на соответствующий день, к толкованию которого переходит проповедник. Именно так построена 22-я беседа калабрийского монаха. Несколько более сложную задачу перед автором мог бы поставить праздник Крестовоздвижения, происхождение которого никак не связано с событиями, описанными в Священном Писании. Тем не менее, 3-е и 4-е поучения Фи-

лагафа, посвященные этому торжеству, также имеют экзегетический характер, только объектом истолкования в данном случае стало не Евангелие, а ряд эпизодов ветхозаветной истории, которые в рамках христианской традиции традиционно рассматриваются как содержащие пророческое указание на грядущее Распятие.

Несколько сложнее выявить общие композиционные особенности, свойственные св. Неофита. Большинство проповедей кипрского затворника отличается довольно свободным построением: с одной стороны, они лишены жесткого организующего стержня в виде подлежащего толкованию священного текста, с другой — их структура не производит впечатления тщательной проработки, свойственной гомилиям Михаила Хониата. Так, оба поучения из андросского кодекса построены чрезвычайно просто. Каждое из них посвящено рассмотрению ровно одного сюжета (в одном случае это знамения, предвещавшие разрушение Иерусалима, о которых проповедник рассказывает, опираясь на текст Евсевия Кесарийского и Иосифа Флавия; в другом — роль Креста Христова как надежного защитника от страстей). Во втором поучении к этому добавляется еще и «гимнографическая» часть, причем весьма характерна та непритязательность, с которой оформлен переход от учительной части к торжественной: «Но об этом довольно; и я, сказав кое-что в немногих словах о предлежащем кресте, тем ограничу течение речи» [Неоф. Συγγ. Ε'. Σελ. 276:69–70]. Не отличается сложностью структуры и 8-е оглашение: в нем проповедник, приведя несколько новозаветных цитат относительно недопустимости добровольного возвращения к уже оставленному греху, далее озвучивает длинный список требований к своим слушателям, оформленный в виде серии колонов, объединенных созвучиями и анафорой.

В то же время оба рассмотренных нами панегирика Неофита производят принципиально иное впечатление. Прежде всего, эти тексты отличаются довольно большим объемом, что, естественно, предполагает и некое разнообразие содержания. В частности, седьмой панегирик («Похвальное слово честному и животворящему Кресту») распадается на следующие тематические блоки:

- 1) взаимосвязь речи о Кресте и Спасителе (проповедник подчеркивает, что, хотя они и неравны друг другу, говорить о них по отдельности невозможно);
- 2) разбор ветхозаветных пророчеств о Христе;

- 3) серия порицаний христианам, продолжающим оскорблять Господа своими прегрешениями;
- 4) гимн Кресту.

Все эти части тесно связаны между собой (например, логичным выглядит переход от описания грехов ветхозаветного человечества, ради которых Господь предал себя на закание, к обличению погрязших в тех же пороках современников). Помещенное здесь же упоминание о бедствиях, которые постигли Кипр, вначале оторванный от империи, а затем перешедший в руки иноплеменников, также представляется вполне уместным с точки зрения канонов красноречия: именно в таком контексте Михаил Хониат обычно помещает в своих огласительных беседах отступления, посвященные бедственному положению Афин<sup>287</sup>. Даже финальное прославление Креста находится на своем месте: ведь именно перед завершающей проповедь инвокацией образованные современники Неофита зачатую помещают похвалу какому-либо лицу или предмету, иногда даже не связанный напрямую с основной темой гомилии<sup>288</sup>. Всё это позволяет оценить седьмой панегирик, как и следующий за ним восьмой, как довольно успешное подражание ученой модели проповеди. В то же время речь идет именно о подражании, а не о полноценном воспроизведении: высокообразованному ценителю красноречия в проповедях кипрского затворника наверняка не понравились бы ни назойливое возвращение к теме проэмия («Потому-то и сказал я в начале слова...» [Неоф. Συγγ. Γ'. Σελ. 169:46]), ни многочисленные и обширные библейские цитаты, подчиняющие себе течение речи вместо того, чтобы подчиниться ему, ни слишком непритязательные формулы, вводящие вопросы и возражения воображаемого оппонента и ответы на них («Διατί; — Διότι» [Неоф. Συγγ. Γ'. Σελ. 169:64–65], «Ναί, φησιν» [Неоф. Συγγ. Γ'. Σελ. 191:238, 192:265, 193:303]).

---

<sup>287</sup> См. об этом ниже (раздел IV.2), а также: *Крюков А.М.* Земные скорби византийской провинции в контексте проповедей Михаила Хониата // Византийские очерки. Труды российских ученых к XXI Международному конгрессу византинистов. М.; СПб., 2006. С. 115–116.

<sup>288</sup> Таковы панегирики Евстафия Солунского императору Мануилу I Комнину в его поучениях на начало Великого поста (*Eustathius von Thessalonike. Reden auf die Große Quadragesima.* S. 40–42, 64–65, 180–182) и Михаила Хониата в честь самого Евстафия в его 19-й огласительной беседе (Син. Греч. 230. Л. 212v–214).

Попытаемся подвести некоторые итоги. Общие черты в языке трех проповедников свидетельствуют о существовании в XII в. некоего общепринятого языкового стандарта, который требовалось соблюдать при выступлении с церковного амвона. Особенностью этого стандарта было сохранение базового набора норм классической грамматики, ориентация скорее на античных авторов, нежели на язык Священного писания, а также умеренная аттицизация, выражавшаяся в предпочтении «аттических» форм для ограниченной, хотя и большой группы слов. Надо полагать, что именно унификация языка обеспечивала общепонятность произносимых в церкви гомилий, при условии, конечно, что слушатели владели необходимым культурным кодом, а проповедник не отступал от этого кода слишком далеко, т. е. не уклонялся от традиционных для христианской литературы сюжетов в сторону малопонятных большинству античных реминисценций.

В то же время единство стандарта не исключает определенной дифференциации, более заметной в области синтаксиса, чем на уровне морфологии. Отчасти эта дифференциация определяется элементарным владением грамматикой классического языка: надо полагать, что та свобода, с которой св. Неофит обращается с лексическим и грамматическим материалом, оказалась бы невозможной, если бы ему довелось изучить науки тривиума в рамках стандартного курса школьного образования. Впрочем, роль данного фактора минимизируется на более высоких уровнях классической образованности: в самом деле, мы не можем с уверенностью утверждать, что Михаил Хониат более искусно владеет греческой речью, чем Филагаф, или что такое различие, если оно имеется, может само по себе считаться достаточным для отнесения их сочинений к разным языковым регистрам. Здесь-то и приобретает определяющее значение жанровая принадлежность текста. При этом критерием «высоты» стиля становится сама способность проповедника создать гомилию, отвечающую всем канонам ораторского искусства и достойную того, чтобы быть представленной не только прихожанам, но и «театру»<sup>289</sup>, состоящему из ценителей красноречия. На эту роль по определению не может претендовать чисто экзегетическая беседа, сама специфика которой не позволяет автору проявлять самостоятельность в выборе порядка изложения материала. Напротив, Михаил

---

<sup>289</sup> О понятии «театра» в византийской литературе см. напр.: *Marciniak P. Byzantine Theatron — a Place of Performance // Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter. S. 277–286.*

Хониат подтверждает свою славу высокообразованного автора, в совершенстве изучившего каноны ораторского искусства.

## **2. Композиционные особенности огласительных поучений**

Поскольку наш анализ показал значимость внутренней структуры произведения для оценки уровня его «изысканности» в рамках византийской риторической словесности, целесообразно будет рассмотреть композицию гомилий Афинского митрополита более подробно, уделив на сей раз основное внимание его огласительным поучениям. Первое, на что здесь приходится обратить внимание — это наличие стандартных приемов, служащих для оформления проэмия. Чаще всего Хониат начинает свою речь с напоминания о том, ради чего слушатели собрались в храме. При этом проповедник пытается как-то предвосхитить ожидания своей аудитории, а заодно и объяснить, почему он собирается строить свою речь так, а не иначе. Одним из мотивов, характерных для такого зачина, является тезис о том, что митрополиту следовало бы обращаться к своей пастве чаще, нежели раз в год (как мы отметили выше (с. 86), с этой декларации начинаются 8-я и 20-я беседы). Другие поучения в соответствии с практикой, типичной еще для античных образцов эпидиктического красноречия<sup>290</sup>, начинаются с некоего сюжета, на первый взгляд не имеющего отношения к его основной теме, однако способного заинтересовать слушателей. Таковы описание приема, с помощью которого моряки в Красном море якобы отгоняют от корабля хищных животных, в первом оглашении, рассказ о птице фениксе в 13-й беседе и о «солнечной трапезе» эфиопов в 14-й, упоминание об искусстве ветхозаветного мастера Веселиила и о камне «смирите» в 23-й и 25-й соответственно. Впрочем, и за таким зачином может последовать непосредственное обращение к собравшимся: так, начало 18-го поучения строится на противопоставлении между бодростью духа, к которой должна побудить приведенная проповедником цитата из так называемой «походной песни» спартиатов<sup>291</sup>, и подавленным состоянием слушателей, только

---

<sup>290</sup> См. напр.: *Kennedy G.A.* The Art of Persuasion in Greece. P. 113; *Idem.* The Art of Rhetoric in the Roman World: 300 B.C. — A.D. 300. Princeton (New Jersey), 1972. P. 575.

<sup>291</sup> Текст песни сохранился в составе одной из речей Диона Хрисостома (*Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia* / Ed. J. von Arnim. Vol. 1. Berlin, 1893. Or. 2, 57. Русский перевод О.В. Смыки см.: Эллинские поэты VII–III века до н.э.: Эпос, элегия, ямбы, мелика / Изд. подг. М.Л. Гаспаров, О.П. Цыбенко, В.Н. Ярхо. М., 1999. С. 401.

что переживших опустошительную эпидемию. В подобных случаях начальная часть проповеди может приобрести значительный размер, причем в ее составе можно, в свою очередь, выделить несколько тематических блоков.

Другой раздел, специфика которого сразу же бросается в глаза — это факультативное отступление, иногда предшествующее финальной инвокации. Следует отметить, что эти небольшие по объему фрагменты текста чаще всего служат Афинскому митрополиту для того, чтобы непосредственно обратиться к разного рода житейским обстоятельствам, волнующим его паству, в силу чего именно они представляются наиболее привлекательными с точки зрения историка. Таковы плач об упадке Афин в первом поучении, экскурсы о тяжелом положении Агтики (в том числе пиратских набегах) в 8-м и 18-м или об астрологии — в 11-м. Такими же отступлениями, по сути, являются и рассуждения Афинского митрополита о текущем воскресном или праздничном дне в группе его тематических гомилий, посвященных порокам и добродетелям.

Гораздо сложнее понять принципы, по которым строится основная часть большинства поучений. Зачастую текст при беглом прочтении воспринимается как хаотическое нагромождение различных сюжетов, конечно, подчиненных основной теме проповеди, но объединенных скорее ассоциативными связками, нежели внутренней логикой. Помочь в данной ситуации может схематический план, в котором будут отражены лишь основные моменты структуры текста. В качестве примера работы по составлению такого плана попытаемся сопоставить два поучения (Табл. 3): первое (как мы помним, сам проповедник заявляет о его «простоте», достигнутой в ущерб гармонии речи), а также ранее рассмотренное 23-е.

Таблица 3. Схематический план первого и 23-го оглашений Михаила Хониата

<b>Κατήχησις πρώτη</b>	<b>Περὶ θύμου. ΚΓ' κατήχησις</b>
1. Проземий, посвященный тому, как моряки в Красном море отгоняют чудовищ звоном колокольчиков [ΜΑ. Τ. Α'. Σ. 107:1–6]. 2. Сравнение этих моряков с церковью, которая отгоняет чудовищ, угрожающих	1. Проземий о Веселииле и построенной им умывальне из зеркал. 2. Сопоставление умывален с огласительными словами, а зеркал — с уловками внешних наук.

<p>нам по пути через житейское море [МА. Т. А'. Σ. 107:6–108:9].</p>	
<p>3. Выбор темы для поучения. Автор оставляет в стороне ряд свойств поста, которые, по его мнению, знакомы слушателям, и решается поведать о том, что пост нужен не сам по себе, но как средство для очищения души [МА. Т. А'. Σ. 108:10–110:17].</p> <p>4. Упоминание о необходимости воздерживаться не только от еды и пищи, но и от страстей [МА. Т. А'. Σ. 108:10–111:21].</p> <p>5. Сравнение постящегося с изгнанником, который, возвращаясь в свое отечество, избавляется от чужих обычаев [МА. Т. А'. Σ. 111:21–113:4].</p>	<p>3. Упоминание о том, что как у знатоков внешних наук, так и у учителей Церкви принято сводить многообразие жизненных явлений к определенному количеству категорий.</p> <p>4. Краткое изложение учения о восьми пороках и добродетелях. Разъяснение того, почему в классификации греховных страстей гнев занимает место после сребролюбия и чревоугодия, которым были посвящены предыдущие поучения.</p> <p>5. Определение гнева (θυμός) и его отличие от ярости (ὄργη).</p> <p>6. Примеры из Священного Писания, свидетельствующие о существовании похвальных гнева и ярости, и разъяснение их отличия от соответствующих греховных устремлений.</p> <p>7. Примеры кроткого поведения из Священного Писания и античной истории, свидетельствующие об умении сдерживать гнев. Утверждение преимущества новозаветной морали над языческой.</p> <p>8. Образ невоздержанного человека, смешного в своем гневе, и его сравнение с пьяным.</p>
<p>6. Призыв избавиться от накопленных богатств и передать их бедным для того, чтобы облегчить путь в духовное отечество</p>	<p>9. Призыв к слушателям очиститься от греховных страстей и не отвечать гневом на обвинения.</p>



<p>[МА. Т. А'. Σ. 113:4–114:9].</p> <p>7. Сравнение бедняков и богачей: первые уже привычны к укрощению своей плоти, для вторых же существует возможность постепенного перехода к посту через воздержание [МА. Т. А'. Σ. 114:10–116:12].</p> <p>8. Упоминание о неразрывности поста и молитвы и отступление, посвященное основной болезни города, которая, по мнению проповедника, заключается в непосещении храмов [МА. Т. А'. Σ. 116:13–119:20].</p> <p>9. Призыв воздерживаться не только от еды и пищи, но и от дурных стремлений [МА. Т. А'. Σ. 119:21–120:4].</p> <p>10. Призыв к тем, кто не может давать милостыню, хотя бы не отнимать имущество у бедных [МА. Т. А'. Σ. 120:4–120:11].</p> <p>11. Ссылка на кары, угрожающие богатым: ведь всё, что они имеют, дано им в управление от Господа, Который затем потребует от них отчета [МА. Т. А'. Σ. 120:11–123:9].</p> <p>12. Призыв к исповеди и избавлению от сребролюбия, которое приравнивается к идолопоклонству [МА. Т. А'. Σ. 123:9–124:5].</p>	<p>10. Сравнение человека, воздержавшегося от ответа на бранное слово, с воином, отразившим метательный снаряд неприятеля.</p> <p>11. Упоминание о Кресте Господнем как о помощнике, способном избавлять от греховных страстей, в том числе и гнева.</p>
<p>13. Выражение скорби о бедности города и необразованности слушателей, к которой приходится применяться проповеднику [МА. Т. А'. Σ. 124:6–124:29].</p>	<p>12. Панегирик Кресту и разъяснение смысла Крестопоклонной недели, отмечающей середину Четыредесятницы.</p>
<p>Призыв к слушателям проявить «рвение к</p>	<p>13. Призыв припасть ко Кресту и финаль-</p>

слову и добродетели» и финальная инвокация.	ная инвокация.
---	----------------

Из этого сопоставления видно, что помимо проэмия, отступления и финальной инвокации в тексте обоих поучений можно выделить еще две части: «теоретический» раздел, содержащий характеристику того предмета, которому посвящено поучение (в одном случае поста, в другом — гнева и раздражения), и последующее увещевание к слушателям, побуждающее их извлечь из рассуждений проповедника определенную духовную пользу. Приведенные примеры показывают, что соотношение между этими разделами не является постоянным: если основную часть первого поучения составляет собственно наставление к пастве, то во 23-м основную роль играет «теоретическая» часть. Не во всех гомилиях Хониата граница между двумя структурными блоками является такой явной, как в вышеприведенных примерах, и всё же нетрудно убедиться, что в начале поучения обыкновенно преобладают рассуждения теоретического характера, хотя и не исключаящие обращений к собравшимся, тогда как ближе к концу речи проповедник переходит к духовным наставлениям, которые, впрочем, также могут сочетаться с пассажами более отвлеченного характера, заключающими в себе разъяснение различных аспектов духовной жизни. При этом внешним признаком перехода к «практической» части гомилии часто служит указание на то, что время поста как нельзя лучше подходит для того, чтобы положить начало покаянию, или же опровержение возможных возражений против высказанных тезисов. В 17-м оглашении такую же роль играет плач о грехах паствы и самого проповедника. Некоторым исключением на этом фоне выглядит 11-я беседа с ее «перевернутой» структурой: здесь проэгий, содержащий сравнение поста с дневным светом, который несет с собой пробуждение от греховного сна, естественным образом переходит в серию призывов к слушателям избавиться от своих прегрешений. Лишь после этого Хониат переходит к рассказу о молитве, который, по сути дела, и составляет основное содержание проповеди. Своего рода компромисс между двумя описанными вариантами композиции можно наблюдать в 14-м поучении, где проэгий перетекает в обращение к слушателям, которое прерывается обширным «антропологическим» экскурсом. Таким образом, «теоретическая» часть проповеди превращается в своего рода отступление, отмеченное в качестве такового и самим проповедником: «речь

моя, словно некий поток..., как бы поднимаясь вверх по течению или возвращаясь вспять, возвратила унесенные уже слова» [л. 194v].

Специфично ли разделение «теоретической» и «практической» частей для ораторского стиля именно Михаила Хониата, или мы имеем дело с неким универсальным приемом построения проповеди? Ответить на этот вопрос нам поможет сравнение с гомилиями Евстафия Солунского, обращение к которым представляется тем более оправданным, что Фессалоникийский святитель не только может считаться признанным лидером византийской интеллектуальной элиты конца XII в., но и имел возможность оказать непосредственное влияние на своего ученика (последний даже упоминает некую беседу Евстафия о посте в одном из своих писем)<sup>292</sup>. В нижеследующей таблице (Табл. 4) представлен схематический план первых двух из семи сохранившихся огласительных бесед Евстафия<sup>293</sup> (№№ 1 и 2 согласно С. Шенауэр, 2 и 9 по изданию П. Вирта<sup>294</sup>), предположительно датированных соответственно 1176 и 1179 г. (первая из них была составлена еще до посвящения в епископский сан)<sup>295</sup>.

Таблица 4. Схематический план 1-й и 2-й гомилий Евстафия Солунского о посте

Τοῦ αὐτοῦ λόγος προεισόδιος τῆς ἀγίας τεσσαρακοστῆς	Τοῦ αὐτοῦ λόγος κατηχητικὸς ἐκφωνηθεὶς ἐν τῇ Θεσσαλονίκῃ
1. Проземий, посвященный евангельским словам «встаньте, пойдем отсюда» (Ин. 14, 29) (I. 1–35; p. 5–6) <sup>296</sup> .	1. Проземий, посвященный критике тех, кто неправильно толкует понятие любви. Автор отказывается говорить о гневе, поскольку данная тема может оказаться болезненной для части слушателей, и предпочитает перейти к теме поста (II. 1–83; p. 44–47).

<sup>292</sup> Michaelis Choniatae epistulae. Epist. 6:33 (P. 10).

<sup>293</sup> *Eustathius von Thessalonike*. Reden auf die Große Quadragesima. S. 5–65.

<sup>294</sup> *Eustathii Thessalonicensis opera minora, magnam partem inedita* / Rec. P. Wirth. B.; N.Y., 2000 [CFHB. Vol. 32]. P. 17–45; 152–169.

<sup>295</sup> *Eustathius von Thessalonike*. Reden auf die Große Quadragesima. S. \*65, \*67.

<sup>296</sup> Ссылки в таблице даются по изданию С. Шенауэр (*Eustathius von Thessalonike*. Reden auf die Große Quadragesima) с указанием номера строки и номера страницы.

<p>2. Разъяснение этих слов, как указывающих на необходимость уйти от греха и греховных помыслов (I. 35–122; р. 6–10).</p> <p>3. Переход к теме поста, который помогает нам совершать жизненный путь по направлению к большей сдержанности (I. 122–126; р. 10).</p> <p>4. Похвала посту, который окрыляет человека и позволяет ему подняться к Богу (I. 126–285; р. 10–18).</p>	<p>2. Похвала посту, как лекарству от всех болезней души и тела (II. 84–132; р. 47–49).</p> <p>3. Разъяснение того, что даже тело требует отказаться от вредящих ему излишеств (II. 133–160; р. 49–50).</p> <p>4. Переход к теме жертвы Богу: человек, очистивший себя постом, уподобляется хлебам приношения (II. 161–172; р. 50–51).</p>
<p>5. Разъяснение того, как именно следует совершать пост, воздерживаясь не только от пищи, но и от дурных мыслей и поступков (I. 285–504; р. 18–25).</p> <p>6. Рассуждение о том, что дурные дела иногда играют полезную роль, выступая в качестве отрицательного примера для окружающих. Напротив, добрые дела могут оказаться дурными, если неправильно совершаются (примером чего служит милостыня, когда она подается без рассуждения) (I. 504–648; р. 25–33).</p> <p>7. Переход к теме «царского пути», которым должен идти настоящий христианин (I. 649–673; р. 33–34).</p>	<p>5. Аллегорическое описание того, как именно каждый из слушателей должен принести себя Богу, уподобляясь меду, винограду, вину, ветхозаветной жертве всежжения, и разъяснение этих аллегорий (жертва Богу — дух сокрушенный, исповедь, коленопреклонение) (II. 172–317; р. 51–58).</p> <p>6. Призыв обменять материальные богатства на истинные блага, уподобляясь природе и живым существам, своевременно обновляющим себя (II. 318–363; р. 58–60).</p> <p>7. Отступление о богатстве как источнике братской ненависти и призыв прибегнуть к посту, который способен возратить человека к его естественному состоянию (II. 364–434; р. 60–62).</p> <p>8. Угроза Божьей карой для не желающих отказываться от роскоши и переход к теме жезла как орудия наказания (II. 435–455; р. 62–63).</p>

8. Панегирик василевсу (Мануилу I), который мужественно выступает не только против варваров, но и против страстей (I. 674–902; р. 34–42).	9. Рассуждение о царском жезле и панегирик Мануилу в связи с его трудами по смирению варваров (II. 456–525; р. 63–66).
9. Призыв ревностно совершать свой путь и финальная инвокация (I. 903–929; р. 43).	10. Финальная инвокация (II. 525–527; р. 66).

Как видим, два рассмотренных произведения Евстафия не обнаруживают принципиальных различий ни между собой, ни с поучениями Михаила: во всех случаях налицо следование одной и той же схеме, хотя она и может нарушаться всевозможными отступлениями. Сходны беседы двух авторов и по характеру затронутых сюжетов, которые, видимо, принадлежали к числу традиционных для посвященных посту проповедей: в обоих случаях земное бытие человека противопоставляется его небесной отчизне, которая должна быть конечной целью его пути; оба автора призывают богатых не скупиться на подавание своим бедным согражданам, хотя и помещают это требование в разный контекст. Более того, проповеди двух обоих митрополитов напрямую перекликаются между собой: замечание Хониата о «болезни» города Афин, высказанное в его 1-м поучении, звучит как прямая полемика с 4-й речью Евстафия (посвященной небрежению народа к посещению службы в день новолетия), в которой Фессалоникийский митрополит ставил в пример своим подопечным... жителей Афин, будто бы настолько привязанных к церковному богослужению, что в праздничные дни их дома пустеют: там не остается даже малых детей<sup>297</sup>.

Общие особенности структуры, свойственные рассмотренным нами беседам обоих проповедников, можно было бы попытаться связать с традициями античного красноречия, предполагавшими помимо обязательных проэмия и заключения деление речи на «рассказ» (лат. *narratio*, греч. *διήγησις*) и «доказательство» (лат. *probatio*, греч. *πίστις*)<sup>298</sup>. Однако здесь требуется осторожность. Из сохранившихся античных руководств по теории стиля лишь «Риторика» Аристотеля, чья популярность в Средние века была лишь

<sup>297</sup> Eustathii Thessalonicensis opera minora. P. 57:85–58:10. См. разбор этого фрагмента: *Caldellis A.* The Christian Parthenon. P. 131.

<sup>298</sup> См. напр.: *Kennedy G.A.* A New History of Classical Rhetoric. Princeton (New Jersey), 1994. P. 5.

ограниченной<sup>299</sup>, не только говорит о «рассказе» и «доказательстве» одинаково подробно, но и считает данное подразделение одинаково актуальным для всех трех родов красноречия (судебное, политическое и торжественное)<sup>300</sup>. В сочинениях же гермогеновского корпуса, на которых, как известно, строилось обучение искусству красноречия в Византии, «рассказ» рассматривается как краткое изложение обстоятельств дела, предшествующее подробному обоснованию оратором своей точки зрения (*катаσκευή*)<sup>301</sup>. Последнее представляет собой не столько единый компонент речи, сколько сочетание самостоятельных «глав» (*κεφάλαια*), в свою очередь распадающихся на доказательства, возражения и т. д. Таким образом, ни о каком даже приблизительном равноправии двух составных частей риторического произведения не может быть и речи. Скорее здесь следует говорить о некоей общераспространенной практике оформления проповедей, отчасти обусловленной самой спецификой их содержания. Подтверждением данного предположения, на наш взгляд, служит анализ американского исследователя Б. Гудолла, который при анализе бесед Иоанна Златоуста на послания апостола Павла также выделяет в них две структурные части: *exegeticon*, в котором содержится собственно разбор священного текста, и *ethicon*, где говорящий «обращается к одной более общей теме, связанной или не связанной с предыдущим материалом»<sup>302</sup>.

### **3. Вопрос об идентификации незаглавленных фрагментов поучений**

Изучив общие закономерности построения, присущие огласительным беседам Афинского митрополита, мы можем вернуться к ранее поставленному вопросу об идентификации фрагментов его поучений, заголовки которых отсутствуют в рукописной традиции. Как мы помним, речь идет о содержимом двух неполных (шестилистовых)

---

<sup>299</sup> *Kennedy G.A.* Greek Rhetoric under Christian Emperors. Princeton (New Jersey), 1983. P. 318–320. О рукописной традиции «Риторики» Аристотеля см.: *Irigoin J.* Tradition et critique des textes Grecs. P., 1997. 178–183.

<sup>300</sup> *Aristot. Rhet.* 1416b–1418b. Русский перевод: Античные риторики / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М., 1978. С. 157–162.

<sup>301</sup> *Hermogenis opera* / Ed. H. Rabe. Leipzig, 1913. P. 108 sqq.

<sup>302</sup> *Goodall B.* Homilies of St. John Chrysostom on the Letters of St. Paul to Titus and Philemon: Prolegomena to an Edition. Berkeley; Los Angeles; London, 1979 [University of California Publications on Classical Studies. Vol. 20]. P. 72.

тетрадей, входящих в состав кодекса Син. Греч. 230. Итак, посмотрим, о чем идет речь в этих рукописных отрывках.

Текст, сохранившийся на лл. 1–6v начинается с возражения тем, кто сомневается в пользе поста как лекарства от греховных страстей. В подтверждение своей позиции проповедник ссылается на сюжет из книги Ионы о ниневитянах, которые, будучи поражены ядом греха, нашли в посте необходимое противоядие. После этого Афинский митрополит переходит к разъяснению того, как именно нужно поститься, ссылаясь на библейские примеры продолжительности поста. Впрочем, Хониат тут же оговаривается, что ожидает от своих слушателей не столько поста как такового (под которым он в соответствии с древней традицией понимает полный отказ от пищи), сколько воздержания в питании, предполагающего однократную трапезу в течении дня. Затем следует указание на необходимость избегать фарисейского лицемерия, а также сочетать пост с другими добродетелями, прежде всего милостыней и молитвой. Из этого утверждения логично вытекает диалог с воображаемым оппонентом: отвечая на его реплику о том, что трудящемуся человеку сложно отвлекаться на молитву, а стесненному в средствах — творить милостыню, митрополит произносит целую речь о том, что соблюдение добродетелей, напротив, гораздо более доступно для человека, привычного к лишениям. Далее следует похвала милостыне, которая, по мнению проповедника, представляет собой легкий и кратчайший путь к достижению Царствия небесного. Отрывок обрывается на призыве не пренебрегать нищими, но сеять среди них семена своего спасения. Важно отметить, что все эти рассуждения Афинского митрополита не носят умозрительного характера: пример с покаянием ниневитян нужен ему для того, чтобы тут же призвать к подобному покаянию слушателей, библейские примеры поста служат основанием для конкретных указаний относительно того, как должно питаться в течение Четырдесятницы, прославление добродетелей постоянно сопровождается живыми обращениями к аудитории, частью которых является и вышеупомянутый диалог. Таким образом, создается впечатление, что мы имеем дело с завершающей частью поучения, которую проповедник планомерно подводит к финальной инвокации.

Обратимся теперь к содержимому лл. 31–36v. Отрывок начинается с обещания Хониата показать слушателям приемы покаяния, основываясь на Писании и собственном опыте. Поскольку покаяние есть лекарство от греха, проповедник далее переходит к

изложению учения о трех составных частях души, описывая здоровое состояние, болезни и способы их «лечения» для каждой из них. Например, гнева можно избежать, не поддаваясь возмущению и отказываясь от мести за обиду, а похоти — воздерживаясь от созерцания чужой красоты. Все эти рассуждения (занимающие довольно место в рукописи), конечно, должны служить к духовной пользе собравшихся, но прямые обращения и призывы здесь сравнительно редки и к тому же обращены не ко всей конгрегации или ее отдельным группам (например, богатым или беднякам), а скорее к сердцу каждого отдельного слушателя, притом имея в виду некую гипотетическую ситуацию (например: «Ты оскорблен до крайности, претерпел величайший ущерб? Научись кротко и великодушно сносить потерю и бесчестие, научись смиряться, когда тебя оскорбляют, будь кротким, когда отнимают, и не впадай с легкостью в ярость гнева» [л. 32]). Более характерными для рассматриваемого текста представляются условные конструкции вида «если будем поступать так-то, достигнем таких-то результатов»<sup>303</sup>. Итог этого раздела подводится характерной фразой: «Наше слово ясно и по возможности кратко указало, сколь внимательно надлежит наблюдать за каждой частью души, и какие лекарства прилагать к каждой; далее же пусть каждый судит о себе самом» [л. 36]. Немного ниже Афинский митрополит продолжает:

Ныне *время благоприятное* (2 Кор. 6, 2) для покаяния. Если теперь не уязвим себя жалом раскаяния, если теперь, когда помогает свобода от суетных занятий и содействует пост, не испустим слез из очей, то когда же еще? Пусть мы провели целый год в бессмысленной болтовне, но отчего же не посвятить эти немногие дни попечению о душах своих?.. Воспользуемся этими спасительными днями! Они коротки, они скоро проходят... [л. 36v].

---

<sup>303</sup> Εἰ γὰρ ζητήσωμεν ὅτι ἂν ἕκαστος πλημμελεῖ, εὐρήσομεν δῆπουθεν... Εἰ δ' εὐρήσομεν, καὶ μισήσομεν πάντως αὐτό... Ἄν δὲ μισήσωμεν, πῶς οὐκ ἂν ἀποσχώμεθα καὶ μεταβάλωμεν ἐκ τῆς περὶ αὐτὴν τριβῆς εἰς τὴν ἐναντίαν διάθεσιν (Ибо если каждый из нас поищет у себя какие-либо прегрешения, то несомненно найдет... Если же найдем [грех], то, несомненно, и возненавидим его... Если же мы возненавидим [грех], то как же не оставим его и не перейдем от путей его к противоположному образу мыслей?..) [л. 31–31v].



Как мы отметили выше (с. 130), данная формула часто применяется проповедником для перехода ко второму, «практическому» разделу. Всё это, на наш взгляд, говорит о том, что текст на лл. 31–36v представляет собой начальную часть некоей проповеди.

Посмотрим теперь, помогут ли высказанные соображения связать содержимое интересующих нас тетрадей с другими доступными нам отрывками частично сохранившихся поучений. Прежде всего, следует исключить из рассмотрения 6-е поучение, хотя оно и сохранилось не полностью: дело в том, что, даже несмотря на отсутствие концовки, эта беседа довольно велика по объему, занимая 13 полных листов в кодексе Син. Греч. 230. Такой объем, вообще говоря, близок к стандартному для поучений Афинского митрополита, хотя встречаются среди них и более пространные (например, 9-е, 10-е и 11-е). Однако более существенным является то соображение, что данная беседа выглядит логически завершенной. Она, как и большинство других гомилий Хониата, распадается на «теоретическую» и «практическую» части, причем переход между ними имеет место примерно в середине текста [л. 26] и маркирован словами проповедника: «Ныне *время благоприятное* (2 Кор. 6, 2) для покаяния, ныне [Господь] принимает припадающих к Нему и приближается к кающимся. Сейчас можно и стенать, и плакать, и смирять себя постом, и умиловать Владыку благотворением и молитвой. А после смерти уже не будет исповеди, но только престол Судии да адское пламя... Когда же нам заниматься этим? Когда, если не теперь, при свете поста, который рассеивает примесь мрака в наших помыслах, позволяя нам ходить благообразно, как днем, и отвращаться дел тьмы, и убеждает всех, не вполне отчаявшихся в своем спасении, смыть в течение этих немногих дней грехи всего года или даже всей жизни?» [л. 25v]. Обрывается текст проповеди на эмоциональном обращении к пастве, весьма напоминающем по стилю завершающую часть других проповедей Хониата, за которой должна последовать финальная инвокация: «Мы же будем сынами Царствия, а не геенны, и не будем ходить в свете собственного огня и в пламени, которое сами себе разжигаем, но угасим распутный огонь негодной похоти, яростное пламя гнева и геенну любостязания и пьянства...» [л. 30v]. Таким образом, утраченный конец данного поучения, скорее всего, имел небольшой объем и никак не мог занимать почти целую тетрадь. Тем самым в нашем распоряжении остается только две «валентности»: это небольшой фрагмент текста на л. 37–38, предшествующий заголовку 8-го оглашения, и более значительная по объему концовка

поучения, содержащаяся на лл. 7–17v. Как мы попытались показать ранее (с. 78), эти отрывки почти наверняка принадлежат 7-му и 5-му оглашениям соответственно. Конечно, нельзя исключить и того, что наша задача вовсе не имеет решения: ведь обе неполных тетради (или одна из них) могут происходить из начальной части кодекса, где должны были находиться 2-е, 3-е и 4-е поучение, от которых никаких других фрагментов не сохранились.

На наш взгляд, довольно просто решается проблема с л. 1–6v. Как мы помним, в конце этого отрывка проповедник заводит речь о вечных благах, ожидающих делателей милостыни. При этом выясняется, что каждое из тех скудных благ, которые мы можем уделить нищим (кров, одежда, пища и питье) получает свой аналог в Царствии небесном. В частности, воздаянием за угощение голодных служит трапеза со Христом: «вместо жесткой лепешки, брошенной голодному, или пенящегося вина либо чаши прохладной воды, напоивших жаждущего, обещан неложный пир Христов, согласно сказанному: *да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем* (Лк. 22, 30)» [л. 6v]. Но именно тема пира (συμπόσιον) получает развитие в сохранившейся концовке 7-го поучения, где говорится о том, что Христос «всё приуготовил нам для всемирного пира (ἐν παγκοσμίῳ συμπόσιῳ)». Описывая яркими красками эту трапезу, Афинский митрополит не забывает и о том, что столь блистательное угощение ожидает тех, кто, в свою очередь, окажет такое же внимание Спасителю, Который стоит у наших дверей в облике нищего. Как видим, оба отрывка хорошо состыкуются между собой, что позволяет нам с достаточной уверенностью отнести содержимое л. 1–6v к 7-му поучению. Из этой идентификации следует, что сегодняшнее положение этих листов в древнейшем кодексе не соответствует изначальному: в древности тетрадь должна была иметь номер 12 и предшествовать нынешнему л. 37. Впрочем, не исключено, что эта ошибка находится на совести переплетчика XV или даже XVIII в.: ведь переписчик Син. Греч. 262 должен был руководствоваться какими-то соображениями, помещая текст, взятый им с лл. 2v–6 древнейшего списка, именно под заголовком Κατήχησις ζ´.

Несколько сложнее идентифицировать содержимое лл. 31–36v. Ранее мы склонялись к предположению о том, что и здесь можно руководствоваться данными позднейшего списка, в котором, как было отмечено выше (с. 79), данный отрывок присоединен к

5-му поучению в качестве его начальной части<sup>304</sup>. В качестве аргумента в пользу такой идентификации мы ссылались на близость отдельных аспектов их содержания. В частности, на л. 34v Хониат называет заповеди защиты от блуда, указывая на их различие для мирян и монахов, в то время как в 5-м поучении содержится развернутое обращение к священникам, монашествующим и мирянам. Присутствует здесь и тема лекарства от греха, в качестве которого понимается покаяние. Сегодня, однако, эти точки соприкосновения представляются нам недостаточными и, более того, говорящими против возможности рассматривать два отрывка в качестве частей одного целого. Здесь следует отметить, что, хотя наличие сходных мотивов между «теоретической» и «практической» частями поучения вполне естественно, оно возможно лишь в том случае, если соответствующие пассажи образуют легко заметные смысловые параллели, дополнительно скрепляющие целостность всего поучения. Здесь же сходство выглядит скорее внешним: если в интересующем нас отрывке, требующем идентификации, проповедник говорит исключительно о противостоянии блуду, то в 5-м оглашении его обращение всецело подчинено борьбе с любостяжанием (кстати, данная тема, будучи наиболее значимой для сохранившейся части 5-го поучения, практически никак не затронута на лл. 31–36v). Вот почему в первом случае проповедник упоминает лишь о монахах и мирянах, а во втором считает нужным сначала обратиться к служителям алтаря вообще, и лишь затем — к монашествующим. В такой ситуации применение по сути одинакового приема дважды в одном и том же поучении лишь нарушало бы его гармонию, свидетельствуя о недостаточном искусстве проповедника.

В то же время не видно никаких серьезных препятствий к тому, чтобы рассматривать интересующий нас фрагмент в качестве начала 7-го поучения (к которому мы только что отнесли и другую неполную тетрадь). В пользу этого предположения говорит сквозная для обоих отрывков тема лекарства от греха: ведь из рассуждений проповедника об исцелении различных частей души, составляющих основное содержание текста лл. 31–36v, вполне логично следует восприятие поста как ни с чем не сравнимого по своей действенности снадобья [л. 1v] от различных духовных болезней, а милостыни — как единственного средства от любостяжания [л. 3v]. Кроме того, призыв плакать о

<sup>304</sup> *Крюков А.М.* К вопросу о сохранности корпуса поучений Михаила Хониата // Российское византиноведение: Традиции и перспективы. Тезисы докладов XIX Всероссийской научной сессии византистов (Москва, 27–29 января 2011 года). М., 2011. С. 134–135.

своих грехах, служащий завершением 7-е поучение [л. 37v–38], хорошо соотносится с теми словами, на которых обрывается текст л. 36v: «Плач и слезы есть единственное и окончательное очищение души. Это последняя купель, которая остается нам после первой, то есть святого крещения; и образом ее, мне кажется, служит умывальня, устроенная Моисеем из зеркал (Исх. 38, 8)». В пользу идентификации интересующего текста как части 7-го поучения как будто бы говорит и его положение в кодексе: оставив лл. 31–36v на своем месте и поместив после них первые 6 листов той же рукописи мы как раз устранили бы пропуск одной тетради, который, как было указано ранее, имеется в этом месте.

Следует признать, что к высказанным соображениям необходимо относиться с некоторой осторожностью: всё же жанровая специфика огласительных поучений Хониата предполагает определенную «аморфность» их содержания, что существенно усложняет нашу задачу в ситуации, когда некоторые части «пазла» утрачены безвозвратно. Тем не менее, приведенные доводы представляются нам достаточно убедительными, чтобы ими можно было руководствоваться при издании текста 7-го оглашения нашего автора (именно так мы и поступаем в приложении А к настоящей работе).

#### **4. Поучения Михаила Хониата в свете риторической теории Гермогена**

Композиционная и тематическая близость между гомилиями Афинского и Фессалоникийского святителей служит лишним подтверждением нашего вывода о том, что, несмотря на разочарование, которое Михаилу Хониату довелось испытать при первой встрече с афинянами, наш автор остался приверженцем наиболее сложного жанра риторической проповеди. В то же время данное заключение, на первый взгляд, плохо согласуется с собственными словами Афинского митрополита, который, завершая свои сетования на невежество слушателей (а вместе с ними — и свое первое оглашение), заявляет о том, что вынужден приноравливаться к уровню восприятия своей паствы: «Потому-то теперь я не только совершенно ослабил силу мыслей, но и повредил гармонии рассуждения, беседуя с вами столь непривлекательно и ясно, предлагая вам молотую пищу или, вернее, кормя грудью, как кормилицы — детей» [ΜΑ. Τ. Α΄. Σελ. 124–125]. Таким образом, мы встаем перед необходимостью выяснить, должен ли данный пассаж рассматриваться

как чисто риторическое порицание слушателей, или Хониат вкладывает в него какой-то конкретный смысл.

Думается, ключ к ответу на этот вопрос должен заключаться в отмеченной И.И. Шевченко особенности мышления византийских теоретиков, которые, зачастую допуская возможность ранжирования стиля литературного произведения в зависимости от степени его доступности определенному кругу читателей, на практике подменяли концепцию трех стилистических уровней теорией «идей» красноречия, сформулированной Гермогеном<sup>305</sup>. В частности, «простота»<sup>306</sup> (ἀφέλεια) должна была пониматься не как универсальное качество, присущее выбранному регистру языка, а как один из методов построения речи, который для достижения гармонии должен был сочетаться с другими «идеями». Если так, то вполне понятным представляется упоминание Михаила о том, что на этот раз ему пришлось говорить «неприхотливо (ἀφελῶς) и ясно (σαφῶς)»: судя по всему, автор вполне точен терминологически и имеет в виду идеи Гермогеновой теории — ясность (σαφήνεια) и простоту (ἀφέλεια) — обращение к которым, по его мнению, в данном случае оказалось наиболее уместным. Такое понимание слов Афинского митрополита представляется тем более логичным, что в предисловии (προθεωρία) к изданию своих речей и писем наш автор вполне ясно демонстрирует как собственную склонность руководствоваться гермогеновой теорией «идей», так и убеждение в том, что его творчество будет оцениваться поклонниками исходя из той же «системы координат» [ΜΑ. Τ. Α΄. Σελ. 4:23–5:8].

Исследование А. Стоуна «О гермогеновых особенностях стиля и других факторах, повлиявших на стиль панегириков Евстафия Солунского»<sup>307</sup> дает прекрасный пример того, каким образом памятник византийского ораторского искусства может быть проанализирован на предмет соответствия канонам теории красноречия. Попробуем применить аналогичный метод к двум рассмотренным выше сочинениям Михаила Хониата. Как можно видеть, его речь, произнесенная по прибытии в Афины, может служить образцом гармоничного сочетания различных «идей», сформулированных Гермогеном. В частно-

<sup>305</sup> Ševčenko I.I. Levels of Style in Byzantine Prose. P. 290.

<sup>306</sup> Здесь и далее термины, относящиеся к теории Гермогена, даются в переводе А.Ф. Лосева. См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: ранний эллинизм. М., 1979. С. 469–477.

<sup>307</sup> Stone A. On Hermogenes's features of style and other factors affecting style in the panegyrics of Eustathios of Thessaloniki // Rhetorica. 2001. Vol. 19/ 3. P. 307– 339.

сти, характеристика патриарха (Михаила Анхиальского или Феодосия Ворадиота), при- близившего к себе Михаила<sup>308</sup>, и идущий вслед за нею панегирик столице, вскармливающей горячую любовь к слову и добродетели, может служить примером трактовки автором «возвышенных» предметов. Возвышенности мыслей сопутствуют сравнительно короткие колоны, использование аллегорий, прямой порядок слов, не нарушаемый гипербатонами:

Он был подобен несокрушимой скале, которую никогда не оставляли в покое всевозможные ветры и о которую одна за другой разбивались волны... Он был добрым пастырем, который нес по ночам неусыпные стражи в готовности положить душу за паству...

Ἐκεῖνος ἦν ὁ προβλής ὁ ἀτίνακος, ᾧ οὐποτε παντοῖοι ἐπέλιπον ἄνεμοι, κύμα δὲ ἄλλο ἐπ' ἄλλῳ προσήρασσε... Ἐκεῖνος ἦν ὁ ποιμὴν ὁ καλός, νυκτὸς φυλάσσων φυλακὰς ἄγρυπνος καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῆς ποιμνῆς τιθέμενος...

[ΜΑ. Τ. Α΄. Σελ. 96:15–21]

С точки зрения теории Гермогена такой стиль должен рассматриваться как «величавый» (σεμνός). Описание того, каким образом автор видит для себя исполнение пастырского долга, отличается красотой (κάλλος) и в то же время «выразительностью» (γοργότης). Здесь автор прибегает к таким фигурам, как парисон (колоны с одинаковым количеством слогов) и эпанастрофа (использование завершающего слова колона в качестве начала следующего):

Итак, и меня нельзя превозносить по справедливости лишь в качестве наставника афинян, если только я не буду учить евангельским заповедям, либо стану учить, но не исполнять их, или же стану исполнять, но не настолько же лучше большинства других, насколько выделяюсь среди них своим достоинством. Но я буду блаженным, если с Божьей помощью не окажусь недостойным своего великого и достославного призвания, став на деле целителем, наставником, отцом, пастырем, солью, светом, кормчим, учителем.

<sup>308</sup> ΜΑ. Τ. Α΄. Σελ. 450; *Stadtmüller G.* Op. cit. S. 142 [20]; *Κολόβου Φ. Μιχαὴλ Χωνιάτης...* Σελ. 10–11.

Οὐκοῦν οὐδὲ αὐτὸς ἐν δίκῃ μακαριζοίμην ἂν ὡς Ἀθηναίων ἀπλῶς διδάσκαλος, εἰ μὴ διδάσκω τὰ εὐαγγελικὰ παραγγέλματα, ἢ διδάξω μὲν, οὐ μὴν καὶ ποιήσω, ἢ ποιήσω μὲν, οὐ τοσοῦτῳ δὲ τῶν πολλῶν ἄμεινον, ὅσῳ καὶ τῷ ἀξιώματι διενήνοχα, ἀλλ' ὄλβιος ἔσομαι ὅτε, θεοῦ διδόντος τὸ δύνασθαι, τὸ τοῦ ἐπαγγέλματος οὐ ψεύσομαι πολυδύναμον καὶ πολυώνυμον, ἔργοις αὐτοῖς γενόμενος ἰατὴρ, παιδαγωγός, πατήρ, ποιμὴν, ἄλας, φῶς, κυβερνήτης, διδάσκαλος.

[ΜΑ. Τ. Α΄. Σελ. 98:24–99:1]

Наконец, в качестве примера идеи «обстоятельности» (περιβολή), вообще типичной для византийского торжественного красноречия, можно привести восхваление древних афинян, которые, по словам Хониата, превосходили всех эллинов человеколюбием, любовью к слову и другими добродетелями. Упоминая о том, как Перикл своим красноречием успокоил готовых возмутиться сограждан, автор тут же возражает потенциальным оппонентам: «И пусть никто не думает, что это достижение всецело принадлежало Периклу с его искусством речи...» Антитеза этого суждения, отделенная от него примерно двадцатью строчками критического издания, звучит следующим образом: «Так и Перикл не достиг бы успеха, прибегая к своим чарам убеждения, если бы афиняне не были приучены покоряться речи и не испытывали очарования под воздействием этого лекарства». Промежуток между двумя частями данного суждения в полном соответствии с рекомендациями Гермогена заполнен нарушающей порядок изложения похвалой красноречию Перикла («ибо речи сего мужа сверкали, как молния»), сочетаниями арсиса и тесиса («но даже и так он не заставил бы афинян изменить мнение и не склонил бы к противоположному образу мыслей, если бы они не привыкли служить слову и с легкостью следовать туда, куда слово влечет их») и, наконец, ссылкой на содержащийся у Плутарха рассказ о том, как юный Александр Македонский приготовился к бою под воздействием военной песни Тимофея [ΜΑ. Τ. Α΄. Σελ. 101:9–22] (надо полагать, что проведенная здесь оратором аналогия между афинянами и Александром едва ли могла быть понятна основной массе слушателей).

Какие же изменения стилистический арсенал Афинского митрополита претерпевает в первой из его огласительных бесед? Согласно учению Гермогена, под «простотой» следовало понимать составную «идею», подразделявшуюся на две других: «чистоту»

(καθαρότης) и «вразумительность» (εὐκρίνεια). «Чистой» могла считаться речь, содержащая простые и обыкновенные мысли, не допускающая каких-либо отступлений от сути дела, состоящая из коротких колонов, каждый из которых должен был заключать в себе самостоятельную мысль. Впрочем, если речь по необходимости не могла оставаться «чистой», искомую «простоту» можно было восстановить, прибегнув к идее «вразумительности», под которой понимались всевозможные разъяснения того, о чем оратор говорит и что собирается сказать в дальнейшем.

Нетрудно понять, что принцип «чистоты», даже в сочетании с «вразумительностью», предъявляет к оратору достаточно жесткие требования. Исключаются, в частности, такие обороты, как *genetivus absolutus*, поскольку они по природе своей заставляют слушателя напрягаться и ждать завершения мысли, а на соподчинение простых предложений налагаются серьезные ограничения. Речь, целиком построенная на идее «простоты», выглядела бы неестественной с точки зрения грамматики классического языка. Впрочем, то же самое можно сказать и о прочих категориях гермогеновой теории: лишь в надлежащем сочетании они способны сообщить словам оратора искомое качество «мастерства» (δεινότης). Поэтому естественно, что проповедник не может совершенно отказаться от других идей: так, его проэгий о морских чудовищах, который по определению обязан быть приятным на слух, тем самым приобретает качество «сладости» (γλυκύτης), а быстрые вопросы и ответы, из которых состоит полемика с воображаемым защитником любостяжания, делают речь более «выразительной» (γοργός). Описание величия Бога, во власти которого находятся все земные дела, не лишено качества «величавости»; впрочем данный пассаж в любом случае не должен был вызвать затруднений с пониманием у слушателей, поскольку составлен в основном из стихов Псалтири, постоянно находившихся на слуху.

Тем не менее, в тексте беседы мы и впрямь наблюдаем тяготение к коротким колонам, заключающим в себе законченные мысли. Например, нижеследующий отрывок вполне отвечает качеству «чистоты», как его описывает Гермоген:

Там законом был пост, запрещались жертвоприношение животных и винопитие; потому-то и здесь нам полагается соблюдать всё это. Житие в Эдеме несуетно и обращено к одному Богу; таково же, насколько возможно, и здешнее пребывание во время поста. Праотец был там нагим, а мы с помощью поста придаем тонкость



излишне дебелий плоти, чтобы по возможности совлечь с себя кожаные ризы, в которые облачились, будучи изгнанными оттуда. Таким образом, пост есть руководство к высшему состоянию, так что и важнейшей его целью является, если в немногих словах обозреть многое, возвращение к той жизни, для которой мы были первоначально созданы.

Νενομοθέτητο νηστεία ἐκεῖ, ἀπηγόρευται ζωοθυσία καὶ οἰνοποσία· οὐκοῦν καὶ νῦν ἡμεῖς ταῦτα φυλάττειν ἐγκελευόμεθα. Ἀτύρβαστος ἢ ἐν Ἐδέμ πολιτεία καὶ μόνῳ Θεῷ προσανέχουσα καὶ ὧδε κατὰ τὸν καιρὸν τῆς νηστείας τοιαύτη καθ' ὅσον ἔξεστι. Γυμνὸς ὁ προπάτωρ ἐκεῖ, διὰ νηστείας καὶ ἡμεῖς τὴν παχύτεραν σάρκα λεπτύνομεν καὶ τὸν χιτῶνα τοῦτον ὡς ἐξὸν ἀποδυόμεθα τὸν δερμάτινον, ὃν ἐκεῖθεν ἐξωθέντες ἠμφιασάμεθα. Οὕτως ἡ νηστεία ὁδοποιήσις ἐστὶ πρὸς τὴν ἄνω κατάστασιν· ὡς εἶναι τὸ τῆς νηστείας σκοπιμώτατον τέλος, ἵνα τὰ πολλὰ διὰ βραχέων ἐπιτροχάσωμεν, ἐπάνοδον εἰς ἣν ἐπλάσθημεν τὰ πρῶτα ζωὴν.

[ΜΑ. Τ. Α΄. Σελ. 112:4–15]

Автору даже не приходится выправлять ход мыслей, прибегая к помощи «вразумительности», если не принимать в расчет разъяснение того, почему проповедник собирается говорить именно о вторичности поста по отношению к цели духовного совершенствования. Впрочем, в своих последующих беседах Михаил довольно часто считает нужным не только задать основную тему, но и изложить по пунктам тот порядок, в котором она будет раскрываться.

Родственным «ясности» является качество «простоты», предполагающее апелляцию к предметам простым и обыденным, сопряженное с имитацией простонародной речи (конечно, лишь такой, какой она могла быть в классическую эпоху). «Простоту», в частности, демонстрировал Сократ в платоновских диалогах, ссылаясь на людей разных профессий и подтверждая свои слова клятвами. К данному приему Афинский митрополит обращается, например, при разъяснении роли поста как орудия для достижения более важных целей: «Ведь ни клещи, ни весло, ни бурав, ни наковальня, ни ткацкий челнок, ни повозка не интересуют людей сами по себе, но для достижения каких-то других целей, ради которых они и были созданы изначально». В то же время в данной беседе Хониата сравнительно мало заимствований из античной литературы, а те, кото-

рые всё-таки присутствуют (наподобие «тирренской трубы»<sup>309</sup>, упомянутой в проэмии поучения), лишь украшают речь, но не являются принципиальными для понимания ее смысла. Тем более не нашлось в ней места для изложения каких-либо цельных эпизодов из античной истории или мифологии, за исключением сохраненного средневековыми лексикографами анекдота о том, как древние афиняне, несмотря на свое стесненное положение, отвергли помощь некоего богатого человека из-за допущенной им ошибки в образовании глагольной формы (без этого рассказа рассуждение автора о филологической культуре своих слушателей в сравнении с их далекими предками, и правда, много потеряло бы в своей выразительности)<sup>310</sup>. Надо полагать, всё это не могло не повредить «приятности» текста с точки зрения автора, в другом месте декларирующего свое стремление к разумному сочетанию «чистоты» (καθαρόν) и «пространности» (περιβεβλημένον)<sup>311</sup>. К тому же в первом оглашении нашего автора очень мало торжественности, за исключением той, которая, как мы сказали, выражена словами Псалтири.

Насколько существенным с точки зрения самого автора мог представляться протекающий отсюда недостаток «гармонии», о котором сам проповедник упоминает в конце своей речи? Отвечая на этот вопрос, необходимо принять во внимание, что подобное приспособление к нуждам слушателей не является уникальным в византийской литературе рубежа XII–XIII вв. Показательна в этом отношении оговорка, содержащаяся в надписании одной из речей Никиты Хониата, произнесенной в Никее по случаю победы Феодора Ласкаря над сельджукским султаном Кай-Хосровом I: ἐξεδόθη δὲ σαφηνείας πλῆρες τὸ παρὸν προσφώνημα διὰ τὴν τῶν ακροατῶν ἀσθένειαν, т. е. «настоящая речь ис-

---

<sup>309</sup> Инструмент, несколько раз упоминаемый у античных трагиков (Aesch. Eumenides 567–8, Soph. Ajas 17; Eur. Rhesus 988–999; Eur. Heraclidae 830–831).

<sup>310</sup> Das attizistische Lexikon des Oros / Ed. K. Alpers. B., 1981 [Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker 4]. Fr. 79; Φωτίου τοῦ πατριάρχου λέξεων συναγωγή. Pts. 1–2 / Ed. R. Porson. Cambridge, 1822. P. 85; Suidae lexicon / Ed. A. Adler. Vol. 1–4. Leipzig, 1928–1935 (repr. 1967–1971). Θ 242. О происхождении данного анекдота см.: Naber S.A. Observationes miscellaneae ad Plutarchi Moralia // Mnemosyne: Bibliotheca philologica Batava. 1900. Vol. 28. P. 108.

<sup>311</sup> В предисловии к своим творениям Афинский митрополит указывает, что его труд «сочетает идеи политической речи, так что не уклоняется в чистоту, доходящую до просторечия, и не уподобляется избыточному поворотам лабиринту в своей пространности, так что и пространное разъясняется, и ясное получает распространение, причем то и другое в меру» [ΜΑ. Τ. Α΄. Σελ. 4:26–30].

полнена ясности ради немощи слушателей»<sup>312</sup>. Данный пример показывает, что с точки зрения образованной аудитории создание чрезмерно «ясной» речи не причиняло ущерба репутации автора, однако нуждалось в пояснении обстоятельств, при которых она была произнесена. Поэтому можно предположить, что конечная ремарка Афинского митрополита предназначалась не только и не столько для афинской паствы, сколько для потенциальных читателей, принадлежавших к кругу столичных знакомых писателя. В то же время именно чрезмерная «простота» первого оглашения могла обусловить его особое положение в рукописной традиции: как мы помним, данный памятник читается только в составе подборки ранних сочинений Михаила Хониата, сохранившейся в составе кодекса Ватосси 131 (по мнению Г. Штадтмюллера, эта подборка отражает «первое издание» трудов Афинского митрополита, относящееся к 1194/1195 г.<sup>313</sup>). В то же время данный текст отсутствует в рукописи Scorialensis Y-II-10, вышедшей из круга авторов, близких к Евстафию Солунскому, и содержащей небольшую подборку сочинений нашего автора, составленную им самим или при его непосредственном участии<sup>314</sup>.

Таким образом, рассмотрение проповедей Михаила Хониата с точки зрения теории Гермогена позволяет нам прийти к интересным выводам. Столкнувшись с непониманием со стороны слушателей, проповедник должен был как-то адаптироваться к новым для себя условиям. Разумеется, речь не могла идти о переводе текста поучений на местный диалект: в Византии XII в. оснований для такого шага еще не существовало, так что его наверняка не поняли бы и сами прихожане. Однако даже и переход к более простому типу экзегетической проповеди — не лишенной, впрочем, определенного набора риторических украшений — оказался для столичного интеллектуала психологически невозможным. Вместо этого он пытается добиться большей простоты стиля в рамках античной теории, не допускающей иной нормы языка, кроме позднеантичного койне с заметным налетом аттицизма. Однако самое интересное заключается в том, что эти усилия, судя по всему, дали ожидаемый эффект: ведь переход к «простоте» стиля означал увеличение удельного веса аллюзий на Священное писание и относительно простых наставлений духовно-нравственного характера, к лексике (да и самому смыслу) которых афиняне были подготовлены предшествующим опытом посещения богослужений. Не

---

<sup>312</sup> Nicetae Choniatae orationes et epistulae / Rec. I. van Dieten. B.; N.Y., 1972 [CFHB. T. III]. S. 170.

<sup>313</sup> Stadtmüller G. Op. cit. S. 233 [111].

<sup>314</sup> Κολόβου Φ. Μιχαήλ Χωνιάτης... Σελ. 70–71.

потому ли в последующих огласительных беседах Афинский митрополит жалуется лишь на невнимание слушателей, но никогда — на отсутствие понимания? Отсюда можно сделать вывод, что при всей глубине культурной пропасти, отделявшей рафинированного носителя классической образованности от представителей провинциального общества и заставлявшей его ощущать себя «персом или скифом» в их среде, это препятствие не мешало им оставаться гражданами общего духовного отечества, к обретению которого и призывает Афинский митрополит в своих гомилиях.

### III. Языческое и христианское наследие в поучениях Михаила Хониата

#### 1. Подбор цитируемых текстов и характер заимствований

Пытаясь охарактеризовать специфику стиля, присущего тому или иному византийскому автору, мы не можем обойти вниманием тот набор художественных образов, речевых оборотов, отсылок к элементам предшествующей традиции, с которым сталкивается читатель в его произведениях. Интерес к данной стороне литературного творчества византийцев стал особенно характерным для новейшей историографии после осознания того факта, что выбор используемых писателем риторических образов может служить важным материалом для изучения его мировоззрения. В частности, именно с этой точки зрения эпистолярное наследие Михаила Хониата рассматривается в одной из глав монографии Ф. Колову<sup>315</sup>. Однако в контексте нашего исследования едва ли не более важным представляется то соображение, что для столь традиционного жанра средневековой словесности, как риторическая проза (будь то церковная или светская), клишированные образы приобретают значение своеобразных кирпичиков, служащих основным материалом для создания нового и, возможно, не лишённого оригинальности произведения. Таким образом, без обращения к ним едва ли можно понять и те крупинки информации о современном автору мире, которые содержатся в поучениях Афинского митрополита.

Следует отметить, что набор задействованных проповедником источников выглядит достаточно типичным для образованного автора XII в. Первую, наиболее заметную их группу составляют тексты Священного Писания, среди которых лидерство с большим отрывом держит Псалтирь (мы насчитали 332 случая ее цитирования во всем корпусе огласительных поучений). Из числа других ветхозаветных текстов наиболее цитируемыми являются книга пророка Исаии (92 вхождения), книга Бытия (80) и книга Притч (71). В Новом Завете Афинский митрополит чаще всего обращается к евангелию от

---

<sup>315</sup> *Κολόβου Φ. Μιχαήλ Χωνιάτης...* Σ. 233–274.

Матфея, евангелию от Луки и Первому посланию апостола Павла к коринфянам (170, 115 и 104 вхождения соответственно).

Вторую по значению категорию заимствований составляют случаи обращения автора к классической античности. Сразу же оговоримся, что тезис И.И. Шевченко о преобладании античных реминисценций над библейскими в византийской прозе «высокого стиля» представляется нам некоторым преувеличением. Исследование А. Стоуна, посвященное литературным источникам малых произведений Евстафия Солунского, показывает, что даже у такого высокообразованного автора оба класса заимствований находятся приблизительно в равном соотношении<sup>316</sup>. При этом основную часть корпуса текстов, проанализированных исследователем, составляли памятники светского красноречия: для проповедей этот баланс, вероятно, был бы существенно смещен в сторону библейских цитат. Вот почему не стоит удивляться тому, что поучения Афинского митрополита производят двойственное впечатление: с одной стороны, свидетельства начитанности автора в сочинениях языческих авторов прямо-таки бросаются в глаза в каждой беседе, с другой — абсолютное число подобных контекстов не так уж велико.

Как и следовало ожидать, на первом месте по частоте цитирования стоят гомеровские поэмы, на которых основывалось классическое образование в Византии<sup>317</sup> (нами отмечено 21 заимствование из «Илиады» и 7 из «Одиссеи»), и сочинения Плутарха, также входившие в обязательный «джентльменский набор» образованного ромея<sup>318</sup> (12 заимствований, в том числе 5 — из «Сравнительных жизнеописаний»). Достаточно велико также количество античных пословиц, происходящих из разных источников. Единичны цитаты или прямые аллюзии на Пиндара, Гесиода, Аристофана, Геродота, Платона, Страбона, Феокрита, Ликофрона. Особняком стоят довольно многочисленные заимствования из произведений античных медиков, а также из «Никомаховой этики» Аристотеля:

---

<sup>316</sup> *Stone A.* The Library of Eustathios of Thessaloniki: Literary Sources for Eustathian Panegyric // *ByzSlav.* 1999. Т. 60. Fasc. 2. P. 361.

<sup>317</sup> *Browning R.* Homer in Byzantium // *Viator.* 1975. Vol. 6. P. 15–18.

<sup>318</sup> О популярности Плутарха в Византии XII в. см. в частности: *Pade M.* The Reception of Plutarch's Lives in Fifteenth-Century Italy. Vol. 1. Copenhagen, 2007. P. 56–57. Показательно также 41-е письмо Хониата к Михаилу Авториану, где автор вспоминает, как в школьные голы они вместе с адресатом в шутку составляли «параллельные жизнеописания» друг друга: *Michaelis Choniatae Epistulae.* Epist. 41 (P. 56–57).

эти пассажи связаны с интересом Афинского митрополита к человеческой природе и будут рассмотрены отдельно. Конечно, встречаются у Михаила и упоминания об общеизвестных фактах из истории и мифологии античного мира, для которых было бы затруднительно подыскать прямой источник заимствования. Порядок приведенных цифр легко оценить в сравнении с эпистолярным корпусом самого Хониата: в индексе к изданию Ф. Колову отмечено 236 параллелей с текстами гомеровских поэм, что даже несколько превышает количество цитат из Псалтири. Вне всякого сомнения, здесь сказывается жанровая специфика церковного красноречия в сравнении с эпистолярным искусством, каноны которого делали неизбежным обращение к сюжетам языческого происхождения при раскрытии определенных тем (например, мотива «дружбы», чрезвычайно характерного для византийской эпистолографии)<sup>319</sup>. В то же время полученные результаты не так далеки от той картины, которую дают поучения Евстафия, хотя последний всё же демонстрирует в них несколько бóльшую приверженность к классической образованности, нежели его ученик (39 заимствований из гомеровских поэм, 37 из Аристофана, 20 из Софокла, 17 из Плутарха, 16 из Еврипида, 10 из Геродота, 3 из Эсхила согласно индексу к изданию С. Шенауэр).

Еще одну, третью по значению категорию источников составляют памятники собственно христианской литературы. Здесь мы встречаемся с некоторым парадоксом. С одной стороны, Афинский митрополит не только декларирует ценность святоотеческих сочинений для духовного совершенствования христианина, но и открыто заявляет, что и сам пользуется ими: «Ведь целые водопады небесные, священные Евангелия, только что не затопляют вас ежедневно во спасение. Не говорю уже о насыщенных ими и никогда не иссякающих реках, текущих из Каппадокии, Сирии и иных мест и напоевающих *все лице земли* (Быт. 2, 6). Сами знаете Василиев, Григориев и златоструйных Иоаннов, из коих иной иным образом всякий раз журчит у сего церковного луга, и нет отказа желающим напиться досыта... Почерпываю отсюда и я, как *от источников спасения* (Ис. 12, 3)» [л. 38v–39]. С другой стороны, в его гомилиях не обнаруживается прямых отсылок к сочинениям кого-либо из упомянутых авторов или иных духовных писателей. Столкнувшись со сходной ситуацией применительно к сочинениям Евстафия Солун-

---

<sup>319</sup> *Κολόβου Φ. Μιχαήλ Χωνιάτης...* Σ. 274. О мотиве «дружбы» см. также: Черноглазов Д.А. *Laus epistulae acceptae: об эволюции византийского эпистолярного комплимента* // ВВ. 2010. Т. 69. С. 175–177.

ского, А. Стоун вынужден был констатировать: «Читал ли Евстафий отцов Церкви и пользовался ли ими, как мы могли бы предполагать? Ответ, по всей видимости, положительный, но в меньшей степени, чем можно было бы ожидать»<sup>320</sup>. «Хотя Евстафий, вне всякого сомнения, широко использует Библию, — продолжает затем исследователь, — он определенно следует скорее классическому, чем святоотеческому влиянию»<sup>321</sup>.

Тем не менее, нам представляется, что проблема здесь не столько в объективном недостатке интереса к святоотеческому наследию со стороны образованных авторов XII в., сколько в особой сложности, связанной с идентификацией такого рода заимствований. В самом деле, язык классической патристики не имеет каких-либо ярких отличительных черт, которые позволяли бы выделить цитаты из сочинений отцов Церкви в контексте позднейших памятников церковного красноречия. Кроме того, такие цитаты не нуждались в специальной маркировке ни в качестве безусловного авторитета, подобного текстам Священного Писания, ни как некий чуждый элемент, обращение к которому должно быть как-то оправдано. В самом деле, при внимательном изучении гомилий Михаила Хониата удастся выявить ряд случаев, когда проповедник демонстрирует свое знакомство со святоотеческими трудами, среди которых особенно выделяются стихотворения Григория Назианзина<sup>322</sup>. В частности, из этого источника взяты выражения «не обещай Богу ничего, [даже] из малых вещей» (μηδέν ποτ' εὔξη τῶν μικρῶν Θεῷ) [л. 101v]<sup>323</sup> и «зачем всегда виним мы злополучного?» (τί πάντα τὸν δύστηνον αἰτιώμεθα;) <sup>324</sup> [л. 171v], на нем же основан весь пассаж о примерах кроткого поведения Перикла и Аристотеля в 23-й беседе<sup>325</sup> [л. 261v]. Не называя автора стихотворений по имени, Хониат в то же время уважительно именуется его «одним из наставников». Как мы постараемся показать далее, к святоотеческому преданию восходят и многие из заде-

---

<sup>320</sup> Stone A. The Library of Eustathios of Thessaloniki. P. 361.

<sup>321</sup> Ibid. P. 362.

<sup>322</sup> О рецепции сочинений Григория Назианзина в Византии см.: Rhoby A. Aspekte des Fortlebens des Gregor von Nazianz in byzantinischer und postbyzantinischer Zeit // Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter. S. 409–419, особ. S. 414.

<sup>323</sup> Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἔπη. Τομή Β'. Ἔπη ἠθικά // PG. T. 37. Col. 930.

<sup>324</sup> Ibid. Col. 943.

<sup>325</sup> Ibid. Col. 831.



ствованных проповедником концептов, связанных с устройением и духовным развитием человека.

Всю совокупность заимствований и аллюзий на древние тексты, с которыми мы сталкиваемся в поучениях Михаила Хониата, можно с некоторой долей условности разделить на три категории:

- отсылки к каким-либо эпизодам из священной истории либо античной истории и мифологии;
- высказывания древних авторов, носящие характер нравственных максим и заключающие в себе некое наставление к пастве;
- отдельные образы и словосочетания, сами по себе не несущие особой идейной нагрузки, но каким-то образом служащие подтверждением слов автора и способствующие украшению его речи.

К первой категории можно отнести не только подробные пересказы событий, но и намеки на некие общеизвестные сюжеты. Так, в своем 21-м поучении Афинский митрополит не считает нужным полностью пересказывать историю праведной Сосанны (Дан. 13), считая ее, очевидно, и так известной слушателем, но ограничивается упоминанием о том, что она «избегла и развратных рук судей-насильников, и незаконной казни». Последующее сравнение с Саррой, которую Бог подобным образом избавил от искушения (очевидно, имеется в виду эпизод Быт. 12, 10–19, когда Авраам вынужден был выдать ее за свою сестру) вовсе лишено конкретизирующих деталей [л. 364v–365]. Точно так же не нуждается в детализации и упоминание о Ксерксах и Дариях, жаждущих власти над Европой [л. 535v].

Возможна и такая ситуация, когда имя персонажа не связано с каким-то конкретным эпизодом, но тем не менее должно вызвать у слушателей совершенно определенные ассоциации. Наиболее ярким примером может служить образ тельхинов, также весьма популярный в сочинениях Михаила Хониата. Сводка противоречивых свидетельств античных авторов об этих существах содержится в толковании Евстафия Солунского на «Илиаду» Гомера. Данный экскурс, подобно многим другим отступлениям, где во всем блеске проявилась эрудиция Фессалоникийского святителя [см.: МА. Т. А'. Σελ. 287:25–288:2], насыщен самой разнообразной информацией: согласно повествованию Евстафия, тельхины — «ремесленники и рукодельцы», именно им приписывалось открытие ваяния

и металлов. В то же время в тельхинах видели чародеев и отравителей. Однако из всего множества противоречивых и далеко не всегда отрицательных характеристик, какими наделяли тельхинов древнегреческие мифы, в рамках византийской культуры сделалась общеупотребительной лишь одна, отмеченная Евстафием в конце его экскурса: «поговорка называет тельхинов завистниками и хулителями (φθονερούς καὶ ψοφερούς)»<sup>326</sup>. Именно в этом смысле и говорит о тельхинах Михаил, часто ставящий их рядом с завистью (например, в восклицании: «О зависть! О тельхины!»<sup>327</sup>), часто именующий тельхинами завистливых людей, прежде всего императора Андроника Комнина — «тельхина и губителя добра»<sup>328</sup>. В гомилиях Афинского митрополита имя тельхинов сохраняет свою связь с завистью (в частности, им уподобляются христиане, которые вопреки заповеди апостола Павла (Рим. 12, 15) «чужому плачу радуются, проявляя злорадство, а над радостью плачут» [л. 192v], а также служит эвфемистическим обозначением для персонажей христианской демонологии, которым, как известно, также свойственна зависть по отношению к человеку<sup>329</sup>: «Как-то раз тельхин, позавидовавший целомудрию праведного (блаженного Мартиниана — А.К.), напал на него с помощью женщины, которая, украсившись, подобно блуднице, ворвалась в его жилище» [л. 159v].

Ко второй категории принадлежат главным образом цитаты из Священного Писания, хотя, как мы увидим далее, Афинский митрополит не пренебрегает и нравственными наставлениями, которые можно найти в языческих сочинениях. Третья группа также является смешанной по своему составу: так, сравнивая вслед за апостолом Павлом (Гал. 4, 19–20) заботу Церкви о духовном перерождении своих членов с родовыми муками, проповедник использует для описания ее страданий как библейский образ Ревекки, нарекшей Вениамина «сыном болезни» своей (Быт. 35, 18), так и гомеровскую пер-

<sup>326</sup> Eustathii, archiepiscopi Thessalonicensis, Commentarii ad Homeri Iliadem. T. II. Lipsiae, 1828. Raps. I, ver. 527 (P. 290).

<sup>327</sup> Michaelis Choniatae epistulae. Epist. 36:10 (P. 51).

<sup>328</sup> Ibid. Epist. 39:18 (P. 53).

<sup>329</sup> Ср. сходные контексты в «Истории» Никиты Хониата: Nic. Chon. Chist. P. 135:16–18, 310:68, 311:90–91, 340:40–42, 567:56–58. Показательно, что пристрастие обоих Хониатов к образу тельхинов послужило для архим Киприана (Керна) одним из аргументов в пользу атрибуции диалога «Олицетворение», где встречается прилагательное *τελχινώδης*, Михаилу Хониату (*Kern C. La prosopopée de Michele Acominate // Actes du VIIe congrès international d'études Byzantines: Paris 27 Juillet — 2 Aout 1948. T. 1. P., 1950. P. 264–265*).

сонификацию Илифии, «помощной мукам родящих»<sup>330</sup>. Впрочем, здесь, как и в большинстве подобных случаев, можно отметить, что для библейской цитаты более важна ее назидательная роль, тогда как для античных реминисценций основной является чисто «эстетическая» функция украшения текста.

## **2. Цитата как орудие в руках проповедника и вопрос о значимости исходного контекста**

Нет нужды останавливаться на том, что даже заимствования последней категории имеют большое значение для исследователя, поскольку могут многое сказать о круге чтения автора и индивидуальных особенностях его стиля. В то же время здесь требуется осторожность. В последнее время в отечественной научной литературе получил распространение так называемый «метод библейских семантических ключей», предложенный итальянским славистом Р. Пиккио<sup>331</sup>, а также основанный на нем «центонно-парафразовый метод», впервые примененный И.Н. Данилевским<sup>332</sup>. Оба метода исходят из того, что цитата (в первую очередь библейская) может заключать в себе некий скрытый смысл, который становится понятным при обращении к ее исходному контексту. Разница же между ними заключается в том, что первый метод придает ключевое значение отдельным цитатам, расположенным в особо маркированных местах, тогда как второй распространяет аналогичный подход и на другие случаи заимствований из священного текста. Большинство примеров практического применения описанных методов относится к области исследований славянской книжности, однако декларировалась и их перспективность для византистики<sup>333</sup>.

В этой связи следует отметить, что в трудах историков позднеантичной и средневековой западной литературы (именно на них, как на своих предшественников, ссылает-

---

<sup>330</sup> Ном. II, XI, 270; XVI, 187; XIX, 103. Здесь и далее «Илиада» цитируется в переводе Н.И. Гнедича по изданию: *Гомер. Илиада* / Изд. подг. А.И. Зайцев. Л., 1990.

<sup>331</sup> Пиккио Р. Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa*. Литература и язык. М., 2003. С. 431–465.

<sup>332</sup> Данилевский И.Н. Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М., 2004. С. 56 слл.

<sup>333</sup> См. напр.: *Василик В.В.* Семнадцатая гомилия патриарха Фотия // Петербургские славянские и балканские исследования. 2011. № 1 (9). Январь — Июнь. С. 73.

ся И.Н. Данилевский) под «центоном» изначально понимался некий стихотворный текст, имеющий характер мозаики, в составе которой фрагменты, заимствованные из памятников классической поэзии, приобретают новое, неожиданное звучание<sup>334</sup>. Таким образом, умение опознать источник и первоначальный контекст цитаты, безусловно, было необходимо слушателю для того, чтобы в полной мере оценить искусство поэта, однако мало что прибавляло к пониманию смысла получившегося в итоге произведения. Недаром М.Л. Гаспаров и Е.Г. Рузина сравнивают один из позднеримских центонов с трудом христианских зодчих, «которые, сооружая новый храм, без колебания пользовались для этого остатками старых языческих храмов»<sup>335</sup>.

Как выясняется, именно такой характер обращения со всевозможными заимствованиями наиболее характерен и для красноречия Михаила Хониата. К примеру, для того, чтобы оценить восклицание проповедника «О блаженный час (ὄρα), коему воистину „великое вверено небо!“» [л. 92v–93], слушатель, безусловно, должен был соотнести его с контекстом II. V, 750, поскольку в противном случае осталась бы непонятной тонкость сопоставления Великого поста с мифологическими Горами (персонифицированными временами года). Однако само по себе подобное знание едва ли могло что-то прибавить к той духовной пользе, которую надлежало извлечь из поучения. Подобным же образом, когда Афинский митрополит прибегает к выражению «участи более горестной нет человекам несчастным»<sup>336</sup>, дабы охарактеризовать привязанность людей к деньгам и нежелание с ними расставаться [л. 226], его мысль вполне понятна сами по себе, хотя образованный читатель может дополнительно усмотреть здесь некую иронию: ведь у Гомера эти слова произносит Приам в предвидении собственных страданий. В иных случаях связь с контекстом не просматривается вовсе: так, сравнение со львом, который, похитив корову из стада, «после и кровь, и горячую внутренность всю поглощает» в оригинале служит прославлению подвигов обоих Атридов (Менелая и Агамемнона)<sup>337</sup>, но проповедника интересуют вовсе не ахейские герои, и даже не лев как таковой, а обобщен-

---

<sup>334</sup> См. напр.: *Аверинцев С.С.* Литература // Культура Византии. IV — первой половины VII в. М., 1984. С. 281.

<sup>335</sup> *Гаспаров М.Л., Рузина Е.Г.* Вергилий и вергилианские центоны (Поэтика формул и поэтика реминисценций.) // Памятники книжного эпоса. М., 1978. С. 210.

<sup>336</sup> Ном. II. XXII, 76.

<sup>337</sup> Ном. II. XI, 176; XVII; 64.

ный образ хищного зверя, противопоставленного «кроткому» кузнечнику. Независимость от исходного контекста подчеркивается и тем, что в качестве жертвы хищника у Хониата выступает уже не корова, а «рогатый олень или дикая коза» [л. 77v]<sup>338</sup>.

Но, может быть, приведенные примеры характеризуют лишь подход проповедника к языческим сочинениям, тогда как его отношение к священным текстам является принципиально иным? Наши наблюдения убеждают скорее в обратном: подобно нашим современникам, Афинский митрополит старается цитировать именно тот фрагмент текста, который является необходимым и достаточным для подтверждения его мысли. Посмотрим, например, как используется в поучениях Михаила известная история из книги Чисел, в которой Финеес, внук первосвященника Аарона, поразив своим копьем некоего нарушителя Божьей заповеди вместе с мадианитянской блудницей, тем самым отвел гнев Господень от Израиля (Чис. 25, 6–13). Наиболее полное раскрытие данного эпизода содержится в 15-м поучении, где речь идет о необходимости противостоять врагу рода человеческого, нападающего на нас в том числе и посредством блудной страсти. Таким образом уместным оказывается, с одной стороны, сравнение с мадианитянами, угрожавшими целомудрию Израиля, а с другой — образ Финееса, чье оружие положило конец искушению [л. 155]. В 23-м поучении проповедник рассматривает тему праведного гнева в более широком разрезе: при этом блудная страсть не выделена каким-либо особым образом, и потому ссылка на тот же эпизод ограничивается простым упоминанием имени Финееса [л. 257v]. В 17-м поучении Михаил Хониат называет того же персонажа в ряду библейских праведников, с которых следовало бы брать пример ему самому, тем самым акцентируя внимание не столько на совершенном Финеесом убийстве как деле похвальной ревности, сколько на его роли в качестве заступника перед

<sup>338</sup> Именно переоценка значения контекста привела Х. Ливаноса к не вполне обоснованному, с нашей точки зрения, заключению о том, что Михаил Хониат рассматривает свою любовь к Афинам, выраженную в его посвященном этому городу стихотворении, как нечто достойное порицания. Вывод основывается прежде всего на том, что Афинский митрополит уподобляет себя Иксиону, чей образ в античной мифологии выглядит достаточно отталкивающим. Проблема заключается в том, что писателя интересует единственный эпизод мифологической «биографии» данного персонажа, когда он принял за действительный предмет своей любви (богиню Геру) морок, созданный для него богами. Образ Иксиона как «архетипического богохульника и несостоявшегося насильника» (*Livanos C. Op. cit. P. 108*), не подтверждающийся, кстати, анализом имеющихся контекстов употребления его имени в византийской литературе, в данном случае не имеет никакого значения.

Богом за весь народ [л. 185]. Наконец, в 21-м поучении имеется обширный пассаж, посвященный пагубности блуда как для отдельных людей, так и для целых народов, и в этой связи вполне уместной выглядит ссылка на то, что смешение с мадианитянками способствовало «духовной смерти» израильцам, склонив его к идолослужению [л. 235]. Напротив, тот факт, что гибели всего народа в данном случае удалось избежать благодаря деянию Финееса, в данном контексте представляется не столь важным, и потому не упомянут Афинским митрополитом вовсе, хотя Финеес и принадлежит к числу его любимых героев (в своих речах и письмах Михаил Хониат сравнивает с Финеесом Исаака Ангела [МА. Т. А'. Σελ. 233: 5–10], Евстафия Солунского [л. 214; МА. Т. А'. Σελ. 304:13–18], своего брата Никиту Хониата [МА. Т. А'. Σελ. 360:16–361:3], митрополита Новых Патр Евфимия Малака<sup>339</sup>).

«Самодостаточности» используемых проповедником библейских цитат немало способствует, с одной стороны, возможность разноуровневых толкований священного текста, а с другой — элементарная непонятность многих стихов Септуагинты, побуждающая к поиску в них некоего скрытого смысла. Посмотрим, например, как использует Афинский митрополит хорошо известный рассказ о переходе израильского народа через Красное море (Исх. 14). К данному эпизоду проповедник обращается трижды (в 8-й, 15-й и 22-й беседах). При этом на буквальном смысле библейского повествования его рассуждения основываются лишь в 8-м поучении, где потопление в море представлено как логическое следствие предшествующих казней египетских, которыми Господь карал фараона за его жестокосердие [л. 53v]. В двух других случаях Михаил Хониат сосредоточивается на истолковании слова «тристаты» (τριστάται), изобретенного создателями Септуагинты для передачи древнееврейского термина  $\text{שְׁלֹשָׁה}$ , также связанного с числом «три» (др.-евр.  $\text{שְׁלֹשָׁה}$ ), но служившего для обозначения высокопоставленных военачальников или царских телохранителей. Следуя распространенному уже в древности объяснению, согласно которому тристатами назывались воины, втроем составлявшие «экипаж» боевой колесницы<sup>340</sup>, проповедник усматривает в числе неприятелей указание на три главных порока, угрожающих человеческой душе: «Имеющий же уши поймет, что колесницу гонителя-фараона составляют чревоугодие, блуд и сребролюбие»

---

<sup>339</sup> Michael Choniatae epistulae. Epist. 73:29 (P. 99).

<sup>340</sup> Таково, в частности, одно из толкований, предлагаемых Оригеном (PG. Т. 12. Col. 288).

[л. 157v]. Апелляция к «имеющим уши» как бы предполагает самоочевидность данного толкования, но... в 22-й беседе оно претерпевает некоторую модификацию: на сей раз фараон рассматривается как образ господствующего над страстями самолюбия, в то время как подчиненные ему тристаты, по мнению Афинского митрополита символизируют чревоугодие, сребролюбие и тщеславие [л. 381v]. Любопытно отметить, что в своем понимании данного пассажа Михаил Хониат не является оригинальным: аналогичная параллель с человеческими пороками встречается в первой сотнице деятельных глав Никиты Стифата, где, однако, перечисляются совершенно иные помыслы: самомнение, тщеславие и гордыня<sup>341</sup>. Таким образом, наличие определенной традиции истолкования не мешало проповеднику приспособлять ее к своим нуждам, каждый раз вчитывая в библейское выражение тот смысл, который наиболее отвечал его задачам.

В рассмотренном случае оба варианта истолкования библейского речения, предложенные проповедником, по крайней мере, имели близкий смысл и варьировались лишь в деталях. Не так обстоит дело с не менее загадочным термином «оникс» (греч. ὄνυξ, род. п. ὄνυχος), обозначающим один из четырех компонентов фимиама, который, согласно книге Исхода, надлежало изготавливать для воскурений в Скинии собрания (Исх. 30, 34). Интересующее нас греческое слово представляет собой перевод древнееврейского гапакса לְפָפִי, значение которого в точности неизвестно, хотя семантическая связь с «ногтем» или «когтем» (именно таково значение греческого ὄνυξ), помимо Септуагинты, подкрепляется также талмудической традицией. Но что же это за «ноготь», который предлагается использовать для приготовления ароматического снадобья? В современной гебраистике данный термин толкуется то как раковина некоего моллюска или выросты на такой раковине, то как корешки некоего растения, внешне похожие на когти, то, наконец, как смола ладанной камеди (*cistus ladanifer*)<sup>342</sup>. Однако, насколько мы можем судить, подобные объяснения не были известны в византийской традиции: средневековый греческий книжник должен был видеть в «ониксе» либо именно ноготь (коготь), либо название полудрагоценного камня. Тем самым текст оставался не до конца

<sup>341</sup> Νικήτα μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου... πρώτη πρακτικῶν κεφαλαίων ἑκατοντάς // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Ἐνετίησιν, 1782. Κεφ. 45 (Σελ. 794).

<sup>342</sup> Подробный разбор каждой из версий вместе с соответствующей библиографией см.: *Carroll J.L., Siler E.M. Let My Prayer Be Set Before Thee: The Burning of Incense in the Temple Cult of Ancient Israel // Studia Antiqua. 2003. Vol. 2, No 2. P. 24–25.*

понятным, что, однако, никак не препятствовало поиску в нем скрытого духовного смысла<sup>343</sup>.

Михаил Хониат впервые обращается к теме ветхозаветного фимиама в 17-м поучении, где вслед за Евагрием Понтийским уподобляет его состав четырем основным добродетелям: справедливости (δικαιοσύνη), благоразумию (φρόνησις), мужеству (ἀνδρεία) и целомудрию (σωφροσύνη). Отметим, что здесь нет попытки установить соответствие каждой из добродетелей определенному компоненту благовония: проповедник подчеркивает лишь равноправие всех элементов, заявляя, что, как фимиам «приготавливался из ониха и ливана, соединенных со стакти и касией, так и четверица добродетелей, чтобы она, как благовонное кадило, могла исправиться перед Богом, должна слагаться из четырех равных частей, каждая из которых и сама по себе совершенна» (л. 183).

Совершенно иная картина обнаруживается в следующей, 18-й гомилии, где проповедник сосредоточивается на единственном компоненте фимиама — ониксе, который, по его словам, символизирует... грех: «Надлежит также обрести и рассмотреть каждый из видов нашего греха по отдельности: ибо в этом символически наставляет нас закон, предписывая раздробить *по тонку* (Исх. 30, 36) все составляющие фимиама, не исключая и ониха; а именем этим назван грех за то, что он наблюдается в низшей природе сущего (ἐν ἐσχάτῃ φύσει τῶν ὄντων)» [л. 190v–191]. Как видим, данное толкование основывается лишь на вырванном из контекста слове «ноготь» и предложении раздробить его на мелкие части (εἰς λεπτόν). При этом Афинский митрополит не пытается продолжить аналогию, объяснив, каким образом наши грехи могут быть использованы для воскресения перед Господом. Мало того, само сопоставление греха с ногтем остается непонятным без обращения к неоплатонической философии, где термин ἐσχάτη φύσις служил для обозначения воспринимаемого мира, который, не будучи дурным сам по себе, в то же

---

<sup>343</sup> Филон Александрийский, чье толкование воспроизводится и в приписываемом св. Василию Великому толковании на пророка Исаяю, считает каждую из составляющих ветхозаветного фимиама образом одного из первоэлементов (Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 3 / Ed. P. Wendland. B., 1898. Quis rerum divinarum heres sit. Sect. 196–197 (P. 45); *San Basilio*. Commento al profeta Isaia. T. 1–2 / Ed. P. Trevisan. Torino, 1939. I, 29), тогда как Евагрий Понтийский усматривает здесь намек на четверицу добродетелей (*Evagrius*. De oratione (sub nomine Nili Ancyran) // PG. T. 79. Col. 1168).



время доступен злу в силу своего несовершенства и удаленности от абсолюта<sup>344</sup>. Но сколь бы натянутым ни было предложенное проповедником истолкование библейского текста, оно прекрасно укладывается в контекст гомилии, которая начинается с констатации постигших афинскую паству несчастий и продолжается предложением понять и устранить их причину, которая, конечно, должна заключаться в грехах слушателей.

С третьим по счету истолкованием рассматриваемого пассажа мы встречаемся в 20-м поучении, где составляющие фимиама вновь рассматриваются как символические образы добродетелей. Впрочем, список этих последних отличается от представленного в 17-й беседе: на сей раз ливан сопоставлен посту, халван — молитве, стакти — милостыне, оникс же — умеренности или смиренномудрию. Любопытно, что в своем истолковании свойств оникса (т. е. ногтя) Афинский митрополит вновь опирается на античную традицию: «Поскольку же в природе такие когти создаются ради прикрытия или ограждения (σκέλης εἰτ' οὖν ἀντερείσεως ἔνεκα), как утверждается в сочинении „О назначении частей тела“, то не справедливо ли будет уподобить когтю смиренномудрие, которое, во-первых, соблюдает всякую добродетель..., а во-вторых, укрепляет нас в совершении всякого доброго дела?» [л. 222]. Приведенный пассаж интересен еще и тем, что в нем как будто бы содержится точное указание на использованный текст, что, вообще говоря, нетипично для нашего автора. Тем не менее, обращение читателя или слушателя к источнику в данном случае противопоказано: заглянув в сочинение Галена «О назначении частей тела» (Περὶ χρείας μερῶν), мы с удивлением обнаружим, что прославленный римский медик в действительности полемизирует с мнением Аристотеля о защитной функции ногтей: «Аристотель говорит, что [ногти] нужны в качестве защиты, но какой именно защиты, не говорит: от холода ли, жары, ран или давления. Ибо невозможно представить, чтобы ногти появились ради защиты как от всего вышеперечисленного, так и от чего-либо иного»<sup>345</sup>. Эта неувязка не мешает проповеднику построить длинное рассуждение о значении смиренномудрия для укрепления других добродетелей, заодно украсив свою речь общеизвестной пословицей: «По смиренным помыслам смиренномудрого познается успешное завершение всякого доброго дела, как, говорят, по когтям — лев» [л. 336v]. Таким образом, мы лишний раз убеждаемся, что как Священное

<sup>344</sup> См. напр.: *Диллон Дж.* Средние платоники: 80 г. до н.э. — 220 г. н.э. СПб., 2002. С. 332.

<sup>345</sup> Galeni de usu partium libri XVII / Ed. G. Helmreich. Vol. I. Leipzig, 1907. P. 11–12 (Kühn Vol. III, p. 16).

Писание, так и античные тексты служат для Михаила Хониата податливым материалом, который позволяет мастеру, изощренному в науке красноречия, выстроить речь в желательном для него направлении. При этом проповедник выбирает из своих источников лишь те фрагменты, которые соответствуют его художественному замыслу, оставляя за бортом всё остальное.

### **3. Языческая древность и христианская мораль**

Среди прочих свидетельств классической образованности Афинского митрополита особого внимания заслуживают *exempla* из античной истории и мифологии, с которыми мы встречаемся в его проповедях. Следует отметить, что сам жанр огласительных поучений (которые, в отличие от других типов гомилий, не были привязаны к конкретным событиям священной истории или текстам Писания), с одной стороны, создавал широкие возможности для вставки такого рода пассажей, а с другой — задавал их тематику, которая должна была служить нравственному совершенствованию слушателей. Наиболее пространное рассуждение, в котором формулируется отношение Михаила Хониата к языческому наследию, содержится в 14-й беседе: проповедник, начиная ее со ссылки на упомянутую у Геродота «солнечную трапезу» эфиопов<sup>346</sup>, тут же делает следующую оговорку: «Как пророческий дух не возбранял посланным в Египет пить воду геонскую, а в Ассирию — воду речную (Иер. 2, 18), так не возбранит он и мне „к отдаленным водам океана... к эфиопам пойти непорочным“<sup>347</sup>». После этого следует весьма характерная для подобных случаев ссылка на апостола Павла, который, выступая на Ареопаге, воспользовался цитатой из Арата и «закончил лишь тогда, когда ниспроверг превозношение сего поэта, тщившегося познать Бога». И, наконец, использование античной премудрости уподобляется похищению имущества иноплеменников «для строительства дел Божиих», в подтверждение чего приводятся и соответствующие цитаты из Ветхого Завета [л. 139].

Как видим, все приведенные суждения исходят из принципа «врага нужно знать в лицо» и служат утверждению лишь того тезиса, что, как бы ни плохи были язычники, христианам было бы зазорно уступать им в добродетели. Тем самым Михаил Хониат

---

<sup>346</sup> См. Her. Hist. III, 17, 8.

<sup>347</sup> Hom. II, I, 423.

следует святоотеческой традиции, которая, допуская ограниченное использование достижений языческой учености христианскими авторами, в то же время требовала воспринимать ее как нечто чуждое и потенциально опасное. Весьма близкое по тональности обоснование ссылки автора на примеры добродетельного поведения язычников можно встретить, например, в одном из стихотворений Григория Богослова:

Добавить ли сюда нам что поддельное?

Беды не будет: можно ведь и с худшего

Собрать плоды любезные и добрые.

Опередить иных — честь невеликая,

Зато какое зло, коль ты уступишь им!<sup>348</sup>

Однако в 23-й беседе Афинского митрополита те же самые мотивы сочетаются уже с искренним восхищением добродетелью древних:

Если же мы удивляемся цветку, расцветающему среди зимы, или же лилии, улыбающейся между терниев, то не большего ли удивления достойны незлобие и кротость, которые проявились и у эллинов? И разве не будет для нас рассказ о каком-либо подобном случае, донесенный ими, величайшим призывом к великодушию? Разве не устыдимся мы, если, будучи учениками Иисуса, Самой кротости и человеколюбия, окажемся хуже почитателей противной силы, которую, бывает, называют и яростью? [л. 261].

Заметим, что предваряемый этим вступлением пассаж о добродетельных мужах древности (Перикле, Евклиде Мегарском, Аристотеле) не представляет особого интереса, ибо целиком построен на знаменитом сочинении Василия Великого «К юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями»<sup>349</sup> и упомянутом выше стихотворении Григория Богослова, но вот оценка их поступков (а Михаил даже называет Перикла «учеником Евангелия из внешних людей») сформулирована нашим автором независимо от его великих предшественников [л. 261v].

---

<sup>348</sup> Цитируется в нашем переводе по изданию: Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἔπη. Τομὴ Β'. Ἔπη ἠθικά // PG. T. 37. Col. 831.

<sup>349</sup> *Basile, Saint. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres Helléniques* / Ed. F. Boulenger. P., 1935. VII, 10.

В другой беседе Афинский митрополит, пересказывая известную историю о целомудрии Александра Македонского (также приведенную у Василия Великого) предвзает ее такой характеристикой:

О этот эллин и поистине великий царь, покоривший вселенную, пышущий расцветом юности и охраняемый судьбой, который даже и не слышал божественного гласа, требующего не смотреть на женщин с вожделением! Однако благородство природы снабдило его всяческими добродетелями, так что храбрых воинов он встречал оружием, красавиц же — красотой целомудрия, считая достойным одинаковой славы благородных царей побеждать в битве, над прекрасными же царицами одерживать верх целомудрием [л. 239].

Александр вообще относится к числу любимых героев проповедника: помимо приведенного пассажа, речь о нем заходит и в 10-м поучении, где Михаил пересказывает известный эпизод с водой, от которой царь отказался во время перехода через пустыню. Афинский митрополит называет этот поступок «великим и благим делом воздержания, которое достойно восхищения более, нежели его бесчисленные победы» [л. 85–85v].

Еще одна важная добродетель, вдохновляющие примеры которой Михаил Хониат находит в повествованиях о жизни язычников — это милосердие и сострадание. Обширный экскурс на эту тему, содержащийся в 9-м поучении, начинается с тезиса о том, что человеку, если только его подобие Богу не повреждено грехом, от природы свойственно распространять свою милость не только на людей, но и на другие существа [л. 58v]. В подтверждение своих слов проповедник ссылается на древних афинян, «человеколюбивейших среди всех варваров и эллинов», которые считали недопустимым использовать в пищу пахотных волов, а некоего мула, особо «отличившегося» при строительстве Парфенона, постановили кормить на общественный счет до его смерти. Пассаж этот частично основан на сочинении Порфирия «О воздержании от животной пищи»<sup>350</sup>, пафос которого представляется особенно уместным в поучении, посвященном посту. Упомянув о свойственном афинянам милосердии к животным, автор не может оставить в стороне и их человеколюбия, тем более, что эти два качества, по его мнению, тесно связаны между собой. В последующих строках проповедник лишней раз демонстрирует

---

<sup>350</sup> Porphyrius. De abstinentia // Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta / Iterum recognovit A. Nauck. Lipsiae, 1886. III, 19 (P. 209).

свою преданность городу, доставшемуся ему в удел, поскольку обращается именно к тем сюжетам, которые некогда составляли непреходящую принадлежность речей, посвященных прославлению Афин и их граждан: всегдашняя готовность афинян предоставить убежище изгнанникам, а также их выступление против фиванцев с целью заставить тех похоронить неприятелей, павших в войне Семерых<sup>351</sup> [л. 59]. Чуть дальше по тексту поучения находится еще одно отступление, на сей раз посвященное воздержанию древнегреческих философов (стоиков и эпикурейцев). Источником его, наряду с вышеупомянутым сочинением Порфирия, опять-таки служит одно из стихотворений Григория Богослова. Здесь опять-таки обращает на себя внимание риторическое противопоставление добродетелей древних язычников и современных автору христиан: «Ибо поистине удивительно, как любомудрствовавшие до распятия столь блистательно противились роскоши, питались солью, пили воду с уксусом, мы же, ученики Распятого, страшимся поста и питья воды» [л. 62].

Впрочем, нетрудно убедиться, что восхищение автора язычниками (или, точнее, его выражение в рамках огласительных бесед) имеет свои пределы. В самом деле, даже тогда, когда речь заходит о политических деятелях древности (каковы тот же Александр или Перикл), в поучениях не находится места прославлению их гражданских добродетелей, которое в других случаях выглядело бы вполне уместным. Так, в своем энкомии Исааку Ангелу Михаил сравнивает своего героя с тираноубийцами Гармодием и Аристокитоном [МА. Т. А'. Σ. 235:1–2], а в знаменитом письме Димитрию Дрими ставит тому в пример Геракла, Аристиды и Платона, немало потрудившихся на благо людей<sup>352</sup>. Между тем в одном из поучений Хониата народные вожди упоминаются скорее в ироническом контексте: «Я могу назвать и других рабов, купленных за золото, и наемников, которые величаются своею свободой больше, нежели Гармодий и Аристокитон, благородством происхождения готовы поспорить с Кодром, а выступают напыщеннее Перикла и яростнее Демосфена» [л. 60v]. По сути, достоинства язычников ограничиваются одной, хотя и немаловажной добродетелью, а именно воздержанием, будь то в гнев, пище или любовных утехах.

---

<sup>351</sup> Ср. в частности Demosth. Epitaph. 8; Isocr. Paneg. 54–58; Luys. Epitaph. 7–16.

<sup>352</sup> Michaelis Choniatae epistulae. Epist. 50:46–52 (P. 69).

Подтверждением данного тезиса могут служить многие пассажи проповедника. Помимо уже названных нами фрагментов поучений, здесь стоит сослаться на Десятую беседу, где перечисляется ряд достойных подражания поступков древних: скромные трапезы лакедемонян, мудрые слова Диогена Синопского, с которыми тот отказался от чаши вина, а также следующее высказывание Платона, характеризующее его воздержанность: «Когда я прибыл в Сицилию, тамошняя пресловутая блаженная жизнь, заполненная всевозможными италийскими и сиракузскими пиршествами, никак не пришлась мне по душе. Не понравилось мне и наедаться дважды в день до отвала»<sup>353</sup> [л. 85]. Другое подобное отступление содержится в Девятнадцатой беседе, где Михаил в доказательство правомерности своего одобрения древних мужей не ограничивается примерами из их жизни, но и цитирует античный текст морально-учительного содержания: пифагорейские «золотые стихи» [л. 205]:

Всё это помни. Затем приучись обуздывать вот что:

Чрево прежде всего, и сон, и страстную похоть,

Также и гнев...<sup>354</sup>

Воспитанию добродетелей воздержания и смирения служат и отрицательные примеры, каких тоже можно немало найти в античной литературе: таков пересказ заимствованного у Плутарха анекдота о Тимоне и Апеманте, демонстрирующий ту степень человеконенавистничества, от которой, по мнению афинского митрополита, недалеко его подопечные<sup>355</sup> [л. 188]. Таково и насмешливое упоминание о «творениях Митека и Феариона или продуктах Сарамба», основанное на платоновском диалоге «Горгий»<sup>356</sup> [л. 188]. Впрочем, и подобные примеры «от противного» служат созданию скорее положительного образа языческой древности: ведь они именно потому были сохранены древними писателями для последующих поколений, что уже им представлялись достойными порицания.

---

<sup>353</sup> Plat. Epist. VII, 326b. Русский перевод цитируется по изданию: Платон. Собрание сочинений в четырех томах / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.-А. Тахо-Годи. Т. 4. М., 1994. С. 477.

<sup>354</sup> Carm. Aug. 9–11. Перевод: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 503.

<sup>355</sup> Plut. Ant. 70, 3.

<sup>356</sup> Plat. Gorg. 518b.

Но, может быть, не менее важно отметить, что не только специальные отступления, посвященные добродетельным язычникам, но и многие из речевых оборотов и цитат античного происхождения, систематически используемых нашим автором в разных контекстах, служат утверждению той же самой идеи прославления умеренности и обличения невоздержности как погибельной. В качестве примера можно привести выражение «вспыхивать как зажженный дуб», взятое из «Лягушек» Аристофана, служащее характеристикой неуместной вспыльчивости и используемое афинским митрополитом как минимум трижды: в сохранившемся фрагменте, предположительно относящемся к Седьмому поучению [л. 32], а также в Двадцать третьей огласительной беседе и гомилии, произнесенной по прибытии в Эврип на Эвбее<sup>357</sup>. Еще более характерны две излюбленных проповедником цитаты из гомеровских поэм, которые мы неоднократно встречаем в его произведениях. Первая из них — характеристика, данная Патроклом Ахиллу: «Взметчивый муж: и невинного вовсе легко обвинит он»<sup>358</sup>. Это высказывание на разные лады обыгрывается в произведениях Михаила, принадлежащих к различным жанрам: в его письмах (а также приветственной речи Василию Каматиру) характеристика «взметчивый муж» (в оригинале — *δεινὸς ἀνὴρ*) применяется к земному тирану (Андронику Комнину)<sup>359</sup>, в то время как в монодии в честь Евстафия Солунского «обвинение невинных» олицетворяет противоположность справедливым порицаниям, которые звучали в устах покойного<sup>360</sup>. В огласительных же беседах в роли неразумного обвинителя предстает всякий человек, склонный приписывать причины своих несчастий кому угодно, кроме самого себя [л. 171v]. Напротив, положительным примером сдержанности служат знаменитые слова Одиссея «Сердце, смирись: ты гнуснейшее вытерпеть силу имело»<sup>361</sup>.

<sup>357</sup> В последнем случае обращение к теме вспыльчивости было особенно актуальным, поскольку афинский митрополит приехал на Эвбею разбирать церковно-дисциплинарный конфликт, связанный со злоупотреблениями тамошнего епископа, который, однако, пользовался поддержкой своей паствы. См. об этом: *Крюков А.М.* Константинополь и провинциальное духовенство в эврипском деле 1183–1185 гг. // Историческая роль Константинополя (в память о 550-летию падения византийской столицы). Тезисы докладов XVI Всероссийской научной сессии византинистов. М., 2003. С. 44–47.

<sup>358</sup> *Hom. II, XI, 654.*

<sup>359</sup> См. *Michaelis Choniatae Epistulae. Epist. 34:30 (P. 48); MA. T. A'. Σ. 320.*

<sup>360</sup> См. *MA. T. A'. Σ. 297:1–2.*

<sup>361</sup> *Hom. Od. XX, 18.* Здесь и далее «Одиссея» цитируется в переводе В.А. Жуковского по изданию: Гомер. Одиссея / Изд. подг. В.Н. Ярхо. М., 2000.

Это высказывание в одном только корпусе поучений встречается как минимум трижды [л. 158v, 206, 257].

Предпочтение автором именно такого рода цитат, безусловно, свидетельствует о том, что они были в какой-то мере созвучны его собственному мировоззрению. И в самом деле, воздержание для Михаила — не просто одна из добродетелей (в этом он солидарен со всей христианской традицией), но часть общего подхода к жизни. Часто этот подход ассоциируется с понятием «философия»: так, в Десятой беседе встречаем понятие «любомудрое воздержание» (τὸ φιλοσοφεῖν τὴν ἐγκράτειαν), которое, кроме всего прочего, объявляется призванием монашествующих [л. 82]. Поэтому неудивительно, что в числе образцов как собственно воздержания, так и вообще благоразумного образа жизни, подобающего христианину, автор называет античных философов, в том числе Платона и Пифагора. Рекомендации, содержащиеся в приписываемых последнему «Золотых стихах», в Шестнадцатой беседе ставятся рядом с евангельским требованием иметь чресла препоясанными и светильники зажженными: «Если же станем мы по вечерам выносить суждение обо всем, сделанном нами за день, подобно сказавшему:

Да не коснется очей твоих сон, смежающий веки,  
Прежде, чем трижды дневные дела разберешь по порядку:  
«В чем погрешил? Что сделал? Что должное я не исполнил?»<sup>362</sup>

то дни наши не пройдут тщетно, как сень преходящая» [л. 177–177v]. Но именно в области философии лежит та грань, выше которой никогда не подняться язычникам: ведь, по словам проповедника, «внешняя философия говорит так: „Хотела бы я не терпеть и не причинять обид, но, если необходимы выбрать что-то одно, то предпочла бы скорее терпеть их, чем причинять самой“. Богомудрие же во Христе... предлагает ученикам Евангелия вовсе не по необходимости, но добровольно предпочесть обиды и лишения, и даже любить их» [л. 148].

Поэтому вслед за пассажирами, призванными поставить в пример христианам кого-либо из мужей древности, в проповедях Михаила Хониата всегда идет гораздо более пространное изложение подходящих к случаю рассказов из Священного Писания, которое иногда сопровождается и предисловием, долженствующим подчеркнуть более высо-

---

<sup>362</sup> Carm. Aug. 41–43. Русский перевод: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 504.



кую ценность этих свидетельств по сравнению с приведенными ранее. Так, в Десятой беседе проповедник считает нужным отвести возможные возражения слушателей на только что прозвучавшие примеры добродетели древних: «Но, может быть, ты сочтешь подобные рассказы непригодными для питья, словно воду Мертвого моря, и сошлешься на пророческие слова: *И ныне что тебе и пути египетскому, еже питии воду геонскую, и что тебе и пути ассирийскому, да пиеши воду речную* (Иер. 2, 18)? Я и сам хотел сказать, что, будь даже эти воды горькими и бесплодными, у нас есть древо Креста, способное сделать их пресными...» [л. 85v].

Нашей характеристике «экологической ниши», отведенной античным реминисценциям в художественной ткани огласительных бесед, казалось бы, противоречат те случаи, когда афинский митрополит приводит цитаты из древних авторов, имеющие отношение к военному делу. Таких пассажей тоже не так мало: ведь, в конце концов именно эта тема составляет основное содержание многих античных сочинений, включая и ту же Илиаду. Однако здесь надо отметить, что воинские мотивы в проповедях нашего автора всегда имеют переносное значение, характеризуя духовную брань христианина против невидимых врагов его души. Такого рода брань, разумеется, ни в коей мере не противоречит умеренности в делах житейских: недаром, согласно учению отцов Церкви, законное употребление гнева заключается именно в обращении его против врага рода человеческого, о чем Хониат подробно говорит в своей Двадцать третьей беседе. Собственно же теме «оружия христианского воина» целиком посвящено Пятнадцатое поучение, а также зачин Восемнадцатого, в котором проповедник сперва ободряет дух слушателей, цитируя известную походную песнь спартиатов («В бой, сыны достойных граждан, дети мужественной Спарты!»<sup>363</sup>), а затем следующим образом перефразирует ее слова: «В бой, сыны Церкви! Пост, словно щит, крепко сжимайте рукой, а молитвой поражайте врага, как копьем!» [л. 188v–189].

Каковы же те воинские доблести, которым христианский подвижник может научиться у древних авторов? Как выясняется, афинского митрополита практически не привлекают образы могучих воинов, подобных Ахиллу (последний в его сочинениях, как мы видели, выступает в основном в роли «взметчивого мужа»). В частности, в Девятна-

---

<sup>363</sup> Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia / Ed. J. von Arnim. Vol. 1–2. B., 1893–1896 (Repr. 1962). II, 59. Русский перевод О.В. Смыки: Эллинские поэты VII–III века до н. э. С. 401.

дцатой беседе проповедник считает нужным процитировать Гомера, сопоставляя человеческие страсти с неразумными животными: по его словам, поэт «желающего еще сражаться и не хотящего отступить вместе с другими уподобляет упрямому ослу, который... силою пробирается сквозь изгоняющих его детей..., и, несмотря на палочные удары, уходит не прежде, чем насытится кормом»<sup>364</sup> [л. 206]. Таким образом, и другому прославленному герою ахейцев — Аяксу Теламониду — наш автор приписывает скорее отрицательную характеристику, хотя гомеровский текст, описывающий отступление Аякса под натиском троянцев, не дает к этому никаких оснований: сравнение с ослом иллюстрирует там вовсе не упрямство героя, а бессилие врагов, неспособных причинить ему вред.

В то же время проповедник подчеркивает, что и рядовой воин может одержать верх над могучим противником: ведь «сила и слабых мужей не ничтожна, когда совокупна»<sup>365</sup> [л. 222v]. Более того, такая победа является наиболее почетной, поскольку «и в мирских сражениях большего восхищения заслуживает тот, кто „разящего поражает“<sup>366</sup>» [л. 166v]. Помочь в достижении победы может военная хитрость, примером чего служит библейская история Иакова и Исава: по мнению афинского митрополита, Иаков, выдав себя за брата, поступил как «могучий боец»<sup>367</sup> [л. 88], за что и получил законную награду: «Злое не впрок, над проворством здесь медленность верх одержала»<sup>368</sup> [л. 87v]. Нет нужды говорить, что такая расстановка акцентов прекрасно соответствует православной аскетической традиции, согласно которой подвижнику следует более полагаться на содействие Божьей благодати, нежели на свои слабые силы. В то же время она показывает, что даже из поэтических описаний военного искусства образованный византиец мог сделать вывод о превосходстве вдумчивого, «философского» отношения к жизни над силой и храбростью, не подкрепленными разумом.

---

<sup>364</sup> Ср. *Hom. II. XI*, 558.

<sup>365</sup> *Hom. II. XIII*, 237.

<sup>366</sup> *Hom. II. XVIII*, 309.

<sup>367</sup> *Hom. II. III*, 237.

<sup>368</sup> *Hom. Od. VIII*, 329.

#### 4. Учение о человеке

Специфика огласительных поучений, нацеленных главным образом на духовно-нравственное совершенствование слушателей, побуждает проповедника стремиться выстроить из предлагаемых им уроков добродетели некую систему, в которой нашли бы свое место и подходящие по смыслу *exempla* библейского или античного происхождения. Естественным в такой ситуации выглядит обращение к теме душевного и телесного устройства человека, детально разработанной как во «внешней» науке, так и в святоотеческом предании.

Уже в первом поучении Афинский митрополит уподобляет свои задачи задачам лекаря, подбирающего лекарство для телесных немощей:

Я произнес молитву и тотчас вспомнил о болезни сего города, которую я считаю первопричиной остальных недугов, что, давно ворвавшись сюда, бушуют и состояются в стремлении совершенно сокрушить его и привести к полной гибели. Но в чем же эта болезнь? А в том, что вы не посещаете божественные храмы, не молитесь, не слушаете словес Духа, которые мы, служители алтаря, повторяем, как некое общее лекарство, дабы каждый из проходящих и слушающих получил подходящее снадобье для собственного увечья... [МА. Т. А'. Σελ. 116:13–22].

Это сравнение в дальнейшем обыгрывается Хониатом неоднократно. В частности, обращает на себя внимание пассаж из 17-го поучения, где Афинский митрополит, иронически оценивая собственную деятельность на посту предстоятеля, прибегает к платоновскому противопоставлению врачебного и поварского искусств: «Избранный целителем, не прибегаю к горьким лекарствам, не говоря уж об операциях и прижигании, и... превращаю суровое искусство в поварское дело, которое своим угодничеством не останавливает, но усиливает болезни» [л. 184v]. В других случаях проповедник не упускает случая украсить свою речь, обращаясь к наследию античных медиков (Гиппократ, Галена, Оривасия). Любопытно, что лишь единожды такого рода заимствование приводится именно в контексте рассуждения о сохранении телесного здоровья: в 10-м поучении проповедник, подкрепляет свою мысль о том, что полное воздержание от пищи во время поста является невозможным для тех, кто зарабатывает на жизнь физическим трудом, цитатой из Галена: «Ведь и эскулапы говорят: „Где голод, там не должно трудиться“» («Οκοῦ

λμὸς, οὐ δεῖ πονέειν)»<sup>369</sup> [л. 80v]. В других случаях ссылка на античный авторитет скорее выглядит искусственным украшением, без которого легко можно было бы обойтись. Помимо уже приведенного примера с функцией человеческих ногтей здесь можно сослаться на пассаж из 21-й беседы, где проповедник, излагая в вольном пересказе суждение Климента Александрийского о вредности чувственных удовольствий для здоровья<sup>370</sup>, распространяет его ссылкой на высказывание Гиппократов, согласно которому близнецы могут рождаться от одного соития<sup>371</sup>.

Но всё-таки чаще всего Михаил Хониат упоминает о практике лечения телесных болезней именно потому, что рассматривает ее в качестве некоего аналога духовного совершенствования, ожидаемого им от своей паствы. Тем самым заимствования у античных медиков приобретают ту же роль, что и другие примеры, почерпнутые автором из «внешней» премудрости: ценные и сами по себе, они в то же время должны подвести слушателей к чему-то высшему. Так, в первой огласительной беседе проповедник следующим образом иллюстрирует необходимость постепенного перехода от насыщения к посту (именно для этой цели, по утверждению Хониата, установлена сыропустная седмица): «Ведь и эскулапы не вливают больному очистительное снадобье прежде, чем добьются похудания с помощью легких вин, уничтожающих влагу»<sup>372</sup> [МА. Т. А'. Σελ. 115:29–31]. В девятом поучении на примере лечебных процедур поясняется сама необходимость поста и воздержания, хотя бы их соблюдение и казалось тягостным:

Поскольку почти все грехи мы совершаем из-за наслаждения и через наслаждение, то и Бог дал нам печаль при покаянии как некое спасительное противоядие, подобно тому как и врачи прибегают к средствам, противоположным болезни. Итак, с дерзновением примем неприятные снадобья, чтобы с их помощью изгладить недуги, порожденные наслаждением. Глупо, если из-за телесной болез-

<sup>369</sup> *Hippocrates. Aphorismi // Oeuvres complètes d'Hippocrate / Ed. E. Littré. Vol. 4. P., 1844. II, 16.*

<sup>370</sup> *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue / Ed. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray. Vol. II. P., 1965 [Sources chrétiennes 108]. II.X.93.3.*

<sup>371</sup> *Hippocrates. De semine, de natura pueri, de morbis IV // Oeuvres complètes d'Hippocrate / Ed. E. Littré. Vol. 7. P., 1851 (Repr. 1962). XXX, 104.*

<sup>372</sup> О том, что очищению организма должно предшествовать избавление от излишней влаги, пишет в частности Гален: Galenus. In Hippocratis aphorismos commentarii VII // Claudii Galeni opera omnia / Ed. C.G. Kühn. Leipzig, 1829 (Repr. 1965). Т. 17b. P. 465.

ни мы претерпеваем бесчисленные мучения, зачастую подвергаясь надрезам и прижиганиям, принимая горькие лекарства, получая слабительные и рвотные средства, подвергаясь прочищению носа, да к тому же еще и давая плату тем, кто так поступает с нами, а из-за внутренних болезней не можем стерпеть гораздо легче выносимых вещей... [л. 61–61v].

Наконец, в отрывке, составляющем, по нашему мнению, часть 7-го поучения, проповедник указывает слушателям на то, что, как и в случае с телесными недугами, лечение души требует опыта и знаний: «Как надлежит каяться, не все знаем, подобно тому, как все согласны в том, что болящим нужно лечиться, способ же каждого врачевания известен весьма немногим знатокам врачебной науки» [л. 31]. В дальнейшем выясняется, что успех «лечения» зависит от правильной постановки диагноза: «Затем нужно предлагать соответственное лечение и обращать внимание на то, чтобы, подобно неопытным эскулапам, не приниматься за легкое, когда болит печень, или, в случае повреждения ноги, не лечить глаз или врачевать опухоль в пахе, пренебрегая ушибом ноги, от которого, соответственно, и в паху сделалось худо». Выстраивая аналогию между сложным устройством тела, состоящего из многих органов, и устройством человеческой души, Михаил Хониат, как и следовало ожидать, обращается к учению о ее разделении на три части (разумную, яростную и вожделевательную), некогда сформулированному Платоном, но в дальнейшем воспринятому отцами Церкви<sup>373</sup>: «Естество наше, о слушатели, является не простым, но разнообразным и смешанным. Ведь и тело наше состоит из многих частей, и даже душа делится на три, так что одной ее частью мы гневаемся, другой вождедем, а третьей размышляем. И каждой из этих трех частей свойственны свое здоровье и своя болезнь, причем здоровье — это правильное ее действие, а болезнь — злоупотребление» [л. 31v]. Далее проповедник кратко описывает здоровое состояние и возможные недуги для каждой из частей или способностей души. Это описание нам будет удобнее всего представить в форме таблицы (Табл. 5):

---

<sup>373</sup> О рецепции платоновской схемы трихотомии человеческой души в классической патристике см. в частности: *Kim J.* The Spiritual Anthropology of John Cassian: PhD thesis. Leeds, 2002. P. 119–123 (URL: [http://etheses.whiterose.ac.uk/288/1/uk\\_bl\\_ethos\\_399930.pdf](http://etheses.whiterose.ac.uk/288/1/uk_bl_ethos_399930.pdf); доступ 07.02.2014).

Таблица 5. Распределение пороков и добродетелей по способностям человеческой души согласно 7-му оглашению Михаила Хониата

Способность души	Здоровое состояние	Болезнь
Раздражительная	возбуждение против змия; <i>совершенная ненависть</i> (Пс. 138, 21) к нечестивым; пламенная ревность о божестве; мужественное стояние за благочестие (τὸ ὑπὲρ εὐσεβείας ἀνδραγαθίζεσθαι)	напрасный и суетный гнев на брата; досада (ἐγκοτεῖν); ненависть к оскорбляющему (μισεῖν ὁπωσοῦν ἐπηρεάζοντα); побои (πλήττειν); убийство и пролитие братской крови
Вожделевательная	всё свое желание простирать к Богу любить будущую жизнь и тамошнее блаженство привязываться к добродетели	стремление к деньгам, именьям, славе или удовольствиям
Мыслительная	разуметь полезное; отличать лучшее от худшего; властвовать над неразумной стороной души и совершенствовать ее	забвение (λήθη); невежество (ἄγνοια); лукавство злоторное (πονηρία какоλοῖός)

Иная классификация составляющих человеческого существа предлагается в 17-м поучении, где Михаил Хониат выделяет растительную (φυτική), животную (ζωώδης или ζωϊκή) и разумную (λογική), называемую также собственно человеческой (ἀνθρωπική) способности. Сама по себе эта схема восходит к трактату Аристотеля «О душе»<sup>374</sup>, однако ее трактовка в изложении проповедника отличается некоторым своеобразием. С одной стороны, наш автор воздерживается от применения к перечисленным силам (за исключением разумной) самого слова «душа» (ψυχή), предпочитая термины «жизнь» (ζωή)

<sup>374</sup> Aristot. De anima. 414a.27 sqq.; Eth. Nic. 1102a–b.

или «природа» (φύσις). Не встречается в поучении и термин «питательная способность» (θρεπτικὴ δύναμις), которым предпочитает именовать растительную душу сам Аристотель. С другой стороны, налицо стремление проповедника согласовать данную классификацию с предыдущей (платоновской) трактовкой души и ее составляющих, что выражается в следующем пассаже, задающем тон дальнейшим рассуждениям о природе человека:

...надлежит, чтобы зверский гнев и неразумная похоть отступили, не противясь требованиям времени, разум же, который только и является человеком в собственном смысле, мог делать свое дело. Ибо свойство растительной природы — питаться и порождать себе подобных; животной — неразумие и склонность к чувственному, телесному и преходящему гневу; человеческая же жизнь состоит в том, чтобы рассуждать и поступать по разуму [л. 178].

Как видим, в данном контексте термины «гнев» (θυμός) и «похоть» (ἐπιθυμία) служат обозначением скорее греховных страстей, нежели неких составных частей или действующих сил души. Тем не менее Афинский митрополит, проводя параллель между каждым из этих чувств и одной из упомянутых им низших «жизней», старается создать у слушателя ощущение близости, если не тождества, между двумя различными концепциями устройства человеческой души. Попытка эта представляет собой явное насилие над учением обоих великих философов древности: ведь у Аристотеля растительная душа не только занимает подчиненное положение по сравнению с животной, но и рассматривается как непричастная по своей природе пороку и добродетели<sup>375</sup>, тогда как в описании Платона гнев и похоть являются двумя равноправными «конями», совместно увлекающими колесницу разума<sup>376</sup>. Схожий по смыслу образ использует и сам Михаил Хоният в другом поучении, где душа представлена как переключатель (мыслительная способность), покоящаяся на двух столбах (гневе и похоти) [л. 62v]. Впрочем, и здесь проповедник не настаивает на своем сопоставлении, поскольку немного ниже по тексту дает уточненный вариант классификации душевных сил, в котором гнев и похоть перечисляются наряду с другими способностями животной души:

---

<sup>375</sup> *Aristot. Eth. Nic.* 1102b.

<sup>376</sup> *Plato. Phaedr.* 246a–b.

...нам с одной стороны свойственны проявления жизни (ζωάς), связанные с познанием (γνώστικὰς), то есть чувственное восприятие (αἴσθησιν) и воображение (φαντασίαν), какие есть и у бессловесных животных, а с другой — с желанием (ὀρεκτικὰς), то есть гнев и похоть, из коих первый нужен, чтобы мстить причиняющим вред, а вторая — чтобы восполнять посредством пищи уходящее из тела вещество и обеспечивать преемственность рода путем порождения себе подобных [л. 178v].

Следует отметить, что данная цитата представляет собой почти дословное заимствование из сочинений комментаторов Аристотеля (с незначительными изменениями она встречается у Симпликия, Михаила Пселла и даже в словаре «Суда»<sup>377</sup>), поэтому трудно судить о том, была ли она в полной мере «пропущена через себя» проповедником. Однако и в своем 14-м поучении Афинский митрополит в большем соответствии с философией Аристотеля не только называет питательную способность (θρεπτικὴ) ее собственным именем, но и отличает ее от похоти и гнева, заявляя, что «питательная часть души разуму совершенно не повинуетя и, в отличие от похоти и гнева, не поддается вразумлениям<sup>378</sup>; но всё же и она, хоть и непослушная... подчиняется силе и становится легче благодаря воздержанию» [л. 141].

В чем же, однако, причина столь вольного обращения нашего автора с философскими представлениями о душе? Думается, дело здесь в тематике 17-го поучения, основным лейтмотивом которого служит нижеследующее высказывание апостола Павла: *И как носили мы образ перстного, будем носить и образ небесного* (1 Кор. 15, 49). В полном соответствии с церковной традицией<sup>379</sup> проповедник понимает «образ перстного» как совокупность всяческих пороков, а «образ небесного» — соответственно, как его

---

<sup>377</sup> Simplicii commentarius in Philocteti Enchiridion / Theophrasti characteres // Ed. F. Dübner. P., 1842. P. 78:13; Michaelis Pselli philosophica minora / Ed. by D.J. O'Meara. Vol. 2. Leipzig, 1989. P. 2:9; Suidae lexicon. Ф 84.

<sup>378</sup> Ср. у Аристотеля: «Одна часть — растительная — ни в каком отношении не участвует в суждении, другая — подвластная влечению и вообще стремящаяся — в каком-то смысле ему причастна постольку, поскольку она послушна суждению, и повинуетя ему» (*Aristot. Eth. Nic. 1102b*; рус. пер.: Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М., 1983. С. 76).

<sup>379</sup> Ср. толкования св. Иоанна Златоуста и Феофилакта Охридского: PG. Т. 61. Col. 363; Т. 124. Col. 777–780.



противоположность, о чем сразу же и уведомляет слушателей: «Слыша об образе перстного и образе небесного, не подумайте, что первый из них представляет собой какой-то один вид порока, а второй — добродетели... образ перстного должен обнимать многие или, вернее, все пороки, а образ небесного — быть стечением всех противоположных им добродетелей» [л. 178]. Однако дело не ограничивается духовно-нравственной сферой: по мысли проповедника, господство «небесного» или «перстного» начала характеризует собой состояние всего человеческого существа, не исключая и его телесной стороны. Это дает Афинскому митрополиту возможность нарисовать яркий «словесный портрет» каждого из образов, описав его голову, лицо, глаза, уши, рот, язык, зубы, руки, грудь, чрево и ноги [л. 179v–180].

На данном фоне вполне естественным представляется обращение проповедника к аристотелевской философии, которая, избегая резкого противопоставления между душой и телом, склонна рассматривать человека как многоуровневое, но целостное существо — «разумное смертное животное» (ζῷον λογικὸν θνητόν) согласно формулировке одного из комментаторов Аристотеля, которую Хониат также приводит в своем поучении [л. 182]. В полном соответствии с этим Афинский митрополит считает нужным подчеркнуть, что неразумные проявления жизни, роднящие человека с животными, сами по себе составляют неотъемлемую часть нашего существа, стоящего между двух начал и занимающего «как бы среднее положение между Богом и зверем». В то же время он настаивает на том, что эти силы должны повиноваться разумной душе, поскольку именно таково естественное состояние человека, задуманное Создателем:

Итак, необходимы и спасительны сии неразумные силы для нашего животного и смертного существа; но разумная душа, которая является по образу Божию начальственной и призвана владычествовать над бессловесной жизнью, если она хранит присущее ей достоинство, пользуется этими силами как своими орудиями или подручными. Если же забывает она о божественном подобии, то лишается власти над бессловесной жизнью и сама подчиняется ей... И тогда разумная душа, подчиняясь неразумному и противоестественному ходу вещей, — увы! — прискорбным образом совлекает с себя образ Божий, облачается же в перстный, и становится боговидный человек зверем [л. 179].

Для того, чтобы подвести слушателя к пониманию той жалкой участи, которая ждет разумную душу, забывшую о своем предназначении, автору, конечно, вначале необходимо было дать понятие о том, каковы суть «животные» проявления человеческого существа и почему следование им может быть опасно. Очевидно, именно этим и объясняется тот факт, что в первых же строках основной части поучения Афинский митрополит уделяет гневу и похоти особое внимание, несколько непропорциональное их роли в рамках философской концепции Аристотеля: ведь оба термина, служа одновременно обозначением определенных способностей человеческой души и проистекающих из них греховных стремлений, давали проповеднику возможность легко переходить в своих рассуждениях от одного к другому.

14-е поучение довольно близко к 17-му по своей тематике и основным тезисам. Различие же заключается в том, что исходным пунктом для рассуждений автора в данном случае служит другое высказывание апостола Павла: *Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний [человек] со дня на день обновляется* (2 Кор. 4, 16). В традиционном толковании противопоставление «внешнего» и «внутреннего» человека принято понимать как оппозицию плоти и духа; тем самым понятие «внешнего человека» не вызывает столь однозначно отрицательных ассоциаций, как «образ перстного»<sup>380</sup>. Таким образом, задача проповедника на сей раз состояла в том, чтобы, не акцентируя внимания слушателей на сложности самого понятия «душа», показать преимущество ее потребностей над потребностями тела. В соответствии с этим Афинский митрополит указывает, что пост возвращает бессмертной душе, как образу Божию в человеке, ее подлинное достоинство, которое заключается в том, чтобы «наслаждаться правилами благочестия, возделывать добродетель и устремляться в уповании на будущее к отечеству небесного жительствова» [л. 140–140v]. Впрочем, и плоть не чувствует себя утесненной: чтобы продемонстрировать это, Михаил Хониат перефразирует хорошо известную (в том числе и по его собственным сочинениям<sup>381</sup>) притчу о суде между желудком (γαστήρ) и прочими членами тела. На сей раз последние обвиняют желудок в

<sup>380</sup> О традиции толкования этого пассажа см. в частности: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950 (Репр.: М., 1996). С. 82.

<sup>381</sup> Эту притчу, приведенную Плутархом в жизнеописании Кориолана [Plut. Coriol. 6, 4–5], Михаил Хониат пересказывает также в своей гомилии, произнесенной в Эврипе на Эвбее [ΜΑ. Τ. Α΄. Σελ. 184:22–185:12].

том, что из-за его ненасытности подвергаются различным болезням: руки и ноги — ревматизму и боли в суставах, голова — тяжелому сну, а всё тело — нездоровым состояниям, признаком которых является желтоватый цвет лица. Более того, даже чресла и срамные члены, по словам проповедника, недовольны тем возбуждением, которое им приходится испытывать по причине обильного питания [л. 140v]. Пост же, отлучая желудок от пищи, восстанавливает справедливость и возвращает члены тела к их исходному предназначению:

...все члены не только получают удовлетворение за причиненные им болезни и несправедливости, но и избавляются от своего вечного рабства... Вместо того они прибегают к душе и принимаются за ее свободное служение. Челюсти больше не служат чреву, как рабыни, обязанные постоянно перемалывать пищу, а гортань не наполняется одной только пищей, чтобы, как некий поставщик, препроводить ее в бездонное вместилище... И руки уже не трудятся ради чрева... они, освобожденные от оков, которые прежде понуждали их к бесконечным трудам ради губительной пищи, и избавленные от своего надсмотрщика, теперь простираются ввысь вместе с душой, когда та устремляется к Богу в молитве... Но укрепляются и подошвы, и голени, так что мы направляемся напрямик в дома молитвы, проворно устремляясь по единому пути, ведущему к Богу... Да и грудь больше не отягощается лукавыми и несвоевременными заботами о еде и питии, но, испытывая удары, наносимые в знак покаяния, и извергая вздохи стенания, очищается от всего, что отягощало сердце. Наконец, и чресла, предъявившие желудку обвинение за его дерзость, получают удовлетворение за все издевательства, которыми были переполнены, как порождением его насыщения, ибо теперь он, теснимый голодом и лишенный пищи, уже неспособен к срамным дерзостям [л. 141–141v].

Нетрудно понять, что нарисованная здесь картина по сути идентична идеалу первоначальной гармонии душевных и телесных сил, представленному в 17-м поучении. Очевидно, именно поэтому на данном этапе развития своих рассуждений проповедник уже может позволить себе некоторые высказывания, свидетельствующие о том, что его представление об устройстве человека не ограничивается простым противопоставлением плоти и духа. Таково, в частности, приведенное нами упоминание о питательной части души ( $\tau\acute{o}$   $\theta\rho\epsilon\lambda\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$   $\tau\eta\varsigma$   $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ ), которая не подчиняется разуму, но всё же получает пользу

от воздержания: высказывание это служит подтверждением тезиса Афинского митрополита о том, что даже и чрево, избавляясь от переполняющих его яств, которые служат источником многих болезней, «испытывает облегчение, хоть и невольно, ибо у него нет ушей, чтобы слушать наставления» [л. 141v]. Данное рассуждение проповедника, в котором утверждается близость, если не тождество, между питательной способностью души и частью тела, отвечающей за процесс питания, представляется несколько прямолинейным, однако оно станет понятнее, если учесть, что Хониат разделяет популярную в поздней античности и средневековье интерпретацию платоновского учения о душе, согласно которой каждая из ее составляющих связана с определенным органом<sup>382</sup>: как утверждается в его 9-м оглашении, «гнев как бы помещается в сердце, так как возбуждение есть жжение околосоердечной крови, возбуждаемое стремлением к отмщению; желательное начало скрывается в печени, рассудительное же расположилось где-то вверху, среди впадины мозга» [л. 62v–63]. Таким образом, слушателю становится ясным, что под «телом» в действительности понимается не только плоть, но некая совокупность душевно-телесных проявлений. С другой стороны, и понятие души является неоднозначным: возвращаясь к теме здоровых и болезненных состояний немного ниже по тексту поучения, проповедник, как и в 17-м оглашении, указывает, что душе свойственны собственные недуги, происходящие от возобладания ее неразумной части над разумной [л. 144v].

## **5. Михаил Хониат и аскетическая традиция**

До сих пор мы рассматривали интерес Афинского митрополита к антропологической проблематике в контексте «внешней» премудрости и отчасти святоотеческого богословия. В то же время попытка «практического» использования платоновского учения о человеческой душе сближает проповедника также и с авторами аскетических сочинений, для которых именно такой подход имел основополагающее значение<sup>383</sup>. Отношение Михаила Хониата к данному течению в рамках православной традиции заслуживает

---

<sup>382</sup> Данное представление, восходящее к платоновскому диалогу «Тимей» (*Plat. Tim. 70e*), получило окончательную формулировку в сочинениях комментаторов Аристотеля: *Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria* / Ed. M. Hayduck. B., 1882 [Commentaria in Aristotelem Graeca 11]. P. 101; *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria* / Ed. M. Hayduck. B., 1897 [Commentaria in Aristotelem Graeca 15]. P. 157.

особого рассмотрения, поскольку при всей своей тесной связи с классической патристикой оно обладает яркой спецификой, выражающейся не только в особой тематике (описание индивидуального пути к спасению), но и ориентации на особую аудиторию (монашество), а также особой форме выражения мыслей<sup>384</sup> (недаром Х.-Г. Бек в своем классическом пособии рассматривает «богословие аскезы и мистики» отдельно от истории догматических споров<sup>385</sup>).

К сказанному следует добавить, что в интересующий нас период аскетическая духовность, культивировавшаяся главным образом в монашеских кругах, еще не стала неотъемлемой частью православного предания, в качестве которой она воспринимается сегодня. Более того, у нас есть основания полагать, что во времена Михаила Хониата чрезмерное внимание к литературе соответствующей направленности могло показаться подозрительным: именно к XII в. относится осуждение Церковью ряда мистических писателей, навлекших на себя обвинение в мессалианстве<sup>386</sup>. Если же учесть связь нашего автора с кругом клириков константинопольского храма св. Софии, достаточно резко противопоставлявших себя монашеству как в силу «невежества» многих его пред-

---

<sup>383</sup> См. об этом в частности: *Stewart C. Evagrius Ponticus and the “Eight Generic Logismoi” // In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages / Ed. by R. Newhauser. Toronto, 2005. P. 19, 24; Idem. Evagrius Ponticus and the Eastern Monastic Tradition on the Intellect and the Passions // Modern Theology. April 2011. Vol. 27, N 2. P. 268. Konstantinovskiy J. Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic. Farnham, (UK), 2009. P. 89–90.*

<sup>384</sup> Преобладающим жанром является не систематический трактат, но сборники отдельных легко запоминающихся сентенций или «глав» (о происхождении этого жанра см.: *Ivanka E., von. KEΦAΛAIA. Eine Byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln // BZ. 1954. Bd. 47. S. 258–291; Stewart C. Evagrius Ponticus on Monastic Pedagogy // Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West; Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia. Crestwood, N.Y., 2003. P. 258*). Кроме того, как мы могли видеть на примере сочинений св. Неофита Затворника, ориентация на монашескую аудиторию не предполагает тщательной литературной отделки произведения, ввиду чего многие классические памятники монашеской литературы написаны сравнительно простым языком.

<sup>385</sup> *Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur... S. 344–368.*

<sup>386</sup> См. об этом: *Gouillard J. Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960—1143). Inspiration et autorité // REB. 1978. Vol. 36. P. 5–81; Дунаев А.Г. Предисловие к русскому переводу слов и посланий «Макариевского корпуса» первого типа // *Преподобный Макарий Егунетский. Духовные слова и послания: собрание типа I (Vatic. Gr. 694) / Изд. подг. А.Г. Дунаев. М., 2002. С. 245 слл.; Каждан А.П. Никита Хониат и его время. С. 199–200.**

ставителей, так и из чувства простой корпоративной солидарности, то едва ли можно сомневаться, что во всех подобных конфликтах его симпатии должны были находиться скорее на стороне церковной иерархии<sup>387</sup>. Конечно, изучая отношение Михаила Хониата к аскетической традиции, нельзя оставить в стороне и сочинения Евстафия Солунского, которому, как известно, принадлежит обширный трактат о нравах современного ему монашества<sup>388</sup>.

Из числа характерных для аскетической литературы мотивов, с которыми мы встречаемся в поучениях обоих иерархов, заслуживает внимания прежде всего подразделение духовной жизни на «деятельную» (πρακτικὴ) и «созерцательную» (θεωρητικὴ). В рамках данной концепции, восходящей к эпохе поздней античности (одним из ее основоположников считается выдающийся мистик IV в. Евагрий Понтийский, опиравшийся в свою очередь на сочинения Оригена), делание и созерцание мыслятся как два этапа и одновременно две необходимых составляющих подвижнического жития, причем под первым понимается исполнение евангельских заповедей, а под вторым — как разного рода благочестивые размышления, так и созерцание божества, достижимое в мистическом озарении<sup>389</sup>. Уже в древности оппозиция πράξις и θεωρία стала общим местом в духовной литературе: к ней прибегают, в частности, уже трое великих

---

<sup>387</sup> См. об этом: *Magdalino P.* The empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. Cambridge, 1993. P. 300; *Tiftixoglu V.* Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit // *BZ.* 1969. T. 62. S. 58; *Discours annuels en l'honneur du patriarche Georges Xiphilin.* P. 188, 194, 196. О продолжении соперничества между монашеством и клиром Св. Софии в более поздний период см.: *Failler A.* La promotion du clerc et du moine à l'épiscopat et au patriarcat // *REB.* 2001. Vol. 59. P. 125–146.

<sup>388</sup> Критическое издание и комментарий к тексту: *Metzler K.* Eustathios von Thessalonike und das Mönchtum: Untersuchungen und Kommentar zur Schrift „De emendanda vita monachica“ / Hrsgg. von H.-G. Beck, A. Kambylis, R. Keydell. B.; N.Y., 2006 [Supplementa Byzantina, Texte und Untersuchungen. Bd. 9.]; *Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica / Rec., germanice vertit indicibusque instruxit K. Metzler; ed. H.-G. Beck, A. Kambylis, R. Keydell. B.; N. Y., 2006 [CFHB. Vol. XLV].*

<sup>389</sup> О «делании» и «созерцании» у Евагрия см. в частности: *Guillaumont A.* Un philosophe au desert: Evagre le Pontique. P., 2004. 205–208, 281; *Konstantinovskij J.* Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic. P. 29–30.

каппадокийцев (современники Евагрия), чьи сочинения безусловно были хорошо знакомы византийским интеллектуалам XII в.<sup>390</sup>

Неудивительно, что тема «делания» и «созерцания» стала одной из основных в сочинении Евстафия Солунского «Об исправлении монашеской жизни», где используется как для описания высоты монашеского призвания, так и для иронического указания на действительную практику современного автору монашества<sup>391</sup>. Однако в контексте нашего исследования этот трактат не представляет такого интереса, как поучения обоих иерархов, обращенные к различным слоям верующих, в том числе и монашеству. Как выясняется, данный мотив здесь хоть и представлен, но не играет столь значительной роли. Помимо случаев нетерминологического употребления таких распространенных греческих глаголов, как *πράττω* («делать», «производить») или *θεωρῶ* («созерцать», «рассматривать») вместе с их производными, довольно многочисленных у обоих авторов, следует отметить некоторое пристрастие Михаила Хониата к понятию *φωσικῆ θεωρία* (термин Евагрия, встречающийся также и у Максима Исповедника). В частности, именно такой вид созерцания проповедник рекомендует желающим наблюдать небесные тела взамен увлечения астрологическими предсказаниями [л. 111v]. В то же время мы смогли отметить у каждого из митрополитов лишь по несколько контекстов, в которых понятия «делание» и «созерцание» определенно используются в связи друг с другом<sup>392</sup>. Важно отметить, что все эти пассажи, как нам кажется, не столько необходимы для раскрытия темы поучения, сколько служат украшению речи: в них констатируется возможность подняться к высотам созерцания Божества (чему, безусловно, способствует наступающий пост), но не разъясняется, что именно надлежит для этого сделать слушателям. Именно таков фрагмент 9-го поучения Михаила Хониата, где говорится, что по наступлении Пасхи слушатели должны будут угостить воскресшего Христа ни чем иным, как своим деланием и созерцанием [л. 71v]. В 12-й беседе предлагается взять в

---

<sup>390</sup> См. напр.: PG. Т. 29. Col. 305, 377; Т. 35. Col. 649, 864, 948, 1080, 1093, 1200; Т. 36. Col. 293; Т. 46. Col. 824, 829.

<sup>391</sup> Анализ соответствующих контекстов см.: *Metzler K. Eustathios von Thessalonike und das Mönchtum. S. 201–210.* Впрочем, попытки исследовательницы восстановить реальную позицию оппонентов Евстафия на основании его иронических замечаний представляются нам не вполне убедительными.

<sup>392</sup> У Михаила Хониата: л. 71v, 116, 169, 282v; у Евстафия Солунского: *Eustathios von Thessalonike. Reden auf die Große Quadragesima. III, 52–56 (S. 69); V, 264–267 (S. 111).*

спутники добродетель чтения, «дабы она сопровождала нас к деланию и созерцанию (ἐλί τε τὸ πράττειν καὶ θεωρεῖν)» [л. 116]. В проэмии к 16-му поучению Афинский митрополит утверждает, что его слушатели уже достигли успеха на этих путях духовной жизни, возвышается до духовных созерцаний, и в то же время упрочивая их похвальными деяниями [л. 169]; впрочем, говорится это лишь для того, чтобы смягчить ранее прозвучавшее порицание.

Возможно, такое положение дел можно объяснить именно тем, что сочетание *πρᾶξις* и *θεωρία* (если понимать под последней созерцание не только природы, но и божества) воспринимается авторами как принадлежность преимущественно монашеской духовности; если же сосредоточивать внимание на каком-то одном из двух компонентов, схема рассыпается. В этом смысле характерен длинный пассаж из 5-го поучения Евстафия, где слушателям предлагается посредством поста возвыситься от житейской деятельности (*πράξεως τῆς περὶ βίον*) до истинного созерцания (*θεωρίαν τὴν ὄντως*) и всей душой стремиться к Богу, в то же время «оставив возвышенную добродетель и способность благодаря ей пребывать как можно ближе к Нему истинным назореям»<sup>393</sup>. Оценка данного высказывания не изменится и в том случае, если усматривать в нем некую иронию по отношению к «назореям»<sup>394</sup>: ведь существенно, что само обращение Евстафия к концепту «делания» и «созерцания» сразу же заставляет его вспомнить о монашестве. Любопытно также, что Фессалоникийский митрополит придает термину *πρᾶξις* значение, не вполне соответствующее его употреблению в сочетании с *θεωρία*, понимая под ним не совершенствование в добродетелях, но обычные житейские заботы. Таким образом достигается акцент скорее на противопоставлении этих двух понятий, чем на их взаимосвязи. Впрочем, мы уже могли убедиться, что подобная игра словами обычна для образованного проповедника XII в.

---

<sup>393</sup> *Eustathios von Thessalonike. Reden auf die Große Quadragesima. V, 305–308 (S.112–113).*

<sup>394</sup> О специфике употребления термина «назорей» применительно к монашествующим см.: *Lauritzen F. Psellos and the Nazireans // REB. 2006–2007. Vol. 64–65. P. 359–364.* Хотя часть построений автора представляется нам неубедительной, с ним можно согласиться в том, что рассматриваемый термин во времена Пселла ассоциировался с наиболее радикальным воплощением монашеского идеала и в то же время мог иметь негативную (или, скорее, ироническую) окраску. Возможно, именно поэтому как Михаил Хониат, так и Евстафий Солунский в своих сохранившихся поучениях никогда не именуют «назореями» монахов из числа слушателей.



Близким аналогом рассмотренного пассажа можно считать нижеследующее высказывание Михаила Хониата, в котором также присутствуют и монахи, поименованные «назореями», и представление о присущих им высотах «созерцания», и семантический переход от простого физического труда к «деланию» в аскетическом смысле: «Вот почему созерцательнейшие из назореев (οἱ τῶν ναζιραίων φιλοσοφώτεροι), — те, что живут в уединении (ἰδιασταί), — чтобы не впасть в уныние, к которому, бывает, приводит неизбежное ослабление трудов, научились обращать безделье в какое-нибудь рукоделие, чтобы чем-нибудь занять ум и руки, когда понадобится ненадолго отойти от более серьезных занятий и созерцаний (τὰς σπουδαυτέρως πράξεις καὶ θεωρίας). И хотя они посвящают этому всё свое время, так что отвлекаются лишь по необходимости, редко и ненадолго, однако же и такие недолгие промежутки не проводят в полном бездействии» [л. 282v]. Нельзя не отметить, что Афинский митрополит в данном случае достаточно точно характеризует монашеское отношение к рукоделию. Необходимые сведения на сей счет, несомненно, могли быть почерпнуты им из соответствующей литературы<sup>395</sup>, но также могли быть и плодом знакомства с действительной практикой современного проповеднику монашества.

Еще один концепт, широко распространенный в аскетической литературе и в то же время знакомый обоим иерархам — это учение об искушениях, угрожающих подвижнику «справа» и «слева». Достаточно точное разъяснение этих терминов можно найти в 1-м поучении Фесалоникийского митрополита на начало Великого поста, где разъясняется, что от «царского пути» «не должно уклоняться ни влево, ни вправо: влево, поскольку это уклонение ведет к пороку и неустроенности (σκαίωτητα), а вправо, поскольку то, что кажется правым, не может быть прямее того, что поистине прямо»<sup>396</sup>. Заметим, что данное рассуждение понадобилось Евстафию для того, чтобы перейти к восхвалению Мануила I, идущего, по мнению проповедника, истинно «царским» путем. У Михаила Хониата та же самая тема подробно рассматривается в 15-м поучении, где проповедник вначале упоминает о том, что бесы нападают на подвижника со всех сторон: и спереди, и сзади, и справа, и слева, а затем переходит к разъяснению этих выражений: как выясняется, сзади терпит ущерб тот, кто, вначале проявив рвение в делании добродетелей, в дальнейшем

<sup>395</sup> О борьбе с унынием посредством рукоделия упоминает, в частности, св. Иоанн Лествичник: S.P.N.

Joannis Climaci Scala Paradisi // PG. T. 88. Col. 860 (Λόγος ΙΓ').

<sup>396</sup> *Eustathios von Thessalonike*. Reden auf die Große Quadragesima. I, 659–661 (S. 33).

не может выдержать изначально взятого напряжения, тогда как брань «слева» и «справа» связана с угрозой «уклониться в одну из крайностей от среднего между ними равновесия, сделавшись предметом спора между излишеством и недостатком» [л. 156v]. Особенностью данного пассажа является попытка представить духовную брань как круговую оборону от бесов, нападающих на христианина со всех четырех сторон (не только слева и справа), и именно эта особенность позволяет установить его вероятный источник. Дело в том, что сходное по смыслу, хотя и гораздо менее развернутое утверждение содержится в «вопросах и недоумениях» св. Максима Исповедника в качестве толкования на Пс. 3,7: «...бесы ополчаются на нас спереди, когда прельщают наружностью материи, сзади — когда через предвкушения приводят в движение воспоминание порочных помыслов, слева — когда сокрушают душу безумными плотскими страстями, справа — когда ополчаются на душу, вооружившись тщеславием и гордостью»<sup>397</sup>.

Однако наиболее значимым свидетельством знакомства Афинского митрополита с аскетической традицией безусловно является его обращение к теме восьми греховных страстей, которым, как мы помним он посвящает целый цикл своих поучений, ныне известных под номерами 10 и 21–26. Учение об основных нечистых помыслах, к которым причисляются чревоугодие (γαστριφαγία), блуд (πορνεία), сребролюбие (φιλαργυρία), печаль не по Богу (λύπη), гнев (ὀργή), уныние (ἀκηδία), тщеславие (κενοδοξία) и гордость (ὕπερηφανία), впервые систематически изложенное в сочинениях уже упоминавшегося нами Евагрия Понтийского (IV в.)<sup>398</sup>, к XII в. давным-давно стало общим местом в духовной литературе, поэтому выяснение того, на каких именно текстах основывает свои рассуждения по этому поводу Афинский митрополит, а priori представляется трудноразрешимой задачей. Тем не менее мы располагаем одной обмолвкой проповедника, позволяющей с достаточной степенью уверенности ответить на этот вопрос: ссылаясь в проэмии к 23-му поучению на неназванных им «божественных и мудрых во всем учителей», сумевших возвести все страсти к восьми более общим помыслам, Михаил Хонигат отмечает, что «и эти восемь помыслов опять-таки сводят к трем наиболее общим, а

<sup>397</sup> Maximi Confessoris quaestiones et dubia / Ed. J.H. Declerck. Turnhout, 1982 [Corpus Christianorum. Series Graeca 10]. Sect. 85.

<sup>398</sup> Об истоках данного учения см.: *Hausherr I.* L'Origine de la theorie orientale des huit peches capitaux // *Orientalia Christiana.* 1933. Vol. 30. P. 164–175; *Stewart C.* Evagrius Ponticus and the “Eight Generic Logismoi”. P. 26–33.

именно чревоугодию, сребролюбие и тщеславию, основу же этих трех вновь находят в одном лишь себялюбии (φιλαυτία), подобно тому, как философы возводят к двум самым общим категориям, сущности и акциденции, свои так называемые десять родов» [л. 381v]. Именно такая «генеалогия» страстей представлена в «Главах о любви» св. Максима Исповедника<sup>399</sup>, тогда как большинство других писателей предпочитают выдвигать на первое место другую «троицу» исходных помыслов: сребролюбие (φιλαργυρία), славолубие (φιλοδοξία), сластолюбие (φιληδονία)<sup>400</sup>.

Любопытно, что в проповедях Фессалоникийского митрополита концепция восьми главных страстей не представлена вовсе. Более того, не обнаруживается и большинства терминов, служащих для их обозначения: лишь по одному разу названы сребролюбие<sup>401</sup> и гнев<sup>402</sup> (еще два вхождения слова ὀργή<sup>403</sup> не имеют отношения к делу, поскольку в обоих контекстах речь идет о гневе Божиим, а не о человеческой греховной страсти). Довольно часто упоминается лишь печаль (мы насчитали 14 вхождений), однако здесь надо учитывать, что слово λύπη весьма употребительно в греческом языке само по себе и необязательно должно восприниматься как технический термин. Конечно, нам трудно определить, говорит ли такое положение дел об определенных предпочтениях самого Евстафия, или всего лишь о степени репрезентативности сохранившейся подборки его поучений. Здесь нужно иметь в виду, что и у Михаила Хониата рассматриваемое учение не выглядит вполне органической частью его представлений о духовном совершенствовании христианина. Это выражается, в частности, в наличии определенных несостыковок между теорией восьми помыслов и антропологическими представлениями Афинского митрополита: хотя проповедник вслед за Евагрием и его последователями усматривает источник страстей «в извращении трех частей души» [л. 255 v], в его поучениях нет прямой привязки какого-либо из названных пороков к разуму, гневу или похоти. Что же касается списка греховных страстей, полученного про-

<sup>399</sup> *Massimo Confessore*. Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. Rome, 1963. II, 59; III, 56. См. также: *Maximi Confessoris quaestiones et dubia*. Sect. 194.

<sup>400</sup> Такая классификация содержится, в частности, в трактате «О добродетелях и страстях» (Περὶ ἀρετῶν καὶ παθῶν), сохранившемся под именем св. Ефрема Сирина: Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα / Ἐκδ. Κ. Φραντζώλης. Τ. Ε΄. Θεσσαλονίκη, 1994. Σελ. 396.

<sup>401</sup> *Eustathios von Thessalonike*. Reden auf die Große Quadragesima. II, 357 (S. 59).

<sup>402</sup> *Ibid.* VII, 621 (S. 211).

<sup>403</sup> *Ibid.* III, 254 (S. 78); VI, 206 (S. 151).

поведником при обратном ходе рассуждений (от устройства души к ее недугам), то, как мы могли убедиться выше (с. 173), он совпадает с рассматриваемым здесь лишь частично.

Добавим к этому, что помимо упомянутой группы из семи гомилий Михаил Хонигат еще лишь единожды в более или менее целостном виде воспроизводит евагриевое учение о греховных страстях — впрочем, не упоминая при этом о таком важном пороке, как уныние. Происходит это в упоминавшемся нами немного выше 15-м поучении, основным предметом которого является противостояние нападением лукавых духов, подобающее христианину. Хотя сам образ духовной брани обязан своим происхождением новозаветному тексту (Еф. 6, 12–17), детальная его разработка связана с именами ряда подвижников, составивших труды о монашеском делании. Неудивительно, что здесь мы встречаемся не только с классификацией греховных помыслов, но и с попыткой проповедника по возможности подробно рассказать, как именно они нападают на христианина. В частности, в этой беседе Афинский митрополит излагает учение о последовательных этапах развития страсти (прилог (προσβολή) — сочетание (συνδυασμός) — брань (πάλη) — сосложение (συγκατάθεσις) — пленение (αἰχμαλωσία) — страсть (πάθος) [л. 159 v– 160], некогда сформулированное св. Иоанном Лествичником под влиянием сочинений св. Марка Пустынника<sup>404</sup>. Не исключено, что «Лествица» и является источником Михаила, хотя его изложение имеет свои особенности: брань помещена между сочетанием и сосложением (у Иоанна Лествичника она рассматривается отдельно), причем в первых трех стадиях, по мнению Афинского митрополита, «еще нет греха» (οὐδὲ ἐφάρματa), тогда как синайский подвижник называет сочетание «не вполне» (οὐ πάντως) безгрешным. Далее проповедник разъясняет значение перечисленных им терминов на примере жития преподобного Мартиниана, особо почитаемого в Афинах.

Следующий пассаж 15-го поучения представляет большой интерес, поскольку здесь чуть ли не единственный раз во всем корпусе поучений речь заходит о таком важном для аскетической традиции предмете, как хранение ума от чувственных помыслов<sup>405</sup>.

<sup>404</sup> О генезисе этой концепции см.: *Kordochkin A. John Climacus and the Spiritual Tradition of the IV–VII centuries: PhD Thesis. Durham, 2003. P. 79–82. URL: <http://etheseis.dur.ac.uk/3654>; доступ 13.02.2014.*

<sup>405</sup> Еще раз проповедник касается данной темы в 9-м оглашении, где, опираясь на ряд библейских контекстов, говорит о том, что бесы, подобно вора́м, проникают в душу через приоткрытые двери телесных чувств.

Как видно из нижеследующего сопоставления (Табл. 6), основой для рассуждений Михаила Хониата опять-таки служит текст св. Максима Исповедника, на сей раз аллегорическое толкование содержащегося во 2-й книге Паралипоменон описания обороны Иерусалима от ассирийцев, взятое из его «Вопросоответов к Фалассию».

Таблица 6

<p><b>Maximi Confessoris quaestiones ad Thalassium / Ed. C. Laga, C. Steel. Vol. I. Turnhout, 1980 [Corpus Christianorum. Series Graeca 7 &amp; 22]<sup>406</sup>.</b></p>	<p><b>Син. Греч. 230</b></p>
<p>49.94–115 (рус. пер. с. 154–155): Воды, которые вне града, то есть вне души, производящие поток, текущий посреди града, суть соответствующие естественному созерцанию (κατὰ τὴν φυσικὴν θεωρίαν) умозрения (νοήματα) — они посредством каждого из чувств препровождаются от [любой] чувственной [вещи] (αἰσθητοῦ) в это [созерцание] и втекают в душу. Из них и образуется проходящее, наподобие потока, через [всю] душу, словно через град, учение о знании чувственных [вещей] (τῆς τῶν αἰσθητῶν ἐπιστήμης) — и до тех пор, пока душа имеет это учение, проходящее через нее, она не отвергает от себя образы и представления чувственных [вещей], посредством которых лукавой и пагубной силе присуще воздвигать брань на нее. Поэтому Езекия и говорит: <i>Да не при-</i></p>	<p>л. 159v–160: Что же это за источники, и что за воды, <i>иже беша вне града</i> (2 Прлп. 32, 3)? Что за поток, <i>текущ посреде града</i>? Источники — это чувственные зрелища (θεωρούμενα αἰσθητά), окружающие нас и внешние по отношению к душе; воды же их — это проистекающие из них мечтания (φαντάσματα), которые посредством органов чувств, словно через некий водопровод, проникают в душу. Итак, когда Сennaхирим, то есть неприятельская сила, осажда-ет душу при помощи страстей, надлежит, чтобы душа, как у Езекии, была загражде-на от чувственных мечтаний (φαντασίας τῶν αἰσθητῶν), и больше не омывалась ими, но, обращенная в себя и пребывающая в покое от всего внешнего, затворила чув-ства, через которые враг, осаждающий град</p>

<sup>406</sup> Русский перевод сочинения Максима Исповедника цитируется по изданию: Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II: Вопросыответы к Фалассию. Часть I. Вопросы I–LV / Перевод и комментарии С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова. М., 1994.

<p>дет царь Ассирийский, и обрящет вод много, и укрепится (2 Пар. 32, 4) — этими словами различающий ум (διαγνώστικὸς νοῦς) словно обращается к своим силам во время восстания страстей: <i>Удержимся от естественного созерцания и обратимся к одной только молитве и умерщвлению тела в соответствии с деятельным любомудрием</i> (τῇ κατὰ τὴν πρακτικὴν φιλοσοφίαν) (образом молитвы их служит восхождение царя в храм Божий, а образом телесного умерщвления является облачение [Езекии] во вретнице (4 Цар.19, 1), чтобы коварно притаившийся лукавый не при­мешал бы к умозрениям чувственных вещей (περὶ τὰς ἐπιφανείας τῶν ὀρατῶν) образы и виды их, посредством которых обычно образуются страсти...</p>	<p>души, тщится ворваться в него и способен его разорить, как сказано: <i>«да не придет царь ассирийский, и обрящет вод много, и укрепится»</i>. Вместо этого пусть призывает она божественную защиту молитвою и телесными страданиями. Ибо об этом говорят нам вретнице Езикии и его молитвенное восхождение к святилищу (4 Цар. 19, 1). Так обстоит дело с источниками, под которыми понимаются чувственные предметы (τῶν αἰσθητῶν θεωρουμένων), и с водами-мечтаниями (τῶν φαντασμάτων).</p>
<p>49.205–224 (рус. пер. с. 157–158):          Стало быть, Езекия поступил правильно, мудро и в соответствии с умопостигаемым смыслом Писания, затворив воды источников, которые были вне Иерусалима, в виду [нашествия] Сеннахирима, царя Ассирийского. Источники, бывшие вне града, то есть вне души, суть все чувственные [вещи] (τὰ αἰσθητὰ πάντα); воды этих источников суть мысли о чувственном (τὰ τῶν αἰσθητῶν νοήματα); поток, текущий посреди града, есть собираемое при естественном созерцании из мыслей о чув-</p>	<p>л. 160:          Полагаю, что те из вас, кто достаточно внимательно следил за моими словами, уже постигли значение реки, которая наполняется от сих вод и протекает посреди города, ибо оно не так уж трудно для восприятия. Впрочем, чтобы все могли приблизиться к нему безо всякого труда, я постараюсь сделать проходимым путь, выщербленный и затемненный недоумением. Ибо, возможно, и от более проницательных из вас скрылся в глубине смысл той ее части, которая, как сказано, <i>течет посреди</i></p>

ственном ведение (ἐκ τῶν αἰσθητῶν νοημάτων συναγομένη γνῶσις), которое проходит посредине души и является границей между умом и чувством. Ведь ведение чувственных [вещей] (γνῶσις τῶν αἰσθητῶν) не есть нечто полностью чуждое умной силе (νοεῖας δυνάμεως), хотя и не относится целиком к действию чувства, но оно представляет собой некое посредствующее звено, позволяющее соприкасаться уму с чувством и чувству с умом и производящее их сочетание друг с другом; по чувству и по [вещественному] образу оно запечатлевается [внешними] формами чувственных [вещей], а по уму оно изменяет внешние образы [этих вещей] в логосы форм. Поэтому такое ведение зримых вещей вполне справедливо называется «поток, текущим посреде града», поскольку оно является чем-то промежуточным между крайними пределами, имею в виду — между умом и чувством (νοῦ καὶ αἰσθήσεως).

*града.* Итак, повторяю, что градом зовется человеческая душа, рекою же, текущей посреди нее — мечтательный ум (φανταστικὸς νοῦς). Река сия наполняется, как из источников, расположенных вне града, чувственными предметами и происходящими от них мечтаниями, которые препровождаются в нее органами чувств; ибо в нее вливаются отпечатки и воспоминания об увиденном, услышанном и иных чувственных образах. Проходит же она посреди града потому, что сила воображения (ἡ φανταστικὴ δύναμις) стоит промеж ума и чувства (νοῦ καὶ αἰσθήσει). Ведь эта последняя, поскольку она, движимая мечтаниями (τοῖς φαντάσμασιν), и без вторжения и участия чувственных образов способна стать источником прилога, в этом отношении удаляется от чувства и приближается к уму; поскольку же в своем мышлении она не может обходиться без размеров, форм и расстояний, то ускользает от ума и встречается с расположенным по соседству чувством. Вот каким образом мечтательный ум отделяет разумную (νοεῖον) часть души от чувственной (αἰσθητικὸν), стоя промеж них и будучи причастным к обоим началам, но не являясь в полной мере ни тем, ни другим. Итак, чтобы не укрепилась мысленная Ассирия, обретя *вод много*, надлежит заграждать не только все чувства

	(πᾶσαν αἴσθησιν) (ибо это и есть вода, находящаяся вне города), но и реку, то есть воображение (φαντασίαν), поскольку из-за него мы, даже при полностью закрытых чувствах, спим ли мы или бодрствуем, несем в себе отпечатки увиденного и услышанного.
--	--

Любопытно, что при всей своей очевидной взаимосвязи оба фрагмента обнаруживают заметные различия в терминологии, которая в конечном счете влияет и на смысл толкования. Мысль св. Максима Исповедника заключается в том, что «естественное созерцание», благодетельное само по себе, может оказаться вредным для души в моменты «восстания страстей». Таким образом, изучение чувственных вещей как таковое не возбраняется: напротив, по мнению богослова оно представляет собой естественную деятельность органов чувств, результатом которой является ведение (γνώσις), как бы стоящее между умом и чувствами. Эта концепция не вполне созвучна контексту проповеди Михаила Хониата, в котором чувственные зрелища (θεωρούμενα αἰσθητά) скорее означают страстные образы, которых христианину, вообще говоря, следует избегать постоянно. Однако к рассматриваемому пассажиру св. Максима существует анонимная схолия следующего содержания:

Ум, предавшийся мечтанию (κατὰ τὴν φαντασίαν), и вследствие чувства удовлетворившийся внешними ликами [чувственных] вещей, становится творцом нечистых страстей, поскольку он не переходит, посредством созерцания, к сродным [ему] умопостигаемым [вещам]<sup>407</sup>.

Как видно, именно на этом комментарии и основывается Афинский митрополит, вводя на место ведения как средостения ума и чувств некий «мечтательный ум» (φανταστικὸς νοῦς), который понимается уже не как некое состояние владычественного начала в человеческой душе, но как особая ее способность. Нам не удалось обнаружить данного термина где-либо в аскетической литературе, равно как и в других произведени-

<sup>407</sup> Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium. P. 155 (русский перевод: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II: Вопросы к Фалассию. С. 276).



ях Михаила Хониата. Впрочем, его происхождение становится более понятным, если предположить, что Афинский митрополит, как и в ряде других случаев, руководствовался трактатом Аристотеля о душе, согласно которому воображение и в самом деле занимает среднюю позицию между ощущениями и мыслительной деятельностью<sup>408</sup>.

Легкость, с которой проповедник достраивает недостающие логические связи между частями толкования, представляется нам чрезвычайно характерной для его методики работы с источниками вообще. В самом деле, обоснование необходимости хранения ума от чувственных помыслов в контексте разговора о противостоянии прилогам страстей выглядит гораздо более уместным, чем описание особенностей философского познания в духе св. Максима Исповедника. Естественно, что и оппозиция «естественного созерцания» и «деятельного любомудрия», занимающая важное место в тексте св. Максима Исповедника, у Михаила Хониата теряется, хотя, как мы видели выше, данная терминология сама по себе ему знакома.

Наше исследование показывает, что интерес к аскетической традиции не чужд Михаилу Хониату, как и его старшему современнику Евстафию. В то же время данная тематика не является определяющей для его гомилий (за исключением 15-го огласительного поучения и цикла о греховных страстях), тем более, что и представления самого проповедника об основополагающих концептах монашеской «науки» страдают некоторой фрагментарностью. Характерно также, что свои познания Афинский митрополит черпает в основном из сочинений св. Максима Исповедника — автора, известного не только как наставник духовной жизни, но и как выдающийся богослов, и именно в этом качестве пользовавшийся в XII в. бесспорным авторитетом в том числе и среди столичных интеллектуалов<sup>409</sup>. Впрочем, нельзя исключить и знакомства с другими источни-

<sup>408</sup> Aristot. De anima. 427b, 15.

<sup>409</sup> О рецепции наследия Максима Исповедника в средневизантийский период см.: *Loulié B. Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de l'«hérésie des physéthésites» // Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique. 2008. Т. IV. Р. 201–227; Щукин Т. Некоторые замечания о начале «ренессанса Максима» в XI веке // Истина и диалог: Труды международной научной конференции (Санкт-Петербург, 29–31 мая 2008 года). СПб., 2008. С. 183–189. По мысли В.М. Лурье, литературная деятельность Пселла, открыто полемизировавшего с некоторыми принципиальными положениями богословской доктрины св. Максима, тем не менее привела к популяризации наследия этого автора и утверждению его авторитета в качестве признанного отца Церкви. На рубеже XI–XII вв. этот авторитет уже был бесспорным, о чем свидетельствует известный пассаж*

ками, в частности «Лествицей» св. Иоанна Синайского. В целом позиция нашего автора представляется довольно типичной для своего времени, отражая присущее образованным византийцам двойственное отражение к монашеской духовности.

---

Анны Комнины, в котором писательница сообщает, что ее мать, императрица Ирина, любила проводить время за чтением сочинений св. Максима (Annae Comnenae Alexias / Rec. D.R. Reinsch, A. Kambylis. Pt. I. B., N.Y., 2001 [CFHB. Vol. XL/1]. V. 9. 3 (S. 165–166)).

## IV. Михаил Хониат о византийской Аттике, империи и ее соседях

### 1. Проповедник и аудитория

Изучив основные принципы внутренней организации поучений Афинского митрополита, можно попытаться оценить их значение в качестве источника сведений о византийских реалиях XII в. При этом нам приходится считаться с «деконкретизацией» содержания интересующих нас текстов: этот термин, впервые примененный к византийской эпистолографии<sup>410</sup>, фактически гораздо лучше подходит для характеристики проповедей Михаила Хониата, нежели его писем. В самом деле, в оглашениях нашего автора мы не найдем никаких свидетельств ни о конкретных лицах, наделенных именами и должностными отличиями, ни о соседних городах и областях, в том числе и тех, которые подчинялись Афинам в церковном отношении<sup>411</sup>. Лишь в «пиратском» экскурсе 8-го поучения встречаются упоминания об отдельных местностях Аттики и прилегающих к ней островах (Пирей, Саламин, Эгина) [л. 52], причем эти географические названия, конечно, привлекают внимание проповедника лишь ввиду связанных с ними эпизодов античной истории. Вот почему наша надежда на то, чтобы всё-таки приоткрыть завесу над обстановкой, в которой звучали с амвона проповеди Хониата, будет связана главным образом с теми случаями, когда проповедник не просто транслирует некие вечные истины, но напрямую обращается к своим слушателям, отзываясь на их реальные или предполагаемые запросы. В терминологии И. Лунде и М. Каннингэм данный прием получил название «внетекстового» (extra-textual) диалога<sup>412</sup>.

---

<sup>410</sup> *Karlsson G.* Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine: textes du X<sup>e</sup> siècles analysés et commentés. Uppsala, 1959. P. 14.

<sup>411</sup> Об организации управления Афинской митрополией в XII в. см.: *Stadtmüller G.* Op. cit. P. 149 [27]–150 [28]; *Herrin J.* Realities of Byzantine Provincial Government. P. 259–261.

<sup>412</sup> *Lunde I.* Dialogue and the Rhetoric of Authority in Medieval Preaching. P. 85; *Cunningham M.* Dramatic Device or Didactic Tool? P. 102.

Следует отметить, что, признавая диалогическую организацию речи непрерывной принадлежностью проповеди как жанра, М. Каннингэм в то же время невысоко оценивает значимость именно внетекстового диалога для церковного красноречия средневизантийского времени (VII в. и позднее): по ее мнению, внешние признаки общения проповедника с аудиторией (риторические вопросы, восклицания и т. д.) в этот период обычно являются риторической условностью, служащей в лучшем случае для привлечения внимания слушателей<sup>413</sup>. Однако мы уже имели возможность убедиться, что выводы, сделанные на материале гомилетики VII–X вв., не всегда применимы к риторическим поучениям комниновской эпохи. В том, что элементы диалога со слушателями, встроенные в проповеди Хониата, при всей своей риторичности могут содержать в себе отголоски реальных вопросов и несогласий, нас убеждает нижеследующий пример. В конце гомилии нашего автора на неделю Ваий содержится довольно пространное рассуждение, в котором утверждается необходимость повиновения Церкви и ее пастырям. Подкрепляя свой тезис многочисленными примерами из Священного Писания, Афинский митрополит естественным образом приходит к следующему вопросу-утверждению: «Но мы не Самуил и не Аарон, которые *призываху Господа и Той послушаше их; в столпе облачне глаголаше к ним*(Пс. 98, 6–7)? Мы не боги, подобно им, и не сыны Всевышнего, но умираем, как люди, и подвержены падению, как один из князей» [ΜΑ. Τ. Α'. Σελ. 139].

Отвечая на это возражение, проповедник обращается к предполагаемому оппоненту «мой милый» (ὦ ἀγαθέ), тем самым как бы выделяя его из среды слушателей. Данный прием можно было бы счесть обычным риторическим украшением, если бы не прямые текстуальные совпадения последующего пассажа с 21-м письмом нашего автора, представляющим собой довольно резкую по форме отповедь некоему сакелларию Фоке, который, несмотря на свою слепоту, осмелился не только претендовать на должность скевофилака<sup>414</sup> при Афинской церкви, но и возражать против кандидатуры, назначенной на этот пост митрополитом (Табл. 7):

---

<sup>413</sup> Cunningham M. Dramatic Device or Didactic Tool? P. 112.

<sup>414</sup> О должностях сакеллария и скевофилака в связи с данным письмом см.: Herrin J. *Realities of Byzantine Provincial Governmen*. P. 262–263.

Таблица 7

ΜΑ. Τ. Α΄. Σελ. 139	Michaelis Choniatae epistulae. Epist. 21:11–15 (p. 27)
Ἀληθῶς ταῦτα ὑποφέρεις, ἀληθῶς, ὃ ἀγαθὸν· καὶ ἡμεῖς μὲν ὡς φῆς τοιοῦτοι, σὺ δὲ πόθεν καινὸς Δανιὴλ αἴφνης ἡμῖν ἀναπέφηνας; Τίς σοι τὸ πρεσβυτέριον δέδωκεν, ἵνα τοὺς κριτὰς κρίνης, καὶ τὸν ὀφθαλμὸν φωτίζης, πρὸς ὧν ἡ χεὶρ ἢ ἀκοή, καὶ ποιμαίνης τὸν ποιμένα τὸ πρόβατον, καὶ νουθετῆς ὁ μαθητὴς τὸν διδάσκαλον;	Πρῶτον δέ μοι ἀπόκριναι, τίς σε κατέστησεν ἄρχοντα καὶ δικαστὴν ἐφ' ἡμᾶς, ἵνα κρίνης τοὺς κριτὰς καὶ ἀνακρίνης τὰ παρ' ἡμῶν διοικούμενα; τίς ἡ τοσαύτη θερμότης καὶ τόλμα, ἵνα μὴ λέγω θρασύτης παράβολος; πῶς τοῖς προεστῶσι δοξάζεις ἀντίδοξα καὶ ποιμαίνεις τοὺς ποιμένας, τὸ πρόβατον;

Если добавить к этому последующее упоминание проповедника о слепоте (разумеется, духовной), из-за которой оппонент неспособен увидеть бревна в собственном глазу, то, как нам кажется, становится очевидным, что весь этот пассаж Хониата имеет как минимум одного конкретного адресата. Таким образом, не исключено, что и среди других «персонифицированных» обращений проповедника (в них обычно обосновывается возможность соблюдать пост для людей всякого положения и рода занятий) имеются предназначенные каким-то конкретным лицам из его окружения. То же самое наверняка относится к обширному экскурсу об астрологии из 11-й беседы Афинского митрополита. Другое дело, что во всех этих случаях мы, к сожалению, не располагаем «ключом» к пониманию текста, подобным его 21-му письму.

Тот факт, что Хониату в одном из первых своих поучений пришлось специально оговаривать значимость послушания представителям церковной иерархии, равно как и сам конфликт, отраженный в послании сакелларию Фоке, представляется достаточно показательным: судя по всему, он свидетельствует о том, что утверждение авторитета нашего автора среди афинской паствы на первых порах столкнулось с определенными затруднениями. Данное обстоятельство уже неоднократно отмечалось в историографии<sup>415</sup>; в частности, А.П. Каждан попытался объяснить его тем, что Михаил

<sup>415</sup> *Stadtmüller G.* Op. cit. P. 161 [39]; *Angold M.* Church and Society in Byzantium Under the Comneni, 1081–1261. P. 198–199.

Хониат поначалу пытался проводить политику Андроника I и его ставленника на патриаршем престоле — Василия Каматира — направленную на чистку рядов клира от недостойных представителей<sup>416</sup>. С другой стороны, если верно наше заключение о приблизительной одновременности 21-го послания Хониата его гомилии на неделю Вайй, то оно должно было быть написано во время Четырдесятницы 1183 г., когда патриарший престол еще занимал Феодосий Ворадиот<sup>417</sup>. Кроме того, следует учитывать, что утверждение абсолютного характера епископской власти занимает важное место и в сочинениях Евстафия Солунского<sup>418</sup>, который из-за своей приверженности и церковной «акривии» неоднократно приходил в конфликт с фессалоникийской паствой и однажды даже вынужден был оставить город<sup>419</sup>. Хронология этих событий, судя по всему, никак не связана с непродолжительным правлением Андроника I, тем более, что сохранившиеся сочинения Евстафия, чьим идеалом на императорском троне был Мануил I Комнин, не дают каких-либо оснований подозревать его в особых симпатиях к узурпатору<sup>420</sup>. Поэтому, возможно, более прав М. Энголд, усматривавший в подобных спорах следствие столкновения между идеалом епископского служения, как его принято было понимать среди представителей константинопольской элиты, и реалиями провинциальной жизни<sup>421</sup>.

Как бы то ни было, у нас создается впечатление, что Михаилу Хониату вскоре удалось успешно встроиться в местное общество: жалобы на непонимание аудиторией исчезают из его писем и гомилий, а казус с сакелларием Фокой остается единственным случаем сопротивления епископской власти, о котором нам известно. Во всяком случае, в поучениях Афинского митрополита мы не находим почти ничего похожего на те гневные упреки, явно адресованные отдельным недругам из числа слушателей, которые

<sup>416</sup> Каждан А.П. Григорий Антиох: Жизнь и творчество одного чиновника // ВВ. 1965. Т. 51. С. 86.

<sup>417</sup> Отречение Феодосия Ворадиота относится к сентябрю 1183 г. См.: Nicetae Choniatae Historia. P. 261:87–262:88; Grumel V. Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I: Les actes des Patriarches. Fasc. III: Les registes de 1043 à 1206. Chalcédon, 1947. No 1161–1162.

<sup>418</sup> Каждан А.П. Византийский публицист XII в. Евстафий Солунский // ВВ. 1968. Т. 28. С. 71.

<sup>419</sup> О датировке отъезда Евстафия из Фессалоники см.: Wirth P. Die Flucht des Erzbischofs Eustathios aus Thessalonica // ВЗ. 1960. Т. 53. P. 83–84; Каждан А.П. Византийский публицист XII в. Евстафий Солунский // ВВ. 1967. Т. 27. С. 101–103; Angold M. Church and Society in Byzantium Under the Comneni, 1081–1261. P. 188–190.

<sup>420</sup> Angold M. Church and Society in Byzantium Under the Comneni, 1081–1261. P. 192.

<sup>421</sup> Ibid. P. 198.

столь характерны для Евстафия Солунского<sup>422</sup>. Пожалуй, единственным исключением является любопытный пассаж из 9-й беседы, в котором Хониат выражает недовольство повелением неких лиц, стремящихся привлечь симпатии горожан своим красноречием:

Могу я назвать и других наемников и купленных за серебро, коих проявило наше время, величающихся свободолюбием превыше Гармодиев и Аристокитонов, благородством состязающихся с Кодром, ораторствующих красноречивее Перикла и внушительнее Демосфена, заискивающих перед слушателями убедительнее Димада и распоряжающихся остатками города... Христоубийцы евреи, хоть они и старались ускорить смерть Господа, но всё же, как сказано, *не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху* (Ин. 18, 28); ты же, ночи и дни проводя в претории, как не оскверняешься, или как, оскверняясь, в чистоте будешь есть пасху? Быть может, и Христа обвиняешь там... [л. 60v].

Упоминание о претории может содержать в себе намек на конфликт между митрополитом и претором как назначенным из Константинополя главой гражданской администрации Пелопоннеса и Эллады<sup>423</sup>, отразившийся также в прошении Михаила Хониата на имя Алексея III Ангела [МА. Т. А'. Σελ. 308–309]. Тем не менее, суть претензий проповедника от нас ускользает в силу отсутствия каких-либо «ключей» к расшифровке текста, равно как и надежных оснований для его датировки. Однако данный пример, повторимся, уникален, в то время как по настоящему типичными для поучений Афинского митрополита являются более мягкие увещания, свидетельствующие о желании митрополита способствовать духовному совершенствованию своей паствы. Программу такого совершенствования Хониат задает уже в заключительной части первого огласительного слова:

---

<sup>422</sup> В этом отношении показателен проэмий 2-го слова Евстафия о посте, где Фессалоникийский святитель, вроде бы декларируя свое нежелание поддаваться гневу [*Eustathius von Thessalonike. Reden auf die Große Quadragesima. S. 45:29–31*], тем не менее начинает речь с предположения, что некоторые из слушателей пришли в храм «не ради назидания, но для издевательства и насмешек» (ἐπὶ μωκτηρισμὸν ἢ γέλωτα), как «апостолы вражды, тайные соглядатаи и не здравые истолкователи намерений, но извратители искренних речей» (ἐχθρᾶς... ἀπόστολοι καὶ ἐνεδρευτικοὶ πευθῆνες καὶ ἐννοιῶν οὐχ ὑγιεῖς ἐρμηνευταὶ, ἀλλ' ὀρθότητος λόγων σκαμβευταὶ) [*Ibid. S. 44:10–14*].

<sup>423</sup> О роли претора в провинциальном управлении см.: *Herrin J. Op. cit. P. 266–270*.

Я, как Павел коринфян, *питал вас молоком* (1 Кор. 3, 2); а *всякий, питаемый молоком, несведущ в слове правды, потому что он младенец; твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены* (Евр. 5, 13–14). Если же вы проявите рвение к слову и добродетели, тогда и мы проявим большее честолюбие и стремление к совершенству, если Господь, Бог и Спаситель Иисус Христос переменит наши дела к лучшему [МА. Т. А'. Σελ. 125].

В дальнейшем проповедник не раз возвращается к теме духовного преуспеяния слушателей, то порицая их за отсутствие рвения, то хваля за готовность слушать его речи.

Впрочем, — отмечает он в 12-й беседе, — чтобы мое утверждение оказалось достоверным, и я бы не впустую хвалил вас, подобно тем, кто *вводит в заблуждение и заблуждается* (2 Тим. 3, 13), нужно, чтобы и вы не просто предавались очарованию призывающих к посту речей, как пустому лепету, но, приободрившись, как от побудительных звуков трубы, позабыли о предшествовавших посту трудах и попостольски устремились к предстоящим, дабы получить в награду венец, обещанный за приобретаемую постом праведность [л. 113].

Сами по себе эти увещевания вполне естественны для жанра проповеди, однако их настойчивость убеждает нас в том, что проповедник и в самом деле надеялся, что его словесное служение принесет видимый эффект. Искренней болью о том, что духовная жизнь слушателей складывается не так, как хотелось бы афинскому митрополиту, пропитан большой монолог, содержащийся в 16-м поучении:

Вот уже шестнадцатый год, о слушатели, я совершаю среди вас священнослужение и ежегодно выполняю словесный посев, однако не вижу никаких всходов посеянного: ни стеблей, ни исполненных зернами колосьев, не говоря уж о снопах или кучах зерен на току. Ведь у того сеятеля словес, о котором говорится в евангельских притчах, по крайней мере одна доля семян оказалась плодоносной, хотя остальное и упало у дороги, на камни или среди терниев; я же, несчастный, не могу собрать даже и такого урожая, при котором, несмотря на неудачу с большей частью семян, хоть малая часть их принесла бы мне какое-то утешение. Сколько раз я бранил себя за пустые надежды...» [л. 168v–169].



То же самое отношение к архиерейскому служению нашло отражение и в письмах афинского митрополита: например, в послании к Димитрию Торнику, написанном ок. 1195 г., автор выражает надежду, что «положение дел будет исправлено посредством терпения и великодушия, словно человеколюбивым и кротким лечением, и не останется труд безвозмездным»<sup>424</sup>. Все эти высказывания говорят о том, что, убедившись в несоответствии своей паствы первоначальным ожиданиям, Хониат задался целью добиться преобразования вверенных ему людей в сторону большего соответствия христианскому идеалу. Этой цели как нельзя лучше отвечал жанр огласительных бесед, первоначальное назначение которых заключалось именно в том, чтобы позволить слушателям усовершенствоваться в истинах веры и тем подвести их к более высокому уровню.

Понятно, что такого рода увещевания проповедника характеризуют скорее его собственное настроение, нежели духовное состояние его аудитории. Более информативными представляются те пассажи, в которых Афинский митрополит пытается дифференцировать свои наставления, обращаясь к разным группам слушателей. Как минимум дважды (в 5-й и 10-й беседах) Михаил Хониат отмечает, что окружающие его слушатели представляют собой слепок Церкви Христовой, которая также состоит из людей разного пола, возраста и занятий, так что «не от всех требуется одинаковая строгость во всём» [л. 80v]. Ведь «как же можно столь разных людей всё время призывать к тому же самому?» [л. 7v]. Степень детализации этого многообразия, однако, различна в разных поучениях. Как и следовало ожидать, проповедник прежде всего делит своих слушателей на две основных категории: монашествующих и служителей алтаря, с одной стороны, и мирян, несущих брачное иго — с другой: такая классификация представлена в 5-м, 10-м и 17-м поучениях. Характерно, что во всех этих случаях особое увещевание адресовано монахам и представителям белого духовенства, однако те и другие вместе противопоставляются мирянам. В частности, в 10-й беседе Афинский митрополит именуется священнический и монашеский образы жизни «двумя глазами» Церкви [л. 82]. В этом же поучении (единственном из перечисленных) проповедник подразделяет прихожан мирского звания на несколько групп: по его словам, некоторые из слушателей «связаны узамы брака, причем из них кто-то кормится трудами рук своих (αὐτοῦργοῦντες ἀπὸ τῶν χειρῶν), но есть и наемники (ἐστὲ δ' ἔνιοι καὶ ὑπόμισθοι), и те, кто не работает, а также

---

<sup>424</sup> Michaelis Choniatae epistulae. Epist. 58:45–47 (P. 79).

дети и женщины, как состоящие в браке, так и свободные. И разница между ними такая же, как между золотыми, серебряными и глиняными сосудами *в большом доме* (2 Тим. 2, 20), по слову божественного апостола» [л. 80v]. Наконец, кроме двух указанных социальных групп были среди его прихожан и богачи, которые могли позволить себе не заниматься физическим трудом.

Попробуем рассмотреть те характеристики, которые Хониат дает каждой из перечисленных категорий своих слушателей. Митрополит достаточно немногословен в своем обращении к наиболее состоятельной их части: объяснить это можно тем, что проповедник не считал нужным специально разъяснять свои слова тем людям, которые, обладая почти неограниченным досугом, конечно, без труда могли выделить время для поста и молитвы. Недаром в его словах, адресованных богачам, чувствуется ирония:

«Может быть, ты не трудишься, но сидишь дома, по большей части бездельничая и нежаешь в тени? Однако не будь столь же ленивым по отношению к посту и псалмопению и не храпи всю ночь. Не страшись голода: ты не умрешь оттого, что ляжешь спать натошак. Не отказывайся пить простую воду, как будто тебя укусила бешеная собака...» [л. 81].

К тому же таких людей и не могло быть много в провинциальном городе, находившемся в состоянии экономического упадка: в одном из своих писем к Михаилу Авториану афинский митрополит (возможно, несколько преувеличивая) писал, что во всей Аттике найдется два-три человека, имеющих возможность насыщаться *туком пшеничным* (Пс. 147, 3), причем и их пища замешана на крови бедняков<sup>425</sup>.

Напротив, пассажи, предназначенные для людей трудящихся, не только отличаются пространностью, но и выглядят достаточно типичными для проповеднического наследия Михаила Хониата вообще. В различных поучениях эта категория лиц характеризуется как «трудящиеся» (ἐργατικοί), «занимающиеся рукоделием» (χειροακτικοί), а также «самостоятельно работающие» (αὐτοῦργοί). Последний термин заслуживает особого внимания, поскольку понятия αὐτοῦργός, αὐτοῦργία, αὐτοῦργεῖν могли наполняться различным смыслом в разные периоды истории греческого языка. Как у античных, так и средневековых авторов эти слова зачастую лишены специального терминологического значения, указывая на всякое действие, худое или хорошее, которое кто-либо совершает

<sup>425</sup> Michaelis Choniatae Epistulae. Epist. 8:19–22 (P. 12).

своими руками. Однако для аттических писателей периода расцвета афинской демократии типичным является их употребление в приложении к самостоятельному хозяину, живущему на своей земле и возделывающему ее своими руками, возможно с помощью немногочисленных рабов и домочадцев. В этом смысле термин *αὐτοῦργός* используется, в частности, в сочинениях Ксенофонта и одной из трагедий Еврипида<sup>426</sup>. Именно на таком типе хозяйства зиждилось процветание античного полиса, поэтому неудивительно, что труд земледельца, кормящегося со своей земли, а в случае необходимости готового защитить родной город с оружием в руках, воспевался античными авторами как достойный почета и уважения<sup>427</sup>.

Напротив, для классической патристики и византийской литературы описанное словоупотребление, насколько мы можем судить, в целом нехарактерно<sup>428</sup>. Одним из немногих исключений является обвинительная речь Михаила Пселла против патриарха Михаила Кирулярия<sup>429</sup>, в которой жители Константинополя подразделяются на должностных лиц (*οἱ ἐν τέλει*), живущих своим трудом (*αὐτοῦργοί*) и ремесленников (*χειρῶνακτες*)<sup>430</sup>. Иную картину мы обнаруживаем в поучениях Михаила Хониата, где содержится 12 вхождений интересующего нас термина вместе с его производными, причем всякий раз (за исключением одного случая) именно в приложении к некоей трудовой деятельности. Безусловно, это свидетельствует прежде всего о хорошем знании Афинским мит-

---

<sup>426</sup> Xen. Oecon. V, 4, 4; Сугор. VII, 5, 67; Eurip. Orest. 920.

<sup>427</sup> О значении и этическом наполнении термина *αὐτοῦργός* в античности см. в частности: *Bolkestein H. Economic Life in Greece's Golden Age. Leiden, 1958. P. 29–30; Applebaum H.A. The Concept of Work: Ancient, Medieval, and Modern. N.Y., 1992. P. 40–42; Migeotte L. The Economy of the Greek Cities: From the Archaic Period to the Early Roman Empire / Transl. by J. Lloyd. Berkeley; Los Angeles, 2009. P. 78–79.*

<sup>428</sup> Мы не рассматриваем здесь еще одно средневековое значение термина *αὐτοῦργία*, который мог служить для обозначения хозяйственных предприятий, по экономическим представлениям того времени обладавших способностью приносить доход как бы без участия владельца — мельниц, солеварен, оливковых рощ и т. д. (см.: *Кекавмен. Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI в. / Подг. текста, введение, пер. с греч., комм. Г.Г. Литаврина. СПб., 2003. С. 441, прим. 407*). Данное значение не имеет прямого отношения к нашей теме, поскольку основывается на представлении о «самостоятельном труде» предприятий, а не работников.

<sup>429</sup> Об обстоятельствах произнесения данной речи см.: *Любарский Я.Н. Михаил Пселл: Личность и творчество: К истории византийского предгуманизма. М., 1978. С. 86–90.*

<sup>430</sup> *Michael Psellus. Orationes forenses et acta / Ed. G.T. Dennis. Stuttgartiae; Lipsiae, 1994. P. 55.*

рополитом античной литературы, а также, возможно, о его стремлении провести некую параллель между экономическими реалиями древней и средневековой Атики. Сделать это было тем проще, что идеал умеренности и скромности оказался как нельзя лучше соответствующим и христианским моральным нормам<sup>431</sup>: сам Хониат неоднократно превозносит похвальную самодостаточность (αὐτάρκεια), к которой, по мнению проповедника, приучает людей пост с присущим ему образом питания<sup>432</sup>.

В то же время нельзя не отметить, что представление Афинского митрополита о характере «самостоятельного труда» не вполне идентично сформулированному античными авторами. Как видно из приведенного выше примера, уже Михаил Пселл упоминает αὐτοῦροί вместе с ремесленниками, не противопоставляя эти две категории населения друг другу. Что же касается Хониата, то он, судя по всему, склонен причислять к αὐτοῦροῦντες всех трудящихся вообще, вне зависимости от их рода деятельности. Подтверждением этого могут служить два пассажа из 12-го поучения, где одни и те же занятия характеризуются то как ремесло (τέχνη), то как αὐτοῦργία.

Для того ли Бог, — задается риторическим вопросом проповедник, — *изобретет* всяк путь хитрости и даде ю (Вар. 3, 37) нам, чтобы мы, вечно склоненные над своим трудом (περὶ τὸ αὐτοῦργεῖν), не могли разогнуть спину для молитвы или чтения словес? Для того ли даны нам руки искусные (χεῖρες τεχνίτιδες), чтобы они, вечно занятые ремеслом (τῇ φιλοτεχνίᾳ προσηλωμένοι) и страждущие, не могли... быть простертыми к Богу?» И немного ниже: «Конечно, если бы мы приняли решение совершенно оставить свои занятия..., вам легко было бы сослаться на невозможность оторваться от повседневных дел и ремесел (τῶν ἐπιτηδευμάτων καὶ τεχνῶν ἄσχολον αὐτοῦργίαν) [л. 119v].

К этому следует добавить, что «реабилитация» ремесленного труда не препятствует сохранению отрицательных коннотаций, связывавшихся с понятием «ремесленники» (βάνουσοι) у античных авторов (в частности, Платона и Аристотеля)<sup>433</sup>: дело в том, что данное слово обычно используется Хониатом как прилагательное, лишенное исходного

<sup>431</sup> Laiou A.E. Economic Thought and Ideology // The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century / Ed. A. Laiou. Washington, 2002. P. 1125.

<sup>432</sup> О понятии αὐτάρκεια в этических представлениях отцов Церкви см.: Karayannis A.D., Dodd S.D. The Greek Christian Fathers // Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice / Ed. by Lowry S.T., Gordon B.L.J. Leiden; New York; Köln, 1998. P. 191–194.

социального контекста и означающего просто «низкий, пошлый». Лишь трижды (один раз в 10-м поучении и дважды в 12-м) Афинский митрополит применяет термин βάναισος именно к лицам ремесленных занятий, причем выбор именно такого, негативно окрашенного, обозначения, на наш взгляд, в каждом случае обусловлен специфическим контекстом. В 10-й беседе это желание пристыдить представителей духовенства, уподобляющихся простонародью в своем невоздержании [л. 82], а в 12-м — сперва сформулированное при помощи библейской цитаты (Сир. 38, 36) противопоставление книжной премудрости обыденным занятиям [л. 119], а затем указание проповедника на то, что евангельская «наука» доступна даже и простецам: «Пусть никто не пренебрегает уроком, ни один земледelec, ни один ремесленник (μηδεὶς ἀγρότης, μηδεὶς βάναισος)» [л. 120].

В 11-м поучении, описывая мирские заботы, отвлекающие людей от дел благочестия, Михаил Хониат перечисляет и основные занятия своих подопечных, в числе которых возделывание полей, уход за виноградниками и оливковыми деревьями [л. 112]. Важность этих отраслей хозяйства (вообще типичных для большинства областей Греции) подчеркивается и другими поучениями, где проповедник то скорбит о неурожае, то негодует на составителей налоговых описей, которые «превращают сухой ствол в раскидистую маслину, густо покрытую листьями, дикие оливы — в культурные, молодой побег — во взрослое дерево, только что насаженный виноградник — в богатый гроздьями и возделанный» [л. 126]. Все эти пассажи характеризуют Аттику XII в. как преимущественно аграрную область. Впрочем, из той же 11-й беседы мы узнаем, что были среди слушателей Хониата и купцы, которым иной раз приходилось совершать торговые поездки за пределы области (εἰς ἀπόδημον ἐμπορίαν στέλλεται), а также ремесленники, занятия которых, правда, не конкретизируются: «А есть и такие, кто, склонившись над своим ремеслом (οἱ περὶ τεχνύδρια κατακεκυφότες), не торопятся разогнуть спину и простереть руки к Тому, Кто изобрел всякий *путь хитрости* (Var. 3, 37)» [л. 112v]<sup>434</sup>.

---

<sup>433</sup> О месте βάναισοι в античной политической теории см. в частности: *Бергер А.К.* Полритуэтическая мысль древнегреческой демократии. М., 1966. С. 94.

<sup>434</sup> Археологические данные подтверждают преобладание сельскохозяйственной составляющей в экономике Афин XI–XII в. См.: *Kazanaki-Lappa M.* Medieval Athens // *The Economic History of Byzantium*. P. 644; *Μπούρας Χ.* Op. cit. Σελ. 111.

Однако независимо от того, обращается ли проповедник к земледельцам, ремесленникам или купцам, все они характеризуются примерно одними и теми же качествами. Люди эти, безусловно, знакомы с нуждой, о чем проповедник говорит в следующих словах:

Ты работник, и трудами рук своих добываешь пищу? Я не требую, чтобы ты полностью отказался от пищи, или питался через день, ибо, голодая, ты не сможешь заниматься своим рукоделием... Целый год работал ты ради плоти... Ты утолил телесный голод? Утоли и душевный. Ты неохотно и бескорыстно пил одну лишь воду? А теперь добровольно отрекись от вина, если оно есть, и получишь вознаграждение. Быть может, тебе случалось алкать вопреки своему желанию...» [л. 112].

Отсюда могло проистекать скептическое отношение к пользе поста, которое проповедник высказывает устами воображаемого оппонента в 7-м оглашении:

Мы люди бедные (πένητες), вынужденные питаться трудами рук своих, корпеть над рукоделием или землей, и, проливая немало пота, едва обеспечиваем себя ежедневным куском хлеба... Таким образом, в течение всей жизни мы питаемся куда скромнее и грубее, чем богатые — в периоды воздержания. Как же нам превзойти сей образ питания в строгости, или, если бы мы и пожелали, как выдержать такое? Мы каждый день с утра до вечера заняты необходимыми трудами; так надолго ли хватит сих изможденных членов тела, если мы, стыдясь поста, не будем поддерживать их хотя бы ячменной лепешкой при первых лучах солнца? И о какой молитве может идти речь, когда мы так заняты? Какую милостыню можем явить, когда сами нуждаемся в помощи...» [л. 4].

В другом поучении Афинский митрополит предостерегает: «Не будем противоречить, как сыны беззакония: „Какой же вред от того, чтобы есть и спать? Да и какой может быть покой у работника, ежедневно добывающего себе скудную пищу трудом рук своих?“» [л. 129v]. С другой стороны, сам проповедник соглашается, что люди физического труда не должны изнурять себя слишком строгим постом (именно поэтому в десятой беседе он отдает предпочтение воздержанию (ἐγκράτεια) перед постом (νηστεία), под которым в данном случае понимается полное воздержание от пищи в течение определен-

ных периодов), хотя его требования всё же намного превосходят строгостью те, которые зафиксированы в современном уставе православной Церкви.

В то же время люди, к которым обращается Хониат, хотя они и могут подчас отнести себя к числу «бедных», не производят впечатления принадлежащих к беднейшим слоям афинского населения. Напротив, им свойственно смотреть на бедняков свысока. Михаил Хониат передает это отношение гипотетическими словами своего оппонента: Да, — скажешь ты, — но я к полученным от отца средствам добавляю свои старания и питаюсь плодами собственных трудов. Так пусть же каждый из братьев утруждает свои руки, добывая пищу, вместо того, чтобы, однажды научившись питаться легким хлебом, разевать рот на смолотый чужими трудами хлеб и пожирать то, чего не жал и не сеял». Возражение афинского митрополита еще раз подчеркивает, что такая логика свойственна именно людям, зарабатывающим себе на хлеб собственным трудом:

Ты говоришь, что бедняки кормятся тем, чего не сеяли и не заработали? Я же, хоть ты и хвалился вначале тем, что питаешься плодами трудов своих, разоблачу твою великую глупость и неблагодарность к Благодетелю, Который дает хлеб и тебе, сеющему. Ибо кто подчинил тебе упрямого быка? Кто сообщил земле силу ежегодно рождать плоды? Кто питает дождем и росой твои посевы? Кто превращает для тебя годичный круг в четырехугольник времен года, невозбранно даруя тебе богатый урожай?» [л. 198].

Однако именно этим труженикам свойственно отдавать предпочтение богатству перед бедностью, на что проповедник считает нужным ответить: «оставим в покое столь злонаправленные взгляды, и не будем больше ни восхищаться богатством, как чем-то блаженным, ни хулить бедность как некое зло либо бесчестить ее как нечто такое, чего следует избегать» [л. 199].

На фоне многочисленных увещаний проповедника, адресованных самостоятельным хозяевам, бросается в глаза скупость его свидетельств о лицах наемного труда. Приведенный выше фрагмент 10-й беседы [л. 80v] не получает развития в дальнейшем тексте поучения: продолжая свою речь, автор обращается с отдельным увещанием к лицам физического труда, богачам и женщинам, но под трудящимися на сей раз понимаются только αὐτοῦρουοί. В дополнение к этому месту можно сослаться, пожалуй, лишь на один пассаж из 12-го поучения, где в числе поступающих несправедливо назван

и лишаящий работника платы [л. 123v]. О такой категории трудящегося населения, как парики, проповедник не упоминает вовсе, хотя, как это явствует из афинского практикона XI–XII вв., они были представлены в населении средневековой Аттики<sup>435</sup>. Иное дело — неимущие вообще (без конкретизации их социального статуса): о них Хониат, как и следовало ожидать, говорит много и часто, но делает это главным образом в контексте требований проявлять человеколюбие (φιλανθρωπία) и давать милостыню, обращенных к состоятельным людям. Тем самым проповедник реализует одну из традиционных функций епископа, заключающуюся в поддержании социального мира через апелляцию к христианскому идеалу взаимной любви<sup>436</sup>.

Как и древние отцы Церкви, Афинский митрополит различает, но не противопоставляет друг другу бедняков (πένητες) и нищих (πτωχοί)<sup>437</sup>. Между этими понятиями не всегда есть зримая разница: оба они могут служить антиподами богатства, а в ниже-следующем фрагменте из 5-го поучения вообще выступают в качестве полных синонимов: «Давай займы Богу, благотворя нищему (πτωχόν). О неслышанный обмен! Милость оказывается бедному (πένητι), Бог же вменяет эту милость Себе в одолжение» [л. 11]. Тем не менее, можно отметить, что большинство упоминаний проповедника о нищих так или иначе связано с библейскими контекстами, в том числе и относящимися к нищете духовной. Там же, где такая связь не просматривается, нищие всё-таки выступают не столько в качестве реальных людей, сколько как обезличенный объект для совершенствования в добродетели человеколюбия. Иное дело πένητες: как мы видели выше, именно так именуют себя воображаемые оппоненты проповедника в 7-м поучении [л. 4], а сам он несколько раз обращается с особыми наставлениями к этой категории своих слушателей.

---

<sup>435</sup> *Granstrem E., Medvedev I., Papachryssanthou D.* Fragment d'un praktikon de la région d'Athènes (avant 1204) // *REB*. 1976. Vol. 34. P. 38–41.

<sup>436</sup> О социальной справедливости в учении отцов Церкви см. в частности: *Karayannis A.D., Dodd S.D.* The Greek Christian Fathers. P. 168, 186–190.

<sup>437</sup> О различии между πένητες и πτωχοί см.: *Ibid.* P. 166. Аналогичное различие отмечено И.С. Филипповым на материале латинских проповедей Цезария Арелатского: *Filippov I.* Les élites et la richesse à Arles à l'époque de Saint Césaire // *Actes du colloque international «Les élites et la richesse au haut Moyen Âge»*. Bruxelles, 13–15 mars 2008 / Ed. J.-P. Devroey, L. Feller, R. Le Jan. Turnhout, 2010. P. 201–202.



Впрочем, подобного рода обращений у Хониата не так много: к ним проповедник прибегает в тех случаях, когда хочет завершить какое-либо пространное рассуждение о бедности и богатстве общим призывом к миру. Довольно типично в этом отношении продолжение приведенного выше пассажа из 14-й беседы, где афинский митрополит, защищая равные достоинства богатства и бедности с точки зрения возможностей ведения христианской жизни, считает необходимым уравновесить первую часть своей речи специальным обращением к беднякам: «Этого будет достаточно для наставления тех, кто ненасытен в своих желаниях; но, чтобы те, кто терпит нужду, не удалились отсюда, получив, как всегда, меньшую часть, пусть и им достанется надлежащая и справедливая доля моей речи» [л. 200v]. Другим примером может служить первое поучение, значительная часть которого посвящена обличению тех, кто «не только не одевает нищих, но и обнажает их, и не только не питает, но и присваивает куски нищенского хлеба или, вернее, пожирает самого нищего», где и беднякам, и богачам предлагается воспринять предстоящий пост как упражнение в воздержании [МА. Т. А'. Σελ. 120], а также концовка двадцать второй беседы, специально посвященной греху сребролюбия.

Почему же бедняки в большинстве случаев всё-таки оказываются «обделены» наставлениями? Объяснить это можно как незначительностью доли представителей беднейших слоев населения среди тех людей, для которых в первую очередь предназначались поучения афинского митрополита, так, разумеется, и тем обстоятельством, что бедность вообще ограничивает человека в возможностях предаваться греховным страстям. Однако можно указать и еще на одну причину: грань между богатыми и бедными в проповедях Михаила Хониата вообще не выглядит столь резкой, как в его письмах (например, цитированном выше (с. 202) 8-м письме к Михаилу Авториану). Так, из 22-го поучения мы узнаем, что среди слушателей были «и богатые, и бедные, и те, кто живет в достатке всего необходимого (τῶν δεόντων ἀπορκῶς ἔχοντες)» [л. 254v]. При этом каждый из слушателей не был привязан к своему уровню достатка раз и навсегда: проповедник специально отмечает, что «многие дети богачей обеднели, утратив отцовское наследие; и... многие дети бедняков живут счастливо, возвысившись над наследственной бедностью» [л. 251]. В той же беседе ему приходится возражать тем, кто склонен «объяснять благоденствие благоразумием» [л. 254]. Поэтому неудивительно, что психология «бедняков» и «богачей» не выглядит резко различной: первые, стремясь улучшить

свое положение, неизбежно проявляли склонность к тем из упоминаемых проповедни-ком пороков, которые выглядят более типичными для достаточно состоятельных селян.

На первом месте среди этих прегрешений, безусловно, следует назвать любост-тяжание, в оправдание которого подопечные Михаила ссылаются на необходимость со-держать семью, растить детей, выдавать дочерей замуж. Рассуждая о любостяжании, афинский митрополит несколько раз вплетает в свою речь цитату из пророка Исаяи: *«Горе совокупающим дом к дому и село к селу приближающим, да ближнему отымут что»* (Ис. 5, 8). В 5-м поучении мы находим перечисление разных видов угодий, которые могут сделаться предметом интереса алчных соседей. Как и следовало ожидать, этот список кроме полей и домов включает также виноградники и масличные сады. Другие типичные деяния любостяжания упомянуты в 12-м поучении:

Потому-то простирается повсюду множество сетей несправедливости, и каждый становится жертвой не одной, так другой из них: один... похищает скотину либо присовокупляет соседское имение к своему или отбирает иное имущество соседа. Кто присваивает соседское дерево или распахивает лежащий рядом участок, кто обмеривает и обвешивает, обрезая мерные кружки, пяди и локти. Обижает и ро-стовщик берущего взаймы, и составитель описи — налогоплательщика. Обижает работника тот, кто лишает его платы» [л. 123v].

Дважды (в 5-м и 12-м поучениях) Хониат упоминает о стремлении алчных людей полно-стью избавиться от соседей, присоединив к своим землям все смежные участки: *«Мы считаем хорошими тот дом и то поле, которое не имеет соседей»* [л. 188].

Вне всякого сомнения, очень многое во всех этих рассуждениях идет от святооте-ческой традиции. Так, упомянутая цитата из Писания неоднократно использовалась цер-ковными писателями в схожих контекстах, хотя, пожалуй, ни для кого из них она не сде-лалась столь излюбленным выразительным средством, как для Михаила. В частности, один из пассажей пятнадцатого слова Григория Богослова, в котором каппадокийский святитель перечисляет грехи жителей своего города, ставшие, по его мнению, причиной Божьего гнева и опустошения полей градом, по всей видимости, мог послужить непо-средственным источником для 5-й беседы Михаила Хониата (Табл. 8):

Таблица 8

<p><b>Gregorius Nazianzenus. In patrem tacentem (orat. 16). PG T. 35. Col. 957</b></p>	<p><b>Син. греч. 230. Л. 10</b></p>
<p>Ὁ μὲν τις ἡμῶν ἐξέθλιψε πένητα... καὶ <b>συνῆψεν</b> οἰκίαν <b>πρὸς οἰκίαν</b>, καὶ ἀγρὸν <b>πρὸς ἀγρὸν</b>, ἵνα τι τοῦ πλησίον ἀφέληται· καὶ <b>μηδένα ἔχειν ἐφιλονείκησε γείτονα</b>, ὡς μόνος οἰκήσων ἐπὶ τῆς γῆς.</p>	<p><b>Συνάπτει</b> δὲ <b>πρὸς οἰκίαν ἢ χώραν ἢ ἄγρον</b> τὰ τῶν γειτονοῦντων, κάκεινοις τὰ ἐφεξῆς, εἶτα τὰ τούτων ἐχόμενα, καὶ <b>φιλονεικεῖ μηδένα ἔχειν ἀγχίθυρον ἢ ἀγρογείτονα</b>.</p>

Другой подобный пример — одна из бесед на книгу Бытия Иоанна Златоуста, где страсть его современников к стяжанию характеризуется следующим образом:

Для чего, скажи мне, мучишь себя каждый день, собирая денег больше, чем песку, покупая села, и дома, и бани, часто приобретая это даже грабежом и лихоимством и исполняя на себе пророческое слово... Один говорит: „дом такого-то отнимает у меня свет“, и выдумывает тысячу предлогов, чтобы отнять его; а другой, взяв поле у бедного, присоединяет к своему [PG T. 53. Col. 194]<sup>438</sup>.

Однако настойчивость афинского митрополита в обличении именно этого порока убеждает в том, что здесь, как и во многих других случаях, святоотеческое наследие было использовано проповедником именно потому, что казалось подходящим для характеристики современных ему реалий.

Резюмируя всё вышесказанное, можно сделать вывод, что светская часть слушателей, к которым обращал свои проповеди Михаил Хониат, предстает в них достаточно однородной по своему социальному положению и состоящей в основном из самостоятельных хозяев, не понаслышке знакомых с нуждой, но способных собственными трудами обеспечить себе сносный уровень существования. Сложно допустить, чтобы такая аудитория представляла собой точный слепок афинского общества конца XII в.: ведь явления, подробно описанные самим проповедником (неуемная алчность соседей, опустошительные пиратские набеги, разорительное бремя налогов и повинностей), с

<sup>438</sup> Русский перевод цитируется по изданию: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоустаго, Архиепископа Константинопольского. Т. IV. СПб., 1898. С. 211.

неизбежностью должны были приводить к разорению свободных земледельцев и переходу их в более низкие социальные категории. Однако это несоответствие легко находит объяснение, если предположить, что посетители архиерейских богослужений в основном принадлежали к наиболее зажиточным слоям городского и сельского населения, составляя своеобразную аристократию провинциального общества<sup>439</sup>. Такое предположение выглядит естественным, если учесть, что храм Богородицы на Акрополе (древний Парфенон) был не так уж велик по объему и в торжественные дни едва ли мог вместить основную массу горожан<sup>440</sup>; в то же время этот храм, конечно, не был единственным в средневековых Афинах, не говоря уж об их сельской округе<sup>441</sup>. Кроме того, становится понятным, почему ситуация непонимания проповедника слушателями, возникшая во время приветственной речи Михаила, более не повторялась с прежней остротой. Действительно, если представители городской верхушки должны были обладать определенным уровнем грамотности, то такое событие, как прибытие в город нового митрополита, наверняка собрало значительно более обширную аудиторию, в основной части состоявшую из гораздо менее образованных слоев населения.

## 2. Земные скорби византийской Аттики

Как мы отметили выше (с. 127), наиболее информативными с точки зрения историка в поучениях Михаила Хониата представляются немногочисленные отступления,

---

<sup>439</sup> Любопытно, что к аналогичному выводу об аудитории епископских проповедей на совершенно ином материале (однако используя сходную методiku анализа) приходит И.С. Филиппов: *Filippov I. Les élites et la richesse à Arles à l'époque de Saint Césaire*. P. 196–197; *Filippov I. Legal Frameworks in the Sermons of Caesarius of Arles // Medieval Sermons Studies*. 2014. Vol. 58. P. 74–75.

<sup>440</sup> Судя по плану христианского Парфенона, опубликованному М. Коррисом, площадь его внутреннего пространства должна была составлять приблизительно 720 м<sup>2</sup> (*Korres M. The Parthenon from Antiquity to the 19th Century // The Parthenon and its Impact in Modern Times*. Athens, 1996. P. 146–148). Исходя из современных нормативов храмового строительства (См. СП 31-103-99 «Здания, сооружения и комплексы православных храмов». § 6.6. URL: [http://ru-stroy.info/base/datg/str-eewicb/page\\_2.htm](http://ru-stroy.info/base/datg/str-eewicb/page_2.htm); доступ 06.04.2014) такая площадь может вместить самое большее 2880 человек (фактически значительно меньше, поскольку не всё пространство предназначалось для размещения молящихся).

<sup>441</sup> Согласно археологическим данным, в средневековых Афинах функционировало не менее сорока церквей — довольно значительное число, трудно объяснимое с точки зрения потребностей сравнительно небольшого провинциального города в приходских храмах (*Μπούρας Χ. Op. cit. Σελ. 120*).

обычно расположенные в завершающей части поучения. Именно они приоткрывают для нас завесу над историческим фоном, на котором происходило общение митрополита с его паствой. Итак, попытаемся перечислить те поучения, где проповедник так или иначе касается жизненных проблем, актуальных для его паствы. На первом месте необходимо поставить уже упомянутую 8-ю беседу, где Михаил прежде всего упоминает о постигшем Аттику неурожай: «Где посеянные в прошлом году семена? Какие мы нажали снопы? Какой земледелец взялся за серп, или какую полосу вывел жнец, или какую кучу снопов сумел сложить увязывавший сжатое? От того гумна пусты, житницы исполнены паутины, кладовые полны пыли... и беда скудости хлебной поедает страну нашу» [л. 50]. Далее выясняется, что и надежды на богатый сбор маслин не оправдались: уже созревший урожай по какой-то причине погиб на корню. Проповедник обыгрывает этот факт, используя символическую роль, которая приписывается оливковому маслу в Священном Писании: «Но поелику мы... не сокрушили своих сердец покаянием, то и труд возделывавших маслины не оправдал надежды, дабы мы, не получивши ея радования, хотя бы от сего восскорбели печалию ради Бога» [Ibid.].

Однако начатое было рассуждение о природных проявлениях Божьего гнева внезапно прерывается восклицанием: «Но что это для меня в сравнении с вредом от пиратов, тягчайшею и невыносимою язвою, первым и последним несчастьем для Афин?...» [Ibid.]. Далее следует обширный экскурс о пиратах, представляющий собой, пожалуй, наиболее полное развитие этой темы в творчестве Афинского митрополита, хотя многие из высказанных здесь мыслей так или иначе перекликаются с отдельными пассажами из его речей и писем. Поскольку данный фрагмент 8-й беседы хорошо известен в научной литературе, перечислим здесь лишь главные его моменты: прибежищем пиратов служат Эгина, Саламин и даже сам Пирей (перечисление всех этих мест сопровождается соответствующими комментариями по поводу их значения для древней славы Афин); ни побережье, ни равнинная, ни горная части Аттики не могут считать себя в безопасности от их набегов. Жестокость морских разбойников иллюстрируется несколькими красочными деталями, которых мы не найдем в других сочинениях Михаила: это сообщение о женщине, погибшей в плену у морских разбойников вместе со своим новорожденным ребенком, и упоминание о существующем у них обыкновении отрубать правую руку тем, кто не может предложить за себя выкуп.

Из числа неопубликованных бесед наибольший интерес представляет 12-я, которая, в отличие от 8-й (по преимуществу «пиратской») в значительной части посвящена сборщикам налогов (практорам)<sup>442</sup>. Вслед за нею, исходя из порядка в корпусе оглашений, должно быть названо 16-е поучение, где вновь содержится краткое, но исключительно показательное упоминание как о пиратских набегах, так и о несправедливостях при налогообложении. В следующем, 17-м поучении ничего не говорится о несчастьях Аттики в целом, однако обращает на себя внимание сентенция, обращенная к монашествующим, которые, уделяя чрезмерное внимание мирским делам, ничем из-за этого не отличаются от мирян, вынужденных заботиться «о владениях, любви к приобретениям, спорах с соседями, налогах, повинностях и данях». Наконец, 18-е поучение начинается с упоминания о многих несчастьях (в их числе — эпидемия заразной болезни), из-за которых митрополит, по его словам, всерьез подумывал о том, не следует ли ему на этот раз отказаться от произнесения поучения [л. 189]. Фактически, это и всё: в других дошедших до нашего времени поучениях никаких «мирских» отступлений, подобных перечисленным, не обнаруживается.

Исходя из предположения о хронологическом порядке размещения гомилий в рукописи, перечисленные нами поучения должны быть отнесены к 1190, 1194 и 1198–1200 гг. соответственно, но, как было отмечено выше (с. 91), действительно надежной такая датировка является лишь для 16-й беседы. Спрашивается, позволяют ли тексты поучений судить о причинах, заставивших проповедника именно в эти годы слегка отступить от своего обыкновения, дабы уделить внимание не только духовным, но и земным материям? Более или менее ясной выглядит ситуация с 8-м оглашением: по-видимому, неурожай того года и в самом деле был из ряда вон выходящим даже на фоне в целом тяжелого (если верить Михаилу) экономического положения Аттики. Как выясняется, и внимание к практорам в 12-й беседе неслучайно, о чем можно судить по следующим словам:

Ибо Аттика наша скудно вознаграждает за пролитый пот..., вернее, и пот, и кровь, причем не только ту, которая сочится из рук земледельцев, уязвляемых терниями и колючками, но и ту, которой они истекают под ударами пиратских клинков. А

---

<sup>442</sup> О практорах и их обязанностях см. в частности: *Herrin J. Realities of Byzantine Provincial Government*. P. 268.

между тем, вот какие дополнительные кары назначены (καὶ τοιάνδε γὰρ ἐλίτασιν ἐλίτιμιῶν κατεψηφίσθημεν); так что же воспевать налоги, подати, дани и практоров, подбирающих оставшиеся колосья? Не видите, как ежегодно простираются веревки, измеряющие землю, или, лучше сказать, ввергающие ее в узы (ведь не стоит осквернять славное понятие «геометрия», прилагая его к столь низкому предмету)? [л. 124–124 об.].

Далее следует изложение известной притчи о Писистратовой десятине<sup>443</sup>.

Нетрудно убедиться, что пассаж о дополнительном наказании Божьем целиком построен на словах Священного Писания: под праотческой карой понимаются тяготы, возложенные на Адама и Еву во искупление их греха. Но мотив новых взысканий за новые прегрешения повторяется столь часто, а сами эти взыскания столь четко отождествляются с дополнительными повинностями и налогами, что невольно возникает вопрос, не имеет ли в виду проповедник некие конкретные события, ухудшившие положение Аттики по сравнению с совсем недавним временем (а не с эпохой Адама). Отсюда можно сделать вывод, что незадолго до произнесения беседы имела место налоговая перепись, резко увеличившая налоговое бремя подопечных Михаила, на которую он и вынужден отозваться в своей беседе.

Об обстоятельствах, при которых произносилась 16-я беседа, было сказано выше: как раз в 1198 г. или немного ранее афиняне из-за неразберихи в системе местной администрации были вынуждены трижды заплатить корабельный налог, в то время как результатов предпринятых правительством усилий по борьбе с пиратством пока что не было видно. Неудивительно, что данная ситуация должна была найти отражение и в ежегодно произносившихся огласительных беседах нашего автора, который отзывается на нее в таких словах: «Однако настало время объяснить, почему я едва не умолк в онемении. Первая причина — это постигшие нас несчастья: ведь то, что они не поглотили нас совершенно, следует считать свершением не человеческих сил, но единого Бога...» [л. 168 об.]. Наконец, осень, предшествовавшая произнесению 17-го поучения,

---

<sup>443</sup> Данная история, восходящая к «Афинской политике» Аристотеля (Aristot. Ath. Pol. 16, 6), могла быть известна в Средние века по трудам лексикографов и сборникам пословиц: Suidae Lexicon. Σ 171; Zenobius. Epitome collectionum Lucilli Tarrhaei et Didymi. Corpus paroemiographorum Graecorum / Ed. E.L. von Leutsch, F.G. Schneidewin. Vol. I. Göttingen, 1839. IV, 76 (P. 105)

была ознаменована неурожаем (для описания его тяжести проповедник использует речения библейских пророков) и мором. «Ведь, конечно, не без воли Божьей, — замечает Михаил в данной гомилии, — все сии злобные силы, стаи которых набрасывались на нас одни за другими, словно пчелы или трутни на соты или, лучше сказать, словно коршуны, что рвут и терзают мертвые тела, удалились лишь тогда, когда отобрали всё, подобно баснословным гарпиям. А какой трагедии достойны и всеобщая и длительная болезнь, и сопутствующая ей смерть?» [л. 189 об.].

Как видим, практически все случаи обращения проповедника к земным проблемам, волновавшим его паству, вызваны конкретными несчастьями — настолько тяжелыми, что о них невозможно было умолчать. Здесь можно усматривать лишнее доказательство того, что картина крайне тяжелого состояния Аттики, которая создается на основании сочинений Михаила Хониата, несет в себе не так много риторических преувеличений. Кроме того, если допустить, что положение поучений в рукописи хотя бы примерно отражает время их произнесения, то создается впечатление, что положение дел ухудшается по мере усугубления кризиса империи: если вначале лишь примерно каждый четвертый год можно считать особо неблагоприятным, то начиная примерно с 1198 г. бедствия идут непрерывной чередой. Надо полагать, что в таких условиях проповеди Афинского митрополита, служившие выражением его сострадания к несчастьям своей паствы, должны были находить живой отклик в сердцах слушателей.

Однако Хониат не был бы церковным иерархом, если бы не пытался обратиться к духовной пользе своей паствы даже те печальные события, о которых ему приходилось упоминать. Именно поэтому оформление интересующих нас фрагментов в контексте поучений резко отличается от сходных с ними по тематике пассажей в письмах нашего автора. Так, в 8-й беседе экскурсии о неурожае и чинимых пиратами преступлениях предшествует традиционное для произведений такого жанра обличение греха любостяжания: «Для чего же привязываемся к стяжанию, душе не сродному и не подобающему ей?.. Ничто из настоящего не верно нам, ничто не постоянно, ничто не является неподвижным!» [л. 49]. Таким образом, и потерянный урожай маслин, и недород хлеба становятся доказательством тщетности забот о земном богатстве: «И кто столь легковверен, чтобы прилепляться к таким ненадежным вещам и изнурять себя заботами о них?» [л. 49 об.]. Нежелание афинян покаяться в своих прегрешениях становится виной тому, что на них



наводится Божье наказание в лице пиратов: «Горе нам, велика злоба наша, и посему преданы мы лангобардам, как в старину Израиль — филистимлянам» [л. 50]. Далее следует перечисление злодеяний морских разбойников, которое завершается традиционным призывом к покаянию: «Но обратимся хотя поздно! Сознаем, что мы согрешили, жили в беззакониях, неправо поступали, и потому все эти бедствия были наведены на нас!» [л. 53 об.].

Еще более любопытно в этом отношении 16-е поучение. Вот в каких словах Афинский митрополит описывает бедствия, постигшие Аттику в 1198 г.:

Вот и мы считаем причиною бедствий всё, что угодно, но не себя. Вдоль берега движется пиратская монера, опустошающая всё кругом? Мы не называем это судно проявлением Божьего гнева, но говорим: «Где римские триеры, которые мы снаряжаем ежегодно?» О беспечность! Ведь эти триеры не могут очистить от пиратских скорлупок даже острова Эгейского моря, хотя совсем недавно они покоряли Сицилию, Египет и Финикию. Или, опять-таки, кто-то отнимает у нас последние колосья, либо бесчеловечно взыскивает иную повинность? Мы не принимаем это, как взыскание за грехи, но доходим чуть ли не до самого царя, жалуясь на расхитителей. Таким-то вещам мы приписываем свои страдания, как нарочно пренебрегая своим долгом. Но, любезные, кого же обвинить в различных смертельных болезнях, скудости, в том, что плоды гибнут от засухи, медвяной росы, ветра? Ведь это уже не человеческие напасти, но явные признаки гнева Божьего [л. 171 об. — 172].

Как мы знаем, сам Михаил решительно выражал свое возмущение тяжестью поборов и особенно тем, что на средства, поступившие от троекратно собранного экстраординарного налога, так и не было построено никаких кораблей. Более того, как уже было сказано, приблизительно в то же время он и в самом деле направил свою жалобу самому царю. Однако специфика жанра заставляет проповедника давать тем же событиям, что и отраженные в его меморандуме Алексею III, совершенно иную оценку, возлагая ответственность за несчастья на грехи самих афинян.

Примерно так же обстоит дело и с 17-м поучением. Судя по тому, что мы знаем о деятельности Михаила на посту Афинского митрополита, он должен был прилагать все усилия к защите подведомственных ему монастырей, если они подвергались несправед-

ливым взысканиям со стороны казны. Тем не менее, это не мешает ему заметить в огласительной беседе, что монахи сами виноваты в своих несчastьях, ибо, увлекшись стяжанием, сами себя лишили подобающей их званию свободы от житейских забот.

Какой же монашествующий не помрачнеет, — говорит проповедник, — не застывает великим стенанием, услышав о том, каким был и каким сделался: ведь он стал рабом и узником вместо свободного и уже не смеется над многолюдством города, но сам заслуживает осмеяния. Ибо он, которому звездами предначертано жить в горах и питаться в пустыне, трепещет, услышав брань сборщика налогов. Он добровольно подчиняется законам кесаря, но дальше позволяет вести себя невольно, превращаясь из самостоятельного существа, подвластного одному Богу (ибо таковы, как я полагаю, неприрученный онагр и единорог), в тягловую скотину, которая на каждом шагу получает по нескольку палок [л. 186].

Как нам кажется, в этом ряду лишь 12-я беседа Михаила Хониата представляет собой единственное, но зато показательное исключение. Рассмотрим подробнее композицию той ее части, где речь идет о возложенном на Аттику налоговом бремени. Начало этого фрагмента вполне традиционно: проповедник говорит о любостыжании афинских богачей, которым те навлекают на себя Божью кару:

Смотрите, скольким и каким наказаниям подвергаемся мы за то, что расхищаем у нищих даже то небольшое, что им остается! Боюсь, как бы не осудили нас и древние эллины, как ниневитяне и царица южная, по словам Христа, осудят «род непокорный»... Вот какая страсть к приобретению большего неудержимо преследует нас; итак, по справедливости за это возлагаются на нас новые кары, тяжелейшие праотеческих [л. 124].

Однако, переходя вслед за этим зачином к оплакиванию самих несчастий, постигших Аттику, проповедник словно бы забывает о собственном правиле: усматривать причину Божьей кары лишь в своих грехах. Некогда, в одном из своих первых писем, отправленных из Афин, Михаил указывал адресату, что привычная для ученых людей ассоциация Афин с «золотым» климатическим поясом не имеет ничего общего с действительностью: «Ибо и золотой пояс уже вовсе не золотой и не опоясывает афинян радостью, потому что не приносит никакой свежести, но, сделавшись засушливым,

гнетет несчастных печалью, не давая им ни капельки влаги»<sup>444</sup>. Теперь из этой реплики вырастает длинный пассаж, в котором автор выражает скорбь уже не столько о том, что современные ему Афины утратили свою древнюю славу, сколько о том, что эта слава по-прежнему тяготеет над ними:

Отчего же не сосчитать все вообще растения, всякий побег, каждую дикую маслину, каждое старое дерево, и, главное, всё, что относится к здешнему «золотому поясу», не знаю уж, отчего названному этим именем, хотя ему лучше было бы называться выжженным поясом, а не золотым?.. Ведь ничто иное не повредило нам так, как то, что многое здесь зовется золотым: златые Афины, золотой пояс, серебряные копи и опять-таки великолепные и прославленные Афины. Ибо многие, понахватавшись софистических речений, воспевают все эти вещи и тем самым, как водится, делают Афины желанными для жадных до злата ушей, словно некий неиссякающий золотой источник, подобно тому, как желчь и свинец обманывают взор, заставляя его воображать серебро и золото [л. 125].

Как видим, в этих словах звучит лишь боль митрополита за несчастья вверенной его попечению области; стремление к учительности пока отступает на второй план.

Но вот печальный монолог подходит к концу, и настает время для финального нравоучения:

Поскольку же мы, даже вынужденные влачить такую жизнь, столь сильно побуждающую отворотиться от нынешнего и преходящего, вспомнить же о будущем и вечном и возжелать тамошнего блаженства, божественные кары, как нечто незначительное, презираем... то и Бог усугубляет кару и утяжеляет наказание, к поту примешивает кровь, заостряет перья землемеров пуще терний, являет таблички с записями налогов в дополнение к волчцам... Вот по какой причине, как я полагаю, увеличена для нас прародительская кара [л. 126 — 126 об.].

Казалось бы, уже на этом месте можно вернуть гомилию в привычное русло призыва к покаянию, но... проповедник не удерживается на взятой ноте и раздражается еще одной гневной филиппикой, на сей раз обращенной уже специально к сборщикам налогов, которые «превращают сухой ствол в раскидистую маслину, густо покрытую листьями,

---

<sup>444</sup> Michaelis Choniatae Epistulae. Epist. 20:22–25 (P. 24).

дикие оливы — в культурные, молодой побег — во взрослое дерево, только что насаженный виноградник — в богатый гроздьями и возделанный... Удивительно, как это вы и небо над нашими головами, по большей части медное, не измерите пядями и не заставьте его щедро проливаться дождем, раз уж отваживаетесь на всё и почву только что не измеряете горстями, превращая своими перьями железную землю<sup>445</sup> в рыхлую и тучную пашню, а безводный участок — в орошенный, подобно тому, как Моисей произвел воду из скалы своим посохом» [л. 126–126 об.]. И лишь по завершении этого пассажа Афинский митрополит вновь возвращается к нравоучительному тону, предваряя этим и концовку всей беседы: «Доколе, братия, доколе мы, словно безумные, будем, не ведая собственного состояния, с радостью терзать себя?.. Не оглядимся ли вокруг, не пойдем, кто мы такие, откуда пришли сюда, каково наше отечество, Кто и куда призывает нас?» [л. 126 об.]

Обращает на себя внимание тот факт, что Михаил обращается здесь к практорам во втором лице, чего он никогда не делает, говоря о пиратах. Это и понятно: ведь сборщики налогов (и их высокопоставленные покровители, наслушавшиеся речей о «золотых Афинах») — это не внешняя сила, подобная иноплеменникам-итальянцам, не «бич Божий», к которому бесполезно обращаться с мольбами, а свои же ромеи, которые, однако, не смущаются причинять страдания своим соотечественникам. Вполне возможно, что данное обращение не является чисто риторическим приемом: ведь не исключено, что кто-то из служащих налогового ведомства и в самом деле мог присутствовать в храме во время проповеди. Если так, то перед нами уникальный для проповедей Михаила Хониата случай, когда проповедник обращается к кому-то из своих слушателей только со словами обличения, не сопровождая их увещанием и наставлениями. Таким образом, 12-я беседа являет нам показательный случай, когда Афинский митрополит, балансируя на границе дозволенного жанром проповеди, с трудом находит слова порицания для прегрешений своих подопечных и в то же время не может удержаться от того, чтобы высказать свое истинное отношение к виновникам их страданий.

---

<sup>445</sup> Эта аллюзия на Втор. 28, 23 неоднократно встречается в произведениях Михаила Хониата, в частности в 8-м поучении [л. 50], а также письмах: *Michaelis Choniatae Epistulae*. *Epist.* 10:17 (P. 15); 20:19 (P. 24); 27:29 (P. 36).

### 3. *Михаил Хониат о византийцах и их соседях*

Как было отмечено в предыдущем параграфе, в своем 8-м оглашении Михаил Хониат дает предельно нелицеприятную характеристику «лангобардам», т. е. итальянским морякам, разорявшим побережье Аттики. В данном пассаже, вслед за текстом книги Второзакония, на который ссылается Михаил (Втор. 28, 49–51), иноплеменники представлены прежде всего как «бич Божий»: их единственное назначение заключается в устрашении правоверных христиан, а единственная отличительная черта — в жестокости. Однако в том же священном Писании можно найти и примеры проявленной язычниками добродетели, служащие укором для избранного народа. Такова история покаяния ниневитян, описанная в книге пророка Ионы и послужившая основой для гневных слов, которые, согласно евангелию от Матфея (Мф. 12, 41–42), Христос обратил к фарисеям. Обращаясь к подобным эпизодам священной истории, проповедник и для них с легкостью находит аналогии в современном ему мире, не стесняясь обращать внимание на положительные качества чужеземцев, достойные служить примером кому-либо из соотечественников. Задолго до латинского завоевания Афинский митрополит характеризовал обитателей Италии как народ, «наиболее враждебный и жестокий из всех варваров» [л. 50], что, однако, не помешало ему сослаться на «кельтов, германцев и италийцев», которых «можно видеть благопристойно рассуждающими и в порядке ведущими собрание», в обращении к мятежным жителям Эврипа на Эвбее [МА. Т. А'. Σ. 183.]. Не менее критический характер носят отзывы Михаила Хониата о новых хозяевах, высказанные им после 1205 г.<sup>446</sup> Тем не менее, даже латинское правление казалось ему умеренным в сравнении с властью еще худшего тирана — Льва Стура: «Ибо он служит оправданием италийцев, потому что в сравнении с его жестокостями совершенные ими более челове-

---

<sup>446</sup> Подробнее см.: *Крюков А.М.* Оценка латинского владычества в письмах Михаила Хониата // *Византия и Запад (950-летие схизмы христианской церкви, 800-летие захвата Константинополя крестоносцами): Тезисы докладов XVII Всероссийской научной сессии византинистов.* М., 2004. С. 97–99. Отрицательные характеристики, которые Михаил Хониат дает завоевателям, неоднократно привлекали внимание исследователей, отмечавших, что такое восприятие является типичным для византийского интеллектуала (см. напр.: *Карнов С.П.* Латинская Романия. СПб., 2000. С. 15–16. *Caldellis A.* Hellenism in Byzantium. P. 364–365).

колюбивы, так что иноплеменники выглядят более кроткими и во всех отношениях снисходительными к ромеям, нежели этот их соплеменник»<sup>447</sup>.

Однако наибольший интерес среди высказываний такого рода представляет один пассаж из 13-й огласительной беседы Афинского митрополита [л. 135–136], который, как нам кажется, позволяет не только взглянуть на творчество этого автора с неожиданной стороны, но и в какой-то мере дополнить наши познания если не о быте и нравах соседней империи, то об их восприятии образованными византийцами того времени. В этой беседе проповедник, яркими красками описывая прегрешения своих подопечных, равно как и всех людей, не склонных подтверждать высокое звание христианина достойными его делами, естественным образом переходит к сравнению образа жизни своих соплеменников-ромеев с нравами соседних народов. Это сопоставление обращает на себя внимание прежде всего своей пространностью, резко отличающей его от приведенных выше отрывочных характеристик. Кроме того, данный фрагмент 13-го поучения интересен тем, что речь в нем идет не столько о латинянах (а их положительные оценки не представляют собой чего-то исключительного для византийской литературы XII в.), сколько о соседях Византии с Востока и Севера. Любопытна мотивировка такого предпочтения: проповедник полагает, что народы, «совершенно непричастные Христу», скорее заставят его слушателей устыдиться, «как острова Хеттиим древний Израиль (Ис. 2, 10), а Ниневитяне — современников Христа». Вот почему, в двух словах отдав дань праведности италийцев, т. е. латинян, Михаил Хониат переходит вначале к характеристике мусульман, которым, как он считает, эта добродетель присуща в еще большей степени: «Ведь кто же не слыхал об их справедливости, и кто может сомневаться в точности их весов правосудия? Все признают, что в этом отношении их дела несравнимы с нашими и отстоят от них настолько же, насколько закон от самоуправства и справедливость от дел неправедных». Уже это утверждение отнюдь не является общим местом в византийской литературе того времени, и тем не менее афинский митрополит считает сказанное общеизвестным фактом. Наверняка его слова должны были найти живой отклик среди слушателей, не понаслышке знакомых с продажностью византийской судебной системы.

Однако основное внимание проповедник уделяет кочевникам, известным ему под именем «скифов». Известно, что этноним «скифы», унаследованный от античности, на

---

<sup>447</sup> Michaelis Choniatae epistulae. Epist. 100:197–199 (P. 139).

протяжении столетий византийской истории соответствовал некоему обобщенному образу северных кочевников, отличающихся определенным образом жизни, нравами и обычаями<sup>448</sup>. Этот образ не обязательно должен был соотноситься с каким-то конкретным народом: рассуждая о «скифах», образованный автор мог всецело опираться на литературную традицию. В частности, именно таким выглядит обращение к «скифской» тематике в одной из гомилий Евстафия Солунского, где проповедник уподобляет горожан, виновных в нарушении супружеской верности, обитателям платоновского государства или скифам, у которых, как говорят, «нет никакой собственности, кроме меча и чаши»<sup>449</sup>. С другой стороны, тот же самый этноним мог использоваться и для обозначения конкретных племен и народов, не обязательно даже кочевых (особенно это характерно для исторических сочинений). При этом в XI–XII вв., когда этнополитическая ситуация на северных рубежах империи выглядела достаточно определенной, термин «скифы» приобрел достаточно четкое значение: так называли печенегов, а затем — половцев, сменивших их в степях Северного Причерноморья. Именно в этом смысле его употребляют Михаил Пселл, Михаил Атталиат, Иоанн Киннам, и брат нашего автора — историк Никита Хониат<sup>450</sup>.

В античной литературе и в самом деле можно найти тенденцию к идеализации скифов, исходящую из того же представления о непричастности кочевников благам цивилизации (а следовательно, и ее порокам), которое в других случаях способствовало их негативному восприятию<sup>451</sup>. Так, Страбон отмечал, что «и поныне среди эллинов существует это неосновательное мнение: мы считаем скифов чрезвычайно простыми и лишенными коварства людьми, живущими в куда большей простоте и самодостаточности, чем мы»<sup>452</sup>. Эта традиция перешла и в христианскую литературу. В частности,

<sup>448</sup> О классификации иноплеменных народов в византийской науке см.: Шукуров Р.М. Земли и племена: византийская классификация тюрок // ВВ. 2010. Т. 69. С. 145–146.

<sup>449</sup> *Eustathios von Thessalonike*. Reden auf die Große Quadragesima. VI, 177 (S. 150). Приведенное высказывание безусловно является цитатой (на что, в частности, указывает его оформление с помощью оборота ἄρ φασί), хотя источник ее неясен (во всяком случае, он не отмечен в издании С. Шенауэр).

<sup>450</sup> См. напр.: *Moravcsik Gy*. *Byzantinoturcica*. Bd. 1. В., 1958. S. 327, 439.

<sup>451</sup> О кочевниках как антиподах цивилизованного мира в восприятии византийцев см.: *Ahrweiler H*. *Byzantine Concepts of the Foreigner: The Case of the Nomads* // *Studies of the Internal Diaspora of the Byzantine Empire* / Ed. by H. Ahrweiler, A.E. Laiou. Washington, D. C., 1998. P. 12–13.

<sup>452</sup> *Strabo*. *Geogr.* 7, 3, 7.

Иоанн Златоуст обращается к своим слушателям: «Послушай, какая жизнь у кочующих скифов, какой образ жизни ведут номады? Так надобно жить и христианам...»<sup>453</sup>. С подобными пассажами источников текст беседы роднит прежде всего употребление стандартных эпитетов, характеризующих жизнь скифов: νομαδικός, ἀμαξικός, ἄβιος. Однако против предположения о чисто литературном характере «скифского» фрагмента получения Михаила Хониата говорит тот факт, что, как мы увидим дальше, далеко не все суждения проповедника находят параллели в предшествующей традиции. К тому же «скифы» упомянуты Михаилом в ряду реальных соседей Византии: латинян и мусульман.

В то же время этнографический экскурс афинского митрополита резко отличается и от тех характеристик кочевников, которые делались византийскими авторами XI–XII в. на основании собственного опыта знакомства с ними. Писатели, имевшие возможность наблюдать за половцами и печенегами в основном в ходе военных действий, в которых те выступали в качестве то врагов, то союзников империи, акцентируют внимание прежде всего на их вооружении и обычаях ведения войны, а также на самом кочевом образе жизни, непривычном для византийца. Так, Феофилакт Болгарский в речи, обращенной к Алексею I Комнину, поражается быстроте печенежских набегов, подобной молнии, способности степных воинов скрываться среди камней и скал, а также их многочисленности: «Числом они превосходят весенние рои пчел, так что никто никогда не видел тысячи или десятки тысяч их, но только неисчислимое множество»<sup>454</sup>. Никита Хониат отмечал искусство половцев в обращении с луком и их способность преодолевать водные преграды с помощью кожаных мешков, набитых соломой<sup>455</sup>. Другая хорошо известная характеристика куманов, принадлежащая Евстафию Солунскому и содержащаяся в приветственной речи, произнесенной им в Филиппополе перед Исааком II Ангелом, опять-таки построено в основном на образном описании быстроты кочевников: «скифы» представлены как народ крылатый, и оттого неуловимый, не имеющий городов и деревень,

---

<sup>453</sup> PG. T. 57. Col. 652. Русский перевод: Творения святого отца нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского. Т. VII. СПб., 1901. С. 706.

<sup>454</sup> PG. T. 126. Col. 293.

<sup>455</sup> Nicetae Choniatae Historia. P. 94.



готовый схватить добычу и немедленно исчезнуть из глаз, как только кто-то дерзнет оказать им сопротивление<sup>456</sup>.

Естественно, что в подобных описаниях преобладают отрицательные характеристики: кочевники предстают в хищными грабителями, подобными волкам или хищным птицам. Задача Михаила совсем иная: он хочет подчеркнуть положительные качества иноплеменников, с которых следовало бы брать пример христианам. Именно поэтому в проповеди Михаила Хониата ничего не говорится о том, как ведут себя «скифы» на войне: всё внимание автора уделено их внутреннему укладу жизни. Более того, помимо общих характеристик, приложимых к большинству кочевых народов (употребляют в пищу кобылье молоко и конину, «не едят хлеба, не пьют красного вина, и не знают льняных или шелковых одежд, а облакаются в шкуры»), наш автор упоминает и о некоторых их конкретных обычаях. При этом большинство деталей, сообщаемых проповедником, не находит параллелей ни в одном из этнографических экскурсов античных и византийских историков (например, Геродота), которые на протяжении столетий служили основным источником знаний византийцев о кочевых народах. Детали эти сводятся к следующему:

— кочевники строго соблюдают данные ими клятвы, несмотря на то, что для скрепления этих клятв у них используются не символы христианской веры, а такие, по мнению проповедника, «смешные вещи», как «надутый воздухом мех, пучок травы и собака, которую пополам рассекают мечом» (πεφυσσημένος ἄσκος καὶ χόρτου παρηρτωμένος σφάκελλος, καὶ κύων ξίφει διχοτομούμενος);

— не только клятвы, но и простое «да» и «нет» служит у них нерушимым обязательством. В подтверждение этого Михаил приводит следующий пример: даровав жизнь чужеземцу, скиф вручает ему в качестве знака неприкосновенности стрелу; с такой стрелой того «все пропускают без всякого ущерба или злого умысла, как если бы тот пронесся над ними, восседая на этой стреле, подобно баснословному Абарису»<sup>457</sup>;

— скифы не берут приданого, а дают невесте брачный дар;

---

<sup>456</sup> Eustathii opuscula / Ed. T.L.F. Tafel, Francofurti ad Moenum, 1832. P. 44.

<sup>457</sup> Абарис — согласно греческой мифологической традиции, жрец Аполлона, скиф или гипербореец родом, посетивший Грецию во время третьей олимпиады. По одной версии, Абарис перемещался по воздуху с помощью стрелы, по другой, переданной, в частности, Геродотом (Her. IV, 36), — всего лишь держал ее в руке как знак Аполлона.

— они «не верят крючкотворам, которые вплетают в свои грамоты кучу всяких житейских неурядиц и предположений: „если такой-то умрет бездетным“, „если случится то-то и то-то“»;

— в целом, скифы гораздо лучше христиан соблюдают евангельские требования не собирать сокровищ на земле, не заботиться о еде и одежде (Мф. 6, 19; 25): «И все эти заповеди скифы чтут, словно некое отеческое и природное наследие, и исполняют как само собой разумеющиеся; мы же, которым они предписаны и евангельским законом, отвернулись от них».

Многие из утверждений афинского митрополита выглядят несколько необычными для византийской словесности того времени. Так, мнение о справедливости «скифов» и их верности данному слову само по себе не является новым (ср. например характеристику, данную Феофилактом Симокаттой Тавгасту как стране, где «законы справедливы и жизнь исполнена добродетели»<sup>458</sup>); однако его трудно признать общим местом византийской литературы. Напротив, авторы, близкие по времени к Михаилу Хониату, чаще подчеркивают как раз вероломство варваров. По словам Анны Комнины, Алексей I потребовал от куманов клятв и заложников, так как «ему был известен коварный нрав этих людей»<sup>459</sup>. По мнению Феофилакта Болгарского, печенеги склонны нарушать мирные соглашения: «Для них бездеятельная жизнь — несчастье, а покой — болезнь; они полагают, что достигли вершины счастья, когда получают благоприятный повод для войны или надругаются над мирным договором» (ταῖς σπονδαῖς ἐνυβρίσωσι)<sup>460</sup>. Конечно, одна характеристика вовсе не обязательно должна противоречить другой: коварство по отношению к неприятельским предводителям кочевники вполне могли сочетать со строгим соблюдением обязательств в отношениях друг с другом. Однако, как мы увидим далее, практически все известные нам описания принесения присяги представителями кочевых племен относятся именно к международным договорам; кроме того, сам Хониат считает нужным подчеркнуть как честность «скифов» по отношению к чужеземцам («они, если

---

<sup>458</sup> *Theophylactus Simocatta*. Hist. VII, IX, 2. Русский перевод: Феофилакт Симокатта. История. М., 1992. С. 191.

<sup>459</sup> *Annae Comnenae Alexias*. VIII. 4. 3 (S. 243); Русский перевод: Анна Комнина. Алексиада. СПб., 1996. С. 233.

<sup>460</sup> PG. T. 126. Col. 293B.

уж случится разделить стол с иноплеменниками, впредь щадят их и нерушимо хранят данные им обещания»), так и строгое соблюдение ими договоров (συνθήκαι).

Впрочем, найти в византийских источниках параллели для упомянутых нашим автором способов скрепления клятвы не так просто, тем более, что краткость его сообщения (ведь описание экзотических обычаев всё-таки не было целью проповедника!) не позволяет с уверенностью судить о том, какой именно обряд имелся в виду. Пожалуй, наиболее ясным здесь выглядит упоминание о жертвоприношении собаки. Подобный способ скрепления клятвы засвидетельствован у многих народов евразийских степей и Сибири, в том числе и тюркского происхождения. Так, в 1616 г. киргизы, принимая русское подданство, исполняли «особые обряды шерти или клятвы: рассекая пополам собаку, они проходили сквозь нее»<sup>461</sup>. Примерно таким же образом в документах сибирского приказа описывается и присяга якутов<sup>462</sup>. При этом можно, вслед за Дж. Фрезером<sup>463</sup>, выделить две характерные особенности обряда: во-первых, собаку рассекали именно на две части, причем приносивший клятву проходил или становился между ними в знак очищения своих помыслов; во-вторых, умерщвление животного должно было символизировать судьбу, ожидающую нарушителя клятвы.

Свидетельства о существовании подобного обычая сохранились и в средневековых источниках, причем два из них, по времени наиболее близких к периоду святительского служения Михаила, относятся именно к половцам<sup>464</sup>. Первое из этих сообщений содержится в заметке о папском посольстве в Венгрию, помещенной в качестве приложения к одной из рукописей труда Платона Карпини, где говорится, что во время бракосочетания Иштвана V с половецкой княжной (получившей в крещении имя Эрзбет) десять знатных куманов «согласно своему обычаю принесли клятву над рассеченной мечом на две части собакой» (*iurantes super canem gladio bipartitum juxta eorum consuetudinem*), обязуясь защищать венгерскую землю от врагов. Другое свидетельство

---

<sup>461</sup> Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году. СПб., 1882 [Записки русского географического общества по отделению этнографии. Т. X. Вып. 1]. С. 9.

<sup>462</sup> Бахрушин С.В. Ясак в Сибири в XVII в. // *Он же*. Научные труды. Т. III. М., 1953. С. 65.

<sup>463</sup> Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989. С. 190.

<sup>464</sup> Обзор этих свидетельств см.: *Golden P. Wolves, Dogs and Qipčaq Religion // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1997. Т. L (1–3). P. 94–96.

принадлежит французскому хронисту Жану Жуанвиллю. По его словам, куманы, чтобы ознаменовать заключение союза с латинским императором Константинополя Балдуином II против Иоанна Ватаца, «притащили собаку между своими и нашими людьми и разрубили ее на куски своими мечами, причем наши люди поступали так же; и они заявили, что подобным же образом следует разрубить на куски и их самих, если они предадут друг друга»<sup>465</sup>.

Таким образом, нет ничего невероятного в том, чтобы Михаил Хониат узнал об обычае жертвоприношения собаки у кочевников от людей, непосредственно общавшихся с северными соседями империи. Несколько сложнее ответить на вопрос, мог ли он почерпнуть аналогичную информацию из предшествующей литературной традиции. Здесь в первую очередь обращает на себя внимание содержащееся в «Римских вопросах» Плутарха упоминание о том, что «жертва собаки служит отвращению или искуплению зла», по каковой причине «в Беотии обряд всенародного очищения состоит в том, что люди проходят между частями разрубленной надвое собаки»<sup>466</sup>. Данное произведение вполне могло быть знакомо Михаилу Хониату, так как Плутарх принадлежал к числу его любимых (и наиболее часто цитируемых) авторов. Свидетельство Плутарха заслуживает внимания потому, что, несмотря на свою краткость, дает достаточно точное описание самого обряда и его сущности; кроме того, о возможной взаимосвязи двух текстов свидетельствует то обстоятельство, что Афинский митрополит обозначает разрубание надвое тем же самым, что и у Плутарха, глаголом διχοτομέω. В то же время достаточно очевидно, что данный пассаж не мог быть основным или единственным источником интересующего нас сообщения Хониата: ведь речь в тексте Плутарха идет не о кочевниках, да и вообще не о каком-либо «варварском» народе.

Упоминают об обряде жертвоприношения собаки и собственно византийские авторы, однако почти все они, в отличие от Плутарха, ограничиваются лишь неясными намеками, допускающими различные толкования. Два из этих свидетельств относятся к дохристианским обычаям болгар, причем, как и в других подобных случаях, остается не вполне ясным, является ли описываемый обычай тюркским или славянским. В частности, Феофилакт Болгарский упоминает о том, что язычники-болгары, происходящие «из

---

<sup>465</sup> Mémoires de Jean, sir de Joinville, ou histoire et chronique du très-chrétien roi Saint Lois. P., 1859. P. 151.

<sup>466</sup> Plut. Aetia Rom. 111D; Русский перевод: *Плутарх. Застольные беседы*. Л., 1990. С. 221.

земель Скифии», «служа скифскому безумию, поклонялись солнцу, луне и другим светилам, а некоторые приносили жертвы и собакам» (εἰσὶ δὲ, οἱ καὶ τοῖς κυσὶ θυσίας προσέφερον)<sup>467</sup>. Некоторые исследователи, с которыми солидаризировался и Й. Дуйчев, полагали, что дательный падеж здесь следует понимать в инструментальном значении (не «собакам», а «посредством собак»)<sup>468</sup>, однако, как указывал В. Грюмель, такое толкование выглядит насилием над грамматикой греческого текста, где собаки поставлены в ряд других предметов, заслуживающих поклонения с точки зрения язычников<sup>469</sup>. Таким образом, из данного сообщения мы узнаем лишь о том, что, по мнению Феофилакta, в языческой религии болгар собакам придавалось определенное сакральное значение<sup>470</sup>. Впрочем, не исключен и другой вариант: образованный автор мог упомянуть собак лишь для того, чтобы вслед за Сократом (который, как известно, имел обыкновение клясться «собакой, египетским богом») довести до абсурда свойственное язычникам обожествление твари вместо творца.

Другое известие, несколько более подробное, но не менее загадочное, принадлежит продолжателю Феофана: по словам этого автора, император Лев V, заключая мир с болгарским ханом Омуртагом, вместо принятых у христиан способов скрепления договора прибегнул к языческим обычаям. Пассаж, в котором описываются действия василевса, сложен для понимания и истолкования, поэтому приведем его сначала в греческом оригинале: «οἷά τις ψυχὴ βάρβαρος θεοσεβείας ἀπρκισμένη, κύνας μὲν, καὶ οἷς τὰ ἄνομα ἔθνη θύουσιν, ἐχρήτο μάρτυσι τῶν πραττομένων καὶ ἀπέτεμνεν καὶ διὰ στόματος ἄγειν οὐκ ἐμυσάττετο εἰς βεβαίωσιν, οἷς ἐκεῖνοι ἐμφοροῦμενοι»<sup>471</sup>. В русском переводе Я.Н. Любарского это место выглядит следующим образом: «...словно варварская душа, не знающая богопочитания, призвал в свидетели собак и тех, кому приносят жертвы не ведающие

<sup>467</sup> PG. T. 126. Col. 190C.

<sup>468</sup> Дуйчев И. Славяно-болгарские древности IX-го века // ByzSlav. 1950. Т. XI/1. С. 13–14.

<sup>469</sup> Grumel V. Sur les coutumes des anciens Bulgares dans la conclusion des traités // Известия на историческото дружество в София. Т. XIV–XV. София, 1937. P. 83.

<sup>470</sup> О значении собак в тюркской мифологии (в том числе как символа верности слову) см.: Szmoniewski B.S. Two Worlds, One Hoard: What do Metal Finds From the Forest-Steppe Belt Speak About? // The Other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars and Kumans. Vol. 2: East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450 / Ed. by F. Curta. Leiden; Boston, 2008. P. 282.

<sup>471</sup> Theophanes Continuatus, Joannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus / Rec. I Bekker. Bonnae, 1838 P. 31, 8–21.

закона племени, и даже отрезал и не побрезговал взять в рот в подтверждение договора то, чем они нажираются»<sup>472</sup>. Таким образом, мысли о возможной связи этого эпизода с жертвоприношением собаки у русского читателя не возникает. Действительно, перевод Я.Н. Любарского вполне соответствует синтаксису греческого предложения и как будто не вызывает никаких нареканий с точки зрения норм классического языка. Тем не менее уже в начале XX в. такое понимание текста было оспорено В. Златарским в его полемике с Г. Кацаровым<sup>473</sup>. В дальнейшем аргументация этого автора была дополнена В. Бешевлиевым в специально посвященной данному фрагменту заметке<sup>474</sup>. Позиция болгарских ученых сводилась к следующим пунктам:

1. дательный падеж в выражении «οἷς... θύουσιν» можно, с несколько большим основанием, нежели в предыдущем случае, понимать в инструментальном смысле, т. е. «посредством чего приносят жертвы», а не «кому приносят жертвы»;
2. выражение διὰ στόματος ἄγειν (буквально «пронести через уста») в действительности означает не «употребить в пищу», а «произнести». Такое значение встречается, в частности, в Илиаде Гомера<sup>475</sup>, на которую здесь, по всей видимости, имеется аллюзия;
3. глагол ἐμφοροῦμαι должен пониматься в новогреческом смысле, т. е. не «наполняться, насыщаться», а «проникаться, вдохновляться»;
4. в таком случае, глагольная форма ἀπέτεμνεν по смыслу относится к предыдущей части предложения, т. е. дополнением к ней является существительное κύνας.

Таким образом, весь пассаж приобретает следующее значение: царь «призвал в свидетели своих действий собак, посредством которых приносят жертвы незаконные язычники, рассекал их, и в подтверждение клятвы не погнушался произнести то, чем они вдохновляются». Такой перевод был принят большинством болгарских и западных исследователей и с тех пор считается общепринятым. Не касаясь вопроса о достоверности самого известия о рассечении собак Львом V, которая именно на основании такого

---

<sup>472</sup> Продолжатель Феофана: жизнеописания византийских царей / Изд. подг. Я.Н. Любарский. СПб., 1992. С. 18.

<sup>473</sup> Златарски В. История на Първото българско Царство. I. Епоха на хуно-българското надмощие (679—852). София, 1970. С. 571—573.

<sup>474</sup> Бешевлиев В. Дребни приноси // Известия на историческото дружество в София. Т. XIV—XV. София, 1937. Р. 195—196.

<sup>475</sup> II. XIV, 91. Ср. русский перевод Н.И. Гнедича: «Речи, какой никогда и в устах иметь не захочет».

перевода оспаривалась В. Златарским и вслед за ним В. Грюмелем<sup>476</sup>, отметим лишь, что образованный византиец XII в., знакомый с сочинением продолжателя Феофана, вполне мог усмотреть в его тексте именно свидетельство о скреплении клятвы путем жертвоприношения собаки. Однако лечь в основу пассажа Михаила это упоминание могло лишь в том случае, если бы было соотнесено с данными других источников (хотя бы теми же «Римскими вопросами» Плутарха).

Наконец, еще одно, пожалуй, наиболее подробное сообщение о подобном обряде приведено константинопольским патриархом Николаем Мистиком (895—906; 911—925). В одном из своих писем этот автор высказывает негодование по поводу того, что при заключении договора (συνθήκαι) с представителями одного из «варварских» племен представителям империи пришлось принять участие в языческом обряде, который сопровождался принесением в жертву быков, собак и овец. Как видим, Николай Мистик никак не выделяет собак среди других жертвенных животных; в то же время он упоминает о другой характерной особенности обряда: заклятие животного символизировало гибель, которая должна постичь клятвopеступника, и сопровождалось словами «Так да прольется моя кровь» (Οὕτως τὸ αἷμά μου χεθεῖν)<sup>477</sup>. Отметим, что из текста послания неясно, о каком именно соглашении идет речь, хотя автор отмечает, что причиной его опять-таки послужили «любящие войну и резню людей, ненавистные Богу болгары». Согласно убедительному толкованию В. Грюмеля, Николай Мистик имел в виду военный союз *против* Болгарии, заключенный между Византией и печенегами в 916 г.<sup>478</sup> Тем не менее, для читателя, плохо знакомого с политической ситуацией начала X в., было бы естественно понять и этот эпизод как указание на обычаи болгар (хотя последние в то время уже были христианами).

Несколько сложнее обстоит дело с другими упомянутыми афинским митрополитом предметами, которые, по его словам, употребляются кочевниками при скреплении клятвы. Известно, что священная трава, символизировавшая родную землю, использовалась при заключении мирных договоров у различных древних народов (в т. ч.

---

<sup>476</sup> Grumel V. Sur les coutumes des anciens Bulgares... P. 91.

<sup>477</sup> Nicholas I, Patriarch of Constantinople. Letters / Ed. By R.J.H. Jenkins, L.G. Westerink. Washington (D.C.), 1973 [CFHB. Vol. VI]. Epist. 66:4.

<sup>478</sup> Grumel V. Sur les coutumes des anciens Bulgares... P. 90.

древнейших римлян<sup>479</sup> и полабских славян<sup>480</sup>). В то же время в византийских источниках нам удалось обнаружить лишь один намек на подобный обычай, причем речь в данном случае идет опять-таки о болгарах и, более того, о том же самом договоре между Львом V и Омуртагом. Игнатий Диакон, описывая это событие в своем житии патриарха Никифора, ничего не говорит о рассечении собаки, но перечисляет много других обрядов, которые пришлось совершить василевсу: по его словам, тот «проливал на землю воду из блюда, собственноручно поворачивал конские седла, хватался за тройные ремни», а также «поднимал траву в воздух»<sup>481</sup>.

Совсем уж загадочным выглядит упоминание о «надутом бурдюке». Само словосочетание ἄσκὸς πεφυστημένος (а также πεφυστωμένος, φυστηθεὶς, φυστητός) сплошь и рядом встречается у античных авторов, причем, как правило, в медицинских и философских сочинениях. Разбираются различные свойства этого нехитрого физического прибора: вес его по сравнению с таким же, но пустым мехом, направление давления воздуха и способность выдувать закачанный воздух обратно. В зависимости от целей и задач авторов их внимание иногда привлекает сам факт наличия в мехе воздуха как физической субстанции (Аристотель), иногда же, напротив, подчеркивается, что такой мех, в сущности, пуст (Иоанн Златоуст). Чего в таком предмете совершенно не удастся обнаружить, так это каких-либо сакральных свойств. Впрочем, если рассматривать надутый бурдюк именно как пустой (т. е. опорожненный от своего содержимого), то в нем, пожалуй, можно усмотреть намек на обряд побратимства, знакомый еще геродотовым скифам, а у тех же тюрок (и, в частности, половцев) бывший непременным элементом при торжественном заключении договора. При этом обряде в чашу наливали (очевидно, из бурдюка) вино или кумыс, к которому затем добавляли кровь участников договора, после чего по очереди отпивали из этой чаши<sup>482</sup>.

С другой стороны, нельзя не обратить внимания и на тот факт, что то же самое словосочетание уже в одном из фрагментов античного поэта Эпихарма (VI в. до н.э.)

---

<sup>479</sup> Майорова Н.Г. Римские фециалы: кто они? // Труды кафедры древних языков. СПб, 2000 [Труды Исторического факультета МГУ. Вып. 15. Сер. III. Instrumenta studiorum: 6]. С. 57.

<sup>480</sup> *Thietmar Merseburgensis*. 6.25 (18). См. истолкование этого фрагмента: Афанасьев А.Н. Древо жизни: избранные статьи. М., 1983. С. 59.

<sup>481</sup> *Nicophori Opuscula* / Ed. C. de Boor. Lipsiae 1880. P. 206,26—207,8.

<sup>482</sup> Herod. IV, 70.



употребляется применительно к человеческой природе. Данное словоупотребление было воспринято многими из позднейших, в том числе и христианских, авторов, у которых оно символизировало двойственность человека, состоящего из земли и божественного духа<sup>483</sup>. Тем более это можно сказать о траве (*χόρτος*): ведь, согласно Псалтири, «человек, яко трава дние его...» (Пс. 102, 15). Таким образом, упомянутые Афинским митрополитом символы приобретают иное толкование, связанное уже не столько с обычаями языческих народов, сколько с христианской идеологией: и в самом деле, как может быть нерушимой клятва, приносимая смертным человеком на таких же смертных предметах? Возможно, что это получилось незаметно для самого проповедника, т. к. ассоциацию с нестабильностью человеческого естества вызывает лишь используемая им лексика, но не буквальный смысл предложения.

К описанию различных способов скрепления клятвы тематически примыкает упоминание о стреле как о символе, дающем неприкосновенность отпущенному на волю пленнику. Стрелы как одна из разновидностей оружия наделялись символическим значением у многих народов: в частности, хорошо известен скандинавский обычай рассылать ратную стрелу как извещение о войне и созыве ополчения<sup>484</sup>. Однако именно у кочевых народов Средней и северо-восточной Азии «стрела выделяется из числа другого оружия на первый план»<sup>485</sup>. Стрела могла не только означать требование или призыв к какому-либо действию, но и служить выражением различных типов отношений господства и подчинения, а также знаком уважения и любви<sup>486</sup>. Н.И. Веселовский, исследуя роль стрелы в обрядах народов центральной Азии, сделал вывод о различии стрел курьерских и властных<sup>487</sup>, причем, по мнению современного исследователя, в целом разделяющего эту точку зрения, первые, кроме всего прочего, могли служить знаком дипломатической неприкосновенности: «„Курьерская“ стрела удостоверяет, что посол не есть беззащитный путник, но подданный могучего владыки, чью волю он выполняет и под чьей защитой

---

<sup>483</sup> Epicharmus. Fr. 246.

<sup>484</sup> См. напр.: *Снорри Стурлусон*. Круг земной. М., 1995. С. 641, прим. 50.

<sup>485</sup> *Веселовский Н.И.* Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение // ЗВОРАО. Т. XXV, вып. 1–4. Пг., 1921. С. 274.

<sup>486</sup> *Курьлев В.П.* Оружие казахов // Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. Сб. МАЭ. 1978. Т. XXXIV. Л.: 1978. С. 20–21.

<sup>487</sup> *Веселовский Н.И.* Свистящие стрелы // Изв. Археологической комиссии. Вып. 30. СПб., 1909. С. 159.

находится»<sup>488</sup>. Как видим, эта функция стрелы довольно близка к той, о которой говорит Хониат.

Не менее любопытной выглядит оценка Михаилом брачных обычаев кочевников. Хорошо известно, что заключение брака у тюрков и в самом деле издавна предполагало выплату родственникам невесты выкупа (калыма)<sup>489</sup>. Есть основания полагать, что такой обычай некогда существовал и у протоболгар. Правда, узнаем мы об этом из латинского, а не византийского источника: знаменитых ответов папы Николая I болгарам. Текст 49-го ответа начинается следующим образом: «Кроме того, вы желали узнать, дозволено ли вам, как и прежде, передавать в приданое вашим невестам золото, серебро, быков, коней и прочее» (*si licet exhibere vobis quemadmodum prius in dotem conjugibus vestris aurum, argentum, boves, equos et cetera*)<sup>490</sup>. Несмотря на определенную неясность формулировки (слово *conjugibus* может быть как женского, так и мужского рода, а термин *dos* в римском праве означает именно приданое), некоторые исследователи склонны были видеть здесь указание на «*germanische dos*», т. е. дар жениха невесте<sup>491</sup>.

Напротив, для греческой культуры всегда был характерен обычай снабжать невесту приданым. Предбрачные подарки жене со стороны мужа (в римском праве — *donationes ante nuptias*) имели намного меньшее значение<sup>492</sup>, несмотря на наличие теории

---

<sup>488</sup> Плотников Ю.А. О назначении отверстий в лопастях стрел // Вопросы военного дела и демографии Сибири в эпоху средневековья. Новосибирск, 2001. С. 89.

<sup>489</sup> Подборку примеров употребления термина «калым» (*qalın*), происходящих из разных языков и относящихся в том числе к доисламскому периоду истории соответствующих народов см.: *Dörfer G. Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen. Bd. III: Türkische Elemente im Neupersischen. Wiesbaden, 1967 [Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd. XX]. No 1407 (S. 399–400)*. За указание на эту работу мы выражаем благодарность Р.М. Шукурову. Конкретно для половецкого языка существование термина «калым» со значением, близким к арабскому «махр», подтверждается анонимным лексикографическим трактатом XIV в. «Изысканный дар тюркскому языку» (Изысканный дар тюркскому языку: грамматический трактат XIV в. на арабском языке / сост. Э.И. Фазылов, М.Т. Зияева. Ташкент, 1978. С. 179).

<sup>490</sup> *Nicolai I papae epistulae // Monumenta Germaniae Historica. Epistolarum tomus VI. B., 1925. P. 586.*

<sup>491</sup> *Conrad M. Römisches Recht bei Papst Nikolaus I // Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften Deutscher Geschichten des Mittelalters 1911. Vol. 36. S. 725.*

<sup>492</sup> Согласно свидетельствам юридических источников, относящимся, правда, уже к XIII–XIV вв., брачный дар мог составлять от половины до 1/3 приданого (*Laiou A. The role of women in Byzantine*

о том, что их ценность должна быть равной стоимости приданого или даже превосходить ее<sup>493</sup>. Отсюда, естественно, берут начало насмешки и брань в адрес людей, заключающих брак в расчете поправить свои дела, характерные как для античных моралистов (того же Плутарха), так и тем более для христианских авторов. Однако никто из последних не заходит в своем обличении так далеко, чтобы объявить более предпочтительным противоположный обычай. Да и вообще нам не удалось найти где-либо в греческой литературе (античной или средневековой) почти ни одного случая явного сопоставления сравнительных достоинств брачного дара и приданого между собой. Более того, употребляемые нашим автором термины ἔδνον (брачный дар) и φερνὴ (приданое) вообще редко противопоставляются друг другу (тем более, что значение «брачный дар» возможно и для термина φερνὴ).

Если же такое сопоставление всё-таки делается, то оно скорее в пользу более привычного для греков и римлян порядка заключения брака. Так, Страбон, рассуждая об обычаях варваров (правда, не скифов, а испанских племен), отмечает, что «некоторые из их нравов могут служить примером некоей дикости, другие же, возможно, являются не столь культурными, но не зверскими». К последней категории географ относит и тот факт, что у кантабров «мужья дают женам приданное», что, по его мнению, является признаком женского правления<sup>494</sup>. На этом фоне особенно любопытным выглядит реплика Михаила Хониата, производящая впечатление прямого возражения на приведенное высказывание Страбона: «Или, может быть, кто-то обвинит их и в том, что они не берут приданого, а дают брачный дар (как будто брак заключается ради приданого, а не рождения детей)?.. Я же весьма восхищаюсь всеми этими обычаями, как благородными и древними...». Как видим, ставя добродетели язычников в пример христианам, афинский митрополит заходит настолько далеко, чтобы положительно отозваться о явно варварском с точки зрения тогдашних византийцев обряде, хотя, разумеется, такой отзыв было легко подкрепить ссылкой на Ветхий Завет и на тех «божественных мужей, которые некогда обитали в палатках».

---

society // XVI. Internationaler Byzantinistenkongress (Wien 1981). Akten 1/1= Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1981. T. 31/1. P. 237.).

<sup>493</sup> См. напр.: Photii patriarchae lexicon. Vol. 1 (A–Δ) / Ed. C. Theodoridis. Berlin, 1982. A2378.

<sup>494</sup> Strabo. Geogr. 3, 4, 18.

Таким образом, разбор сообщения Михаила Хониата о «скифах» показывает нам, что большинство из приведенных им деталей не находят прямых параллелей в византийской литературе; в то же время они хорошо согласуются с тем, что нам известно о быте и нравах средневековых тюрок. Тем самым вполне естественно было бы допустить, что афинский митрополит, всю жизнь считавший свою епархию варварским захолустьем, но никогда не бывавший в землях по-настоящему диких варваров, использовал для своего поучения либо некий не сохранившийся до нашего времени источник, либо какие-то устные свидетельства о том кочевом тюркском народе, который в его время был наиболее известен под именем «скифов», т. е. куманах Северного Причерноморья. В то же время некоторые из упомянутых проповедником деталей обнаруживают сходство с тем, как византийская историческая традиция представляла себе протоболгар. На первый взгляд это обстоятельство плохо согласуется с первоначальным предположением, согласно которому Михаил мог быть неплохо осведомлен об обычаях современных ему кочевников: ведь по отношению к исторической реальности XII в. язычники-болгары тюркского происхождения должны были выглядеть не меньшей абстракцией, чем геродотовы скифы. Однако это противоречие легко снимается, если мы вспомним о том, что как раз в конце XII в. Византия вела ожесточенную борьбу с восстанием болгар и вlahов, которое возглавили братья Петр и Асень. На помощь себе руководители восстания пригласили половецкие племена. Следовательно, для Михаила было не столь уж необходимо проводить четкую грань между двумя врагами империи, выступавшими в то время в тесном союзе.

В начале 90-х гг. успех в этой войне начал склоняться на сторону болгар и их союзников. Последним относительно успешным мероприятием Исаака II стал поход на Ниш, ранее захваченный сербами, и последующая встреча с венгерским королем Белой, позволившие империи разделить коридором своих владений враждебные ей силы сербов и болгар. Эти события (современные исследователи обычно относят их к рубежу 1192/1193 г.<sup>495</sup>) нашли отражение в цитированной выше речи Евстафия Солунского и одной из речей Никиты Хониата, авторы которых отмечают неудачные попытки куманов помешать походу царя. При этом Евстафий дает подробную характеристику «скифов»,

---

<sup>495</sup> См. напр.: *Wolff R.* The 'Second Bulgarian Empire'. Its Origin and History to 1204 // *Speculum*. April 1949. Vol. 24, Issue 2. P. 186.

цитированную нами выше, Никита же Хониат просто заявляет, что те, «словно полевые звери, бесславно скрылись в своих норах»<sup>496</sup>. Тем самым «скифский» фрагмент поучения афинского митрополита находит свое место в ряду других характеристик кочевников, данных византийскими писателями конца XII в., чей интерес к северным варварам был обусловлен войной на северных границах. В то же время, как мы видели, текст Михаила резко отличается от них своей тональностью.

Таким образом, Хониат предлагает своей пастве в качестве образца для подражания не просто чуждый, но еще и заведомо враждебный империи народ. Возможно, именно этим объясняется полемический тон его пассажа: автор как бы заранее спешит отвести возможные возражения своих оппонентов. Следует ли искать причину такого восхваления кочевников в особой симпатии автора к ним? Едва ли: мы видели, что признание определенных достоинств за теми же латинянами не препятствует Михаилу резко осуждать их жестокость и алчность, самих же «скифов» он, несмотря на все их положительные качества, характеризует как людей «диких и звероподобных». Причина, скорее всего, в другом: проповедник сознательно выбирает крайние примеры для того, чтобы показать своим подопечным, что даже те народы, которые они привыкли воспринимать в заведомо отрицательном свете, могут оказаться более угодными Богу, подобно тому, как некогда Господь призвал выходцев из различных племен на смену израильскому народу. Каким же тогда будет результат их противостояния с Византией? Как бы подводя слушателей к этой мысли, афинский митрополит завершает свое отступление упоминанием о главном благе, которое, по его мнению, свойственно большинству иноплеменников, но которого лишены ромеи: «Добавлю лишь одну вещь, которую сообща почитают все племена, чтобы показать, насколько мы уступаем им в важнейших добродетелях. Что же это такое? Благо согласия и единодушия... И вот язычники, не имеющие закона, настолько чтят природу, что готовы даже умереть за соплеменников, пребывая в большей любви, нежели разумные чада евангельского учения. Мы же, дети христиан... враждуем яростнее самоуправных кочевников, как если бы эта взаимная ненависть была изначальноной». Таким образом поучение, изначально призванное служить улучшению нравов жителей одного провинциального города, неожиданно приобретает гораздо более широкое

---

<sup>496</sup> *Nicetas Choniates. Λόγος εἰς τὸν βασιλέα κυρὸν Ἰσαάκιον τὸν Ἄγγελον // Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Grecs. Vol. 2. P. 738.*

звучание, рисуя широкую картину взаимоотношений ромеев с окружающими народами и показывая, что основной угрозой для них является не внешний враг, а внутренние неурядицы.

## Заключение

В настоящем исследовании мы постарались рассмотреть весь комплекс проблем, имеющих отношение к поучениям Михаила Хониата, в первую очередь к корпусу его огласительных бесед, произнесенных с Афинской митрополичьей кафедры и сохранившихся в двух списках московского Синодального собрания (Греч. 230 и 262). Сразу же выяснилось, что непременным предварительным условием этой работы является получение ответов на некоторые связанные с кодикологией обоих рукописей вопросы, которые, как это ни странно, не были не только разрешены, но и поставлены предшествующими исследователями (за исключением И.С. Чичурова). Несмотря на объективные трудности, связанные с отсутствием какой-либо внешней информации об истории текста, нам, как представляется, удалось выяснить ряд чрезвычайно важных моментов, которые обязательно должны приниматься во внимание при подготовке полного издания поучений Хониата. В частности, представляется более или менее ясным, что кодекс, ныне известный под индексом Син. Греч. 230, некогда включал все огласительные беседы Афинского митрополита (с первой по 26-ю), однако начальная часть рукописи была утрачена уже в Средние века. Таким образом, относящаяся к XV в. копия (нынешний кодекс Син. Греч. 262) представляет собой достаточно точную фиксацию того состояния, в котором на тот момент находился ее прототип. К числу полностью или частично сохранившихся относятся все оглашения, начиная с 5-го, не исключая и 7-го, наличие фрагментов которого в рукописи ранее оспаривалось: его часть определенно составляет лишенный заглавия фрагмент на л. 37–38, а предположительно также л. 1–6v и 31–36v. Не менее важным представляется подтверждение датировки Син. Греч. 230 началом XIII в., которое вытекает, в частности, из кодикологических параллелей с другим манускриптом Синодального собрания (Греч. 73), вышедшим, как принято считать, из окружения Евстафия Солунского, а также наш вывод о том, что при датировке отдельных поучений нельзя полагаться на порядок их расположения в рукописи.

Следующий круг подлежащих разрешению вопросов был связан с языком, жанровыми и стилистическими особенностями, а также композицией поучений Афинского митрополита. При этом пришлось считаться с чрезвычайно плохой изученностью

средне- и поздневизантийской гомилетики (начиная с XI в.) в современной научной литературе: имеющиеся исследования редко переходят от стадии накопления материала к его обобщению. Вот почему нам пришлось постоянно обращаться к проповедям современников Михаила Хониата — Евстафия Солунского, св. Неофита Затворника, Филагафа из Черами — чтобы поставить церковное красноречие нашего автора в надлежащий исторический контекст. В результате удалось выяснить, что поучения нашего автора, в том числе и огласительные, можно с полным основанием относить к литературе «высокого стиля». Такая характеристика не исключает попыток автора приспособиться к образовательному уровню аудитории, явно не готовой к восприятию риторики подобного уровня, однако делается это исключительно теми средствами, которые предоставляет в распоряжение оратора освященная столетиями теория красноречия (одним из таких средств является качество «простоты», описанное Гермогеном).

Важно отметить, что высший стилистический регистр византийской прозы, к которому, судя по всему, принадлежат поучения Михаила Хониата (равно как и его наставника Евстафия), не идентичен тому «торжественному» роду красноречия, который, по мнению многих исследователей, господствовал в византийской проповеди начиная с периода «темных веков». В оглашениях Афинского митрополита гораздо больше логических рассуждений, долженствующих убедить собравшихся в истинности того или иного тезиса, нежели всевозможных «цветов красноречия», предназначенных исключительно для услаждения слуха. Конечно, способствует этому и сам жанр огласительного поучения, смысл которого издревле состоял в том, чтобы накануне поста напомнить христианам о высоте их предназначения. Создается впечатление, что торжество «аттического» красноречия над «азианским», некогда закрепленное в позднеантичных руководствах по теории стиля, повторяется в речах образованных епископов XII в. В то же время риторика, основанная на созвучиях и ритмизации речи, сближающей проповедь с церковной гимнографией, остается скорее уделом самоучек, подобных св. Неофиту Затворнику.

Непременной принадлежностью византийской литературы «высокого стиля» является изобилие цитат, аллюзий и иного рода отсылок к сочинениям древних авторов, зачастую понятных только для немногим «посвященным» из числа читателей и слушателей. Знание этого образного языка необходимо для исследователя, поскольку лишь оно может дать нам уверенность в том, что мы не ошибаемся в своем истолковании мыслей автора.



Конечно, рассмотреть все случаи, когда Михаил Хониат в своих поучениях опирается на предшествующую традицию, было бы невозможно, да в этом и нет необходимости. Вот почему мы ограничились анализом немногих представляющихся нам характерными примеров обращения Афинского митрополита с различными категориями источников: текстами Священного Писания, сочинениями античных авторов и отцов Церкви. При этом удалось выявить характерный прием проповедника, заключающийся в том, что в его устах цитата с легкостью вырывается из исходного контекста и приобретает новое значение. Умение распознать источник заимствования, безусловно, остается желательным для образованного слушателя, однако оно мало что добавляет к пониманию смысла сказанного. Данное наблюдение имеет большое значение, поскольку позволяет поставить под вопрос применимость к византийской риторике так называемых «центонно-парафразавого метода» и «метода библейских семантических ключей», весьма популярных в современной научной литературе.

Особое внимание пришлось уделить антропологическим изыскам Афинского митрополита, которые так или иначе основываются на заимствованиях из языческих либо святоотеческих сочинений. Для лучшего понимания таких пассажей оказалось необходимым попытаться восстановить представление Михаила Хониата о духовной жизни христианина, состоящей в культивировании добродетелей и борьбе с пороками. При этом выяснилось, что проповедник проявляет несомненный интерес к аскетической традиции восточного христианства, где данная тематика была разработана наиболее подробно. В то же время познания его в этой области довольно ограничены: основным их источником служат сочинения св. Максима Исповедника и, возможно, Лествица, в XII в. пользовавшиеся несомненным авторитетом не только в монашеской среде, но и у представителей интеллектуальной элиты. Данное обстоятельство позволяет лучше понять не только религиозный идеал самого Хониата, но и духовную атмосферу того времени, для которой характерны, с одной стороны, т. н. «процессы над мистиками», а с другой — отразившиеся в ряде источников намеки на противостояние между монашеством и образованной частью духовенства, связанной с константинопольским храмом Св. Софии.

Одно из специфических затруднений, с которым сталкивается исследователь поучений Афинского митрополита, заключается именно в том, что наследие традиции в них решительно преобладает над какой бы то ни было конкретикой: последняя не требо-

валась для того, чтобы призвать паству к исправлению и покаянию. Впрочем, ситуация не безнадежна. Одна из возможных стратегий заключается в фиксации элементов «внетекстового диалога», под которым понимаются попытки проповедника предвосхитить запросы аудитории и как-то реагировать на них. Хотя подобные обращения к слушателям и принадлежат к числу достаточно традиционных риторических приемов, наш анализ показывает, что у Михаила Хониата они не носят чисто этикетного характера и в самом деле сообщают кое-какие сведения о его пастве, позволяя, в частности, уточнить ее социальный состав. Более того, в такого рода пассажах может содержаться намек на какие-то конкретные события, хотя при отсутствии возможности сверить текст с показаниями независимого источника нам будет трудно понять, о чем именно идет речь.

Другое, более очевидное направление работы заключается в изучении немногочисленных отступлений, в которых Афинский митрополит затрагивает такие сюжеты, как пиратские набеги, налоговый гнет, нравы и обычаи «варварских» народов. При этом обязательно нужно учитывать, что информация, содержащаяся в подобных пассажах, подвергается неизбежному искажению под влиянием главной задачи проповедника: не донести до слушателей какие-то новые сведения, а призвать их к покаянию, соответствующим образом представив общеизвестные факты. В то же время обличение произвола налоговых чиновников именно по этой причине в проповедях выглядит даже более убедительно, чем в письмах, цель которых заключается в том, чтобы побудить влиятельных людей столицы прислушаться к жалобам афинян и их пастыря.

В целом наше исследование убеждает в значительной ценности поучений Михаила Хониата в качестве исторического источника. Конечно, они не обладают какими-то уникальными достоинствами на общем фоне византийской литературы XII в., что соответствует положению самого Хониата в ряду образованных авторов того времени как значимой, но всё же рядовой фигуры. Однако именно благодаря своей заурядности они в состоянии многое сказать нам как о мироощущении самого проповедника, так и о том, что волновало его провинциальную паству. Естественно, возможно это лишь при том условии, что тексты поучений будут полностью введены в научный оборот, а исследование их будет вестись с учетом специфики такого сложного для интерпретации типа источников, как памятники византийской гомилетики. Наша работа стоит лишь у начала этого пути.

## Библиография

### 1. Источники

1. *Авва Евагрий Понтийский*. О помыслах // У истоков культуры святости: Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности / Вступительная статья, переводы и комментарии А.И. Сидорова. М., 2002.
2. *Анна Комнина*. Алексиада. СПб., 1996.
3. Античные риторика / под ред. А.А. Тахо-Годи. М., 1978.
4. *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М., 1983.
5. *Арсений (Иващенко), еп.* Четыре неизданные беседы Михаила Акомината, митрополита Афинского. Новгород, 1901.
6. *Васильевский В.Г.* Epirotica saeculi XIII. Из переписки Иоанна Навпактского // ВВ. 1896. Т. 3. Вып. 2. С. 233–299.
7. *Гомер*. Илиада / Изд. подг. А.И. Зайцев. Л., 1990.
8. *Гомер*. Одиссея / Изд. подг. В.Н. Ярхо. М., 2000.
9. Изысканный дар тюркскому языку: грамматический трактат XIV в. на арабском языке / сост. Э.И. Фазылов, М.Т. Зияева. Ташкент, 1978.
10. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. Т. IV. СПб., 1898; Т. VII. СПб., 1901.
11. *Кекавмен*. Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI в. / Подг. текста, введение, пер. с греч., комм. Г.Г. Литаврина. СПб., 2003.
12. *Платон*. Собрание сочинений в четырех томах / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. Т. 4. М., 1994.
13. *Плутарх*. Застольные беседы. Л., 1990.
14. Продолжатель Феофана: жизнеописания византийских царей / Изд. подг. Я.Н. Любарский. СПб., 1992.
15. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году. СПб., 1882 [Записки русского географического общества по отделению этнографии. Т. X. Вып. 1].

16. Сборник документов по социальной и экономической истории Византии. М., 1951.
17. Сборник Палестинской и Сирийской агиологии, изданный В.В. Латышевым. Вып. II // Православный Палестинский сборник. 1913. Т. 60. С. 35–55.
18. *Снорри Стурлусон*. Круг земной. М., 1995.
19. Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II: Вопросоответы к Фалласию. Часть I. Вопросы I–LV / Перевод и комментарии С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова. М., 1994.
20. *Феофилакт Симокатта*. История. М., 1992.
21. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.
22. Эллинские поэты VII–III века до н.э.: Эпос, элегия, ямбы, мелика / Изд. подг. М.Л. Гаспаров, О.П. Цыбенко, В.Н. Ярхо. М., 1999.
23. Acta et diplomata Graeca mediae aevi sacra et profana / Ed. F. Miklosich, I. Müller. Vol. III. Vindobonae, 1865.
24. Annae Comnenae Alexias / Rec. D.R. Reinsch, A. Kambylis. Pt. I. B., N.Y., 2001 [CFHB. Vol. XL/1].
25. *Basile, Saint*. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres Helléniques / Ed. F. Boulenger. P., 1935.
26. Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum / Ed. J.A. Cramer. T. VIII: In epistolas catholicas et apocalypsin. Oxonii, 1844.
27. *Clément d'Alexandrie*. Le pédagogue / Ed. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray. Vol. II. P., 1965 [Sources chrétiennes 108].
28. Codice diplomatico della repubblica di Genova: Dal MCLXIII al MCLXXXX / A cura di C. Imperiale di Sant'Angelo. Vol. III. Roma, 1942 [Fonti per la storia d'Italia. 89].
29. D. Nicetae Choniatae, magni logothetae secretorum, Inspectoris et Judicis Veli, Praefecti sacri cubiculi, Thesauri orthodoxae fidei libri quinque priores / Petro Morello Turonensi interprete. Lutetiae, 1580.
30. Das attizistische Lexikon des Oros / Ed. K. Alpers. B., 1981 [Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker 4].
31. Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia / Ed. J. von Arnim. Vol. 1–2. B., 1893–1896 (Repr. 1962).

32. Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia / Ed. J. von Arnim. Vol. 1. Berlin, 1893.
33. Discours annuels en l'honneur du patriarche Georges Xiphilin / Textes édités et commentés par Marina Loukaki, traduits par Corinne Jouanno. Collège de France. P., 2005 [CNRS. Centre de Recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 18].
34. Eustathii opuscula / Ed. T.L.F. Tafel, Francofurti ad Moenum, 1832.
35. Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica / Rec., germanice vertit indicibusque instruxit K. Metzler; ed. H.-G. Beck, A. Kambylis, R. Keydell. B.; N. Y., 2006 [CFHB. Vol. XLV].
36. Eustathii Thessalonicensis opera minora, magnam partem inedita / Rec. P. Wirth. B.; N.Y., 2000 [CFHB. Vol. 32].
37. Eustathii, archiepiscopi Thessalonicensis, ad Homeri Iliadem. T. 1–3. Lipsiae, 1827–1829.
38. *Eustathios von Thessalonike*. Reden auf die Große Quadragesima / Prolegomena, Text, Übersetzung, Kommentar, Indices besorgt von S. Schönauer. Frankfurt am Main, 2006 [Meletemata. Beiträge zur Byzantinistik und Neugriechischen Philologie herausgegeben von A. Kambylis].
39. *Évagre le Pontique*. Sur les pensées / Ed. par P. Géhin, C. Guillaumont et A. Guillaumont. Paris, 1998 [Sources chrétiennes, 438].
40. *Evagrius*. De oratione (sub nomine Nili Ancyрани) // PG. T. 79. Col. 1166–1199.
41. *Filagato da Cerami*. Omelie per i vangeli domenicali e le feste di tutto l'anno / a cura di G. Rossi-Taibbi. Vol. 1. Omelie per le feste fisse. Palermo, 1969.
42. Galeni de usu partium libri XVII / Ed. G. Helmreich. Vol. I. Leipzig, 1907.
43. *Galenus*. In Hippocratis aphorismos commentarii VII // Claudii Galeni opera omnia / Ed. C.G. Kühn. Leipzig, 1829 (Repr. 1965).
44. *Granstrem E., Medvedev I., Papachryssanthou D.* Fragment d'un praktikon de la région d'Athènes (avant 1204) // REB. 1976. Vol. 34. P. 5–44.
45. *Heisenberg A.* Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion. 3. Der Bericht des Nikolaos Mesarites über die politischen und kirchlichen Ereignisse des Jahres 1214 // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der

- Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. 1923. 3. Abh. München, 1923. S. 1–96.
46. Hermogenis opera / Ed. H. Rabe. Leipzig, 1913.
  47. *Hippocrates*. Aphorismi // Oeuvres complètes d'Hippocrate / Ed. E. Littré. Vol. 4. P., 1844. P. 468–609.
  48. *Hippocrates*. De semine, de natura pueri, de morbis IV // Oeuvres complètes d'Hippocrate / Ed. E. Littré. Vol. 7. P., 1851 (Repr. 1962). P. 470–614.
  49. Historia rerum in partibus transmarinis gestarum edita a venerabili Willermo Tyrensi archiepiscopo // Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux. T. 1. P., 1844.
  50. *Hunger H.* Anonyme Metaphrase su Anna Komnene, Alexias XI–XIII. Ein Beitrag zur Erschliessung der Byzantinischen Umgangssprache. Wien, 1981 [Wiener Byzantinische Studien. Bd. XV].
  51. *Hunger H., Ševčenko I.* Des Nikephoros Blemmydes Βασιλικὸς Ἀνδριάς und dessen Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaiotes. Ein weiterer Beitrag zum Verständnis der byzantinischen Schrift-Koine. Wien, 1986 [Wiener Byzantinische Studien. Bd. XVIII].
  52. Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria / Ed. M. Hayduck. B., 1897 [Commentaria in Aristotelem Graeca 15].
  53. Leonis VI Sapienti imperatoris Byzantini homiliae, quas edidit Th. Antonopoulou. Turnhout, 2008 [Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 63].
  54. Massimo Confessore. Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. Rome, 1963.
  55. Maximi Confessoris quaestiones et dubia / Ed. J.H. Declerck. Turnhout, 1982 [Corpus Christianorum. Series Graeca 10].
  56. Mémoires de Jean, sir de Joinville, ou histoire et chronique du très-chrétien roi Saint Loïs. P., 1859.
  57. *Michael Psellus*. Orationes forenses et acta / Ed. G.T. Dennis. Stutgardiae; Lipsiae, 1994.
  58. Michaelis Choniatae epistulae / Rec. F. Kolovou. Berolini, Novi Eboraci, 2001 [Corpus fontium historiae byzantinae. Vol. 41].
  59. Michaelis Pselli Historia Syntomos. B.; N.Y., 1990 [CFHB. T. 30].
  60. Michaelis Pselli philosophica minora / Ed. by D.J. O'Meara. Vol. 2. Leipzig, 1989.
  61. Nicephori Opuscula / Ed. C. de Boor. Lipsiae 1880.

62. *Nicetae Choniatae Historia* / Rec. I.A. van Dieten. Pars I. B., N.Y., 1975 [CFHB XI/1].
63. *Nicetae Choniatae orationes et epistulae* / Rec. I. van Dieten. B.; N.Y., 1972 [CFHB. T. III].
64. *Nicetas Choniates. Λόγος εἰς τὸν βασιλέα κυρὸν Ἰσαάκιον τὸν Ἄγγελον* // Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Grecs. Vol. 2. P. 737–741.
65. *Nicolai I papae epistulae* // Monumenta Germaniae Historica. Epistolarum tomus VI. B., 1925. P. 257–690.
66. *Nicholas I, Patriarch of Constantinople. Letters* / Ed. by R.J.H. Jenkins, L.G. Westerink. Washington (D.C.), 1973 [CFHB. Vol. VI].
67. *Porphyrius. De abstinence* // Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta / Iterum recognovit A. Nauck. Lipsiae, 1886. P. 83–270.
68. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 3 / Ed. P. Wendland. B., 1898.
69. *Photii patriarchae lexicon*. Vol. 1 (A–Δ) / Ed. C. Theodoridis. Berlin, 1982.
70. *S. Patri Nostri Theodori Studitae Magnae catecheseos sermones septuaginta septem* / Ed. J. Cozza-Luzi // Mai A. Nova Patrum Bibliotheca. Vol. IX. Pars 2. Romae, 1888.
71. *Saint Grégoire de Nazianze. Lettres*. T. 1 / Ed. P. Gallay. P., 1964.
72. *San Basilio. Commento al profeta Isaia*. T. 1–2 / Ed. P. Trevisan. Torino, 1939.
73. *Septuaginta, id est Vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes* / Ed. A. Rahlfs. Vol. 2. Stuttgart, 1979.
74. *Simplicii commentarius in Philocteti Enchiridion / Theophrasti characteres* // Ed. F. Dübner. P., 1842.
75. *Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria* / Ed. M. Hayduck. B., 1882 [Commentaria in Aristotelem Graeca 11].
76. *S.P.N. Joannis Climaci Scala Paradisi* // PG. T. 88.
77. *Suidae lexicon* / Ed. A. Adler. Vol. 1–4. Leipzig, 1928–1935 (repr. 1967–1971).
78. *Theodori Studitis Praepositi Parva Catechesis* / Ed. E. Auvray. Parisiis, 1891.
79. *Theophanes Continuatus, Joannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* / Rec. I Bekker. Bonnae, 1838.
80. *Théophylacte d'Achrida* / Introduction, Texte, Traduction par P. Gautier. Vol. 2. Thessalonique, 1986.

81. *Zenobius*. Epitome collectionum Lucilli Tarrhaei et Didymi. Corpus paroemiographorum Graecorum / Ed. E.L. von Leutsch, F.G. Schneidewin. Vol. I. Göttingen, 1839.
82. Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα. Τ. Α'–Ε'. Πάφος, 1996–2005.
83. Δοβουνιώτης Κ. Ἡ ἀνέκδοτος Ἑρμηνεία τοῦ Μιχαὴλ Ἀκομινάτου εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν τοῦ Ἰωάννου // ΕΕΒΣ. 1928. Ἔτος 5. Σελ. 19–30.
84. Μέγας ἱερός συνέκδημος τοῦ ὀρθόδοξου χριστιανοῦ. Ἀθήναι, χ. χ.
85. Μιχαὴλ Ἀκομινάτου ἀνέκδοτος κατηχητικὴ ὁμιλία // ΝΕ. 1909. Τ. ΣΤ'. Σελ. 3–31.
86. Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου καὶ Γεωργίου Βούρτζου μητροπολιτῶν Ἀθηνῶν λόγοι, νῦν πρῶτον ἐκδιδόμενοι ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Χαλκῇ μονῆς τῆς Θεοτόκου ὑπὸ Β. Γεωργιάδου. Ἐν Ἀθήναις, 1882.
87. Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα / Ἐκδ. ὑπὸ Σ. Λάμπρου. Τ. Α'–Β'. Ἐν Ἀθήναις, 1878–1880.
88. Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα / Ἐκδ. Κ. Φραντζώλης. Τ. Ε'. Θεσσαλονίκη, 199.
89. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἔπη. Τομὴ Β'. Ἐπη ἠθικά // ΡG. Τ. 37. Col. 521–968.
90. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Ἐνετίησιν, 1782.
91. Φωτίου τοῦ πατριάρχου λέξεων συναγωγή. Pts. 1–2 / Ed. R. Porson. Cambridge, 1822.

## 2. Литература

92. *Аверинцев С.С.* Литература // Культура Византии. IV — первой половины VII в. М., 1984. С. 19–90.
93. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
94. *Аверинцев С.С.* Школьная норма литературного творчества в составе византийской культуры // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М., 1986. С. 272–330.
95. *Арсений, архим.* Михаил Акоминат Хонский, митрополит Афинский (ум. около 1216 года) // Православное обозрение. 1873. № 11. С. 702–738.
96. *Афанасьев А.Н.* Древо жизни: избранные статьи. М., 1983.
97. *Барсов Н.И.* Из истории христианской проповеди в IV веке: Представители догматико-полемиического вида проповеди в IV веке на Востоке. Харьков, 1886.
98. *Барсов Н.И.* История первобытной христианской проповеди (до IV в.). СПб., 1885.



99. *Барсов Н.И.* Представители нравственно-аскетического типа проповеди на Востоке в IV веке. Харьков, 1889.
100. *Барсов Н.И.* Представители ораторско-практического типа проповеди в IV веке на Востоке. Харьков, 1895.
101. *Барсов Н.И.* Св. Григорий Нисский как проповедник // ХЧ. 1887. Т. 2. № 9–10. С. 312–347.
102. *Барсов Н.И.* Святой Григорий Богослов как проповедник // ХЧ. 1886. Т. 2. № 9–10. С. 316–361.
103. *Барсов Н.И.* Святой Ефрем Сирийский как проповедник // ХЧ. 1886. Т. 1. С. 732–770.
104. *Бахрушин С.В.* Ясак в Сибири в XVII в. // Бахрушин С.В. Научные труды. Т. III. Избранные работы по истории Сибири XVI–XVII вв. Ч. 2. История народов Сибири в XVI–XVII вв. М., 1953. С. 49–85.
105. *Белокуров С.А.* Арсений Суханов. Ч. I. Биография Арсения Суханова. М., 1891.
106. *Белокуров С.А.* О библиотеке московских государей в XVI столетии. М., 1898.
107. *Беляева Е.Г.* Автографы Евстафия Солунского // Кафедра византийской и новогреческой филологии. Вып. 1. М., 2000. С. 45–60.
108. *Бергер А.К.* Полритуэтическая мысль древнегреческой демократии. М., 1966.
109. *Бешевлиев В.* Дребни приноси // Известия на историческото дружество в София. Т. XIV–XV. София, 1937. С. 71–75.
110. *Бибиков М.В.* Московская рукопись комментариев Евстафия Солунского к «Илиаде» Гомера // Палеография и кодикология в СССР. С. 267–272.
111. *Вадковский А.* Из истории христианской проповеди. Очерки и исследования Антония, епископа Выборгского, ректора С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1892.
112. *Василик В.В.* Семнадцатая гомилия патриарха Фотия // Петербургские славянские и балканские исследования. 2011. № 1 (9). Январь — Июнь. С. 73–92.
113. *Васильевский В.Г.* Материалы для внутренней истории Византии // ЖМНП. 1880. Ч. 210. С. 379–437.
114. *Веселовский Н.И.* Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение // ЗВОРАО. 1921. Т. XXV, вып. 1–4. С. 273–292.

115. *Веселовский Н.И.* Свистящие стрелы // Изв. Археологической комиссии. Вып. 30. СПб., 1909. С. 156–161.
116. *Владимир (Филантропов), архим.* Систематическое описание рукописей Московской синодальной (патриаршей) библиотеки. Ч. I. Рукописи греческие. М., 1894.
117. *Гаспаров М.Л., Рузина Е.Г.* Вергилий и вергилианские центы (Поэтика формул и поэтика реминисценций.) // Памятники книжного эпоса. М., 1978. С. 190–211.
118. *Горянов Б.Т.* Первая гомилия Григория Паламы как источник по истории восстания зилотов // ВВ. 1947. Т. 1. С. 261–266.
119. *Грегоровиус Ф.* История города Афин в средние века. СПб, 1900.
120. *Гуревич А.Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.
121. *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М., 2004.
122. *Диллон Дж.* Средние платоники: 80 г. до н.э. — 220 г. н.э. СПб., 2002.
123. *Дуйчев И.* Славяно-болгарские древности IX-го века // ByzSlav. 1950. Т. XI/1. С. 6–31.
124. *Дунаев А.Г.* Предисловие к русскому переводу слов и посланий «Макариевского корпуса» первого типа // Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания: собрание типа I (Vatic. Gr. 694) / Изд. подг. А.Г. Дунаев. М., 2002.
125. *Златарски В.* История на Първото българско Царство. I. Епоха на хуно-българското надмощие (679—852). София, 1970.
126. *Каждан А.П.* Византийский публицист XII в. Евстафий Солунский // ВВ. 1967. Т. 27. С. 78–106; 1968. Т. 28. С. 60–84; 1969. Т. 29. С. 177–195.
127. *Каждан А.П.* Никита Хониат и его время. СПб., 2005.
128. *Каждан А.П.* Никифор Хрисоверг и Николай Месарит. Опыт сравнительной характеристики // ВВ. 1969. Т. 30. С. 94–112.
129. *Карпов С.П.* Латинская Романия. СПб., 2000.
130. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950 (Репр.: М., 1996).
131. *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия (из чтений в Православном богословском институте в Париже). Париж, 1947.

132. *Крюков А.М.* Rec. ad op.: Discours annuels en l'honneur du patriarche Georges Xiphilin / Textes édités et commentés par Marina Loukaki, traduits par Corinne Jouanno. Collège de France — CNRS. Centre de Recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 18. Paris, 2005 // ВВ. 2010. Т. 69. С. 367–370.
133. *Крюков А.М.* Античные реминисценции в контексте гомилий Михаила Хониата // ΚΑΝΙΣΚΙΟΝ: юбилейный сборник в честь 60-летия профессора Игоря Сергеевича Чичурова. М., 2006. С. 205–217.
134. *Крюков А.М.* Византийцы и русские в сфере искусства проповеди (на примере поучений Михаила Хониата и Серапиона Владимирского) // Византийские очерки. Труды российских ученых к XXII Международному конгрессу византинистов. М.; СПб., 2011. С. 139–160.
135. *Крюков А.М.* Византийцы и их соседи в проповедях Михаила Хониата // Причерноморье в средние века. Т. VII. СПб., 2009. С. 33–53.
136. *Крюков А.М.* Земные скорби византийской провинции в контексте проповедей Михаила Хониата // Византийские очерки. Труды российских ученых к XXI Международному конгрессу византинистов. М.; СПб., 2006. С. 110–119.
137. *Крюков А.М.* К вопросу о сохранности корпуса поучений Михаила Хониата // Российское византиноведение: Традиции и перспективы. Тезисы докладов XIX Всероссийской научной сессии византинистов (Москва, 27–29 января 2011 года). М., 2011. С. 134–135.
138. *Крюков А.М.* Константинополь и провинциальное духовенство в эврипском деле 1183–1185 гг. // Историческая роль Константинополя (в память о 550-летию падения византийской столицы): Тезисы докладов XVI Всероссийской научной сессии византинистов. М., 2003. С. 44–47.
139. *Крюков А.М.* Образованный проповедник на провинциальной кафедре: к вопросу об аудитории огласительных поучений Михаила Хониата // ВВ. 2008. Т. 67. С. 76–88.
140. *Крюков А.М.* Оценка латинского владычества в письмах Михаила Хониата // Византия и Запад (950-летие схизмы христианской церкви, 800-летие захвата Константинополя крестоносцами): Тезисы докладов XVII Всероссийской научной сессии византинистов. М., 2004. — 176 с. С. 97–99.

141. *Крюков А.М.* Проблема литературного стиля в византийской проповеди XII в. // ВВ. 2012. Т. 71. С. 102–122.
142. *Крюков А.М.* Элементы аскетической традиции в византийской проповеди «высокого стиля» конца XII в. // ВВ. 2014. Т. 73. С. 108–126.
143. *Кузенков П.В.* Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы: 2000 г.: Проблемы источниковедения. М., 2003. С. 17–69.
144. *Курьлев В.П.* Оружие казахов // Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. Сб. МАЭ. 1978. Т. XXXIV. Л.: 1978. С. 4–22.
145. *Литаврин Г.Г.* Феофилакт Болгарский (Охридский) и пастырский долг // Великий Новгород и средневековая Русь. Сборник статей к 80-летию академика В.Л. Янина. М., 2009. С. 633–643.
146. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: ранний эллинизм. М., 1979.
147. *Любарский Я.Н.* Михаил Пселл: Личность и творчество: К истории византийского предгуманизма. М., 1978.
148. *Майорова Н.Г.* Римские фециалы: кто они? // Труды кафедры древних языков. СПб, 2000 [Труды Исторического факультета МГУ. Вып. 15. Сер. III. Instrumenta studiorum: 6]. С. 52–61.
149. *Макаров Д.И.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003.
150. *Пиккио Р.* Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // Пиккио Р. Slavia Orthodoxa. Литература и язык. М., 2003. С. 431–465.
151. *Плотников Ю.А.* О назначении отверстий в лопастях стрел // Вопросы военного дела и демографии Сибири в эпоху средневековья. Новосибирск, 2001. С. 79–95.
152. *Попов И.Н.* Историческая память в Византии: представления византийских хронистов VI–XII вв. об эпохе становления христианского царства: диссертация ... кандидата исторических наук. М., 2009.
153. *Пролыгина И.В.* Технический инструментарий позднеантичной риторики в текстах Иоанна Златоуста: диссертация ... кандидата филологических наук. М., 2008.

154. *Святитель Иоанн Златоуст*. Огласительные гомилии /Сост., введ., перев. с древнегреч., коммент., библиогр.: И.В. Пролыгина. Тверь, 2006.
155. *Сонни А.* Михаил Акоминат — автор «Олицетворения», приписываемого Григорию Паламе // Византийское обозрение, издаваемое при историко-филологическом факультете Императорского Юрьевского университета. Т. 1. Юрьев, 1915. С. 104–116.
156. *Тюрина Г.А.* Из истории изучения греческих рукописей в Европе в XVIII — начале XIX в.: Христиан Фридрих Маттеи (1744–1811) / Отв. ред. Б.Л. Фонкич. М., 2013 [Монфокоп. Вып. 2].
157. *Успенский Ф.И.* Византийский писатель Никита Акоминат из Хон. СПб, 1874.
158. *Успенский Ф.И.* История Византийской империи. Т. 3. М., 1948.
159. *Успенский Ф.И.* К истории крестьянского землевладения в Византии // ЖМНП. 1883. Ч. 225. С. 30–87.
160. *Успенский Ф.И.* Неизданные речи и письма Михаила Акомината // ЖМНП. 1979. Ч. 201. С. 112–130; 367–396.
161. *Успенский Ф.И.* Образование Второго Болгарского царства. Одесса, 1879.
162. *Успенский Ф.И.* Сочинения Михаила Акомината. Из XXXII тома записок Императорского Новороссийского университета. Одесса, 1881.
163. *Фонкич Б.Л.* Арсений Суханов и греческие рукописи Патриаршей библиотеки в Москве // Он же. Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. (Греческие рукописи в России). М., 1977. С. 68–104.
164. *Фонкич Б.Л.* Материалы для истории греческих средневековых библиотек. Библиотека Иверского монастыря на Афоне в конце XV — начале XVI в. // Палестинский сборник. 1971. Т. 23 (86). С. 73–76.
165. *Фонкич Б.Л., Поляков Ф.Б.* Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки: Палеографические, кодикологические и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Филантропова) М., 1993.
166. *Фрезер Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989.
167. *Черноглазов Д.А.* Laus epistulae acceptae: об эволюции византийского эпистолярного комплимента // ВВ. 2010. Т. 69. С. 174–186.

168. *Чичуров И.С.* К вопросу о рукописной традиции поучений Михаила Хониата // *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Bd. 133. В., 1987. S. 573–579.
169. *Шукуров Р.М.* Земли и племена: византийская классификация тюрок // *ВВ*. 2010. Т. 69. С. 132–163.
170. *Щукин Т.* Некоторые замечания о начале «ренессанса Максима» в XI веке // *Истина и диалог: Труды международной научной конференции (Санкт-Петербург, 29–31 мая 2008 года)*. СПб., 2008. С. 183–189.
171. *Э.П.Р.* Арсений (Иващенко Антоний Ильич) // *Православная энциклопедия*. Т. 3. М., 2001. С. 401–403.
172. *Accurata codicum Graecorum mss. Mosquensium Sanctissimi Synadi notitia et recensio / Ed. a C.F. Matthaei*. T. I–II. Lipsiae, 1805.
173. *Ahrweiler H.* Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles. P., 1966.
174. *Ahrweiler H.* Byzantine Concepts of the Foreigner: The Case of the Nomads // *Studies of the Internal Diaspora of the Byzantine Empire / Ed. by H. Ahrweiler, A.E. Laiou*. Washington, D. C., 1998. P. 1–15.
175. *Allen P., Mayer W.* Computer and Homily: Accessing the Everyday Life of Early Christians // *Vigiliae Christianae*. 1993. Vol. 47. P. 260–280.
176. *Angold M.* A Byzantine Government in exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204–1216). Oxford, 1975.
177. *Angold M.* Church and Society in Byzantium Under the Comneni, 1081–1261. Cambridge, 1995.
178. *Antonopoulou Th.* Homiletic Activity in Constantinople around 900 // *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics / Ed. M. Cunningham, P. Allen*. Leiden; Boston; Köln, 1998. P. 317–345.
179. *Antonopoulou Th.* The Homilies of the Emperor Leo VI. Leiden; New York; Köln, 1997 [The Medieval Mediterranean. Vol. 14].
180. *Applebaum H.A.* The Concept of Work: Ancient, Medieval, and Modern. N.Y., 1992.
181. *Astruc-Morize G.* Un nouveau «Codex Mésopotamitou»: Le Parisinus Graecus 194 A // *Scriptorium*. 1983. T. 37. P. 105–109.

182. *Beck H.-G.* Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. München 1971 [Handbuch der Altertumswissenschaft. Abteilung 12: Byzantinisches Handbuch. Teil 2, Bd. 3].
183. *Beck H.G.* Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959.
184. *Bees N.A.* Zu einem Gedicht des Michael Akominatos // BNJ. 1922. Bd. 3. S. 363.
185. *Berger A.* Das Bad in der byzantinischen Zeit. München, 1982.
186. *Bernardi J.* La Prédication des Pères Cappadociens, le prédicateur et son auditoire. P., 1968 [Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Montpellier. Vol. 30].
187. *Bingham J.* Origines Ecclesiastici or The Antiquities of the Christian Church. Vol. 5. L., 1834.
188. *Bolkestein H.* Economic Life in Greece's Golden Age. Leiden, 1958.
189. *Bon A.* Le Peloponnese Byzantin jusqu'en 1204. P., 1951.
190. *Brand C.M.* Byzantium Confronts the West. 1180–1204. Cambridge (Mass.), 1968.
191. *Briquet C.M.* Les filigranes: dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600. T. I. P., 1907.
192. *Browning R.* Homer in Byzantium // Viator. 1975. Vol. 6. P. 15–33.
193. *Browning R.* Medieval and Modern Greek. 2nd ed. Cambridge, 1983.
194. *Cameron A.* Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse. Berkeley; Los Angeles; London, 1991 [Sather Classical Lectures. Vol. 55].
195. *Carroll J.L., Siler E.M.* Let My Prayer Be Set Before Thee: The Burning of Incense in the Temple Cult of Ancient Israel // Studia Antiqua. 2003. Vol. 2, No 2. P. 17–32.
196. *Catalogi duo codicum manuscriptorum graecorum, qui in bibliotheca synodali Moscvensi asservantur, anno 1722. mense martio ab Athanasio Schiada... inspecti et examinati. Mosquae., 1723.*
197. *Cavallo G.* Ἐν βαρβάροις χωρίοις. Riflessioni su cultura del centro e cultura delle periferie a Bisanzio // Byzantina — Metabyzantina: la périphérie dans le temps et le space. Actes de la 6<sup>e</sup> séance plénière organisée par Paolo Odorico dans le cadre du XX<sup>e</sup> Congrès International des Études Byzantines. Collège de France, Sorbonne, Paris, 19–25 août 2001. P., 2003. P. 217–223.
198. *Čičurov I.* Probleme der Erforschung des literarischen Nachlasses des Michael Choniates // Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès international des Etudes Byzantines (Bucarest, 6–12

- septembre, 1971) / Publiés par les soins de M. Berza et E. Stănescu. T. III. București, 1976. P. 67–69.
199. *Cheyne J.-C.* La famille Bourtzès // *Cheyne J.-C., Vannier J.F.* Études prosopographiques. P., 1986 [Byzantina Sorbonensia 5]. P. 15–56.
200. *Conrad M.* Römisches Recht bei Papst Nikolaus I // *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellschriften Deutscher Geschichten des Mittelalters* 1911. Vol. 36. S. 719–727.
201. *Cunningham M.* Andrew of Crete: a High-Style Preacher of the Eight Century // *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics* / Ed. M. Cunningham, P. Allen. Leiden; Boston; Köln, 1998. P. 267–296.
202. *Cunningham M.* Dramatic Device or Didactic Tool? The Function of Dialogue in Byzantine Preaching // *Rhetoric in Byzantium: Papers from the Thirty-Fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001* / Ed. By E. Jeffreys. Oxford, 2003. P. 101–113.
203. *Cunningham M.* Innovation or Mimesis in Byzantine Sermons? // *Originality in Byzantine Literature, Art and Music: a Collection of Essays* / Ed. by A.R. Littlewood. Oxford, 1995. P. 67–80.
204. *Cunningham M.* Messages in Context: The Reading of Sermons in Byzantine Churches and Monasteries // *Images of the Byzantine World. Visions, Messages and Meanings. Studies, presented to Leslie Brubaker* / Ed. by A. Lymberopoulou. Farnham (UK), 2011. P. 83–98.
205. *Cunningham M.* Preaching and the Community // *Church and People in Byzantium.* Birmingham, 1990. P. 29–47.
206. *Cunningham M., Allen P.* Introduction // *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics* / Ed. M. Cunningham, P. Allen. Leiden; Boston; Köln, 1998. P. 1–20.
207. *Day G.W.* Genoa's response to Byzantium 1155–1204: Commercial Expansion and Factionalism in a Medieval City. Urbana; Chicago, 1988.
208. *Demoen K.* Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen: A Study in Rhetoric and Hermeneutic. Turnhout, 1996 [Corpus Christianorum. Lingua patrum. II].



209. *Dörfer G.* Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen. Bd. III: Türkische Elemente im Neupersischen. Wiesbaden, 1967 [Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd. XX].
210. *Dräseke T.* Eustathios und Michael Acominatos // Neue kirchliche Zeitschrift. 1913. Bd. 24. S. 485–502.
211. Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiografischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erster Teil. III. Bd. 3. Lieferung. Leipzig, 1940.
212. *Ellissen A.* Michael Acominatos von Chona, Erzbischof von Athen. Göttingen, 1846.
213. *Failler A.* La promotion du clerc et du moine à l'épiscopat et au patriarcat // REB. 2001. Vol. 59. P. 125–146.
214. *Filippov I.* Legal Frameworks in the Sermons of Caesarius of Arles // Medieval Sermons Studies. 2014. Vol. 58. P. 69–87.
215. *Filippov I.* Les élites et la richesse à Arles à l'époque de Saint Césaire // Actes du colloque international «Les élites et la richesse au haut Moyen Âge». Bruxelles, 13–15 mars 2008 / Ed. J.-P. Devroey, L. Feller, R. Le Jan. Turnhout, 2010. P. 183–220.
216. *Fonkitch B.L.* La production des livres grecs et les bibliothèques de l'Athos aux X<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> ss. Quelques résultats et perspectives de la recherche // Bollettino della Badia Greca di Grotta-ferrata. 1995–1996. Vol. 49–50. P. 35–61.
217. *Formentin M.* La grafia di Eustazio di Tessalonica // Bollettino della Badia greca di Grottaferrata. 1983. T. 37/1. P. 19–50.
218. *Gallina M.* Il assassinio dell'ordine: due epistole di Michele Coniata (ca. 1208) per la morte del proprio nipote // Società e storia. Gennaio — marzo 1987. Anno X. No35. P. 1–16.
219. *Gallina M.* Realtà e propaganda nel primo Duecento bizantino. Le lettere dall'esilio di Michele Coniata (1205–1222 ca.) // Quaderni medievali. 1986. Vol. 22. P. 59–90.
220. *Gamillscheg E., Harlfinger D.* Repertorium der griechischen Kopisten 800–1600. 2. Teil: Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs. Wien, 1989.
221. *Gardthausen V.* Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum. Oxford, 1886.

222. *Gebhardt O., von.* Cristian Friedrich Matthaei und seine Sammlung Griechischer Handschriften // Zentralblatt für Bibliothekswesen. September 1898. XV. Jahrgang. Ht. 9. S. 345–356; 393–419; 441–481; 537–565.
223. *Golden P.* Wolves, Dogs and Qipčaq Religion // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. 1997. T. L (1–3). P. 87–97.
224. *Goodall B.* Homilies of St. John Chrysostom on the Letters of St. Paul to Titus and Philemon: Prolegomena to an Edition. Berkeley; Los Angeles; London, 1979 [University of California Publications on Classical Studies. Vol. 20].
225. *Gouillard J.* Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960—1143). Inspiration et autorité // REB. 1978. Vol. 36. P. 5–81.
226. *Grumel V.* Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I: Les actes des Patriarches. Fasc. III: Les registes de 1043 à 1206. Chalcédon, 1947.
227. *Grumel V.* Sur les coutumes des anciens Bulgares dans la conclusion des traités // Известия на историческото дружество в София. Т. XIV–XV. София, 1937. P. 82–92.
228. *Guillaumont A.* Un philosophe au desert: Evagre le Pontique. P., 2004.
229. *Hausherr I.* L'Origine de la theorie orientale des huit peches capitaux // Orientalia Christiana. 1933. Vol. 30. P. 164–175.
230. *Hennepf Hof H.* Byzantinische Homiliare und die byzantinische Geschichte // XIV<sup>e</sup> Congrès International des Études Byzantines. Rapports. Bucarest, 1975. Vol. 2. S. 113–120.
231. *Hennepf Hof H.* Der Kampf um das Prooimion im Xiphilinisches Homiliar // Studia Byzantina et Neohellenica Neerlandica / Ed. W.F. Bakker, A.F. Van Gemert, W.J. Aerts. Leiden, 1972. P. 281–299.
232. *Herrin J.* Realities of Byzantine Provincial Government: Hellas and Peloponnesos, 1180–1205 // DOP. 1975. T. 29. P. 253–284.
233. *Horrocks G.* Greek: a history of the language and its speakers. Chichester/Malden (MA), 2010.
234. *Hunger H.* Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz // Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. Bd. 277. Abh. 3. Wien 1972. S. 3–27.

235. *Hunger H.* Die Antithese. Zur Verbreitung einer Denkschablone in der byzantinischen Literatur // *ЗРВИ*. 1984. Т. 23. С. 9–29.
236. *Hunger H.* Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. 1: Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie. München, 1978 [Handbuch der Altertumswissenschaft. Abteilung 12: Byzantinisches Handbuch. Teil 5].
237. *Hunger H.* Die sogenannte Fettaguen-Mode in griechischen Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts // *BF*. 1972. Bd. 4. S. 105–113.
238. *Hunger H.* Stilstufen in der byzantinischen Geschichtsschreibung // *Byzantine Studies*. 1978. Vol. 5. S. 139–170.
239. *Hunger H.* The Classical Tradition in Byzantine Literature: the Importance of Rhetoric // *Byzantium and the Classical Tradition*. University of Birmingham. Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies. 1979. Birmingham, 1981. P. 35–47.
240. *Hunger H.* The Classical Tradition in Byzantine Literature: the Importance of Rhetoric // *Byzantium and the Classical Tradition*. University of Birmingham. Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies. 1979. Birmingham, 1981. P. 35–47.
241. *Irigoin J.* Les premiers manuscrits grecs écrits sur la papier et le problème du bombycine // *Scriptorium*. 1950. T. IV. P. 194–202.
242. *Irigoin J.* Papiers orientaux et papiers occidentaux // *La paléographie Greque et Byzantine: Paris 21–25 octobre 1974*. P., 1977 [Colloques Internationaux du Centre national de la recherche scientifique, No 559]. P. 45–54.
243. *Irigoin J.* Tradition et critique des textes Grecs. P., 1997.
244. *Ivanka E., von.* ΚΕΦΑΛΑΙΑ. Eine Byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln // *BZ*. 1954. Bd. 47. S. 258–291.
245. *Janin R.* Les eglises et les monasteres des grandes centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galesios, Trebizonde, Athenes, Thessalonique). P., 1975.
246. *Jeffreys M.* The Silent Millennium: Thoughts on the Evidence for Spoken Greek Between the Last Papyri and Cretan Drama // *ΦΙΛΕΛΛΗΝ: Studies in Honour of Robert Browning* / Ed. by C. Constantinides, N. Panagiotakes, E. Jeffreys, A. Angelou. Venice, 1996. P. 133–149.
247. *Kaldellis A.* The Christian Parthenon: Classicism and Pilgrimage in Medieval Athens. Cambridge, 2009.

248. *Kaldellis A.* Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition. Cambridge, 2008.
249. *Karathanassis A.E.* Contribution à la connaissance de la vie et de l'œuvre de deux grecs de la diaspora: Athanasios Kondoïdis et Athanasios Skiadas // *Balkan Studies*. 1978. Vol 19. P. 172–184.
250. *Karayannis A.D., Dodd S.D.* The Greek Christian Fathers // *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice* / Ed. by Lowry S.T., Gordon B.L.J. Leiden; New York; Köln, 1998. P. 163–208.
251. *Karayannopoulos J., Weiß G.* Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324–1453). Hbbd. 2. Wiesbaden, 1982.
252. *Karlsson G.* Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine: textes du X<sup>e</sup> siècles analysés et commentés. Uppsala, 1959.
253. *Karpozelos A.* Realia in Byzantine Epistolography X–XIII c. // *BZ*. 1984. Bd. 77. Ht. 1. P. 20–37.
254. Katalog der Handschriften der Sächsischen Landesbibliothek zu Dresden. Bd. I. Korrigierte und verbesserte, nach dem Exemplar des Landesbibliothek photomechanisch hergestellte Ausgabe des Katalogs der Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Dresden Band 1, bearbeitet von F. Schnorr v. Carolsfeld, Leipzig: Teubner 1882. Dresden, 1979.
255. *Kazanaki-Lappa M.* Medieval Athens // *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century* / Ed. A. Laiou. Washington, 2002. P. 639–646.
256. *Kazhdan A.P.* The Image of the Medical Doctor in Byzantine Literature of the Tenth to Twelfth Centuries // *DOP*. 1984. T. 38. P. 43–53.
257. *Kazhdan A.P., Franklin S.* Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries. Cambridge (Mass.); Paris, 1984.
258. *Kennedy G.A.* A New History of Classical Rhetoric. Princeton (New Jersey), 1994.
259. *Kennedy G.A.* Greek Rhetoric under Christian Emperors. Princeton (New Jersey), 1983.
260. *Kennedy G.A.* The Art of Persuasion in Greece. Princeton (New Jersey), 1963.
261. *Kennedy G.A.* The Art of Rhetoric in the Roman World: 300 B.C. — A.D. 300. Princeton (New Jersey), 1972.

262. *Kern C.* La prosopopée de Michele Acominate // Actes du VIIe congrès international d'études Byzantines: Paris 27 Juillet — 2 Aout 1948. T. 1. P., 1950. P. 261–278.
263. *Kim J.* The Spiritual Anthropology of John Cassian: PhD thesis. Leeds, 2002 (URL: [http://etheses.whiterose.ac.uk/288/1/uk\\_bl\\_ethos\\_399930.pdf](http://etheses.whiterose.ac.uk/288/1/uk_bl_ethos_399930.pdf) ; доступ 07.02.2014).
264. *Kolovou F.* Die Quellenidentifizierung als Hilfsmittel zur Textconstitution der Briefe des Michael Choniates // Lesarten, Festschrift für Athanasios Kambylis zum 70. Geburtstag. Dargebracht von Schülern, Kollegen und Freunden / Hrsg. von I. Vassis, G.S. Henrich, D.R. Reinsch. B.; N.Y., 1998. S. 129–136.
265. *Konstantinovsky J.* Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic. Farnham (UK), 2009.
266. *Kordochkin A.* John Climacus and the Spiritual Tradition of the IV–VII centuries: PhD Thesis. Durham, 2003. URL: <http://etheseis.dur.ac.uk/3654>; доступ 13.02.2014.
267. *Korres M.* The Parthenon from Antiquity to the 19th Century // The Parthenon and its Impact in Modern Times. Athens, 1996. P. 136–161.
268. *Kouroupou M., Géhin P.* Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Œcuménique. Les manuscrits du monastère de la Panaghia de Chalki. Volume 1. Notices descriptives. Istanbul; Paris, 2008.
269. *Krumbacher K.* Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527 — 1453) [Handbuch der Klassischen Altertums — Wissenschaft. Bd. 9. Abt. 1.] München, 1891.
270. *Kurz E.* Georgios Bardanes, Metropolit von Kerkyra // BZ. 1906. Bd. 15. S. 603–613.
271. *Kustas G.* Studies in Byzantine Rhetoric. Thessaloniki, 1973.
272. *Laiou A.E.* Economic Thought and Ideology // The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century / Ed. A. Laiou. Washington, 2002. P. 1123–1144.
273. *Laiou A.E.* The role of women in Byzantine society // XVI. Internationaler Byzantinistenkongress (Wien 1981). Akten 1/1= Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1981. T. 31/1. P. 233–260.
274. *Lampros S.* Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos (= Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὁρους ἐλληνικῶν κωδίκων). T. 1. Cambridge, 1895.
275. *Lampsidis O.* Nochmals der Name Ἀκομινάτος // BZ. 1971. Bd. 64, Ht. 1. S. 26–27.

276. *Laurent V.* La succession épiscopale de la métropole de Thessalonique dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle // BZ. 1963. T. 56. P. 284–296.
277. *Laurent V.* Un homélie inédite de l'archevêque de Thessalónique Léon le Philosophe sur l'Annonciation, 25 mars 843 // Mélanges E. Tisserant. Vol. II. Città del Vaticano, 1964 [Studi e Testi. 232]. P. 281–302.
278. *Lauritzen F.* Psellos and the Nazireans // REB. 2006–2007. Vol. 64–65. P. 359–364.
279. *Leroy J.* Études sur les Grandes Cathéchèses de s. Théodore Stoudite. Città del Vaticano, 2008.
280. *Leroy J.* Répertoire de réglures dans les manuscrits grecs sur parchemin. Turnhout, 1995 [Bibliologia. Elementa ad librorum studia pertinentia. Vol. 13].
281. *Lindberg G.* Studies in Hermogenes and Eustathius: The Theory of Ideas and its Application in the Commentaries of Eustathius on the Epics of Homer. Lund, 1977.
282. *Livanos C.* Michael Choniates, poet of love and knowledge // BMGS. 2006. Vol. 30, No. 2. P. 103–114.
283. *Liverani I.* L'accentazione di  $\tau\epsilon$  in Eustazio di Tessalonica // RSBN. 1999. N.S. 36. P. 117–120.
284. *Lourié B.* Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de l'«hérésie des physéthésites» // Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique. 2008. T. IV. P. 201–227.
285. *Lunde I.* Dialogue and the Rhetoric of Authority in Medieval Preaching // Dialogue and Rhetoric. Communication Strategies in Russian Text and Theory / Ed. by I. Lunde. Bergen, 1999 [Slavica Bergensia 1]. P. 84–101.
286. *Lunde I.* Verbal Celebrations: Kirill of Turov's Homiletic Rhetoric and its Byzantine Sources. Wiesbaden, 2001 [Slavistische Veröffentlichungen. Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin. Bd. 86]. P. 107–108.
287. *Magdalino P.* The empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. Cambridge, 1993.
288. *Maltese E.V.* Ortografia d'autore e regole dell'editore: gli autografi bizantini // L'edizione critica fra testo musicale e testo letterario: atti del convegno internazionale (Cremona 4–8 ottobre) / Ed. R. Borghi. Lucca, 1995. P. 261–286.
289. *Marciniak P.* Byzantine Theatron — a Place of Performance // Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter. S. 277–286.

290. *Mercati S.G.* L'Iresiona attia inedita nel poemetto Θεανώ di Michele Acominato // BZ. 1923–1924. Bd. 29. S. 299.
291. *Metzler K.* Eustathios von Thessalonike und das Mönchtum: Untersuchungen und Kommentar zur Schrift „De emendanda vita monachica“ / Hrsgg. von H.-G. Beck, A. Kambylis, R. Keydell. B.; N.Y., 2006 [Supplementa Byzantina, Texte und Untersuchungen. Bd. 9].
292. *Migeotte L.* The Economy of the Greek Cities: From the Archaic Period to the Early Roman Empire / Transl. by J. Lloyd. Berkeley; Los Angeles, 2009.
293. *Moravcsik Gy.* Byzantinoturcica. Bd. 1. B., 1958.
294. *Mullet M.* Originality in the Byzantine Letter: the Case of Exile // Originality in Byzantine Literature, Art and Music. P. 39–58.
295. *Mullet M.* The Classical Tradition in the Byzantine Letter // Byzantium and the Classical Tradition: University of Birmingham: Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies. 1979. Ed. by M. Mullet, R. Scott. Birmingham, 1981. P. 75–93.
296. *Mullet M.* Theophylact of Ochryd: Reading the Letters of a Byzantine Archbishop. Aldershot, 1997 [Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs. Vol. 2].
297. *Naber S.A.* Observationes miscellaneae ad Plutarchi Moralia // Mnemosyne: Bibliotheca philologica Batava. 1900. Vol. 28. P. 85–117.
298. *Nicol D.M.* Church and society in the last centuries of Byzantium. Cambridge, 1979. P. 25.
299. *Noret J.* L'accentuation Byzantine: En quoi et pourquoi elle diffère de l'accentuation «savante» actuelle, parfois absurde // The Language of Byzantine Learned Literature / Ed. by M. Hinterberger. Turnhout, 2014 [Βυζάντιος: Studies in Byzantine History and Civilization, 9]. P. 96–146.
300. *Noret J.* Notes de ponctuation et d'accentuation byzantines // Byzantion. 1995. Vol. 65. P. 69–88.
301. *Noret J.* Une orthographe relativement bien datée, celle de Georges de Chypre, patriarche de Constantinople // From Manuscripts to Books: Proceedings of the International Workshop on Textual Criticism and Editorial Practice for Byzantine Texts (Vienna, 10–11 December 2009) / Ed. by A. Giannouli, E. Schiffer. Wien, 2011 [Veröffentlichungen zur Byzanzforschung. Bd. 29]. P. 93–126.

302. *Omont H.* Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale et des autres bibliothèques de Paris et des départements. 1e partie. P., 1886.
303. *Pade M.* The Reception of Plutarch's Lives in Fifteenth-Century Italy. Vol. 1. Copenhagen, 2007. P. 56–57.
304. *Papageorgiu P.N.* Plutarchische Reminiscenzen bei Michael Acominatos // BZ. 1901. Bd. 10. S. 424.
305. *Prato G.* Manoscritti Greci in Grecia // Idem. Studi di paleografia Greca. Spoleto, 1994. P. 151–170.
306. *Pratsch T.* Rhetorik in der byzantinischen Hagiographie: die Prooimia der Heiligenviten // Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter / Hrsgg. von M. Grünbart. Berlin, 2007. S. 377–407.
307. Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453 / Bearbeitet von F. Dölger. 2. Teil. Regesten von 1025–1204. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage, bearbeitet von P. Wirth. München, 1995.
308. *Reisch D.R.* Literarische Bildung in Konstantinopel im 7. Und 8. Jahrhundert. Das Zeugnis Der Homiletiks // I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona, 4–10 ottobre 1998) / Ed. G. Prato. T. I. Firenze, 2000 [Papyrologica Florentina. Vol. XXXI]. S. 29–46.
309. *Rhoby A.* Aspekte des Fortlebens des Gregor von Nazianz in byzantinischer und postbyzantinischer Zeit // Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter. S. 409–419.
310. *Rhoby A.* Miscellanea zu den Briefen des Michael Choniates // JÖB. 2005. Bd. 55. S. 209–220.
311. *Rossi Taibbi G.* Sulla tradizione manoscritta dell'omiliario di Filagato di Cerami. Palermo, 1965.
312. *Setton K.M.* A Note on Michael Choniates, Archbishop of Athens (1182–1204) // Speculum. April 1946. Vol. 21, №2. P. 179–207.
313. *Setton K.M.* Athens in the Later Twelfth Century // Speculum. April 1944. Vol. 19, №2. P. 234–236.
314. *Ševčenko I.I.* Levels of Style in Byzantine Prose // JÖB. 1981. Bd. 31. Ht. 1. (XVI. Internationaler Byzantinistencongress. Acten. I/1.) P. 289–312.



315. *Stadtmüller G.* Michael Choniates, Metropolit von Athen (ca. 1138 — ca. 1222) // *Orientalia Christiana*. Vol. 33 — 2, No 41. Roma, 1934.
316. *Stewart C.* Evagrius Ponticus and the “Eight Generic Logismoi” // *In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages* / Ed. by R. Newhauser. Toronto, 2005. P. 3–34.
317. *Stewart C.* Evagrius Ponticus and the Eastern Monastic Tradition on the Intellect and the Passions // *Modern Theology*. April 2011. Vol. 27, N 2. P. 263–275.
318. *Stewart C.* Evagrius Ponticus on Monastic Pedagogy // *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West; Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*. Crestwood, N.Y., 2003. P. 241–271.
319. *Stone A.* On Hermogenes’s features of style and other factors affecting style in the panegyrics of Eustathios of Thessaloniki // *Rhetorica*. 2001. Vol. 19/ 3. P. 307–339.
320. *Stone A.* The Library of Eustathios of Thessaloniki: Literary Sources for Eustathian Panegyric // *ByzSlav*. 1999. T. 60. Fasc. 2. P. 351–366.
321. *Stone A.* The Moods and Tenses in Eustathian and Late Twelfth-Century High-Style Byzantine Greek // *Byzantina Symmeikta*. 2009. Vol. 19. P. 99–145.
322. *Szmoniewski B.S.* Two Worlds, One Hoard: What do Metal Finds From the Forest-Steppe Belt Speak About? // *The Other Europe in the Middle Ages: Avars, Bulgars, Khazars and Kumans*. Vol. 2: East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450 / Ed. by F. Curta. Leiden; Boston, 2008. P. 263–296.
323. *Tafel T.L.F.* De Thessalonica ejusque agro dissertatio geographica. Berolini, 1839.
324. *Thallon I.C.* A mediaeval humanist: Michael Akominatos // *Vassar Medieval Studies by the members of the Faculty of Vassar College* / Ed. by C.F. Fiske. P. 275–314. New Haven, 1923. P. 275–313.
325. *Tiftixoglu V.* Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit // *BZ*. 1969. T. 62. S. 25–72.
326. *Tonnet H.* Histoire du Grec moderne: la formation d’une langue. 2<sup>ème</sup> ed. P., 2003.
327. *Trapp E.* Zum Wortschatz des Neophytos Enkleistos // *Imitatio — Aemulatio — Variatio: Akten Des Internationalen Wissenschaftlichen Symposions Zur Byzantinischen Sprache Und Literatur (Wien, 22.–25. Oktober 2008)* / Hrsgg. von A. Rhoby, E. Schiffer. Wien, 2010. P. 273–278.

328. *Tsironis N.* Historicity and Poetry in Ninth-Century Homiletics: The Homilies of Patriarch Photios and George of Nicomedia // Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics / Ed. M. Cunningham, P. Allen. Leiden; Boston; Köln, 1998. P. 295–316.
329. *Valiavitcharska V.* Rhetoric and Rhythm in Byzantium: The Sound of Persuasion. Cambridge, 2013.
330. *Wilson N.G.* A Byzantine Miscellany: MS Barocci 131 described // JÖB. 1978. Bd. 27. P. 157–179.
331. *Wilson N.G.* The Date and Origin of MS Barocci 131 // BZ. 1966. Bd. 59. P. 305–306.
332. *Wilson N.G.* Three Byzantine Scribes // GRBS. 1973. Vol. 14. P. 223–228.
333. *Wirth P.* Die Flucht des Erzbischofs Eustathios aus Thessalonica // BZ. 1960. T. 53. P. 83–85.
334. *Wirth P.* Ein neuer Terminus ante quem non für das Ableben des Erzbischofs Eustathios von Thessalonike // BZ. 1961. T. 54. P. 86–87.
335. *Wirth P.* Spuren einer autorisierten mittelalterlichen Eustathiosedition // BF. 1972. Bd. 4. P. 253–257.
336. *Wolff R.* The ‘Second Bulgarian Empire’. Its Origin and History to 1204 // Speculum. April 1949. Vol. 24, Issue 2. P. 167–206.
337. *Wright R.* Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France. Liverpool, 1982.
338. *Αντωνοπούλου Θ.* Η ομιλητική και η θέση της σε μια νέα ιστορία της Βυζαντινής λογοτεχνίας // Pour une «nouvelle» histoire de la littérature Byzantine: Problèmes, méthodes, approches, propositions: Actes de la Colloque international philologique (Nicosie — Chypre 25–28 mai 2000). P., 2002 [Dossiers byzantins, 1]. P. 117–137.
339. Βίκτωρος πρεσβυτέρου Αντιοχείας και άλλων τινῶν ἁγίων πατέρων ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγέλιον / Ex codicibus Mosquensibus edidit C.F. Matthaei. Mosquae, 1775. T. II.
340. *Γερμανός (Στρινόπουλος), μητρ.* Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς παρὰ τὰς Σέρρας ἱερᾶς καὶ σταυροπηγιακῆς μονῆς Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου // Νέος Ποιήν. Ἰανουάριος / Φεβρουάριος 1921. Ἔτος Γ΄, τεῦχος 1–2. Σελ. 83–93.

341. *Δουβουνιώτης Κ.* Αἱ ἀνέκδοτοι κατηγήσεις τοῦ μητροπολίτου Ἀθηνῶν Μιχαὴλ Ἀκομινάτου // Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. 1928. Τ. 3. Σελ. 296–315.
342. *Καραγιαννόπουλος Ι.Ε.* Πηγαι τῆς βυζαντινῆς ἱστορίας. Θεσσαλονίκη, 1970.
343. Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος / Ὑπὸ Ἰ. Σακκελίωνος ἐπιμελητοῦ καὶ Α.Ι. Σακκελίωνος ἐκτάκτου ἀναπληρωτοῦ. Ἐν Ἀθήναις, 1892.
344. *Κατσαρός Β.* Τα χειρόγραφα των Μονῶν Τιμίου Προδρόμου Σερρών και Παναγίας Ἀχειροποιήτου του Παγγαίου (Κοσίνιτσας): Ἡ ἱστορία των ἀριθμῶν. Σέρρες, 1995.
345. *Κολόβου Φ.* Μιχαὴλ Χωνιάτης: συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του: τὸ corpus τῶν ἐπιστολῶν. Ἀθήναι, 1999.
346. *Λάμπρος Σ.* Αἱ Ἀθῆναι περὶ τὰ τέλη τοῦ δωδέκατου αἰῶνος κατὰ πηγὰς ἀνεκδότους. Ἐν Ἀθήναις, 1878.
347. *Λάμπρος Σ.* Χωρίον Μιχαὴλ Ἀκομινάτου περὶ Εὐσταθίου Θεσσαλονικῆς // ΝΕ. 1916. Τ. ΙΓ'. Σελ. 359–361.
348. *Μαυρομάτι Κ.* Οἱ Κατηγήσεις του Μιχαὴλ Χωνιάτη: Χρονολόγηση καὶ Ἱστορικὴ Προσέγγιση // Βυζαντινὰ Σύμμεικτα. 2010. Τ. 20. Σελ. 39–66.
349. *Μπούρας Χ.* Βυζαντινὴ Ἀθήνα: 10ος–12ος αἰ. Ἀθήνα, 2010 [Μουσεῖο Μπενάκη. 6ο Παράρτημα].
350. *Πάλλης Γ.* Τοπογραφικά του Ἀθηναϊκοῦ Πεδίου κατὰ τὴ μέση Βυζαντινὴ Περίοδο (9ος–12ος αἰῶνας) // Βυζαντινὰ Σύμμεικτα. 2013. Τ. 23. Σελ. 105–182.
351. *Σάρρος Δ.Μ.* Παλαιογραφικὸς ἔρανος. Α': Τρεῖς ἄγνωστοι κώδικες τῆς Μεγάλης τοῦ Γένους Σχολῆς // Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος: σύγγραμμα περιοδικόν. Συλλογικὸν ἔτος Ν' 1910–1911. Τ. 33. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1914. Σελ. 51–61.
352. *Τρέυ Μ.* Περὶ Εὐθυμίου Νέων Πατρῶν τοῦ Μαλάκη // ΔΙΕΕΕ. 1897. Τ. Ε'. Σελ. 197–218.
353. *Τσικνόπουλλος Ι.* Συγγραφικὴ τέχνη καὶ Γραφικὸς πλοῦτος του ἁγίου Νεοφυτου // Κυπριακαὶ Σπουδαί. 1959. Τ. 23. Σελ. 129–147.
354. *Χρυσοχοῦδης Κ.* Τὸ βιβλιογραφικὸ ἐργαστήριον τῆς μονῆς Ἰβήρων στὶς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 16ου αἰῶνα // Ἡ ἑλληνικὴ γραφὴ κατὰ τοὺς 15ο καὶ 16ο αἰῶνες. Ἀθήνα, 2000. Σελ. 523–568.

## Список сокращений

- ВВ — Византийский временник;
- ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения;
- ЗВОРАО — Записки Восточного отделения Российского археологического общества;
- ЗРВИ — Сборник радова византолошког института;
- ХЧ — Христианское чтение;
- BHG — *Halkin F. Bibliotheca hagiographica Graeca*. T. I–III. Bruxelles, 1957;
- BMGS — Byzantine and Modern Greek Studies;
- BNJ — Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher;
- BF — Byzantinische Forschungen;
- ByzSlav — Byzantinoslavica — Revue internationale des Etudes Byzantines;
- BZ — Byzantinische Zeitschrift;
- CFHB — Corpus fontium historiae byzantinae;
- Filag. Omel. — *Filagato da Cerami*. Omelie per i vangeli domenicali e le feste di tutto l'anno / a cura di G. Rossi-Taibbi. Vol. 1. Omelie per le feste fisse. Palermo, 1969;
- JÖB — Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik;
- MM — Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana / Ed. F. Miklosich, I. Müller. Vol. III. Vindobonae, 1865;
- Nic. Chon. Hist — Nicetae Choniatae Historia / Rec. I.A. van Dieten. Pars I. B., N.Y., 1975 [CFHB XI/1];
- PG — Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca;
- REB — Revue des études Byzantines;
- RSBN — Rivista di studi bizantini e neoellenici;
- Λόγοι — Μιχαήλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου καὶ Γεωργίου Βούρτζου μητροπολιτῶν Ἀθηνῶν λόγοι, νῦν πρῶτον ἐκδιδόμενοι ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Χαλκῇ μονῆς τῆς Θεοτόκου ὑπὸ Β. Γεωργιάδου. Ἐν Ἀθήναις, 1882;
- ΜΑ — Μιχαήλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα / Ἐκδ. ὑπὸ Σ. Λάμπρου. Τ. Α΄–Β΄. Ἐν Ἀθήναις, 1878–1880;
- Νεοφ. Συγγ. — Ἀγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα. Τ. Α΄–Ε΄. Πάφος, 1996–2005.