

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Матвеева Алевтина Сергеевна

**Эмоции в письмах поздневизантийских
интеллектуалов**

Специальность – 5.6.2. Всеобщая история

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Том I

Научный руководитель:
кандидат исторических наук
Заболотный Евгений Анатольевич

Москва – 2025

Оглавление

Том I.

| | |
|--|------------|
| Оглавление | 2 |
| Введение | 4 |
| Обзор источников..... | 29 |
| Историографический обзор..... | 54 |
| Глава I. Эмоции и византийская текстуальная культура..... | 82 |
| §1.1 Что изучает история эмоций? | 82 |
| §1.2 Античные теории эмоций..... | 90 |
| §1.3 Византийская теория эмоций: основные особенности..... | 97 |
| Выводы | 106 |
| Глава II. Эмоции в эпистолярной культуре поздневизантийских интеллектуалов..... | 109 |
| §2.1 Эмоциональное сообщество поздневизантийских интеллектуалов | 109 |
| §2.1.1 Николай Кавасила и его интеллектуальная среда | 115 |
| §2.1.2 Феодора Раулена: женщина в сообществе поздневизантийских интеллектуалов..... | 141 |
| §2.2 Византийские эпистолярные эмоции: теория и практика..... | 166 |
| §2.2.1 Византийская эпистолярная теория | 167 |
| §2.2.2 Эмоции в поздневизантийских литературных письмах..... | 176 |
| §2.2.3 Эмоции, тело и гендер в поздневизантийских литературных письмах | 186 |
| Выводы | 197 |

Том II.

| | |
|---|----------|
| Оглавление | 2 |
| Глава III. Духовное наставничество и духовная эпистолография в Византии..... | 4 |
| §3.1 Духовное наставничество в Византии | 5 |

| | |
|---|------------|
| §3.1.1 Генезис института духовного наставничества..... | 5 |
| §3.1.2 Духовный отец и его функции..... | 19 |
| §3.2 Феномен духовных писем в Византии..... | 29 |
| §3.2.1 Дидактические письма в античной традиции | 29 |
| §3.2.2 Раннехристианское эпистолярное наставление в отношении женщин | 35 |
| §3.2.3 Монашеские духовные письма: основные особенности жанра | 42 |
| §3.2.4 Наставничество в отношении женщин в византийских монашеских духовных письмах..... | 49 |
| Выводы | 58 |
| Глава IV. Духовные отец и дочь: модель эпистолярного управления чувствами..... | 65 |
| §4.1. Феодипт Филадельфийский и Ирина-Евлогия Хумнена | 66 |
| §4.1.1 Функции духовника и концепт монашеской пайдеи в эпистолярном нарративе..... | 66 |
| §4.1.2 Духовные дочь и мать: дискурсы наставления и подчинения в женской монашеской общине | 81 |
| §4.2 Григорий Акиндин и Ирина-Евлогия Хумнена | 91 |
| §4.2.1 Эпистологографическая репрезентация в письмах Ирины Хумнены..... | 92 |
| §4.2.2 Поздневизантийский интеллектуал в роли духовника-эпистологографа | 104 |
| §4.2.3 Агиографический идеал наставничества мужчины в отношении женщины | 120 |
| §4.3 Митрополит Халкидонский и монахиня Евлогия | 133 |
| §4.3.1 Диагностика и лечение страстей | 136 |
| Выводы | 144 |
| Заключение..... | 149 |
| Список сокращений..... | 163 |
| Библиография | 165 |

Введение

Содержание научной проблемы.

Особым феноменом византийской интеллектуальной культуры являются литературные частные письма¹, традиция создания которых была унаследована со времен поздней античности. Античная эпистолярная традиция была частью греческой литературы и отличалась жанровым разнообразием. Одним из самых востребованных в интеллектуальной среде эпистолярных типов было литературное частное письмо, как правило, написанное в форме дружеского послания. Составление подобных писем требовало соблюдения норм эпистолярной теории и определенного уровня владения литературными риторическими техниками. Написание литературных частных писем становилось практикой образованных мужчин (реже женщин), через которую они подтверждали свою принадлежность к интеллектуальной элите. Литературный вкус образованной среды играл важную роль, поскольку личное письмо при случае могло быть прочитано публично — в кругу ценителей литературной эпистографии.

В византийской эпистографии тенденция к литературизации становится доминирующей². Типичное византийское письмо представляет собой текст, написанный сложным архаизированным языком, с обильным применением риторических средств выражения и наполненный цитатами античных и христианских писателей, употребление которых было призвано продемонстрировать широкий интеллектуальный кругозор автора. Другая особенность византийского литературного письма — абстрагирование, которое выражалось в высокой степени использования намеков и аллюзий и в избегании

¹ По терминологии Г. Хунгера. *Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd 1: Philosophie. Rhetorik. Epistolographie. Geschichtsschreibung. Geographie. München, 1978. S. 206—207.*

² О возникновении и развитии тенденции литературизации в позднеантичных и ранневизантийских письмах см. *Ковельман А. Б. Риторика в тени пирамид: Массовое сознание римского Египта. М., 1988. С. 62—64, 92—97* и в целом Гл. 3 «Греческое письмо как литературный факт»; *Kovelman A. Between Alexandria and Jerusalem. The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture. Leiden; Boston, 2005. P. 7—8.*

прямого указания имени адресата. С одной стороны, это объясняется низким уровнем конфиденциальности византийской эпистолярной практики: письмо могло быть прочитано другими, помимо адресата, лицами. Среди византийских писателей-интеллектуалов распространенной была практика организации литературных «салонов» — «театров» (θέατρον), где вслух зачитывались литературные сочинения, в том числе и литературные письма. С другой стороны, все сохранившиеся византийские литературные частные письма представляют собой копии³. Переписанные письма собирались в коллекции и объединялись с остальными сочинениями эпистолографов. На стадии составления коллекции и копирования часть деталей, имен, фактов могла быть скорректирована или вовсе опущена.

Перечисленные особенности средневековых греческих писем — специфическая литературность и высокая степень абстракции — традиционно порождали проблемы интерпретационного характера у исследователей византийской литературы. Исследовательская фрустрация, возникающая при изучении литературных византийских писем, во многом объясняется различиями в восприятии личного письма в средневековом и современном культурных контекстах. Византийское личное письмо, как правило, не ставит своей целью детально отразить состояние и внутренние переживания его автора — оно зачастую лишено «психологизма», который привык наблюдать классический европейский исследователь в личных письмах его собственной культуры и который он или она интуитивно ожидает увидеть в средневековых источниках, формально близких к категории эго-документов.

Характерно, что ученые XX в., занимавшиеся изучением византийской эпистолографии и византийской литературы в целом, весьма позитивно оценивали проявление авторской индивидуальности в эмоциональном измерении. Ярким

³ На сегодняшний день насчитывается более 15 тыс. византийских писем, причем большинство из них относится к литературным частным письмам интеллектуалов разных эпох. См.: *Grünbart M. L'epistolografia // Lo spazio letterario del medioevo. Le culture circostanti. Vol. 1: La cultura bizantina / A cura di G. Cavallo. Rome, 2004. P. 345.*

примером здесь могут послужить оценки творчества Михаила Пселла (1018 — ок. 1078 или 90-е гг. XI в.), в письмах и сочинениях которого с нетипичной для византийской литературы силой проявляется сосредоточение на психологии индивида. Вспомним хотя бы портреты византийских политических деятелей в «Хронографии», которые Пселл рисует с тонким мастерством и явным желанием продемонстрировать глубинные движения человеческих душ. Отчасти благодаря эффекту «психологизма» (но, разумеется, не только ему), который приближает византийского автора XI в. к современной аудитории, Михаил Пселл оценивается как один из выдающихся писателей всей византийской эпохи, опередивший свое время и приблизившийся через обращение к внутреннему миру человека к писателям-гуманистам эпохи Возрождения.

Этот пример показывает, что способы построения эмоциональности в нарративе могут значительно влиять на исследовательскую интерпретацию. Способы конструирования аффективности нарратива⁴ могут как облегчать, так и усложнять изучение источника для современного исследователя. Нарратив литературных частных писем, выстаиваемый византийскими писателями под влиянием позднеантичной эпистолярной теории, отличался высоким уровнем риторизации. Письма — сложные по своему языку, сотканные из намеков и аллюзий, редко когда имеющие ясный и легко вычленяемый сюжет, — могут вызывать у современного читателя чувство неудовлетворения и даже раздражения. Но для образованных византийцев написание писем, позволяющих продемонстрировать литературный талант и начитанность в «классической» для

⁴ Аффективная или когнитивная нарратология исследует взаимосвязь сознания и нарратива и анализирует стратегии, которые формируют эмоциональные или аффективные структуры нарратива. Основным исследовательским объектом аффективной нарратологии являются текстуальные эмоции: эмоции рассказчика, персонажей и эмоции читателя. См.: *Bakker M. de, Berg B. van den, Klooster J.* Introduction: The Narratology of Emotions in Ancient Literature // *Emotions and Narrative in Ancient Literature and Beyond: Studies in Honour of Irene de Jong* / Eds. M. de Bakker, B. van den Berg, J. Klooster. Leiden; Boston, 2022. P. 11—12. Также см.: *Ямпольская А. В.* Аффективность как историческое измерение субъекта // *Вопросы философии*. 2013. № 3. С. 155—164.

них литературе, было обычным делом. Чтение таких посланий должно было вызывать удовольствие (ἡδονή) у интеллектуала-адресата.

С одной стороны, здесь мы сталкиваемся с византийскими представлениями о красоте литературного текста и об эстетическом наслаждении, которое он способен доставить. С другой стороны, мы имеем дело с особым типом литературного текста, в котором существуют структуры, модулирующие а) отношения автора и читателя, б) способы выражения эпистолярных эмоций и в) чувства реципиента. Правомерно предположить, что перед нами не просто источник, форма и содержание которого целиком предопределены особенностями жанра, но текст, где отпечатался особый метод рассказывать о мире, о себе и об эмоциях. Таким образом, затруднения в интерпретации письма могут быть связаны не только с жанровыми особенностями византийского текста, но и с неготовностью современного читателя быть эмоционально вовлеченным в столь специфический нарратив.

Как уже отмечалось в литературе, путь к пониманию византийского эпистолярного текста лежит через обращение к эпистолярной теории, которая определяет художественную сущность византийского письма. Ученые византийцы расценивали эпистолярную практику как искусство (τέχνη), которое позволяло передать образ души эпистолога (εἰκόνα τῆς ψυχῆς)⁵. Письмо, заключавшее речи друга, воспринималось как дар, который создавал впечатление живого диалога и иллюзию присутствия (παρουσία). Если отталкиваться от этой аутентичной рефлексии и не воспринимать ее лишь как изящный словесный жест, то на первый план выйдут чувства и переживания, поскольку именно они были в фокусе внимания византийского эпистолога.

Нормы византийской эпистолярной теории требовали выражения определенных эмоций, связанных с реализацией главного социального идеала византийских интеллектуалов — «ученой дружбы». «Ученая дружба» включала в

⁵ Karlsson G. Idéologie et cérémonial dans épistolographie byzantine. Textes du X^e siècle analysés et commentés. Uppsala, 1962. P. 94—97.

себя не только элементы сугубо интеллектуального дискурса, как, например: любовь к знанию (φιλομάθεια), дискуссию, внимание к качеству интеллектуальной продукции друга, поощрение самообразования (αὐτοδιδασκαλία), но и имела явную практическую цель⁶. Именно через интеллектуальные формы общения (отношения «учитель—ученик», эпистолярный обмен, участие в «театрах»)⁷ происходило поддержание каналов коммуникации, осуществлялись взаимопомощь и получение материальных ресурсов⁸. Модель «ученой дружбы», которая была сформулирована еще античными авторами, оставалась актуальной для византийских писателей на протяжении всей византийской истории.

Другая модель эпистолярного общения, которая также использовалась интеллектуалами, — это модель духовного эпистолярного наставничества. В рамках такой коммуникационной модели обмен письмами происходил между духовными отцами (как правило, монахами) и духовными чадами. Главной целью подобного эпистолярного общения были организация и осуществление в течение длительного времени духовного руководства через письменные наставления. Темами для духовных писем, которые соединяли в себе наследие античного эпистолярного дидактизма и паренетических техник христианской проповеди, становились вопросы духовной жизни.

В духовных переписках корреспонденты не только выражали свои эмоции, но и непрестанно обсуждали способы контроля над чувствами, анализируя их в контексте христиано-византийской аскетической традиции. Духовный отец-

⁶ Куц Т. В. На закате империи: Интеллектуальная среда поздней Византии. Екатеринбург, 2013. С. 105, 108—119.

⁷ Tinnefeld F. Freundschaft und παιδεία: die Korrespondenz des Demetrios Kydones mit Rhadenos // Byz. 1985. Т. 55. Р. 210—244; Riehle A. Epistolography, Social Exchange and Intellectual Discourse (1261—1453) // A Companion to the Intellectual Life of the Palaeologan Period / Ed. S. Kotzabassi. Leiden; Boston. P. 211—251; Marciniak P. Byzantine Theatron — A Place of Performance? // Theatron: Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter / Hrgs. M. Grünbart. B., 2007. S. 277—285; Куц Т. В. Наставничество как форма интеллектуального общения // АДСВ. 2011. Вып. 40. С. 352—362.

⁸ Bernard F. Educational Networks in the Letters of Michel Psellos // The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities / Eds. J. Michael, M. D. Lauxtermann. Oxford, 2017. P. 13—41; Mullett M. Aristocracy and Patronage in the Literary Circles of Comnenian Constantinople // The Byzantine Aristocracy, IX—XIII Centuries / Ed. M. Angold. Oxford, 1984. P. 173—201.

эпистограф зачастую выступал в роли духовного врача, который давал духовному чаду-адресату рекомендации терапевтического характера, направленные на управление чувствами и преодоление греховного или другого нежелательного состояния.

Поздневизантийские духовные эпистолярные коллекции не изучались систематически исследователями византийской эпистографии. Анализ духовных переписок во многих случаях происходило изолированно от изучения поздневизантийской интеллектуальной эпистографии, поскольку ими, как правило, интересовались исследователи разных профилей. Интеллектуальная эпистография была традиционным полем исследования для византинистов-филологов, которые изучали античный компонент византийского образования и интеллектуальной жизни византийцев, в то время как духовные послания привлекали внимание исследователей религиозной мысли Византии и религиозной византийской практики⁹. При том что сами византийские интеллектуалы-эпистографы могли создавать письма обоих типов. Именно вопрос о взаимосвязи эпистолярной модели общения и способов конструирования эпистолярных эмоций позволяет преодолеть это во многом искусственное разделение на «светские» и «духовные» письма и увидеть византийскую эпистографию в ее истинном единстве.

Другое белое пятно в изучении эпистографии византийских интеллектуалов — письма женского авторства и женско-мужские переписки (письма между корреспондентами мужского и женского пола). Дошедшие до нас византийские дружеские письма демонстрируют прежде всего дружбу мужчин, чьи мысли и чувства оказывались в центре эпистолярного нарратива. Сохранившихся писем, где адресатом выступает женщина, очень немного, и они могут показаться случайным явлением на фоне всего византийского эпистолярного наследия.

⁹ На данный момент не существует ни одной монографии или обобщающей концептуальной статьи о поздневизантийской духовной эпистографии, где подробно освещалось бы ее место в составе всего сохранившегося византийского корпуса писем и анализировались бы ее основные особенности. Подробнее об этом см. в разделе «Историографический обзор».

Исключением здесь являются частные греческие и коптские письма женщин и послания к женщинам на папирусах и остраконах из египетского культурно-географического региона ранневизантийского периода, которые сохранились и уже были проанализированы исследователями¹⁰. Однако для остальных регионов Византийского государства характерно практически статистически низкое присутствие писем из женских корреспонденций. Например, за период VI—XII вв. М. Грюнбарт насчитывает только 68 женщин из общего числа адресатов (2037 человек). В коллекциях девятнадцати византийских эпистолографов (из 100 эпистолографов) данного периода обнаруживается в общей сложности 106 писем, адресованных женщинам (около 5% от всей рассматриваемой М. Грюнбартом совокупности)¹¹. Что же касается литературных писем женского авторства, то здесь мы имеем дело с единственной дошедшей до нас коллекцией от всего византийского периода — восемь писем Ирины Хумнены (ок. 1292 — после 1355)¹², адресованных Григорию Акиндину (ок. 1300—1348), ее второму духовному отцу¹³.

Между тем обращение к женщине-адресату, хотя и редко фиксируемое, не является экстраординарным для византийской эпистолярной практики. Например, эпистолярный круг общения известного церковного деятеля и писателя Феодора Студита (759—826)¹⁴ включает 44 корреспондентки¹⁵. Едва ли этот случай можно интерпретировать как уникальный¹⁶. Скорее, в нем отражается практика:

¹⁰ *Bagnall R., Cribiore R. Women's Letters from Ancient Egypt, 300 BC—AD 800. Ann Arbor, 2006.*

¹¹ *Grünbart M. Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert. Wien, 2005. S. 180, 186.*

¹² PLP. № 30936. *Hero Constantinides A. A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Eulogia Choumnaina Palaiologina / Introd. J. Meyendorff. Brookline (Mass.), 1986.*

¹³ PLP. № 495.

¹⁴ PMBZ. № 7574.

¹⁵ *Grünbart M. Formen der Anrede... S. 180—181.*

¹⁶ Переписка с женщинами было частью пастырской деятельности Феодора Студита. См.: *Νικολάου Κ. Γυναίκες ἐπιστολογράφοι στὴ μέση βυζαντινὴ περίοδο (8^{ος}—10^{ος} αἰ.) // Ἀνάτυπο ἀπὸ τὰ Πρακτικά του Β' διεθνούς / Ἐπιμέλεια Ν. Γ. Μοσχονάς. Ἀθήνα, 1993. Σ. 175—180; Изотова О. Н. Пастырство в Византии конца VIII — начала IX в. в письмах прп. Феодора Студита // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. Вып. 107. С. 14, 19.*

образованные женщины из числа монахинь, настоятельниц монастырей, аристократок и членов императорской фамилии часто состояли в переписке с образованными мужчинами¹⁷. Свидетельства об эпистолярной активности женщин содержатся и в других источниках, например, в средневизантийских житиях¹⁸. Почему же ее следы практически не дошли до нас?

Эпистолярная практика требовала соблюдения законов эпистолярной теории, успешное овладение которыми было возможно лишь в результате длительного обучения. Получение полноценного образования и занятия интеллектуальной деятельностью не были уделом женщин¹⁹. Помимо исключительных случаев, женщина, в силу неполноты своего образования, не могла соперничать с мужчиной в литературном мастерстве, и, значит, письмо, написанное женщиной, ценилось меньше, чем письмо образованного составителя-мужчины.

Эпистолярные коллекции византийских интеллектуалов в большинстве случаев являлись корпусами откопированных писем, сформированными в результате целенаправленного отбора, который нередко сопровождался редактурой писем, улучшавшей их литературное качество. Составителями коллекций выступали сами писатели, их единомышленники и ученики²⁰. В литературе существует мнение, что отсутствие писем женского авторства связано, скорее всего, с проблемами сохранения и передачи, нежели с недостатком авторской инициативы со стороны женщин²¹. Данную лауну византийского эпистолярного корпуса можно объяснить тем, что практика переписывания и

¹⁷ Grünbart M. Formen der Anrede... S. 181.

¹⁸ Νικολάου Κ. Op. cit. Σ. 171—172.

¹⁹ Обычно образование девочек вне зависимости от их социальной принадлежности ограничивалось домашним обучением, которое завершалось со вступлением в брак. См.: Laiou A. The Role of Women in Byzantine Society // JÖB. 1981. Bd. 31. H 1. S. 253—257; Maltese E. V. Donne e letteratura a Bisanzio: per una storia della cultura femminile // Rose di Pieria / A cura di F. de Martino. Bari, 1991. P. 362—393; Kalogeras N. M. Byzantine Childhood Education and its Social Role from the Sixth Century until the End of Iconoclasm. PhD Dissertation, University of Chicago. Chicago, 2000. P. 212—231.

²⁰ Riehle A. Epistolography, Social Exchange... P. 213—214.

²¹ Riehle A. Introduction. Byzantine Epistolography: A Historical and Historiographical Sketch // A Companion to Byzantine Epistolography / Ed. A. Riehle. Leiden; Boston, 2020. P. 4. Not. 20.

сохранения женских писем не была актуальной для византийцев. Составители литературных эпистоляриев не были нацелены на включение писем, обращенных именно к женщинам, а тем более — на собирание коллекций женщин-эпистографов. Роль женщины в интеллектуальной деятельности, как правило, никак не проблематизировалась византийцами. Доминирование мужчин в литературном дискурсе в Византии объясняет скудость доступных на сегодняшний день женских византийских писем. Более того, ориентированность на мужскую литературную продукцию подкреплялась мизогиническими предубеждениями относительно неполноценности женского интеллекта и роли женщин в обществе²².

Игнорирование женщин в византийском эпистолярном пространстве создает для исследователей иллюзию относительно четкой определенности границ византийской эпистолярной практики. При количественной оценке корпусов писем далеко не всегда происходит отдельный подсчет посланий, адресованных женщинам, и, соответственно, женщины редко учитываются как самостоятельные эпистографы, создававшие эпистолярную продукцию, даже если от нее ничего не сохранилось. При анализе эпистолярных связей внимание обычно уделяется взаимодействиям корреспондентов-мужчин, а при интерпретации интеллектуальных практик, связанных с написанием писем, фокус традиционно остается на тех же эпистографрах-мужчинах.

Андроцентризм византийской интеллектуальной культуры сделал женщин-эпистографов на многие десятилетия невидимыми для византийцев. При реконструкции византийской эпистографии не происходило систематического обращения ни к образам самих женщин-эпистографов, ни к их предполагаемой авторской продукции. Тем не менее наши представления об интеллектуальной византийской эпистографии никогда не будут полными, если не учитывать женщин, которые также могли выступать в роли эпистографов, следуя, насколько было для них возможно, эпистолярной теории.

²² *Riehle A.* Theodore the Stoudite and his Letters to Eirene the Patrician: An Introductory Essay // *Annual of Medieval Studies at CEU.* 2015. Vol. 21. P. 152.

Итак, в данном исследовании я предлагаю сконструировать более объемный и целостный взгляд на интеллектуальную византийскую эпистолярную продукцию. При этом речь не идет об анализе многих сотен писем, который бы потребовал применения методов цифровой филологии, но о фокусировании на малоизученных сторонах византийского эпистолярного общения: аффективность нарратива в интеллектуальных и духовных письмах и участие женщин-эпистографов в создании эпистолярного дискурса. **Проблематика данного исследования включает в себя два взаимосвязанных вопроса: как византийцы выражали эмоции в письмах (литературных и духовных) и какие факторы определяли эти способы выражения.** В данной работе я буду, во-первых, анализировать эпистолярные эмоции в византийских письмах исходя из предположения, что именно специфические выражения эмоций становились важнейшими инструментами эпистолярной коммуникации для членов сообщества византийских интеллектуалов. Во-вторых, меня будет интересовать, каким образом происходила реализация женщины-эпистографа в процессе создания интеллектуальных переписок и насколько гендерная идентичность автора и адресата влияла на текстуальную модальность эмоций. В-третьих, отдельно будет проанализировано, каким образом модель духовного наставничества формировала аффективность нарратива в поздневизантийских духовных письмах.

Определение понятия «эмоция» в данном исследовании было сформировано в русле современной гуманитарной мысли о человеческих эмоциях (Я. Плампер, Б. Розенвейн, Э. Шуз)²³, где изучается именно социокультурный аспект человеческих эмоций, то есть прежде всего способы и формы осмысления и выражения эмоций, которые всегда определяются социокультурным, историческим и гендерным контекстом. **Эпистолярные эмоции** будут мною трактоваться строго как **текстуальные выражения** и проекции чувств, переживаний и психических состояний в поздневизантийских письмах.

²³ См. подробнее в разделе «Что изучает история эмоций?».

Основу **источниковой базы исследования** составляют пять поздневизантийских эпистолярных коллекций, которые приводятся здесь в хронологическом порядке:

1. **коллекция Феодоры Раулены:** 34 литературных частных письма пяти значимых интеллектуалов раннепалеологовского периода (патриарх Константинопольский Григорий II Кипрский (1241—1290)²⁴, Никифор Хумн (ок. 1250/55—1327)²⁵, Мануил Оловол (ок. 1245—1310/14)²⁶, Максим Плануд (ок. 1255 — ок. 1305)²⁷, Константин Акрополит (между 1250 и 1255 — до мая 1324)²⁸), адресованных писательнице протовестиариссе Феодоре Раулене (ок. 1240—1300)²⁹;
2. **письма Феолипта Филадельфийского к Ирине Хумнене:** 5 духовных посланий Феолипта, митрополита Филадельфийского (ок. 1250—1322)³⁰, к писательнице Ирине-Евлогии Хумнене;
3. **переписка Григория Акиндина и Ирины Хумнены:** духовная переписка Ирины-Евлогии Хумнены и Григория Акиндина (22 письма);
4. **коллекция Николая Кавасилы:** коллекция литературных частных посланий поздневизантийского писателя Николая Кавасилы (между 1319 и 1323 — после 1397)³¹ (18 писем Кавасилы и 12 писем от его 5 адресатов-интеллектуалов);

²⁴ PLP. № 4590.

²⁵ Ibid. № 30961.

²⁶ Ibid. № 21047.

²⁷ Ibid. № 23308.

²⁸ Ibid. № 520.

²⁹ Ibid. № 10943.

³⁰ Ibid. № 7509. *Fedalto G.* Hierarchia Ecclesiastica Orientalis: Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium. Padova, 1988. Vol. 1. P. 186.

³¹ PLP. № 30539.

5. коллекция писем митрополита Халкидонского к Евлогии: 14 духовных писем некоего митрополита Халкидонского³² к монахине Евлогии³³ (середина — вторая половина XIV в.).

Данная источниковая база включает 105 писем, датируемых периодом с 1270-х до 1390-х гг., авторами которых являются 14 поздневизантийских эпистографов. Она включает в себя письма, соответствующие следующим значимым для исследования критериям: интеллектуальная переписка в рамках модели «ученой дружбы»; духовная эпистография, отражающая функционирование модели духовного наставничества; переписка между корреспондентами разного пола и корреспондентами одного пола. 64 письма данной выборки относятся к типу литературного частного письма, 41 письмо является примером духовной поздневизантийской эпистографии. 30 писем данной выборки созданы в рамках эпистолярного общения, где адресат и адресант были мужчинами. 67 посланий написаны от лица мужчины к женщине-корреспонденту. В выборку были включены все известные поздневизантийские письма женского авторства — 8 писем, составленные Ириной Хумненой, которая вела переписку с мужчиной-корреспондентом.

Коллекция Феодоры Раулены, сформированная мною, позволила изучить роль женщины-эпистографа в интеллектуальном сообществе через обращенные к ней письма мужчин-интеллектуалов. Корреспонденция Николая Кавасилы была выбрана как типичная поздневизантийская корреспонденция мужчины-эпистографа, где на компактном материале стало возможным выявление типичных способов выражения типичных эпистолярных эмоций. Авторами писем являются как блестящие столичные интеллектуалы первого порядка (например, корреспонденты Раулены), так и провинциальные эпистографы с более скромными интеллектуальными достижениями (например, фессалоникийские

³² По версии А. Риго данный митрополит Халкидонский идентифицируется с Иаковом, митрополитом Халкидонским (1351—1370). PLP. № 7899. Подробнее см. в разделе «Обзор источников».

³³ PLP. № 6277.

адресаты Кавасилы). Комплексный анализ поздневизантийского эпистолярного духовного наставничества был осуществлен на материале трех женско-мужских духовных корреспонденций: письма Феолипта Филадельфийского к Ирине Хумнене, переписка Григорий Акиндина и Ирины Хумнены, письма митрополита Халкидонского к монахини Евлогии. Выбранные письма являются наиболее репрезентативными для изучения эпистолярного наставничества мужчины-духовника в отношении женщины-духовной дочери, поскольку они наиболее полно (из всего фрагментарно сохранившегося поздневизантийского материала) отражают общение в формате реальных переписок. Я сознательно не включила в источниковую базу поздневизантийские переписки между духовными отцами и духовными сыновьями, поскольку данное исследование фокусируется на взаимодействии эпистолографов разного пола.

В ходе исследования проводилось систематическое сопоставление изучаемых коллекций с широким кругом греческих писем разных эпох с целью контекстуализации поздневизантийских переписок. В него вошли дидактические античные письма (письма «пифагорейских» женщин, письма Эпикура, письма Сенеки к Луцилию), новозаветные апостольские послания, монашеские ранневизантийские письма (послания Антония Великого, корпус писем Варсонофия Великого и Иоанна Пророка), литературные и духовные византийские письма (письма Феодора Студита, Михаила Пселла, патриарха Константинопольского Афанасия I, Матфея Эфесского), ранневизантийские женские письма из египетского культурно-географического региона. Были привлечены античные и византийские эпистолярные трактаты («Типы писем» Псевдо-Деметрия, «Эпистолярные стили» Псевдо-Либания и его позднейшие византийские версии), на основе которых была проанализирована византийская эпистолярная теория и роль эмоций в ней. Для анализа античных теорий эмоций и византийской теории эмоций использовались сочинения античных философов (Платон, Аристотель, Сенека), античные медицинские трактаты (Гален), сочинения отцов Церкви (Иоанн Златоуст, Василий Великий, Григорий Нисский, Евагрий

Понтийский, Иоанн Дамаскин, Максим Исповедник) и христианских философов (Лактанций, Немесий Эмесский), византийская гимнография (Андрей Критский, Роман Сладкопевец, Кассия Константинопольская). Концептуализация практики духовного наставничества задала необходимость обращения к византийской монашеской литературе (Изречения египетских отцов, Лествица, Митерикон аввы Исаяи, сочинения Макария Египетского и Симеона Нового Богослова), а для более углубленной интерпретации византийской модели наставничества в отношении женщин — к ряду ранне- и средневизантийских женских житий. Для детализации конкретных событий поздневизантийской истории я обращалась к сочинениям поздневизантийских историков (Пахимер, Никифор Григора).

Объектом исследования является поздневизантийская интеллектуальная эпистолярная культура.

Предмет исследования составляют текстуальные эмоции, которые поздневизантийские интеллектуалы выражали в письмах, обращенных как к мужчине-эпистологу, так и к женщине-эпистологу.

Целью настоящего исследования является выявление основных моделей для выражения эмоций и основных критериев, формировавших эпистолярный эмоциональный дискурс в поздневизантийских литературных и духовных письмах, адресатами и адресантами которых выступали эпистологи обоюбого пола.

Для достижения этой цели были поставлены следующие исследовательские задачи:

1. выявить основные особенности византийской теории эмоций (совокупность представлений о чувствах, их природе, их классификации, способах выражения и оценивания);

2. определить содержание и функции эпистолярных эмоций в поздневизантийских литературных частных письмах в контексте практик, присущих эмоциональному сообществу поздневизантийских интеллектуалов;

3. охарактеризовать византийскую традицию духовной эпистографии;

4. на материале поздневизантийских духовных женско-мужских корреспонденций проанализировать духовное наставничество как модель эпистолярного общения, повлиявшую на способы выражения эмоций.

Хронологические рамки исследования ограничены временем создания писем данной источниковой базы. Нижняя граница датируется временем самых ранних сохранившихся писем, адресованных Феодоре Раулоне, — 70-е гг. XIII в. Верхняя граница проходит в соответствии с датой самых поздних посланий из корреспонденции Николая Кавасилы — начало 90-х гг. XIV в. В процессе исследования я буду неоднократно заходить за обозначенные границы. Обращение к более ранним эпохам как античной истории, так и истории Византии обусловлено интерпретационной стратегией работы.

Географические рамки исследования ограничиваются местом нахождения адресатов и адресантов писем из сформированной источниковой базы: западная и восточная часть византийского государства Палеологов во второй половине XIII в. — конце XIV в.

Степень разработанности исследования. Разрозненность и зачастую крайняя фрагментарность эпистолярных сведений не позволяли классифицировать письма византийских интеллектуалов как полноценный источник по политической и экономической истории Византии, истории повседневности или истории идей. Вплоть до середины XX в. письма византийских интеллектуалов, несмотря на их массовость по сравнению с другими типами византийских источников, оставались в глазах исследователей маргинальным феноменом³⁴.

Вторая половина XX в. и начало XXI в. отмечены всплеском интереса к византийским письмам, активной публикацией эпистолярных коллекций и изучением различных аспектов эпистолярной практики. Исследовались эпистолярный церемониал, структура эпистолярного формуляра, типология писем,

³⁴ Riehle A. Introduction. *Byzantine Epistolography...* P. 15—16. См. подробнее: Hatlie P. Redeeming Byzantine Epistolography // *BMGS*. 1996. Vol. 20. P. 213—248.

эпистолярная теория, эпистолярная коммуникация, социальная функция писем³⁵. Тем не менее формирование более совершенных интерпретационных моделей для феномена византийского литературного частного письма до сих пор остается насущным вопросом византистики.

Эмоциональное измерение византийской эпистографии уже привлекало внимание исследователей. Например, А. Б. Ковельман проанализировал эволюцию выражения чувств в позднеантичных и ранневизантийских папирусных частных письмах египетского культурно-географического региона. М. А. Поляковская на материале писем Димитрия Кидониса выделила основные черты эмоционального мира поздневизантийского интеллектуала. Э. Литлвуд охарактеризовал утешительные византийские письма средневизантийского периода как особый социокультурный феномен³⁶. Изучение византийских эмоций активно развивается в последние два десятилетия³⁷. Тем не менее на сегодняшний день не сформированы системные подходы для изучения византийских эпистолярных эмоций; эмоции византийских и, в частности, поздневизантийских писем еще не становились центральным объектом исследования³⁸.

³⁵ *Karlsson G.* Idéologie et cérémonial dans épistolographie byzantine. Textes du X^e siècle analysés et commentés. Uppsala, 1962; *Littlewood A. R.* An 'Ikôn of the Soul': the Byzantine Letter // *Visible Language*. 1976. Vol. 10. № 3. P. 197—226; *Сметанин В. А.* Византийское общество XIII—XV вв. (по данным эпистографии). Свердловск, 1987; *L'épistolographie et la poésie épigrammatique: projets actuels et questions de méthodologie // Actes de la 16^e table ronde organisée par Wolfram Hörandner et Michael Grünbart dans le cadre du XX^e Congrès international des études byzantines.* P., 2003; *Grünbart M.* Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert. Wien, 2005; *Mullett M.* Letters, Literacy and Literature in Byzantium. Aldershot, 2007.

³⁶ *Ковельман А. Б.* Риторика в тени пирамид... С. 64—83 (раздел «Изображение чувств»); *Поляковская М. А.* Эмоциональный мир византийца // *АДСВ*. 1992. Вып. 26. С. 134—141; *Littlewood A. R.* The Byzantine Letter of Consolation in the Macedonian and Komnenian Periods // *DOP*. 1999. Vol. 53. P. 19—41; *Bernard F.* Epistolary Communication: Rituals and Codes // *A Companion to Byzantine Epistolography / Ed. A. Riehle.* Leiden; Boston, 2020. P. 315, 318, 322.

³⁷ *Hinterberger M.* Tränen in der byzantinischen Literatur: Ein Beitrag zur Geschichte der Emotionen // *JÖB*. 2006. Bd. 56. S. 27—51; *Hinterberger M.* Emotion in Byzantium // *A Companion to Byzantium / Ed. L. James.* Malden, 2010. P. 123—134; *Emotions and Gender in Byzantine Culture / Eds. S. Constantinou, M. Meyer.* Cham, 2018; *Mellas A.* Liturgy and the Emotions in Byzantium: Compunction and Hymnody. Cambridge, 2020.

³⁸ Подробнее см. раздел «Историографический обзор».

Методологические основы исследования включают в себя методы исторической науки и смежных гуманитарных наук. К первым относятся основные принципы исторической науки (историзм, объективность, системность) и специально-научные методы (историко-типологический, историко-сравнительный, структурный).

Ко второму типу относятся методы филологического анализа, в частности принципы нарратологии, необходимые для изучения места и функции эпистолярной эмоции в поздневизантийском письме. На основе работ, посвященных применению методов нарратологии на греческих античных и византийских источниках, мною был выработан подход для изучения текстуальных эмоций как особых структур эпистолярного нарратива³⁹. Культурно-антропологический анализ текстуальных эмоций потребовал широкого привлечения теорий гуманитарных наук (социологии, антропологии, культурологии) о человеческих эмоциях для определения эмоций как категории исторического анализа. В контексте настоящего исследования важной оказалась сформулированная медиевисткой Б. Розенвейн концепция «эмоциональных сообществ» (*emotional communities*), согласно которой эмоции неразрывно связаны с коммуникативными практиками. Применение данной исследовательской оптики к сообществу поздневизантийских интеллектуалов и рассмотрение его в качестве эмоционального сообщества помогло по-новому оценить роль тех коммуникативных практик, которые подтверждали принадлежность ученых византийцев к этому сообществу. Изучение гендерных отношений через эпистолярные тексты стало поводом для обращения к гендерной лингвистике, в частности к анализу языковых маркеров, позволяющих выявлять отношение адресанта-мужчины к гендеру адресата-женщины. При работе с византийскими рукописями использовались методики вспомогательных исторических дисциплин палеографии и кодикологии.

³⁹*Messis Ch., Nilsson I. Byzantine Storytelling and Modern Narratology: an Introduction // Storytelling in Byzantium: Narratological Approaches to Byzantine Texts and Images / Eds. Ch. Messis, M. Mullett, I. Nilsson. Uppsala, 2018; Bakker M. de, Berg B. van den, Klooster J. Op. cit.*

Научная новизна данного исследования заключается в том, что в нем конструируется более объемный и целостный взгляд на интеллектуальную византийскую эпистолярную продукцию с акцентом на трех малоизученных сторонах поздневизантийской эпистолярной практики: эпистолярные эмоции в литературных частных письмах; аффективный компонент духовной эпистолографии; эпистолографическая активность женщин. Сформулированная проблематика работы позволяет преодолеть во многом искусственное историографическое разделение между литературными частными и духовными письмами. Обе категории писем являлись продуктом византийского интеллектуального сознания и отражали его разные грани: античную традицию и христианскую идеологию. Причем и в духовных, и в интеллектуальных письмах проявления этих двух граней переплетались как на уровне содержания, так и на уровне самого построения эпистолярного нарратива. Актуализация эмоций дает возможность изучить эпистолярную практику в ее единстве и приоритизирует ее антропологический анализ, который позволяет сочетать одновременно несколько значимых для формирования источниковой базы критериев: интеллектуальную эпистолярную практику, духовное эпистолярное наставничество, переписку между корреспондентами разного пола. На сегодняшний день не существует исследований, которые бы фокусировались на византийских женщинах-эпистолографах, несмотря на наличие публикаций писем из женско-мужских коллекций и исследований о женском авторстве в Византии. Необходимо сделать первый шаг к заполнению этой лакуны. Изучение византийской эпистолографии в подобном ракурсе позволяет не только констатировать наличие женского эпистолярного авторства в Византии, но дает возможность дополнить и усложнить, а значит, расширить наши представления о границах и возможностях византийской эпистолографии.

Актуальность данного исследования заключается в том, что в нем конструируется новая интерпретационная модель: применение подходов истории эмоций позволяет выявить модели выражения эмоций, а также критерии,

формировавшие эпистолярный эмоциональный дискурс. Исследование нацелено на историческое осмысление эмоций — изучение способов их выражения и определившего эти способы культурного контекста — и не предполагает психологического исследования самих эмоциональных состояний и их разделения на подлинные и имитативные.

Теоретическая значимость работы. Анализ текстуальных эмоций поздневизантийской эпистолографии с применением подходов истории эмоций позволил разработать методологию и набор исследовательских стратегий, которые могут быть полезны для последующего углубленного изучения эмоций в византийских источниках разных жанров.

Историческая проблематизация эмоций поздневизантийских писем существенно дополняет и модифицирует сложившуюся в историографии картину поздневизантийской эпистолярной культуры и византийской интеллектуальной культуры в целом в отношении одного из слабо разработанных ее аспектов — эмоций. Результаты синхронного изучения интеллектуальных и духовных писем углубляют современные представления о взаимосвязях «секулярного» и «религиозного» компонентов в византийской интеллектуальной культуре.

Полученные выводы об античных и византийской теории эмоций могут быть использованы в исследованиях, посвященных проблемам средневековой интеллектуальной рефлексии о человеческих чувствах.

Данные об эпистолярной активности поздневизантийских женщин важны для последующего изучения роли византийских женщин в интеллектуальных практиках и в целом женского авторства в Византии.

Практическая значимость. Материалы диссертационного исследования могут быть использованы в преподавании, в том числе для подготовки лекционных курсов и семинаров по истории средних веков, истории Византии и истории средневековой православной традиции, для спецкурсов, посвященных проблемам истории эмоций и гендерной истории, а также для написания обобщающих трудов.

Структура работы построена по проблемному принципу. Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения и библиографии. Во **введении** сформулированы основные цели и задачи диссертации, определены предмет и объект исследования, обоснована актуальность и научная новизна работы, сформулирована проблематика исследования, установлены его хронологические и географические рамки, охарактеризована методологическая база, теоретическая и практическая значимость. Также представлены структура работы, этапы ее апробации и сформулированы положения, выносимые на защиту. После этого дается подробная характеристика источниковой базы исследования, сформированной для решения поставленной научной проблемы, представлена историография по теме исследования, определена степень разработанности темы и ее отдельных аспектов.

В первой главе анализируются современные подходы в истории эмоций (§ 1.1), дается определение эмоций как исследовательской категории и выделяются основные особенности античных (§1.2) и византийской теорий эмоций (§1.3).

Вторая глава посвящена анализу сообщества поздневизантийских интеллектуалов через призму концепции эмоционального сообщества на примере биографий двух его представителей разного пола (Николая Кавасилы и Феодоры Раулены) (§2.1.1, §2.1.2). Отдельно анализируется практика написания литературных писем, которая существовала внутри данного эмоционального сообщества и основывалась на византийской эпистолярной теории (§2.2.1). Выделяются основные эмоциональные топосы — типичные эпистолярные эмоции — в нарративе литературных частных писем (§2.2.2). Отдельное внимание уделяется анализу телесных проявлений эмоций и взаимосвязи эпистолярных эмоций и гендера корреспондента (§2.2.3).

Третья и четвертая главы посвящены духовной эпистолографии. **Третья глава** фокусируется на характеристике института духовного наставничества в Византии: его генезисе (§3.1.1.) и параметрах модели общения «духовный отец — духовное чадо» (§3.1.2), а также развитии традиции духовных писем в рамках

функционирования этой модели. Определяется роль античного дидактического компонента (§3.2.1) и монашеской пайдеи в эпистолярном христианском наставлении в целом (§3.2.2, §3.2.3), а также в отношении женщин в раннехристианской и ранневизантийской традициях (§3.2.4). **В четвертой главе** на материале трех поздневизантийских женско-мужских переписок — письма Феолипта Филадельфийского к Ирине Хуммене (§4.1.1, §4.1.2), переписка Григория Акиндина и Ирины Хумнены (§4.2.1, §4.2.2, §4.2.2), коллекция митрополита Халкидонского (§4.3.1) — исследуются способы эпистолярного управления чувствами, которые продуцируются моделью «духовник — духовная дочь».

В заключении изложены основные выводы и подведены итоги исследования.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Применение подходов истории эмоций к частным письмам поздневизантийских интеллектуалов позволило сформировать действенную объяснительную модель, в которой текстуальные эмоции были проанализированы как исторический и социокультурный феномен. Регламентированное выражение эмоций и их обсуждение было принципиально значимой составляющей поздневизантийского эпистолярного нарратива. Именно специфика построения эмоционального нарратива в литературных частных и духовных письмах становилась препятствием для исследователей-позитивистов на пути к их более глубокому осмыслению и создавала предпосылки для интерпретационной фрустрации.

2. В частных письмах поздневизантийские эпистографы регламентировано выражали душевные переживания и систематически рефлексировали об эмоциях, что было неотъемлемой частью риторического инструментария, сформированного на базе позднеантичной эпистолярной теории и дискурсивных практик, присущих поздневизантийским коммуникативным эпистолярным моделям. Способы выражения эпистолярных эмоций определялись:

позднеантичной эпистолярной теорией; античными теориями эмоций; аскетической христиано-византийской теорией эмоций; гендером корреспондента. Для литературных частных писем была характерна модель «ученой дружбы», в которой базовые эмоции были сформулированы на основе эпистолярных топосов. Для духовных писем была характерна модель духовного наставничества, в которой эмоции осмыслялись согласно византийской аскетической теории эмоций.

3. Эпистолярные топосные эмоции литературного частного поздневизантийского письма были сформированы античным эпистолярным концептом дружбы (φιλία). Четыре эмоциональных эпистолярных топоса, которые можно объединить в две антонимические пары, были определены мною как основные. Первая пара — радость (ἡδονή) от получения письма и печаль (λύπη) из-за отсутствия письма. Вторая пара – восхищение (θαυμασμός) стилем адресата и стыд (αἴσχος) адресанта за собственное риторическое искусство. Эмоции в первой паре относятся к базовым человеческим чувствам, требующим отклика у тех, к кому они обращены. Эмоции второй пары можно классифицировать как реакции на произошедший контакт. Данные топосные эмоции создавали импульс для развития эпистолярного общения, выступая в качестве важнейших коммуникативных инструментов, позволявших двум интеллектуалам, пусть даже и незнакомым лично, установить и развить эффективную соответствующую их среде коммуникацию.

4. Выражение эмоций в поздневизантийских духовных переписках определялось ролями корреспондентов и уровнем их осведомленности в византийском аскетическом учении о страстях. Духовник-эпистограф создавал эмоциональный компонент эпистолярного нарратива в соответствии со своими пятью функциями (врач, советчик, ходатай, поручитель, посредник), которые были сформированы традицией духовного наставничества в Византии. Он диагностировал и классифицировал эмоции как страсти, искал способы их лечения и управления ими. Духовное чадо выражало свои эмоции в форме исповеди и в форме запроса о способах борьбы с тем или иным греховным состоянием. Свои

чувства друг к другу корреспонденты определяли через понятие духовной любви (ἀγάπη πνευματική). Типичным проявлением духовной любви для духовных эпистолографов становилась систематическая обоюдная молитва.

5. Коммуникативные эпистолярные модели «ученой дружбы» и духовного наставничества позволяли женщинам включаться в эпистолярную коммуникацию, однако их гендерная инаковость становилась предметом специального осмысления для мужчин-корреспондентов, что выражалось в мотиве необходимости преодоления женской природы для женщины-корреспондента, в том числе и ее эмоциональности. Для дискурса литературного письма было характерно повышение статуса женщины-корреспондента до мужского через приписывание женщине мужских качеств-добродетелей. В духовных письмах преодоление женской природы и присущих ей слабостей становилось одной из подвижнических задач женщины-монахини.

6. Позднеантичная эпистолярная теория заложила в византийской эпистолярной практике основы терапевтической рефлексии об эмоциях. Носившая скорее теоретический, а не практический характер классификация писем по типам чувств, в них выражающихся (утешительное, укоризненное, сострадательное), она давала модели для описания и ограничения сильного эмоционального переживания: горя, гнева, печали. Эмоциональная терапия была одной из главных задач духовных переписок: стандартной практикой являлось перечитывание письма духовного наставника, где происходили обсуждение греховных чувств и поиск их излечения.

Апробация работы.

Результаты исследования были представлены в докладах на международных и всероссийских конференциях: «Emotions, Identity and the Self», Autumn 2022 Seminar Series, Late Antique & Medieval Postgraduate Society, University of Edinburgh, Эдинбург, 2022), «Shifting Paradigms: Women, Rhetoric, and Power c.700—1300 CE» (London Global Gateway, University of Notre Dame in England, Лондон, 2024); XXIII Византийской научной сессии византинистов РФ «Orbis terrarum Byzantinus»

(Судак, 2022); XXVI Всероссийской научной конференции по антиковедению и медиевистике студентов, аспирантов, молодых ученых «Древняя и средневековая Европа: социально-политическое и культурное разнообразие» (ЯрГУ им. П.Г. Демидова, Ярославль, 2023), Всероссийской палеографической конференции «Обычное письмо: проблемы изучения. К 85-летию со дня рождения Б.Л. Фонкича и В.Н. Малова» (ИВИ РАН, СПбИИ РАН, Москва, 2023), «Женщины во власти в Средние века и раннее Новое время: К 550-летию коронации Изабеллы Кастильской» (ИВИ РАН, Москва, 2024), а также на Летней школе средневекового греческого языка (The Medieval Greek Summer Session) на базе Американской школы античных исследований в Афинах (The American School of Classical Studies at Athens) в июле 2023 г. Диссертация была обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры истории средних веков исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова в октябре 2024 г.

Основные положения диссертационного исследования были отражены в 4 научных статьях автора общим объемом 4,7 п.л., опубликованных в журналах, индексируемых в базе ядра Российского индекса научного цитирования «eLibrary Science Index», а также в изданиях, рекомендованных для защиты в диссертационном совете МГУ по специальности 5.6.2. Всеобщая история:

1. Матвеева А.С. Эмоции в корреспонденции Николая Кавасилы // Византийский временник. 2022. Т. 106. С. 141—153. (1 п.л. импакт-фактор журнала по РИНЦ — 0,306, WoS — JCI — 0,48).
2. Матвеева А.С. «Ученая дружба» женщины и мужчины в контексте византийской эпистолярной практики (на примере писем к Феодоре Раулоне) // Диалог со временем. 2024. Т. 86. С. 93—106. (1,1 п.л., импакт-фактор журнала по РИНЦ — 0,191, WoS — JCI — 0,14). DOI: [10.21267/AQUILO.2024.86.86.004](https://doi.org/10.21267/AQUILO.2024.86.86.004).
3. Матвеева А.С. Поздневизантийское духовное наставничество в письмах митрополита Халкидонского к монахине Евлогии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II:

История. История Русской Православной Церкви. 2024. Т. 119. С. 11—28. (1,4 п.л., импакт-фактор журнала по РИНЦ — 0,314). DOI: [10.15382/sturII2024119.11-28](https://doi.org/10.15382/sturII2024119.11-28).

4. Матвеева А.С. Монах и город: проблема монашеского безмолвия (ἡσυχία) в переписке Ирины Хумнены и Григория Акиндина // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2024. Т. 15. № 8 (142). [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://history.jes.su/s207987840032044-7-1/> (1,2 п.л., импакт-фактор журнала по РИНЦ — 0,125, WoS — JCI — 0,44). DOI: [10.18254/S207987840032044-7](https://doi.org/10.18254/S207987840032044-7).

Обзор источников

Основной источник настоящего исследования — письма из корреспонденций поздневизантийских эпистографов. От поздневизантийского периода сохранилось несколько тысяч писем⁴⁰, большая часть которых относится к литературным частным письмам. Обширность поздневизантийской эпистографии ставит нас перед необходимостью создания выборки, релевантной для избранной исследовательской стратегии, нацеленной на реконструкцию способов и факторов выражения эмоций в поздневизантийской эпистографии.

Во-первых, подобная выборка не может ограничиваться коллекциями одного-двух (пусть и весьма значимых) авторов, но должна содержать в себе письма широкого круга представителей поздневизантийской интеллектуальной среды, принадлежащих к разным социальным подгруппам и разным периодам палеологовской эпохи. Только при таком условии можно избежать замыкания на индивидуальных дискурсивных особенностях, присущих конкретному автору, и обратиться к верифицируемому анализу *типичных* эмоций в письмах византийских писателей. Во-вторых, изучение связи эпистолярных эмоций и гендера корреспондента требует включение в выборку писем женского авторства, равно как и писем мужчин-эпистографов, обращенных к женщинам, ввиду крайне малого количества сохранившихся византийских литературных частных писем женщин (восемь писем Ирины Хумнены за весь византийский период). В-третьих, поставленный вопрос о влиянии нарративных техник на конструирование эпистолярных эмоций заставляет расширить типологию писем. Помимо литературных частных писем также были привлечены духовные письма, которые являлись одной из важных форм эпистолярной продукции, создаваемой интеллектуалами.

⁴⁰ *Grünbart M.* From Letter to Literature: A Byzantine Story of Transformation // *Medieval Letters: Between Fiction and Document* / Eds. C. Høgel, E. Bartoli. Oxford, 2016. P. 291—292. Количество греческих писем за весь византийский период насчитывает около 16 тысяч: *Ibid.* P. 291.

Учет обозначенных критериев привел к формированию следующей источниковой базы, отвечающей задачам настоящего исследования. Коллекции приводятся в хронологическом порядке:

1. литературные частные письма пяти значимых интеллектуалов раннепалеологовского периода, адресованных писательнице протовестиариссе Феодоре Раулене (34 письма);
2. духовные послания митрополита Филадельфийского Феолипта к писательнице Ирине-Евлогии Хумнене (5 писем);
3. духовная переписка Ирины-Евлогии Хумнены и Григория Акиндина (22 письма);
4. коллекция литературных частных посланий поздневизантийского писателя Николая Кавасилы (18 писем Кавасилы и 12 писем его адресатов-интеллектуалов);
5. духовные письма митрополита Халкидонского к монахине Евлогии (14 писем).

Таким образом, данная выборка содержит 105 писем, охватывающих период от 70-х гг. XIII вв. до 90-х гг. XIV вв., из которых 64 относятся к типу литературного частного письма, а 41 письмо является примером духовной поздневизантийской эпистографии. 30 писем данной выборки созданы в рамках эпистолярного общения, где адресат и адресант были мужчинами; 67 посланий написаны от лица мужчин, адресующихся к женщине-корреспонденту; наконец, присутствуют 8 писем женского авторства, где женщина-эпистограф ведет переписку с мужчиной. Преобладание в выборке писем именно из женско-мужских переписок отвечает одной из задач данной работы, а именно актуализации эпистолярной деятельности поздневизантийских женщин, практически не изученной в литературе в отличие от хорошо и порой детально исследованной поздневизантийской эпистографии мужского авторства.

Письма к Феодоре Раулене

До нас не дошло ни одного письма, составленного Феодорой Рауленой, однако, 34 сохранившиеся адресованные ей письма свидетельствуют о ее активной переписке с выдающимися интеллектуалами раннепалеологовской эпохи. Среди них:

1. патриарх Константинопольский Григорий II Кипрский (1241—1290) (29 писем);
2. государственный деятель и ученый Никифор Хумн (ок. 1250/55—1327) (2 письма);
3. «ритор риторов» Мануил Оловол (ок. 1245—1310/14) (1 письмо);
4. математик и писатель Максим Плануд (ок. 1255—ок. 1305) (1 письмо);
5. писатель и чиновник Константин Акрополит (между 1250 и 1255 — до мая 1324) (1 письмо).

Коллекция Григория Кипрского на сегодняшний день насчитывает 242 письма, из которых 192 были изданы греческим ученым митрополитом Софронием (Евстратиадисом) в начале XX в.⁴¹ В это издание из 29 известных писем к Раулене вошло только два — письма 1 и 18 (нумерация писем Григория Кипрского к Раулене приводится по изданию С. Коцабасси). Письма к Раулене под номером 2, 18, 17 и частично письма 3, 7, 12 и 27 были опубликованы греческим историком и палеографом С. Кугеасом⁴² в 1907 г. Оба издателя основывались на апографрах (копиях) двух греческих манускриптов (Mutin. α.R.6.19 и Vat. gr. 1085)⁴³. В 2011 г. греческая исследовательница С. Коцабасси, основываясь на семи самых ранних

⁴¹ Κυροῦ Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου ἐπιστολαί / Ἐκδ. Σ. Εὐστρατιάδης // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἀλεξάνδρεια, 1908—1910. Τ. Α΄—Ε΄. Также см.: *Laiou A.* The Correspondence of Gregorios Kyrios as a Source for the History of Social and Political Behavior in Byzantium or, on Government by Rhetoric // *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit: Referate des Internationalen Symposions zu Ehren von Herbert Hunger* (Wien, 30. November bis 3. Dezember 1994) / Hrgs. S. Werner. Wien, 1996. S. 91—108.

⁴² *Kugeas S.* Zur Geschichte der Münchener Thukydideshandschrift Augustanus F. // *BZ.* 1907. Bd. 16. S. 586—609.

⁴³ О рукописной традиции писем Григория Кипрского см.: *Lameere W.* La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre patriarche de Constantinople (1283—1289). Bruxelles; Rome, 1937; *Kotzabassi S.* Die handschriftliche Überlieferung der rhetorischen und hagiographischen Werke des Gregor von Zypern. Wiesbaden, 1998 [Serta Graeca: Beiträge zur Erforschung griechischer Texte. Bd. 6].

рукописях (вторая половина XIII—XIV вв.), опубликовала все 29 писем Григория Кипрского к Феодоре Раулене, сопроводив их комментарием и краткими резюме каждого письма⁴⁴. Переводы писем на современные языки отсутствуют.

Только одно письмо имеет точную датировку — утешительное послание от 1284 г. Григория Кипрского на смерть матери Феодоры. Остальные датируются приблизительно. Например, как отмечает С. Коцабасси, часть писем (ер. 3, 6, 8, 9, 10, 16, 19, 21, 27) Григория Кипрского можно интерпретировать как написанные в период его патриаршества (1283—1289). На это указывает характер молитвенных формул. Другая группа писем не имеет четких хронологических маркеров. Входящие в нее письма могли быть написаны как после, так и до этого периода (ер. 4, 5, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29)⁴⁵.

Письма Никифора Хумна к Феодоре Раулене впервые были изданы французским ученым-эллинистом Ж. Ф. Буассонадом де Фонтараби в сборнике сочинений византийских писателей *Anecdota Nova*⁴⁶. Из 172 писем, опубликованных на основе парижской рукописи Paris gr. 2105, два адресованы протовестиариссе Раулене. Издание, образцовое по меркам середины XIX в., хотя и содержит редкие ошибки и неточности, остается актуальным до сих пор. Еще семь писем Хумна из рукописи Ambros. gr. C 71 sup. были изданы со многими огрехами П. Л. М. Леоне в 1972—1973 гг.⁴⁷ Новое фундаментальное издание всех 179 писем Никифора Хумна на основе пяти рукописей XIV в. было осуществлено немецким византинистом А. Риле в 2023 г. А. Риле провел серьезный текстологический анализ сохранившихся эпистолярных коллекций Хумна, который позволил ученому проследить историю их формирования. Издание

⁴⁴ *Kotzabassi S. Scholarly Friendship in the Thirteenth Century: Patriarch Gregorios II Kyrios and Theodora Raoulaina // Parekbolai. 2011. Vol. 1. P. 115—170. Описание рукописей и их датировку см.: Ibid. P. 119—126.*

⁴⁵ *Kotzabassi S. Scholarly Friendship... P. 127—128.*

⁴⁶ *Νικηφόρου τοῦ Χοῦμνου Ἐπιστολαί // Anecdota Nova / Éd. J. F. Boissonade. P., 1844. Ep. 76, ep. 77.*

⁴⁷ *Leone P. L. M. Le Epistole di Niceforo Chumno nel cod. Ambros. gr. C 71 sup. // Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. 1972—1973. Τ. 39—40. Σ. 75—95.*

сопровождено подробным историческим и филологическим комментарием, все письма снабжены переводом на немецкий язык⁴⁸.

Письма Никифора Хумна к Раулени нельзя датировать точно. По ряду признаков позволительно их отнести к начальному этапу его карьеры (начало 1290-х гг.). Из второго письма к Раулени становится ясно, что протовестиарисса выступила как покровительница молодого Хумна при дворе⁴⁹.

Утешительное послание (ἐπιστολή παραμυθητική) Мануила Оловола было создано на смерть второго мужа Феодоры, протовестиария Иоанна Рауля⁵⁰, скончавшегося в 1274 г.⁵¹ Послание в единственном варианте дошло в составе позднего греческого кодекса Hierosolymitanus Sancti Sepulchri (Panagίου Ταφου) 276, датируемого XVI в. Имя автора, «мудрейшего ритора» (σοφώτατος ῥήτωρ), адресующегося к «всеблагороднейшей Комнине госпоже Феодоре Палеологине Раулени» (τὴν πανευγενεστάτην Κομνηνὴν κυρὰν Θεοδώραν Παλαιολογίαν τὴν Ραούλαιαν), не указано. М. Трой идентифицировал упомянутого ритора как Мануила Оловола, знаменитого придворного оратора, поэта, учителя и переводчика раннепалеологовского периода, с 1265 г. носившего почетное звание «ритор риторов»⁵². Утешительное письмо к Раулени было издано С. Коцабасси в 2020 г. Исследовательница снабдила текст комментарием и кратким пересказом, выделив три части в структуре послания: проимий (л. 4—12), основную часть (л. 13—80) и эпилог (л. 81—91)⁵³.

Эпистолярная коллекция Максима Плануда, включающая 121 письмо, впервые была полностью издана в 1991 г. П. А. М. Леоне на основе 11 рукописей,

⁴⁸ Riehle A. Die Briefsammlungen des Nikephoros Chumnos: Einleitung, Edition, Übersetzung. B.: Boston, 2023. Письма B76 и B77 адресованы Феодоре Раулени.

⁴⁹ Riehle A. Καί σε προστάτιν ἐν αὐτοῖς τῆς αὐτῶν ἐπιγράφομεν σωτηρίας: Theodora Raulaina als Stifterin und Patronin // Female Founders in Byzantium and Beyond / Ed. L. Theis, M. Mullett, M. Grünbart. Wien; Köln, 2014. S. 310.

⁵⁰ PLP. № 24125.

⁵¹ Kotzabassi S. Manuel Holobolos' Letter of Consolation to Theodora Raoulaina // Parekbolai. 2020. Vol. 10. P. 151—152.

⁵² Treu M. Manuel Holobolos // BZ. 1896. Bd. 5. S. 538—559.

⁵³ Kotzabassi S. Manuel Holobolos' Letter... P. 151—154.

датируемых XIV—XV вв. Среди них одно письмо обращено к Феодоре Раулени⁵⁴. В 2020 г. французский исследователь Ж. Шнайдер опубликовал перевод всех писем Плануда на французский язык, основываясь на критическом издании П. А. М. Леоне⁵⁵. Письмо к Феодоре Раулени можно датировать только приблизительно. По мнению Ж. Шнайдера, письмо было написано после смерти второго мужа Феодоры. Под неким протовестиарием, упоминаемым в письме, следует понимать протовестирия Феодора Музалона, находившегося на этой должности в 1290-х гг., адресата других писем Плануда⁵⁶.

Коллекция Константина Акрополита состоит из 196 писем. Полностью они были изданы итальянским исследователем Р. Романо в 1991 г. на основе двух кодексов конца XIII — начала XVI вв., составленных по инициативе самого Акрополита⁵⁷. До появления данного критического издания отдельные письма Акрополита публиковались А. И. Пападопуло-Керамевсом, М. Троем, И. Делеэ⁵⁸. Единственное письмо к Феодоре (Ер. 60.), которое было идентифицировано К. Константинидисом и издано им в 1982 г., не имеет явных хронологических маркеров и датируется периодом до смерти Раулени в 1300 г.⁵⁹ Переводы писем Константина Акрополита на современные языки отсутствуют.

Выборка всех сохранившихся писем к Феодоре Раулени была сформирована мною целенаправленно путем отбора из перечисленных выше коллекций поздневизантийских эпистолографов. Она является репрезентативной в контексте данного исследования, поскольку дает возможность сравнивать, каким образом

⁵⁴ *Maximi Monachi Planudis Epistulae* / Ed. P. A. M. Leone. Amsterdam, 1991. Ep. 68. До этого частичное издание писем было проведено М. Троем. *Maximi monachi Planudis Epistulae* / Ed. M. Treu. Vratislaviae, 1890.

⁵⁵ *Maxime Planoudès. Lettres* / Trad., annot., J. Schneider. Leuven; P.; Bristol (CT), 2020.

⁵⁶ PLP. № 19439. *Maxime Planoudès. Lettres...* P. 210. Not. 14.

⁵⁷ *Costantino Acropolita. Epistole* / A cura di R. Romano. Napoli, 1991. P. 99—103.

⁵⁸ *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ανάλекτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*. Τ. Α'. Πετρούπολις, 1891. Σ. 160—215, 405—420; *Treu M. Ein Kritiker des Timarion* // *BZ*. 1892. Bd. 1. S. 361—365; *Delehayе H. Constantini Acropolitae, hagiographi byzantini, Epistularum manipulus* // *AnBoll*. 1933. Vol. 51. P. 263—284.

⁵⁹ *Constantinides C. N. Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries, 1204 — ca. 1310*. Nicosia, 1982. P. 109, 164.

византийские интеллектуалы выстраивали модель «ученой дружбы», обращаясь к женщине. Выводы, сделанные на основе этой совокупности текстов, будут актуальны в полной мере только для круга общения Феодоры Раулены. Их с большой осторожностью можно будет проецировать на иные примеры женско-мужских поздневизантийских переписок.

В подобной случайной выборке женско-мужские отношения и сама модель «ученой дружбы» будут представлены только через призму мужского взгляда. Процентное соотношение авторов по количеству писем в выборке Раулены следующее: 85% эпистолярного материала принадлежит Григорию Кипрскому, 6% — Никифору Хумну, 3% — Мануилу Оловолу, 3% — Максиму Плануду, 3% — Константину Акрополиту. Характерная черта коллекции Раулены — преобладание писем Григория Кипрского. Данное обстоятельство неизбежно делает Григория основным информантом о реализации «ученой дружбы» между мужчиной и женщиной в контексте исследования данной эпистолярной коллекции. Учитывая обозначенные особенности, важными становятся: во-первых, анализ тех фрагментов, где фиксируются мнения или действия самой Феодоры; во-вторых, фиксация и сравнение образов Раулены, которые встречаются у разных эпистолографов.

Письма Феопипта Филадельфийского к Ирине-Евлогии Хумнене

Ирина-Евлогия Хумнена⁶⁰ является одной из выдающихся женщин поздневизантийского периода, проявившей себя на литературном и общественном поприщах. По причине политических амбиций своего отца Никифора Хумна, знаменитого ученого и государственного деятеля Палеологовского ренессанса, она получила хорошее образование и, достигнув 12 лет, была выдана замуж за деспота Иоанна Палеолога⁶¹, сына Андроника II Палеолога⁶². Брак, который, по

⁶⁰ Основная литература об Ирине-Евлогии Хумнене: *Laurent V. Une princesse byzantine au cloître. Irène-Eulogie Choumnos Paléologine fondatrice du couvent de femmes τοῦ Φιλανθρώπου Σωτήρος // Échos d'Orient. 1930. Vol. 29. P. 29—60; Hero Constantinides A. Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople // BF. 1985. Vol. 9. P. 119—147; Nicol D. M. The Byzantine Lady: Ten Portraits 1250—1500. Cambridge, 1994. P. 59—70.*

⁶¹ PLP. № 21475.

⁶² Ibid. № 21436.

свидетельствам современников, был счастливым, прервался в 1307 г. внезапной смертью молодого наследника. Юная Ирина, став вдовой около шестнадцати лет, не могла выйти замуж вторично без потери титула василиссы (βασιλίτσα), приносившего роду Хумнов почет и положение царских родственников.

Под влиянием своего духовного отца Феопипта, митрополита Филадельфийского, Ирина приняла монашеский постриг под именем Евлогия. Часть своего приданого она потратила на восстановление столичного монастыря Христа Человеколюбца⁶³, который возглавила около 1312 г., составив типик⁶⁴, специальный устав, регулировавший внутреннюю жизнь монашеской общины. Управление монастырем Ирина-Евлогия осуществляла, советуясь со своим духовным отцом Феопиптом, что отражают дошедшие фрагменты из их переписки и речи митрополита, составленные для монашеской общины Христа Человеколюбца в Константинополе⁶⁵. Смерть престарелого митрополита от тяжелой болезни в конце 1322 г. стала ударом для игуменьи, которая впоследствии безуспешно пыталась найти достойную замену Феопипту, обладавшему духовной харизмой и литературным талантом.

Из всей переписки Феопипта и Ирины-Евлогии Хумнены дошло только пять писем Феопипта. Письма Феопипта сохранились в трех кодексах, два из которых

⁶³ О двойном монастыре Христа Человеколюбца см.: *Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Pt.1: Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. T. 3: Les églises et les monastères. P., 1969. P. 527—529; *Trone R. H.* A Constantinopolitan Double Monastery of the Fourteenth Century: The Philanthropic Savior // *Byzantine Studies / Études Byzantines*. 1983. Vol. 10. P. 81—87; *Melvani N.* The Duplication of the Double Monastery of Christ Philanthropos in Constantinople // *RÉB*. 2016. Vol. 74. P. 361—384.

⁶⁴ Сохранился только фрагмент типика Ирины-Евлогии, который был издан Ф. Мейером: *Meyer Ph.* Bruchstücke zweier τυπικά κτητορικά // *BZ*. 1895. Bd. 4. S. 48—49. Атрибуция Ирины Хумнены как составительницы типика была осуществлена В. Лораном: *Laurent V.* Une princesse byzantine au cloître... P. 31—36. Русский перевод фрагмента см.: *Костогрызова Л. Ю.* Константинопольский монастырь τοῦ φιλανθρώπου σωτήρος в первой половине XIV в. // *АДСВ*. 1999. Вып. 30. С. 269—270.

⁶⁵ *Theoleptos of Philadelphia.* The Monastic Discourses / Ed. R. Sinkewicz. Toronto, 1992. Из 23 речей, которые Р. Синкевич делит на несколько жанровых групп (трактаты, гомилии, особые наставления для монахов), три адресованы Ирине-Евлогии (1, 3 и 23, последняя адресована Ирине и монахине Агафонике (PLP. № 75)), одиннадцать обращены к монахиням (7, 8, 13, 15—22), у восьми адресат не обозначен (2, 4—6, 9, 11—12, 14), одна (10) направлена к монахам-мужчинам.

датируются XIV в., а один XVIII в. Vat. Ottobon. gr. 405, самый ранний кодекс, содержащий все пять посланий к Ирине, был скопирован из личного архива игуменьи. При копировании писец сохранил схолии, которые Ирина оставила к оригинальным письмам Феопипта. Частично текст некоторых писем приводился в исследованиях В. Лорана, С. Салавиля, Ф. Мосхонаса⁶⁶. Полное критическое издание всех пяти было сделано американской исследовательницей А. Хироу, которая сопровождала каждое письмо переводом на английский язык⁶⁷. Имеется перевод писем на русский язык, выполненный А. И. Сидоровым и снабженный подробным богословским комментарием⁶⁸.

Как уже отмечалось в литературе, в группе писем Феопипта можно выделить ранний и поздний периоды эпистолярного общения митрополита с Хумненой⁶⁹. К раннему периоду относится первое письмо, датированное около 1307 г. и представляющее собой увещание Феопипта к Ирине с целью склонить ее к иноческому пути, несмотря на противостояние ее родственников⁷⁰. Остальные четыре письма, написанные за период 1321—1322 гг., относятся к последним годам жизни Феопипта и отражают поздний период общения митрополита и Ирины, бывшей на тот момент настоятельницей монастыря Христа Человеколюбца. Параллельно этим письмам Феопипт адресовал Ирине ряд речей духовного содержания, три из которых дошли до наших дней. Сохранившиеся речи зачастую

⁶⁶ *Laurent V.* Une princesse byzantine au cloître... P. 29—60; *Laurent V.* Une fondation monastique de Nicéphore Choumnos. La Néa Moni de la Théotokos Gorgoépikoos // *RÉB.* 1954. Vol. 12. P. 32—44; *Salaville S.* Une lettre et un discours inédits de Théolepte de Philadelphie // *RÉB.* 1947. Vol. 5. P. 105—115; *Mosconas Th.* La correspondance de Théolepte de Philadelphie avec Irène Paléologue // *Ἀνάλεκτα, Ἐκδόσεις τοῦ Ἰνστιτούτου τῶν Ἀνατολικῶν Σπουδῶν τῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης Ἀλεξανδρείας.* 1958. Т. 7. Σ. 32—49.

⁶⁷ *Hero Constantinides A.* The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia. Brookline (Mass.), 1994. P. 34—95.

⁶⁸ *Феопипт Филадельфийский.* Аскетические творения. Послания / Вступ. статья, пер. и коммент. А.И. Сидорова. При участии свящ. Александра Пржегорлинского. М., 2018. С. 383—438. Перевод периодически нуждается в корректировании.

⁶⁹ *Костогрызова Л. Ю.* Духовное наставничество в Византии: Феопипт Филадельфийский и Ирина-Евлогия Хумнена // *Мир Православия.* Вып. 3. Волгоград, 2000. С. 48.

⁷⁰ *Nicol D. M.* The Byzantine Lady... P. 61—62.

дублируют и расширяют темы наставлений, которые Феолитт затрагивает в письмах к Хумнене.

Переписка Григория Акиндина и Ирины-Евлогии Хумнены

После смерти Феолитта Филадельфийского в 1322 г. Ирина Хумнена находилась в поисках нового духовного отца. Хумнена, ценившая соединение высокой духовности и широкой образованности, обратила внимание на Григория Акиндина, незнатного молодого монаха-интеллектуала, занимавшегося философией и богословием и ставшего впоследствии одним из главных интеллектуальных антагонистов Григория Паламы (1296—1359)⁷¹.

На рубеже 1333—1334 гг. Григорий Акиндин покинул Фессалонику и прибыл в Константинополь, где поселился вблизи двойного монастыря Ксиролоф⁷², основанного патриархом Константинопольским Афанасием I⁷³ в конце XIII в. Центром монастыря была церковь Христа Спасителя⁷⁴, где хранились останки иерарха-основателя, почившего в 1310 г. Акиндин имел особую связь с этой монашеской общиной и, вероятно, там принял монашеский постриг⁷⁵. Именно к началу константинопольского периода жизни Григория Акиндина относится развитие эпистолярных отношений с Ириной Хумненой, избравшей его своим новым духовным наставником⁷⁶.

От корреспонденции дошло 22 письма, написанных в течение одного года в период между 1333—1338 гг.⁷⁷ Восемь из них составлены Хумненой, остальные четырнадцать принадлежат перу Акиндина. Переписка в виде 22 писем дошла в

⁷¹ PLP. № 21546.

⁷² *Janin R.* Op. cit. P. 10—11.

⁷³ PLP. № 415.

⁷⁴ *Janin R.* Op. cit. P. 405. Точное расположение церкви неизвестно. Существует предположение, что после 1453 г. на ее месте возникла стамбульская мечеть Иса Капы (İsa Kapı Mescidi), от которой сейчас сохранились едва различимые руины. См.: *Marinis V.* Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople: Ninth to Fifteenth Centuries. N. Y., 2014. P. 162—163.

⁷⁵ *Nadal Cañellas J.* La Résistance d'Akindynos à Grégoire de Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment. T. II: Commentaire historique. Leuven, 2006. P. 37, 41.

⁷⁶ Об идентификации второго духовного отца Хумнены как Григория Акиндина см.: *Nadal Cañellas J.* La Résistance d'Akindynos... P. 33—82.

⁷⁷ *Ibid.* P. 34; *Hero Constantinides A.* A Woman's Quest... P. 21.

составе кодекса Scorialensis Gr. Ф. III. 11, датируемого серединой XIV в. Он лег в основу критического издания, осуществленного А. Хироу в 1986 г., где письма также были прокомментированы и переведены на английский язык⁷⁸. По тематике переписку Хумнены и Акиндина нельзя назвать сугубо духовной. Элементы характерные для рафинированного дружеского интеллектуального дискурса⁷⁹ переплетаются в ней с темами духовного эпистолярного наставничества.

Для анализа поздневизантийской эпистолярной модели отношений духовного отца и духовной дочери крайне важно, что восемь писем из дошедших от данной коллекции написаны Ириной. Эти восемь сохранившихся посланий являются уникальным свидетельством византийского авторства женщины-эпистолога и требуют особого изучения в рамках избранной темы. Сохранившаяся часть переписки позволяет видеть, каким образом модель духовного наставничества функционировала в режиме реальных запросов и ответов, поскольку на восемь писем Ирины мы находим восемь писем-ответов Акиндина. Остальные шесть посланий отражают уже ответы Акиндина на не дошедшие до нас письма Хумнены.

Корреспонденция Николая Кавасилы

Известно 18 писем авторства Николая Кавасилы, количество которых кажется довольно скромным по сравнению с количеством писем в коллекциях его современников. Например, перу писателя и ученого Димитрия Кидониса (ок. 1324/5 — конец 1397) принадлежит около 450 писем⁸⁰, эпистолярный писателя и чиновника Михаила Гавры (ок. 1290—1350)⁸¹ содержит 462 письма.

⁷⁸ *Hero Constantinides A. A Woman's Quest...* P. 21.

⁷⁹ Например, похвала стилю корреспондента (*Hero Constantinides A. A Woman's Quest...* Ep. 1.25—26, 5.3—5, 8.45—48, 9.86—90), обсуждение литературных сочинений корреспондента (ep. 5.25—28), обмен книгами (ep. 1.26—28, 3.23—25, 10.40—48). Соединение дискурсов духовного и дружеского письма в переписке Хумнены и Акиндина уже отмечалось в литературе: *Rigo A. La direction spirituelle des moniales à Byzance (XIII^e — XV^e siècles) // Women and Monasticism in the Medieval Eastern Mediterranean: Decoding a Cultural Map / Eds. E. Kontoura-Galaki, E. Mitsiou. Athens, 2019. P. 288—290.*

⁸⁰ PLP. № 13876. Démétrius Cydonès. Correspondance / Éd. R.-J. Loenertz. Città del Vaticano, 1956—1960. 2 vol.

⁸¹ PLP. № 3372. *Fatouros G. Die Briefe des Michael Gabras. Wien, 1973.*

Письма Николая Кавасилы дошли в девяти рукописях:

М - Barlaam 202 (XIV в.);

Н - Halki 157 (вторая половина XIV в.);

Р - Paris gr. 1213 (середина XV в.);

В - Burney. 75 (XV в.);

V - Vindobonensis theol. gr. 262 (XV в.);

T - Theologici gr. 210 (XV в.);

L - Laurent. gr. Plut. LXXIV, 13 (XV в.);

D - Duh. Akad. 310 (XV в.);

C - Coislinianus gr. 315 (XVII в.)⁸².

Основной интерес представляют первые четыре, поскольку остальные пять являются их списками⁸³. Между Н, Р, М и В (сокращения названий рукописей приводятся по терминологии М.-Э. Конгурдо) наблюдается мало различий, которые в основном касаются количества писем и их порядка расположения в рукописях⁸⁴. Наличие в Н авторского автографа, а также тот факт, что остальные три рукописи были произведены в монастыре Ксанфопулов⁸⁵, где нередко проводил время Николай Кавасила, заставляют предполагать, что мы имеем дело с выборкой писем, произведенной самим Кавасилой⁸⁶. Составление и редактирование личных эпистолярных коллекций было распространенной практикой в византийской интеллектуальной среде.

Впервые издание эпистолярного наследия Николая Кавасилы было осуществлено греческим ученым П. Энепекидесом в 1953 г.⁸⁷. Исследователь, отойдя от порядка расположения писем в доступных ему рукописях, прибег к внутренней критике источника и расположил 18 писем в соответствии с

⁸² Correspondance de Nicolas Cabasilas / Éd. M.-H. Congourdeau. P., 2010. P. XVIII.

⁸³ Ibid. P. XIX.

⁸⁴ Ibid. P. XXII.

⁸⁵ О монастыре братьев Ксанфопулов — патриарха Константинопольского Каллиста II (ум. 1397, PLP. № 20820) и Игнатия (PLP. № 20818) см.: *Janin R.* Op. cit. P. 378—379.

⁸⁶ Correspondance de Nicolas Cabasilas... P. XXIII.

⁸⁷ *Enepekides P.* Der Briefwechsel des Mystikers Nikolaos Kabasilas // BZ. 1953. Bd. 46. S. 18—46.

хронологическим принципом. Публикация почти сразу привлекла внимание специалистов, предложивших в некоторых случаях более точную датировку или более корректное прочтение⁸⁸. В 2010 г. появилось издание корреспонденции Николая Кавасилы под редакцией французской исследовательницы М.-Э. Конгурдо, куда, кроме 18 писем Кавасилы, вошли и 12 писем, адресованных ему⁸⁹. 30 писем расположены в хронологическом порядке, каждое из них снабжено комментарием и переводом на французский язык.

Дошедшие до нас письма охватывают довольно широкий временной отрезок. Первое датируется периодом 1335—1341 гг., последнее написано в 1390/1391 гг. Среди адресатов Николая Кавасилы находим его отца (ум ок. 1363)⁹⁰ (ер. 1—4, 6, 9)⁹¹, Дмитрия Кидониса (ер. 15, 23), императоров Иоанна VI Кантакузина (1295—1383)⁹² (ер. 12) и Мануила II Палеолога (1350—1425)⁹³ (ер. 28), фессалоникийских корреспондентов: Синадина⁹⁴, остиария храма Св. Софии в Фессалонике (ер. 10, 11), Пасидония⁹⁵, великого сакеллария того же храма (ер. 13), неизвестного по имени письмоводителя митрополичьей церкви Фессалоники (ер. 18), некоего представителя семьи Тарханиотов (ер. 19, 20), Дукопула Маникаита (ер. 24)⁹⁶.

Среди адресантов, письма которых дошли до нас, присутствуют Нил Кавасила (конец XIII в. — март (?) 1363)⁹⁷, дядя Кавасилы по материнской линии (ер. 5), Григорий Акиндин (ер. 7), Димитрий Кидонис (ер. 8, 16, 17, 21, 22), Мануил II Палеолог (ер. 25—27, 29), полемист и монах Иосиф Вриенний (1359 — ок. 1436 или 1438)⁹⁸ (ер. 30).

⁸⁸ Ševčenko I. *Nicolaus Cabasilas' Correspondence and the Treatment of Late Byzantine Literary Texts* // BZ. 1954. Bd. 47. H. 1. S. 49—59; Loenertz R.-J. *Chronologie de Nicolas Cabasilas 1345—1354* // OOP. *Miscellanea Georg Hofmann*. 1955. Vol. 21. № 1—2. P. 205—231.

⁸⁹ *Correspondance de Nicolas Cabasilas* / Éd. M.-H. Congourdeau. P., 2010.

⁹⁰ PLP. № 30538.

⁹¹ Здесь нумерация писем приводится по изданию М.-Э. Конгурдо.

⁹² PLP. № 10973.

⁹³ Ibid. № 21513.

⁹⁴ Ibid. № 27108.

⁹⁵ Ibid. № 21983.

⁹⁶ Ibid. № 16636.

⁹⁷ Ibid. № 10102.

⁹⁸ Ibid. № 3257.

Данная эпистолярная коллекция является в полной мере репрезентативной для выбранной проблематики. Николай Кавасила был типичным представителем сообщества поздневизантийских интеллектуалов: в течение всей жизни он занимался написанием литературных текстов и участвовал в интеллектуальном общении со многими образованными современниками-литераторами. Поддержание связей в интеллектуальном круге общения через написание литературно оформленных писем было неотъемлемой и повседневной практикой. Причем Кавасила не был выдающимся эпистолографом своего времени; его письма и письма его корреспондентов отражают норму эпистолярного общения, принятую среди ученых византийцев палеологовского времени.

Письма митрополита Халкидонского к монахине Евлогии

В поздней Византии духовные письма были важной частью духовного наставничества, объектами которого становились как мужчины, так и женщины. От палеологовской эпохи сохранились фрагменты духовных корреспонденций духовных отцов и духовных дочерей. К ним можно отнести письмо и трактат «Слово к благороднейшей душе»⁹⁹ монаха Марка¹⁰⁰, адресованные Ирине Палеологине¹⁰¹, уже рассмотренные выше письма Феолипта Филадельфийского к Ирине Хумнене и переписку между Ириной Хумненой и Григорием Акиндином, письма патриарха Константинопольского Геннадия II Схолария¹⁰² к монахине Симониде-Софросине Асанине¹⁰³. К этому ряду, демонстрирующему устойчивую тенденцию эпистолярного духовного наставничества в отношении женщин-аристократок, примыкает неизданная коллекция из 14 писем митрополита Халкидонского, адресованная некой Евлогии, монахине знатного происхождения.

⁹⁹ Критическое издание трактата и письма: *Roelli P. Marci Monachi Opera ascetica: florilegium et sermones tres // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 72. Turnhout, 2009.*

¹⁰⁰ PLP. № 17083.

¹⁰¹ Ibid. № 21360.

¹⁰² Ibid. № 27304. Сохранилось два письма: *Œuvres complètes de Gennade Scholarios. Vol. I–VIII / Éd. L. Petit, X. Sidéridès, M. Jugie. P., 1935. Vol. 4. P. 234—235, 502—503.*

¹⁰³ PLP. № 1534.

На сегодняшний день критического издания писем не существует, но имеется итальянский перевод части писем¹⁰⁴.

Единственная версия писем митрополита Халкидонского к Евлогии включена в кодекс Paris gr. 1372¹⁰⁵, который находится в Национальной библиотеке Франции и состоит из двух рукописей разного происхождения. Листы 121—171v, 184—201 представляют собой сохранившийся фрагмент сборника византийских духовных и аскетических трактатов, который изначально циркулировал отдельно от основной части кодекса (fol. 1—120v; 172—183v). Основная часть кодекса Paris gr. 1372 датируется первой половиной XV в., в то время как аскетический сборник является частью другой независимой рукописи, созданной, по всей вероятности, в 70-х гг. XIV в.¹⁰⁶ Один из разделов аскетического сборника (fol. 155—170v) включает 13 полных писем некоего митрополита Халкидонского к своей духовной дочери. Собрание писем обрывается на начале 14 письма (fol. 170v), поскольку тетрадь, содержащая заключительные письма коллекции (fol. 169—171v), была повреждена. Между 170v и 171 отсутствуют пять листов.

По замыслу Евлогии, переписанные послания должны были стать доступными для некоего круга читателей и читательниц, заинтересованных в практических советах по организации аскетической монашеской жизни. Коллекция писем озаглавлена кратким пояснением от лица Евлогии:

«Наставления и увещевания святейшего митрополита Халкидонского и моего духовного отца во Святом Духе, которые он написал мне по разным поводам в соответствии с духовным расположением для пользы моей души. Также мои вопросы и ответы относительно состояния и слабости

¹⁰⁴ Rigo A. *Mistici bizantini*. Torino, 2008. P. 597—604. А. Риго дает перевод для ер. 1—6, 9, 11, 12.

¹⁰⁵ BnF. Paris gr. 1372; *Omont H.* Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale et des autres bibliothèques de Paris et des départements. P., 1888. Vol. 2. P. 29—30; *Laurent V.* La direction spirituelle des grandes dames à Byzance: La correspondance inédite d'un métropolite de Chalcédoine // *RÉB*. 1950. Vol. 8. P. 64—65.

¹⁰⁶ Rigo A. Le lettere di Giacomo, metropolita di Calcedonia, alla monaca Eulogia (anni 50—60 del XIV secolo) // *Bulgaria Mediaevalis*. 2013—2014. Vol. 4—5. P. 195—196.

души, а также тела. Те, кому доведется иметь дело с этими наставлениями, по благодати Христовой получают немалую пользу¹⁰⁷».

Возможно, дошедшие до нас письма предназначались для чтения вслух. В пользу этого свидетельствуют величина и свободное расположение минускульных знаков, разделение писем линиями и краткими заголовками. Письма опубликованы среди отрывков из сочинений авторов, популярных в поздневизантийской монашеской среде — Макарий Великий (ок. 300—ок. 390), авва Дорофей Газский (ум. в кон. VI в.), Максим Исповедник (580—662), Симеон Новый Богослов (949/56—1022(1037/38))¹⁰⁸. В каком-то смысле неизвестный митрополит Халкидонский ставится в один ряд с этими знаменитыми учителями византийской аскетики.

Как можно заметить, в заголовке говорится о «вопросах и ответах» (ἐρωτήσεις καὶ ἀπολογίαι) составительницы коллекции, под которыми можно было бы подразумевать письма от лица самой Евлогии. Однако в сохранившейся части нет ни одного письма монахини. Неизвестно, находились ли они на утраченных листах или были в принципе по каким-то причинам исключены при переписывании. Возможно, Евлогия сама не захотела включать собственные письма не только по причине смирения, но руководствуясь убеждением, что письма наставника и так в достаточной степени отражают ее душевное состояние и ее вопросы¹⁰⁹.

Принадлежность писем к палеологовскому периоду подтверждается упоминаниями в них исихастских молитвенных практик¹¹⁰. В свою очередь, совокупность фрагментов аскетического сборника, с которыми соседствует данная эпистолярная коллекция, включает авторов, которые были основными у

¹⁰⁷ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 155: «Νουθεσίαι καὶ παραινέσεις τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Χαλκηδόνος, καὶ ἐν ἀγίῳ Πνεύματι πνευματικοῦ μου πατρός, διαφόρως γραφεῖσαι πρὸς με, ὡς ἀπὸ διαθέσεως πνευματικῆς, εἰς ὠφέλειαν τῆς ἐλεεινῆς μου ψυχῆς· καὶ ἐρωτήσεις παρ' ἐμοῦ καὶ ἀπολογία πρὸς τὴν κατάστασιν καὶ τὴν ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς ὁμοῦ καὶ τοῦ σώματος· καὶ οἱ ἐντυγχάνοντες ταῦτα διὰ τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ οὐ μικρὰς ὠφελείας τεύξονται».

¹⁰⁸ А. Риго приводит заглавия этих сочинений из рукописи. Все они касаются духовной и монашеской жизни: *Rigo A. Le lettere di Giacomo...* P. 196—197. См. также: Исихазм: Аннотированная библиография / С. С. Хоружий, А. Г. Дунаев, ред. М., 2004.

¹⁰⁹ *Laurent V. La direction spirituelle des grandes dames à Byzance...* P. 66.

¹¹⁰ *Ibid.* P. 69.

сторонников исихазма¹¹¹. Также в письмах, как отмечает В. Лоран, встречаются слова и грамматические конструкции, отражающие влияние разговорного среднегреческого языка, что характерно для некоторых поздних византийских текстов¹¹². Французский исследователь склонен трактовать свободное использование элементов народного языка в письмах столичного митрополита как признак принадлежности писем уже к началу XV в. Однако итальянский ученый А. Риго, обнаруживший на бумаге аскетического сборника филигрань очень близкую по форме к типу, датируемому 1371 г.¹¹³, делает вывод, что письма были написаны за несколько десятилетий до этого.

Данный факт позволяет А. Риго идентифицировать упомянутого в заглавии митрополита Халкидонского как митрополита Иакова, занимавшего Халкидонскую кафедру с 1351 по 1370 гг.¹¹⁴ Известно, что он участвовал в паламитском соборе 1351 г. и был сторонником патриарха Константинопольского Филофея Коккина¹¹⁵. Если и принимать версию А. Риго как рабочую, то с пониманием, что она требует дополнительных доказательств. Например, полезной могла бы оказаться точная классификация минускульного письма аскетического сборника с помещением его в контекст других византийских рукописей рубежа XIV—XV вв. В дальнейшем необходимо детальное кодикологическое изучение кодекса, которое до сих пор не было проведено.

Письма не содержат хронологических маркеров, опираясь на которые, можно было бы определить продолжительность переписки. Единственными точными

¹¹¹ Среди авторов, обычно цитируемых в защиту афонского исихазма, основными являются Псевдо-Макарий, Нил Синайский, Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов. См.: *Roelli P. Marci Monachi Opera ascetica: florilegium et sermones tres...* P. XV.

¹¹² *Laurent V. La direction spirituelle des grandes dames à Byzance...* P. 69—70. В. Лоран приводит ряд наиболее ярких примеров: BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 158: «παρακαλῶ σε τὸ μικρὸν τὸ γράφω»; fol. 162 v: «τὴν γραφὴν σου οὐκ ἰδίασα νὰ τὴν ἴδω»; fol. 165v: «νὰ βιάζεσαι νὰ κυβερνῆς τὸν ἑαυτὸν σου»; fol. 163: «ἐὰν ἦσαι καλὰ, νὰ μηδεὶς ἔχεις τίποτε βάρος τῆς κεφαλῆς»; fol. 163v: «καὶ ἄς μαθῶ πῶς ἦσαι σὺν Θεῷ»; fol. 166: «λέγω σοι νὰ τὸ τρώγης».

¹¹³ Круги, пересеченные крестом. См.: *Mošin A. Filigranes des XIII^e et XIV^e ss. Zagreb, 1957. № 2060.*

¹¹⁴ PLP. № 7899. *Fedalto G. Op. cit. P. 100.*

¹¹⁵ PLP. № 11917. См.: *Rigo A. Mistici bizantini...* P. 595—596.

временными указателями становятся упоминания двух церковных праздников: Воздвижение Креста Господня (12 письмо)¹¹⁶ и день памяти св. Николая Чудотворца (13 письмо)¹¹⁷. Можно также с осторожностью предположить, что сохранившиеся письма отделены друг от друга небольшим промежутком времени, поскольку они не отражают динамику в духовном развитии Евлогии: на протяжении всей переписки обсуждается примерно один и тот же круг духовных проблем Евлогии; духовник не отмечает качественных изменений в духовном состоянии Евлогии.

Данная коллекция позволяет делать выводы об эмоциях из писем, в которых отразились рядовые вопросы и ответы корреспондентов, заинтересованных в обмене духовным опытом в рамках модели духовного наставничества.

Жанровая характеристика литературных частных писем

В Византии существовала развитая теория эпистолярного жанра, которая во многом была унаследована от античности. Разумеется, это не означает, что она не претерпевала совершенно никаких изменений. Но все же необходимо признать, что византийские авторы при составлении писем во многом ориентировались на античные образцы. Позднеантичные руководства по написанию писем, которыми пользовались византийцы, являются одним из главных источников, откуда можно почерпнуть сведения о византийской эпистолярной теории.

На сегодняшний день трактат «Эпистолярные стили» (Ἐπιστολιμαῖοι χαρακτήρες) Псевдо-Либания, изначальная версия которого датируется V в. н.э., является основополагающим для изучения византийской эпистолярной теории. Позднеантичная версия дошла в двух редакциях: Псевдо-Либания и Псевдо-Прокла. В первой половине XX в. появились два критических издания данной версии¹¹⁸. Имеются ее переводы на современные языки¹¹⁹. Анализ формул

¹¹⁶ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 166.

¹¹⁷ Ibid. Fol. 170.

¹¹⁸ Demetrii et Libanii qui feruntur Τύποι ἐπιστολικοί et Ἐπιστολιμαῖοι χαρακτήρες / Ed. V. Weichert. Lipsiae, 1910; Libanii Opera omnia / Eds. R. Foerster, E. Richtsteig. Vol. IX. Lipsiae, 1927. P. 27—47.

¹¹⁹ Malherbe A. J. Ancient Epistolary Theorists. Atlanta, 1988. P. 61—81; Malosse P.-L. Les traités épistolaires du Pseudo-Libanios et du Pseudo-Démétrios de Phalère (introd., trad. et comm.). P., 2004.

эпистолярных обращений Псевдо-Либания представлен в исследовании М. Гюнбарта¹²⁰. История бытование этого трактата в Византии долгое время оставалась мало исследованной областью¹²¹. Первым всесторонним исследованием эволюции «Эпистолярных стилей» в византийский период стала диссертация Д. А. Черноглазова¹²².

Эпистолярные византийские трактаты, которые восходили к позднеантичной версии, представляли собой руководство по написанию литературных писем разных типов. Такой трактат обычно включал в себя следующие разделы: 1) определение сущности литературного письма¹²³; 2) перечень разновидностей писем¹²⁴; 3) определение каждой разновидности¹²⁵; 4) советы относительно стиля писем¹²⁶; 4) краткие примеры писем для каждой разновидности¹²⁷.

Как отмечает Д. А. Черноглазов, в средневизантийский и поздневизантийский периоды руководства не носили практического характера. Ими не пользовались напрямую для написания определенных типов писем. Они в первую очередь являлись учебными пособиями в византийских школах, где ученики проходили курс грамматики, синтаксиса и риторики¹²⁸. Таким образом, материалы эпистолярных трактатов становились основой для дальнейшего развития творчества и стиля византийского эпистологафа.

Написание письма воспринималось как искусство (τέχνη), которое требовало соблюдения определенных правил. К законам эпистолярного жанра относились:

Р. 21—39; *Миллер Т. А.* Античные теории эпистолярного стиля // Античная эпистолография. Очерки / Под ред. М. Е. Грабарь-Пассек. М., 1967. С. 23—24 (переводы фрагментов).

¹²⁰ *Grünbart M.* Formen der Anrede... S. 45—46.

¹²¹ *Черноглазов Д. А.* Античная эпистолярная теория в Византии: замечания о неизданном греческом учебнике из Cod. Vat. Gr. 1405 // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2017. №. 21. С. 838—849.

¹²² *Черноглазов Д. А.* Трактат «Эпистолярные стили» Псевдо-Либания и его позднейшие версии: византийские письмовники и их практическое применение: дис. ... докт. филол. наук: 10.02.14. СПб., 2021.

¹²³ *Libanii Opera omnia...* P. 1—3.

¹²⁴ *Ibid.* P. 4.

¹²⁵ *Ibid.* P. 5—45.

¹²⁶ *Ibid.* P. 46—51.

¹²⁷ *Ibid.* P. 52—92.

¹²⁸ *Черноглазов Д. А.* Античная эпистолярная теория... С. 847.

краткость (συντομία), ясность (σαφήνεια), изящество (χάρις), подобающий изложению стиль (πρέπον), приверженность античным принципам (ἀττικισμός), соблюдение определенного объема (около 400 слов)¹²⁹.

Ряд писем из сформированной мною выборки, как было уже отмечено, относятся к литературным частным письмам. К этому типу относятся частные письма, составленные образованными мужчинами (реже женщинами) с учетом литературных вкусов образованной среды. Подразумевалось, что подобные письма, адресованные конкретному человеку, могут быть прочитаны другими членами образованного круга. Одной из важнейших черт писем такого типа стал высокий уровень литературизации, которая сильно влияла на форму и содержание письма, лишая его зачастую конкретных деталей¹³⁰.

В византийских письмах мы наблюдаем высокий уровень абстракции; их смысл мог быть полностью доступен лишь сравнительной небольшой группе посвященных¹³¹. Многие из сказанного в письме было предназначено лишь для адресата, причем вольно или невольно говорилось так, чтобы посторонний не мог составить однозначно верную интерпретацию¹³². Эта тенденция к абстрагированию проявлялась в систематическом использовании намеков, аллюзий и в избегании прямого обращения к адресату по имени.

Другим фактором, который влиял на содержание византийского письма, являлась традиция сохранения и переписывания эпистолярных посланий. Византийские эпистолярные коллекции представляют собой собрания избранных писем, которые входили в рукописные книги наряду с другими произведениями автора. Например, в кодексе середины XV в. Paris gr. 1213 письма Николая Кавасилы помещены среди его энкомий, речей и богословских произведений.

¹²⁹ Mullett M. Epistolography / The Oxford Handbook of Byzantine Studies / Ed. E. Jeffreys with J. Haldon and R. Cormack. Oxford, 2008. P. 884—885; Куц Т. В. На закате империи... С. 151—152.

¹³⁰ Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur... Bd. 1. S. 206—207; См. также о классификации писем: Doty W. G. The Classification of Epistolary Literature // The Catholic Biblical Quarterly. 1969. Vol. 31. P. 183—199.

¹³¹ Ševčenko I. Nicolaus Cabasilas' Correspondence... S. 49.

¹³² Сметанин В. А. Эпистолология поздней Византии. Постановка проблемы и обзор историографии // АДСВ. 1977. Вып. 4. С. 60.

Таким образом, письма переставали быть просто отдельными посланиями и начинали исполнять определенную функцию внутри собрания сочинений. Это сказывалось на их форме и содержании. Например, во многих письмах, входящих в кодексы, отсутствуют эпистолярные формулы приветствия и прощания. Содержание эпистолярного текста могло подвергаться корректуре. Автор, составляя собственную коллекцию писем, мог привнести как стилистические, так и смысловые изменения: удалить часть имен, деталей или опустить то, что, на его взгляд, не заслуживало внимания. Нельзя исключать и вмешательство переписчика в текст письма¹³³.

Поздневизантийским письмам, а в частности письмам из коллекции Раулены, Кавасилы и из переписки Акиндина и Хумнены в той или иной степени присущи все вышеперечисленные черты. В целом, можно сказать, что подобная переписка, где время от времени поднималось обсуждение актуальных на тот момент вопросов жизни византийского общества, по большей части носила личный характер. Письма византийских интеллектуалов во многих случаях можно относить к дружескому типу (φιλική ἐπιστολή)¹³⁴. Не стоит забывать, что для византийцев было привычным видеть в письме дар, который помогал выстраивать и поддерживать связи в кругу интеллектуалов. Поэтому нередко важнее было при помощи довольно типичного набора композиционных приемов подчеркнуть эмоциональную связь между отправителем и получателем, содержательная же сторона письма отходила на задний план.

Жанровая характеристика духовных писем

¹³³ Подробнее о поздневизантийских коллекциях писем см.: *Tinnefeld F.* Zur Entstehung von Briefsammlungen in der Palaiologenzeit // ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag / Hrsg. C. Scholz, G. Makris. München, 2000, P. 365—381; *Kotzabassi S.* Zur Überlieferung von Briefcorpora in der Palaiologenzeit // Handschriften-und Textforschung heute. Zur Überlieferung der griechischen Literatur. Festschrift für Dieter Harlfinger aus Anlass seines 70. Geburtstages / Hrsg. Ch. Brockmann, D. Deckers, L. Koch, S. Valente. Wiesbaden, 2014. P. 231—238.

¹³⁴ *Черноглазов Д. А.* Как написать прошение к вельможе? Византийский учебник по ars epistolandi и его практическая значимость // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Т. XXII (2). 2018. С. 1331.

В современных исследованиях можно встретить определение духовных писем как особого эпистолярного жанра христианской литературы, содержащего определенные компоненты (совет, утешение, просьбу и др.), наполненные христианскими смыслами. Создателем писем является церковный писатель, который обращается к конкретному верующему адресату-христианину (монашествующему или мирянину). Причем при систематизации писем, принадлежащих к данному жанру, можно выделять особые типы или поджанры: письмо-беседа, письмо-исповедь, поучение, полемика, травелог, воспоминание, слово¹³⁵.

В христианских духовных письмах, которые становятся проповедью веры, эпистолярное содержание и сама эпистолярная коммуникация корреспондентов оказывается подчиненной принципу теоцентризма. Понимание Бога как абсолютного и совершенного бытия, являющегося источником любого блага, а жизни человека — как пути служения, подражания и, наконец, уподобления Ему является фундаментом религиозного мировоззрения духовных эпистографов.

Этот принцип влияет и отчасти формирует саму текстуальность духовного письма: структуры нарратива (логическая, эстетическая, эмоциональная, ассоциативная), языковые особенности, этикет общения адресата и адресанта. Бóльшая часть тропеических и фигуративных средств в духовном письме нацелены на продвижение человека по пути христианского спасения через смиренное и покаянное обращение к Богу. Главными особенностями построения речи в духовных эпистолярных произведениях становятся аллегоричность и метафоричность, причем весьма специфические, поскольку они основываются на библейских и святоотеческих традициях.

Другая важная особенность духовных писем — высокая степень интертекстуальности, которая формируется за счет систематического цитирования

¹³⁵ Смолина А. Н. Духовное письмо-беседа: жанрово-стилистические особенности // Известия ВГПУ. 2019. № 9 (142). С. 144.

текстов Священного писания и христианских молитв разных эпох¹³⁶. В результате диалогического взаимодействия самого эпистолярного текста и священных текстов рождается *молитвенность* — особое качество духовных писем, отличающее их от остальных типов византийских писем.

Духовное письмо в христианской традиции не сводимо жанрово к письмам духовных отцов и духовных детей. Монашеская традиция была не единственной областью, где развивалась духовная эпистолярная культура. На каждом этапе существования христианской словесности появлялись эпистолярии церковных писателей. Например, в раннехристианскую эпоху (I — нач. IV вв.) к ним можно отнести авторов, продолжавших традицию апостольских посланий: Игнатия Богоносца (I — нач. II в.), Климента Римского (I — нач. II в.), Иринея Лионского (ум. в кон. II в.), апологета Афинагора Афинского (II в.), Дионисия Коринфского (II в.), Киприана Карфагенского (ок. 200/210—258), Афанасия Великого (ок. 295—373). Ранневизантийский период дает образцы эпистолярного наследия Григория Богослова (325/330—389/390), Василия Великого (329/30—379), Григория Нисского (331/5—ок. 394)¹³⁷.

Какие же черты становятся отличительными для византийских духовных писем, созданных именно в контексте монашеского наставничества? Можно выделить следующие критерии, наличие которых, как я полагаю, помогает отнести письмо к таковым¹³⁸:

- 1) духовное эпистолярное наставничество, отражающее общение духовного отца и духовного чада, фиксируется на уровне эпистолярных обращений «отец», «чадо»;
- 2) эпистолярное общение отличается *непаритетной диалогичностью*, которая является результатом ярко выраженной иерархической разницы в

¹³⁶ Смолина А. Н. Духовное письмо как жанр русской словесности // Мир науки, культуры, образования. 2016. №2 (57). С. 386.

¹³⁷ Смолина А. Н. Духовное письмо как жанр... С. 385.

¹³⁸ Критерии приводятся на основе выводов А. Н. Смолиной с моими дополнениями и расширениями.

позиции адресатов: духовный отец, обладающий моральным авторитетом, а также нередко и духовным саном, становится источником поучений и контроля, тогда как духовное чадо-ученик задает вопросы и подчиняется ответам-наставлениям;

- 3) *теоцентризм* духовного эпистолярного дискурса влияет не только на идеологическую позицию и нарратив авторов-эпистографов, но и на качество коммуникации, включающей в итоге не только горизонтальную связь (между самими коммуникантами), но и вертикальную (связь между человеком и Богом);
- 4) первичными темами в духовном письме являются *духовные болезни* чада, их преодоление и реализация христианского спасения;
- 5) *высокий уровень интертекстуальности*, возникающий из-за насыщенности писем молитвенными формулами, цитатами из Священного Писания и христианской письменности в целом (гимнография, творения св. Отцов);
- 6) *молитвенность*, создающаяся за счет систематического включения молитв в эпистолярный текст и способствующая сакрализации письма;
- 7) *ориентация на устную беседу* в сочетании с литературными приемами;
- 8) *высокий уровень аллегоричности и метафоричности* эпистолярного языка, закономерно вытекающий из присущей сознанию христианских авторов метафоричности, которой пронизаны наиболее значимые христианские тексты (прежде всего Новый Завет);
- 9) *коммуникативный аспект сочетается с паренетическим* (наставительным) аспектом, который подразумевает перечитывание письма-наставления и размышление над ним.

Итак, сформированная источниковая база поздневизантийских писем, охватывающая более века, представляется репрезентативной в рамках данной работы, поскольку отвечает критериям, обусловленным проблематикой моего исследования. Все письма анализируются на основе критических изданий, за

исключением писем митрополита Халкидонского, которые привлекались мною в рукописном оригинале. Все переводы цитируемых писем выполнены мной, за исключением особо указанных случаев.

Историографический обзор

Проблематика данного исследования, призванная объединить и актуализировать исторический анализ эмоционального и гендерного аспектов в поздневизантийской эпистолярной практике, была сформулирована в контексте основных линий концептуального осмысления византийской эпистолографии¹³⁹.

На рубеже XIX—XX вв. появились первые работы, в которых ставился вопрос о способах интерпретации византийских писем. Письма византийцев, являющиеся одним из самых массовых типов сохранившихся византийских источников, оказывались во многом непригодным материалом для историков-позитивистов¹⁴⁰ и исследователей литературы, находившихся под влиянием литературной теории романтизма¹⁴¹.

¹³⁹ Обзоры истории изучения византийских писем см.: *Riehle A.* Introduction. *Byzantine Epistolography...* P. 1—30; *Hatlie P.* Redeeming Byzantine Epistolography // *BMGS*. 1996. Vol. 20. P. 213—248.

¹⁴⁰ См.: *Зотов А. Ф.* Позитивизм // *Новая философская энциклопедия*. Т. 3. М., 2010 С. 256—257.

¹⁴¹ О романтизме в литературе см.: *Аверинцев С. С., Андреев М. Л., Гаспаров М. Л., Гринцер П. А., Михайлов А. В.* Категории поэтики в смене литературных эпох // *Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания* / Отв. ред. П. А. Гринцер. М., 1994. С. 3—38, здесь 32—38; *Вайнштейн О. Б.* Индивидуальный стиль в романтической поэтике // *Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания* / Отв. ред. П. А. Гринцер. М., 1994. С. 392—430.

Ученые с позитивистским уклоном (В. И. Барвинок¹⁴², Ф. Дельгер¹⁴³, М. Трой¹⁴⁴) отмечали, порой с раздражением, низкую ценность византийского письма как источника: высокий уровень риторизации византийских посланий и настойчивое стремление византийских эпистолографов к литературному изяществу не всегда позволяли вычленить ценные свидетельства хронологического, просопографического и фактологического характера о конкретной эпохе. Литературная критика романтической традиции, для которой достоинства любого литературного текста должны были заключаться в оригинальности художественного текста и проявлении индивидуальности автора, не могла дать положительную оценку византийским эпистолярным текстам, где вместо авторской индивидуальности и раскрытия внутреннего мира автора исследователь сталкивался с систематическим воспроизведением эпистолярных топосов и излишней литературной вычурностью (К. Крумбахер)¹⁴⁵.

¹⁴² Украинский византиновед В. И. Барвинок (1879—1943) в своей магистерской диссертации «Никифор Влеммид и его сочинения» в разделе, посвященном эпистолярной коллекции византийского богослова и ученого Никифора Влеммида (1197/98—ок. 1272), дает следующую обобщающую характеристику эпистолярной практике в Византии с точки зрения ее полезности для исторического исследования: «Византийцы, следуя правилам тогдашней риторики, старались высказывать в своих письмах как можно меньше конкретных вещей, а если уже это необходимо было сделать, то старались обозначать их абстрактными описаниями, намеками, каламбурами и по возможности избегать имен. Отсюда письма их вообще бедны историческими сведениями, смысл их по местам непонятен, почему для истории Византии они не могут служить источником первостепенной важности и вообще мало пригодны». *Барвинок В. И.* Никифор Влеммид и его сочинения. Киев, 1911. С. 340.

¹⁴³ *Dölger F.* Рец. на: *Sykutris J.* Probleme der byzantinischen Epistolographie. Actes du III^e Congrès International des Études Byzantines. Athen, 1932 // *BZ.* 1932. Bd. 32. H. 2. S. 396—397.

¹⁴⁴ *Treu M.* Michael Italikos // *BZ.* 1895. Bd. 4. S. 4—5. Немецкий филолог-классик и византиновед М. Трой дает более взвешенную оценку византийской эпистолярной традиции, в русле которой, по его мнению, можно найти эпистолярные коллекции, содержащие полезную для исследователей информацию (характеристика личностей корреспондентов, ценные биографические детали и т.д.). Однако эта информация оказывается вторичной по отношению к литературной форме письма (*καλλιρρημοσύνη*), систематическое воспроизведение которой для византийцев оказывается первичной.

¹⁴⁵ Немецкий филолог, историк и один из основателей современной научной школы византийских исследований К. Крумбахер (1856—1909) в своей знаменитой «Истории византийской литературы», изданной впервые еще в 1891 г., дал довольно резкую оценку эпистолярной коллекции Никифора Хумна. По мнению Крумбахера, одним из главных недостатков писем этого поздневизантийского интеллектуала являлось практически полное преобладание «правил школьной риторики» (*Vorschriften der Schulrhetorik*) над проявлением «более свободной индивидуальности» (*einer freieren Individualität*) автора-эпистолографа.

Уже на рубеже XIX—XX столетий формируется концепция деконкретизации, которая позволила историкам-позитивистам объяснить причины неполноценности литературных византийских писем (а по сути, собственного методологического бессилия). Деконкретизация — стремление византийских интеллектуалов-эпистографов завуалировать с помощью литературных приемов конкретные сведения — объявлялась характерной чертой византийской эпистографии. Ценность содержания подобных писем оказывалась невелика. Не заслуживала высокой оценки и их литературная эстетика, объединявшая в себе вычурную, по меркам исследователей начала XX в., риторичность, изобилие топосов, чрезмерное следование правилам эпистолярного церемониала. В парадигме деконкретизации византийские письма могли быть полезными только в отношении определенных аспектов, например, просопографии. Тем не менее несмотря на резкие высказывания о недостатках византийских писем исследователи византийской литературы считали необходимым публиковать и вводить в научный оборот письма византийских писателей. Так, например, М. Трой, стоявший у истоков концепции деконкретизации, занимался публикацией писем византийских интеллектуалов¹⁴⁶.

Линия М. Троя и концепция деконкретизации прошли несколько этапов модификации под влиянием идей структурализма и, в частности, семиотической теории, приобретших популярность в интеллектуальном европейском ландшафте 1950—1960 гг. Деконкретизация стала трактоваться как тенденция к специфической литературизации и стереотипности (использование топосов, клише, штампов и т.д.), в которых отразились черты византийского

Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527—1453). München, 1891. S. 200. О влиянии труда К. Крумбахера на последующие поколения исследователей-византинистов см.: *Agapitos P. A.* Karl Krumbacher and the History of Byzantine Literature // BZ. 2015. Bd. 108. S. 1—51. Проблема оригинальности византийских писем была реактуализирована М. Маллет см.: *Mullett M.* Originality in the Byzantine Letter: the Case of Exil // Originality in Byzantine Literature, Art and Music / Ed. A. R. Littlewood. Oxford, 1995. P. 39—58.

¹⁴⁶ *Treu M.* Maximi Monachi Planudis Epistulae. Vratislaviae, 1890; *Treu M.* Demetrios Chrysoloras und seine hundert Briefe // BZ. 1911. Bd. 20. S. 106—128.

интеллектуального сознания и которые следовало изучать не только с филологических, но и с антропологических и социологических позиций. Риторический формуляр византийского послания стал рассматриваться в качестве особой знаковой системы со скрытой информацией, расшифровка которой требовала усилий исследователей (Г. Карлссон, Г. Хунгер)¹⁴⁷. Шведский византист Г. Карлссон дал детальное исследование средневизантийским топосным эпистолярным конструкциям, обратив внимание на их коммуникативную функцию, вытекавшую из элементов византийской эпистолярной теории (прежде всего из концепта эпистолярной дружбы)¹⁴⁸. К этой группе можно отнести советского и российского византиста В. А. Сметанина, для которого переосмысление деконкретизации стало одной из отправных точек собственных изысканий. В. А. Сметанин предложил оригинальный способ вычленения риторического компонента с целью систематизации неоднородного поздневизантийского эпистолярного материала¹⁴⁹.

Следует, однако, отметить, что интенция, заложенная М. Троем, не получила широкого развития у следующих поколений византистов. Взгляд на литературное письмо только как на комбинацию стереотипов и топосов, сформированных под влиянием социальной и идеологической среды, оказывался недостаточным, чтобы оценить эпистолярную византийскую практику, которая не сводилась к написанию самого текста литературного письма, как полноценный культурный феномен.

Греческий ученый И. Сикутрис, который одновременно развивал и критиковал концепцию деконкретизации, наметил более перспективную линию изучения. И. Сикутрис в своей обзорной статье 1931 г., посвященной античной и средневековой греческой эпистографии, предложил сконцентрироваться не на

¹⁴⁷ *Hunger H.* Prooimion: Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Ärengen der Urkunden. Wien, 1964. S. 15—48.

¹⁴⁸ *Karlsson G.* Op. cit.

¹⁴⁹ *Сметанин В. А.* Византийское общество XIII—XV вв. (по данным эпистографии). Свердловск, 1987. О влияние на В. А. Сметанина концепции деконкретизации см.: Там же. С. 24—27.

фактографическом контексте письма, а на интерпретации смыслов, заложенных в нем. И. Сикутрис первым указал на необходимость изучать литературные письма из византийских эпистолярных коллекций как культурный феномен, в котором отразилась как внутренняя, так и внешняя жизнь их составителей¹⁵⁰. Ранняя смерть Сикутриса не позволила ему концептуализировать свои новаторские идеи, однако его призыв к пересмотру негативного взгляда на византийскую эпистолографию нашел отклик у византинистов второй половины XX в.

Осознание необходимости более тщательного изучения византийских писем и поиска новых подходов в интерпретации византийской эпистолярной практики во многом сформировало круг задач, которые ставили перед собой византиноведы 1950—1980-х гг. Этот период отмечен активной публикацией коллекций крупных византийских эпистолографов (Михаил Пселл¹⁵¹, Никифор Григора¹⁵², Мануил Гавра¹⁵³, Димитрий Кидонис¹⁵⁴, Мануил II Палеолог¹⁵⁵), которая способствовала актуализации данной части византийского наследия. Исследованием отдельных коллекций занимались византинисты В. Лоран, И. Шевченко, Г. Фатурос, Дж. Деннис¹⁵⁶, подчеркивая в своих штудиях ценность писем, принадлежащих перу тех или иных эпистолографов. Интерес к византийской эпистолографии развивался в контексте активных разработок в поле интеллектуальной истории Византии,

¹⁵⁰ *Sykutris J. Epistolographie // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Eds. G. Wissowa, W. Kroll. Stuttgart, 1931. Supplbd. V. S. 185—220, здесь 219—220.*

¹⁵¹ *Michaelis Pselli Scripta minora magnam partem adhuc inedita / Ed. E. Kurtz, S. Drexl. Milano, 1941. Vol. 2: Epistulae.* В это издание вошло 274 письма. Об истории публикации писем Михаила Пселла см.: *Papaioannou E. N. Das Briefcorpus des Michael Psellos. Vorarbeiten zu einer kritischen Neuedition. Mit einem Anhang: Edition eines unbekanntes Briefes // JÖB. 1998. Bd. 48. S. 67—117.* Новейшее и наиболее полное издание писем Пселла включает 485 его подлинных писем: *Michael Psellus. Epistulae. Vol. 1—2 / Ed. S. Papaioannou. B.; Boston (Mass.), 2019.*

¹⁵² *PLP. № 4443. Nicephori Gregorae Epistulae / Ed. P. L. M. Leone. Matino, 1982—1983. 2 vol.* Коллекция насчитывает 159 писем.

¹⁵³ *Fatouros G. Die Briefe des Michael Gabras. Wien, 1973.* Издание включает 462 письма.

¹⁵⁴ *Démétrius Cydonès. Correspondance... В издание включено 450 писем.*

¹⁵⁵ *The Letters of Manuel II Palaeologus / Ed. G. T. Dennis. Wash., 1977.* В издание вошло 68 писем.

¹⁵⁶ *Laurent V. La direction spirituelle à Byzance : La correspondance d'Irène-Eulogie Choumnaina avec son second directeur // RÉB. 1956. T. 14. P. 48—86; Ševčenko I. Nicolaus Cabasilas' Correspondence and the Treatment... S. 49—59; Fatouros G. Textkritische Beobachtungen zu den Briefen des Gregorios Kyprios // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici. N. s. 1975—1976. Vol. 12—13. P. 109—116; The Letters of Manuel II Palaeologus / Ed. G. T. Dennis. Wash., 1977.*

которая, начиная с рубежа 1960—1970-х гг., стала одним из трендов византиноведческих штудий. Именно анализ византийской эпистолярной практики в рамках изучения интеллектуального сообщества ученых византийцев и византийского образования (что, по сути, ранее и предлагал И. Сикутрис) сформировал более нюансированную интерпретацию литературного византийского письма.

Своего рода фиксацией обновленной исследовательской оптики можно считать раздел о византийской эпистолографии в составе классического труда австрийского византиниста Г. Хунгера о светской литературе византийцев. Г. Хунгер дал подробную характеристику византийскому литературному частному письму, в ходе которой выделил его важнейшие особенности: аттикизация, соблюдение норм эпистолярной теории, тенденция к абстракции в обращениях к адресату, систематическая разработка концепта эпистолярной дружбы (*φιλία*). Функцию риторического оформления письма Хунгер, следуя за Г. Карлссоном, объяснял через эпистолярную теорию византийцев — письмо не должно было буквально транслировать личность эпистолографа, но передавать желаемый образ души (*εἰκόνα τῆς ψυχῆς*) составителя письма. Как заметил Хунгер, составление и чтение искусно оформленных литературных посланий доставляло удовольствие византийцам-интеллектуалам и служило своего рода заменой светской поэзии, которая, в отличие от религиозной поэзии, была слабо представлена в литературном византийском ландшафте¹⁵⁷.

Подобное видение византийских литературных писем стало общепринятым у исследователей 1970—1980 гг. и отразилось в работах, фокусирувавшихся на литературных, социальных, эмоциональных аспектах византийской эпистолярной практики. К ним можно отнести статью английской исследовательницы М. Маллет «Античная традиция в византийском письме»¹⁵⁸, где акцент был сделан на восприятии византийцами письма как дружеского дара, приносившего

¹⁵⁷ *Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur... Bd. 1. S. 214—233.

¹⁵⁸ *Mullett M.* The Classical Tradition in the Byzantine Letter // *Byzantium and the Classical Tradition* / Eds. M. Mullett, R. Scott. Birmingham, 1981. P. 75—93.

интеллектуальное удовольствие, утешение и поддерживавшего эмоциональное напряжение между корреспондентами. Обмен писем нередко сопровождался подарками и являл собой особый ритуал, способствовавший развитию и укреплению связей внутри сообщества ученых византийцев.

Этот идейный сдвиг отразился также в разработках британского византиниста Э. Литлвуда, для которого одной из отправных точек интерпретации эпистолярной практики стало восприятие литературного письма как «образа души» эпистолографа, создающего иллюзию живого присутствия. Письмо не являлось механическим воспроизведением образцов, которые содержались в эпистолярных руководствах, но являлось своего рода произведением искусства, где эстетический аспект был не менее важен, чем коммуникативный. Подбор цитат и аллюзий был творческим процессом, где автор выступал в роли художника¹⁵⁹.

Другим примером может служить углубление интерпретации концепта эпистолярной дружбы (φιλία), которое было дано советским и российским ученым Я. Н. Любарским в монографии «Михаил Пселл. Личность и творчество. К истории византийского предгуманизма». Я. Н. Любарский, опираясь на материал обширной коллекции писем Михаила Пселла, продемонстрировал широкий спектр значений и смыслов, которые могла принимать дружба в письме. Анализ, проведенный Я. Н. Любарским, свидетельствовал об усложнении концепта φιλία, который не сводился только к воспроизведению топоса, но отражал специфику построения социальных связей в среде ученых византийцев¹⁶⁰.

В дальнейшем «социология эпистолографии» и анализ социальных сетей (social network analysis) стали одним из плодотворных направлений для изучения византийской эпистолографии особенно средневизантийского периода (М. Маллет,

¹⁵⁹ Littlewood A. R. An 'Ikon of the Soul': The Byzantine Letter... 197—226; Littlewood A. R. The Byzantine Letter of Consolation in the Macedonian... P. 19—41.

¹⁶⁰ Любарский Я. Н. Михаил Пселл. Личность и творчество. К истории византийского предгуманизма. М., 1978. Переизд.: Любарский Я. Н. Михаил Пселл. Личность и творчество // Две книги о Михаиле Пселле: Безобразов П. В. Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл; Любарский Я. Н. Михаил Пселл. Личность и творчество. СПб., 2001. С. 183—542.

М. Грюнбарт, Ф. Бернард¹⁶¹), в меньшей степени — ранневизантийского (А. Шор¹⁶²) и поздневизантийского периода (А. Риле¹⁶³). В последнем десятилетии XX в. — начале XXI в. закрепился сдвиг, произошедший в исследовательской парадигме: сошли на нет исследования, замыкающиеся на извлечении из письма достоверных фактов, игнорирующие формальную композицию и коммуникативную функцию литературного византийского эпистолярного текста.

Все чаще византийское письмо анализируется в контексте (социальном, политическом, религиозном) с учетом жанровых особенностей, которые влияли на построение эпистолярной коммуникации. Среди подобных исследований стоит отметить труды М. Грюнбарта и Д. А. Черноглазова, в которых анализ производится на большом количестве эпистолярного материала, не ограничивающегося коллекциями одного авторства. В монографии австрийского византиста М. Грюнбарта «Формы обращения византийского письма в период с VI—XII вв.»¹⁶⁴ проводится анализ типологии эпистолярных обращений на материале 3762 писем. Одна из задач автора состояла в том, чтобы вывести анализ эпистолярных форм и обращений на уровень анализа особенностей социальных взаимодействий в ранне- и средневизантийский периоды. Автор классифицирует и перечисляет формы обращений, устанавливая критерии, которые формировали их типологию. М. Грюнбарт устанавливает и характеризует взаимосвязь между формами обращений и социальными параметрами корреспондентов (социальный статус, должность и т.д.).

¹⁶¹ *Mullett M.* Theophylact of Ochrid: Reading the Letters of a Byzantine Archbishop. Aldershot, 1997; *Grünbart M.* 'Tis Love That Has Warm'd Us. Reconstructing Networks in 12th Century Byzantium // *Revue belge de philologie et d'histoire.* 2005. Vol. 83. № 2. P. 301—313; *Bernard F.* 'Greet Me with Words'. Gifts and Intellectual Friendship in Eleventh Century Byzantium // *Geschenke erhalten die Freundschaft. Gabentausch und Netzwerkpflege im europäischen Mittelalter* / Ed. M. Grünbart. Münster, 2011. P. 1—11. Также см. коллективную монографию *Networks of Learning. Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000—1200* / Eds. S. Steckel, N. Gaul, M. Grünbart. Zurich, 2014.

¹⁶² *Schor A. M.* Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria. Berkeley, 2011.

¹⁶³ *Riehle A.* Epistolography, Social Exchange... P. 211—251.

¹⁶⁴ *Grünbart M.* Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert. Wien, 2005.

Иной аналитический ракурс предлагает российский филолог-византист Д. А. Черноглазов, который в своей докторской диссертации¹⁶⁵ анализирует византийские эпистолярные тексты через призму теоретических эпистолярных трактатов, создававших эстетическую основу для писем и насыщавших его смыслами. Д. А. Черноглазов демонстрирует, что во многих случаях эпистолярная теория, которая была хорошо разработана в поздней античности, давала византийцам важнейшие ориентиры для построения письма. Тем не менее античные письмовники эволюционировали и стали служить не столько практическими руководствами при составлении писем, сколько учебными пособиями в риторических упражнениях.

Анализ формальных элементов и эпистолярных топосов византийского письма (формулы обращений, структура письма, стиль), в которых отражался не только литературный вкус и следование эпистолярному этикету, но и динамика социальных маркеров (социальный статус, уровень ритуализации общения) развивается в исследованиях коллекций отдельных эпистолографов (В. Саррис, Ф. Тиннефельд, А. Риле, И. Таксидис, Д. А. Черноглазов¹⁶⁶).

Одновременно с этим попытки изучать византийские письма как реальное отражение авторского «я» эпистолографа и передачу личных переживаний не стали продуктивными (Я. Н. Любарский, Ф. Колову¹⁶⁷). Более успешным в

¹⁶⁵ Черноглазов Д. А. Псевдо-Либания и его позднейшие версии: византийские письмовники и их практическое применение: дис. ... докт. филол. наук: 10.02.14. СПб., 2021.

¹⁶⁶ Σαρρής Β. Α. Ἡ βυζαντινὴ παραμυθητικὴ ἐπιστολή, ἀπὸ τὸν Θεόδωρο Στουδίτη ἕως τὸν Εὐστάθιο Θεσσαλονίκης (9^{ος}—12^{ος} αἰ.). Ὁ θεραπευτικὸς λόγος τῶν Βυζαντινῶν ἐνάντια στο πάθος τῆς λύπης. Θεσσαλονίκη, 2005; здесь о структуре средневизантийского утешительного письма см. с. 170—254; Tinnefeld F. Die Briefe des Demetrios Kydones: Themen und literarische Form. Wiesbaden, 2010; Riehle A. Funktionen der byzantinischen Epistolographie. Studien zu den Briefen und Briefsammlungen des Nikephoros Chumnos (ca. 1260—1327). PhD Dissertation, Die Ludwig-Maximilians-Universität München. München, 2014; Ταξίδης Η. Μάξιμος Πλανούδης. Συμβολή στη μελέτη του corpus των ἐπιστολῶν του. Θεσσαλονίκη, 2012; Черноглазов Д. А. Pluralis reverentiae — норма византийского эпистолярного этикета? // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2015. №19. С. 954—963; Черноглазов Д. А. Замечания о византийском эпистолярном этикете XII в.: pluralis modestiae и pluralis reverentiae // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2, Гуманитарные науки. 2015. № 4 (145). С. 94—105.

¹⁶⁷ Любарский Я. Н. Михаил Пселл. Личность и творчество // Две книги о Михаиле Пселле... С. 332—340; Κολόβου Φ. Μιχαήλ Χωνιάτης: συμβολή στη μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του: τὸ corpus τῶν ἐπιστολῶν. Ἀθήναι, 1999. Σ. 201—276.

интерпретационном плане оказалась трактовка византийского письма с учетом перформативных возможностей, которые были заложены самим процессом конструирования литературного эпистолярного нарратива. Письмо, скорее, становилось своего рода экспериментальным полем, где эпистолограф формировал и форматировал как собственный образ, так и образы своих адресатов (Д. А. Черноглазов, С. Папаиоанну¹⁶⁸).

К началу третьего десятилетия XXI в. основным достижением в изучении византийской эпистографии стал коллективный труд «A Companion to Byzantine Epistolography»¹⁶⁹, вышедший в 2020 г. и вобравший в себя бóльшую часть актуальных исследовательских трендов. Среди них — эпистография отдельных регионов Византии (Сирия, Египет)¹⁷⁰; риторический компонент литературных писем (С. Коцабасси¹⁷¹); дружба в контексте эпистографии (Э. Бурбухакис¹⁷²); эпистолярная культура коммуникации и интеллектуальные практики, в частности, неформальные собрания интеллектуалов — «театры» (Ф. Бернанд, Н. Гауль¹⁷³); византийская философия и письма (Д. Манлова¹⁷⁴); византийская дипломатика и письма (А. Бейхаммер¹⁷⁵).

В то же время состав данной коллективной монографии, в которой отразились наработки ведущих специалистов в области изучения византийской эпистографии, позволяет увидеть и ряд тематических лакун. Среди них — темы

¹⁶⁸ Черноглазов Д. А. Пять писем Иоанна Цеца: автопортрет византийского интеллектуала XII века // ВВ. 2008. Т. 67. С. 152—164; *Paraioannou S. The Epistolographic Self // A Companion to Byzantine Epistolography...* P. 333—352.

¹⁶⁹ *A Companion to Byzantine Epistolography / Ed. A. Riehle. Leiden; Boston, 2020.*

¹⁷⁰ *Tannous J. Syriac Epistolography // A Companion to Byzantine Epistolography...* P. 68—91; *Bauer T. J. Letter Writing in Antiquity and Early Christianity // A Companion to Byzantine Epistolography...* P. 33—67, здесь 41—43.

¹⁷¹ *Kotzabassi S. Epistolography and Rhetoric // A Companion to Byzantine Epistolography...* P. 177—199.

¹⁷² *Bourbouhakis E. Epistolary Culture and Friendship // A Companion to Byzantine Epistolography...* P. 279—306.

¹⁷³ *Bernard F. Epistolary Communication: Rituals and Codes...* P. 307—332; *Gaul N. The Letter in the Theatron...* P. 353—373.

¹⁷⁴ *Manolova D. Epistolography and Philosophy // A Companion to Byzantine Epistolography...* P. 255—278.

¹⁷⁵ *Beihammer A. Epistolography and Diplomats // A Companion to Byzantine Epistolography...* P. 200—226.

данного исследования: **духовная византийская эпистолография, византийские женщины-эпистографы и эпистолярные эмоции.** Изучение каждого из этих аспектов необходимо осветить отдельно.

Нельзя сказать, что византийские духовные письма совершенно не изучались византинистами. Однако они пользовались и продолжают пользоваться меньшим вниманием исследователей, чем, например, литературные письма в Византии (им посвящена огромная научная литература, из которой выше были упомянуты только самые важные исследования) или письма византийских императоров изучение которых активно развивалось на протяжении XX в.¹⁷⁶ Пока не существует ни одной монографии, где духовная византийская эпистолография становилась бы центральным объектом изучения, при том, что ряд коллекций крупных и значимых духовных эпистографов был опубликован еще во второй половине XX — начале XXI вв.¹⁷⁷ Духовные письма византийских авторов, как правило, либо использовались в контексте церковной истории для уточнения биографических деталей, взглядов того или иного византийского духовного писателя¹⁷⁸, либо рассматривались как часть дидактической византийской литературы (Ф. Леонте¹⁷⁹).

¹⁷⁶ Dölger F. *Byzantinische Diplomatik. 20 Aufsätze zum Urkundenwesen der Byzantiner.* München, 1956; *Oikonomidès N. La chancellerie impériale de Byzance du 13^e au 15^e siècle // RĒB.* 1985. Vol. 43. P. 169—195; *Медведев И. П. Очерки византийской дипломатики (Частноправовой акт).* Л., 1988; *La correspondance entre souverains, princes et cités-états: Approches croisées entre l’Orient musulman, l’Occident latin et Byzance (XIII^e — début XVI^e siècle) / Éd. D. Aigle, Péquignot S.* Turnhout, 2013.

¹⁷⁷ *Théophylacte d’Achrída. Lettres / Éd. P. Gautier.* CFHB. Vol. 16. P. 2. Thessalonique, 1986 (содержит 145 писем Феофилакта Болгарского); *Theodori Studitae Epistulae / Hrsg. G. Fatouros.* В., 1992. 2 vol. (в издание вошли 560 полных писем Феодора Студита); *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance / Introd., texte crit., notes par F. Neyt, P. de Angelis-Noah, trad. par L. Regnault.* P., 1997. I: *Aux solitaires.* T. 1: *Lettres 1—71.* (SC; 426); P., 1998. T. 2: *Lettres 72—223.* (SC; 427). P., 2000. II: *Aux cénobites.* T. 1: *Lettres 224—398.* (SC; 450); P., 2001. T. 2: *Lettres 399—616.* (SC; 451). P., 2002. III: *Aux laïcs et aux évêques. Lettres 617—848.* (SC; 468) (848 писем Варсонофия Великого и Иоанна Пророка); *Isidore de Péluse. Lettres / Éd. P. Evieux.* P., 1997—2017. 3 vol. (авторству Исидора Пелусиота принадлежит около 2000 писем).

¹⁷⁸ См., например, ряд работ, посвященных письмам Василия Великого: *Courtonne Y. Un témoin du IV^e siècle oriental. Saint Basile et son temps d’après sa correspondance.* P., 1973; *Attrep A. Wisdom from the Letters of Saint Basil // Patristic and Byzantine Review.* Kingston, 1987. Vol. 6. P. 238—247; *Spadavecchia K. Some Aspects of Saint Basil of Caesarea’s Views on Friendship, Compared with those of his Pagan Contemporaries // Κληρονομία.* 1983. Vol. 15. P. 303—317.

¹⁷⁹ Ф. Леонте дает сжатую характеристику духовному эпистолярному дидактизму в Византии, не останавливаясь подробно на особенностях духовных писем: *Leonte F. Didacticism in Byzantine*

Характерно, что в классификациях византийских писем, приводимых в обобщающих статьях о византийской эпистолографии, мы не найдем духовное письмо как отдельный тип. В лучшем случае упоминаются дидактические письма, в которые включаются не только духовные письма-наставления, но и дидактические послания морально-политического, научного и просветительского характера¹⁸⁰. Дидактизм и дидактические письма, в частности, привлекали внимание византиноведов в контексте истории образования в Византийской империи (К. Константиnidис, П. Агапитос, В. Хэрэнднер, Д. А. Черноглазов, Ф. Леонте)¹⁸¹. Как справедливо замечает Ф. Леонте, это отчасти связано со сложностью жанра эпистолярного дидактизма в Византии, который плохо поддается классификации из-за отсутствия явных и устойчивых формальных черт. Невозможно говорить об едином типе дидактических писем в Византии, в которых эпистолярный дидактизм было бы более релевантно рассматривать как многогранный риторический метод, проявляющийся в трех основных категориях

Epistolography // *A Companion to Byzantine Epistolography* / Ed. A. Riehle. Leiden; Boston, 2020. P. 234—240.

¹⁸⁰ Например, в классификации Г. Хунгера, которая до сих пор остается актуальной для исследователей византийской эпистолографии, присутствуют дидактические письма (*didactische Briefe*), в которые включаются как письма духовных эпистолографов, так и письма дидактического характера, фокусирующиеся на вопросах науки, искусств, морали, образования: *Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur...* Bd. 1. S. 204. В Оксфордском словаре Византии духовные письма не присутствуют среди типов византийской эпистолографии: *Jeffreys E. M., Kazhdan A. P. Epistolography // ODB. Vol. 1. P. 718—720*. М. Маллет, автор раздела «Эпистолография» из «Оксфордского руководства по византистике», не упоминает дидактические письма (а тем более духовные письма), ограничиваясь указанием на факт тематических модификаций внутри византийской эпистолографии под влиянием христианской идеологии на примере писем Великих каппадокийцев. *Mullett M. Epistolography / The Oxford Handbook of Byzantine Studies / Eds. E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack. Oxford, 2008. P. 882—894, особенно 885.*

¹⁸¹ *Constantinides C. N. Op. cit. 151—155; Agapitos P. A. Teachers, Pupils and Imperial Power in Eleventh-Century Byzantium // Pedagogy and Power. Rhetoric of Classical Learning / Eds. Y. Lee Too, N. Livingstone. Cambridge, 1998. P. 170—191; Hörandner W. The Byzantine Didactic Poem: A Neglected Literary Genre? A Survey with Special Reference to the Eleventh Century // Poetry and its Contexts in Eleventh-century Byzantium / Eds. F. Bernard, K. Demoen. Farnham, 2012. P. 55—67; Черноглазов Д. А. От Псевдо-Либания до Никодима Святогорца: эволюция ранневизантийского письмовника // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2, Гуманитарные науки. 2017. Т. 19. № 2 (163). С. 68—82; Leonte F. Teaching Virtues: The Didactic Project of Emperor Manuel II Palaiologos // *BS. 2018. Vol. 76. P. 24—44.**

— духовный, морально-политический и профессионально-технический дидактизм¹⁸².

Другим препятствием к изучению духовных писем является слабая разработанность на средне- и поздневизантийском материале института взаимоотношений, в рамках которого существовала духовная переписка между духовным отцом-наставником и духовным чадом-учеником. Например, в монографии М. Маллет, посвященной анализу эпистолярного наследия Феофилакта Болгарского, византийского архиепископа Охрида (ок. 1055 — после 1107), феномен духовных писем никак не проблематизируется, хотя исследовательница отмечает, что часть переписок из этой коллекции велась между духовным отцом и духовными чадами¹⁸³. В труде М. Грюнбарта по анализу форм обращений привлекается значительное количество духовных писем. Однако исследователь сосредоточен на выявлении параметров обращений в письмах к духовным лицам, а не на интерпретации контекста, в котором подобные письма существовали¹⁸⁴.

Институт духовного наставничества или духовного отцовства/материнства, который зародился в раннемонашеских общинах в восточной части Римской империи, дал идеологическую основу для последующего развития духовных писем в Византии. Анализ модели отношений корреспондентов в условиях дидактической эпистолографии оказывается первостепенным, поскольку именно модальность отношений, где благодаря свойствам текстуального эпистолярного пространства парадоксальным образом переплетаются интимность и властный дискурс, определяет смыслы и содержание подобной эпистолярной практики¹⁸⁵. Поэтому мною был привлечен значительный пласт литературы, способствующий включению поздневизантийских духовных писем в многослойный контекст духовного наставничества.

¹⁸² *Leonte F.* Didacticism in Byzantine Epistolography... P. 233, 249—250.

¹⁸³ *Mullett M.* Theophylact of Ochrid... S. 175—177.

¹⁸⁴ *Grünbart M.* Formen der Anrede... S. 94—103, 122—128, 131—136, 154—170.

¹⁸⁵ *Leonte F.* Didacticism in Byzantine Epistolography... P. 229.

Ввиду отсутствия концептуальных или обобщающих работ о духовном наставничестве в средний и поздний византийский период, необходимым стало обращение к исследованиям, освещающим генезис и развитие феномена духовного наставничества в восточной монашеской традиции. Для этого был учтен широкий круг работ, позволяющих сформировать объемное видение византийской традиции духовного отцовства: позднеантичная практика психагогии (душевождения) в философских школах¹⁸⁶; роль учителя в позднеантичной пайдейи¹⁸⁷; формирование монашеской пайдейи¹⁸⁸; оформление института духовного отца в раннемонашеских и раннехристианских общинах¹⁸⁹; рецепция позднеантичного нравственного наставничества в христианском аскетизме¹⁹⁰.

¹⁸⁶ *Schrijvers P. H.* Eléments psychagogiques dans l'œuvre de Lucrèce // Actes du VII^e Congrès de l'Association G. Budé. P., 1969; P. 370—376; *Hadot I.* The Spiritual Guide // Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman / Ed. A. H. Armstrong. N. Y., 1986. P. 436—459; *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / Пер. В. А. Воробьева. М.; СПб., 2005; *The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness* / Eds. Ø. Rabbås, E. K. Emilsson, H. Fossheim, M. Tuominen. Oxford, 2015; *Van der Meeren S.* «Entrer en philosophie». La fonction psychagogique des premiers Dialogues d'Augustin. P., 2023;

¹⁸⁷ *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1 / Пер. с нем. А. И. Любжина. М., 2001; *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека: (Эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). Т. 2. / Пер. с нем. М. Н. Ботвинника. М., 1997; *Йегер В.* Раннее христианство и греческая пайдейя / Пер. с нем. и вступ. ст. О. В. Алиевой. М., 2014; см. также: *Нуроткеай: журнал по истории античной педагогической культуры* / Ред. В. К. Пичугина. 2024. Вып. 8. Образы учителей и учеников в античной традиции. 192 с.

¹⁸⁸ *Rapp C.* The Origins of Hagiography and the Literature of Early Monasticism: Purpose and Genre Between Tradition and Innovation // *Unclassical Traditions. Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity* / Eds. R. Flower, C. Kelly, M. Williams. Cambridge, 2010. P. 119—130; *Tzamalikos P.* The Real Cassian Revisited: Monastic Life, Greek Paideia, and Origenism in the Sixth Century. Leiden, 2012; *Bay C.* The Transformation and Transmission of Paideia in Roman Egyptian Monasticism // *Conversations with the Biblical World*. 2014. Vol. 34. P. 334—363; *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia* / Eds. L. I. Larsen, S. Rubenson. Cambridge, 2018.

¹⁸⁹ *Смирнов С. И.* Духовный отец в древней восточной Церкви: История духовничества на Востоке. Сергиев Посад, 1906 (переизд.: М., 2003); *Hausherr I.* Direction spirituelle en Orient autrefois. Rome, 1955; *Hevelone-Harper J.* Disciples of the Desert: Monks, Laity, and Spiritual Authority in Sixth-Century Gaza. Baltimore, 2005; *Demacopoulos G.* Five Models of Spiritual Direction in the Early Church. South Bend, 2007; *Rapp C.* Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. Berkeley; Los Angeles; L., 2013; *Rapp C.* Brother-Making in Late Antiquity and Byzantium: Monks, Laymen, and Christian Ritual. Oxford, 2016. P. 6—31, 88—147; *Dilley P.C.* Monasteries and the Care of Souls in Late Antique Christianity: Cognition and Discipline. Cambridge, 2017.

¹⁹⁰ *Lohse B.* Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche. München; Wien, 1969; *Betz H. D.* Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature. Leiden, 1978; *Fiore B.* The Function

Отдельное внимание было уделено формированию феномена духовного византийского письма, которое вобрало в себя черты как позднеантичных дидактических моральных посланий (Т. А. Миллер, А. Б. Ковельман, А. С. Афонасина)¹⁹¹, так и раннехристианских корреспонденций, прежде всего апостольских. Античный эпистолярный нравственный дидактизм, заложенный философом Эпикуром, повлиял на всю последующую христианскую духовную эпистолографию (А. Малерб, О. Алиева)¹⁹². Христианские эпистолографы активно заимствовали и трансформировали позднеантичные литературные техники увещевания и наставления для оформления дискурса христианского наставления и проповеди. Послания ап. Павла (ок. 5 — ок. 64/65), которые впоследствии часто цитировались и комментировались византийцами, стали одними из самых значимых раннехристианских свидетельств подобного синтеза¹⁹³. Анализ писем Павла свидетельствует о широте риторического инструментария, который духовный эпистолограф использовал в целях конструирования духовного

of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles. Rome, 1986; *Malherbe A. J.* Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care. Philadelphia, 1987; *Downing F. G.* Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition. Sheffield, 1988; *Malherbe A. J.* Traditions and Theology of Care in the New Testament // Dictionary of Pastoral Care and Counseling / Ed. J. H. Rodney. Nashville, 1990. P. 787—792; *Brown P.* Asceticism: Pagan and Christian // The Cambridge Ancient History. Vol. 13: The Late Empire. A.D. 337–425 / Eds. A. Cameron, P. Garnesey. Cambridge, 1998. P. 601–631; *Sterling G.* Hellenistic Moral Philosophy and the New Testament // Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation / Ed. S. E. Porter. N. Y., 2007. P. 153—155.

¹⁹¹ *Миллер Т. А.* Псевдоисторическая эпистолография // Античная эпистолография. Очерки / Ред. М. Е. Грабарь-Пассек. М., 1967. С. 192—225; *Ковельман А. Б.* Риторика в тени пирамид... С. 84—92; *Kovelman A.* From Logos to Myth. Egyptian Petitions of the 5th — 7th Centuries // Bulletin of the American Society of Papyrologists. 1991. Vol. 28. № 3—4. P. 135—152; *Ковельман А. Б.* От мифа к логосу. Египетские прошения V—VII вв. н. э. // Восток. 1992. № 2. С. 67—77; *Афонасина А. С.* Письма «пифагорейских» женщин в историческом и философском контексте // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2017. Т. 11. № 2. С. 524—535.

¹⁹² *Malherbe A. J.* Moral Exhortation a Greco-Roman Sourcebook. Philadelphia, 1989; *Алиева О. В.* Формирование и развитие жанров протрептика и паренезы в античной и раннехристианской литературе: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.14. М., 2014; *Bauer T. J.* Letter Writing in Antiquity and Early Christianity // A Companion to Byzantine Epistolography... P. 33—67.

¹⁹³ *Metzger B. M.* The New Testament: Its Background, Growth, and Content. Nashville; N.Y., 1965 (reprint: Nashville, 2003) P. 221—282; *Doty W. G.* Letters in Primitive Christianity, Philadelphia, 1973; *Weima J. A. D.* Paul the Ancient Letter Writer: An Introduction to Epistolary Analysis. Grand Rapids (Mich.), 2016.

окормления первых христианских общин¹⁹⁴. Павлианская традиция была продолжена в письмах монашеских духовных писателей первых веков христианства¹⁹⁵.

В отношении жанровой характеристики духовные письма православной монашеской традиции лучше изучены на русском материале¹⁹⁶. Для углубления понимания лингвистических особенностей духовного эпистолярного текста мною были использованы теоретические разработки российской исследовательницы А. Н. Смолиной, которая проблематизировала феномен духовного письма и продемонстрировала жанровое разнообразие духовной эпистографии (письмо-беседа, письмо-травелог, письмо-воспоминание, письмо-поучение), суммировав ее основные жанровые характеристики¹⁹⁷.

Тема византийского духовного наставничества также изучалась исследователями с позиций богословской мысли и религиозных практик, прежде всего совершения исповеди монахами-духовниками, не имеющими священного

¹⁹⁴ *Sevenster J. N.* Paul and Seneca. Leiden, 1961; *Malherbe A. J.* 'Gentle as a Nurse': The Cynic Background to I Thess II // *Novum Testamentum*. 1970. Vol. 12. P. 203—217; *Fitzgerald J. T.* Cracks in an Earthen Vessel: An Examination of the Catalogues of Hardships in the Corinthian Correspondence. Atlanta, 1988; *Glad C.* Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy. Leiden, 1995; *Whitenton M.* Figuring Joy: Gratitude as Medicine in 1 Thessalonians 2:1—20 // *Perspectives in Religious Studies*. 2012. Vol. 39. №1. P. 15—23; *Marguerat D.* L'apôtre, mère et père de la communauté (1 Thessaloniens 2/1—12) // *Études théologiques et religieuses*. 2000. Vol. 75. № 3. P. 373—389.

¹⁹⁵ *Neyt F., Angelis-Noah P., de.* Introduction // Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance / Introd., texte crit., notes par F. Neyt, P. de Angelis-Noah, trad. par L. Regnault. P., 1997. I: Aux solitaires. T. 1: Lettres 1—71. (SC; 426). P. 11—126.

¹⁹⁶ *Каширина В. В.* Литературное наследие Оптиной Пустыни: дис. ... докт. филол. наук: 10.01.01. М., 2007; *Воронин Т. Л.* Художественные особенности эпистолярного наследия Феофана Затворника. Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2007. Вып. 2. С. 7—19; *Смолина А. Н.* Речевой этикет русского духовного письма. Красноярск, 2018; *Баланчик Н. С.* Письмо-исповедь (на материале переписки протоиерея А. Меня с монахиней Иоанной) // *Взаимодействие языка и культуры в коммуникации и тексте*. 2012. Т. 3. № 3. С. 34—36.

¹⁹⁷ *Смолина А. Н.* Духовное письмо как жанр русской словесности // *Мир науки, культуры, образования*. 2016. №2 (57). С. 384—387; *Смолина А. Н.* Духовное письмо-беседа: жанрово-стилистические особенности // *Известия Волгоградского государственного педагогического университета*. 2019. №9 (142). С. 144—151; *Смолина А. Н.* Духовный эпистолярный русский православного монашества XX — начала XXI века: типология жанровых форм, их риторико-стилистическая организация, речевой этикет: дис. ... докт. филол. наук: 10.02.01. Красноярск, 2021.

сана¹⁹⁸. Концептуально важной для данного исследования стала статья православного богослова митрополита Каллиста (Уэра)¹⁹⁹, в которой на основе средневизантийских аскетических текстов обсуждается многофункциональность духовного отца по отношению к духовным чадам. Предложенная м. Каллистом (Уэром) модель пяти классических ролей духовного отца в Византии послужила основой для дальнейшего анализа проявления данных ролей духовника в нарративе поздневизантийских женско-мужских духовных корреспонденций.

Другая отмеченная мною исследовательская лакуна — проблематизация творений византийских женщин-эпистографов и интерпретация их взаимодействия с мужчинами-корреспондентами, которая невозможна без учета достижений последних лет в области гендерных исследований. Публикация в 1986 г. новаторской статьи американского историка Джоан Скотт «Гендер: полезная категория анализа» стала важнейшим концептуальным толчком для оформления гендерной истории. Гендер²⁰⁰ рассматривался не просто как социальный пол, но как система властных отношений между мужчинами и женщинами, превращаясь в практически значимую единицу исторического исследования²⁰¹. Историки-

¹⁹⁸ *Rossum J., van.* Priesthood and Confession in St. Symeon the New Theologian // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1976. Vol. 20. P. 220—228; *Morris R.* Spiritual Fathers and Temporal Patrons: Logic and Contradiction in Byzantine Monasticism in the Tenth Century // *Revue Bénédictine*. 1993. Vol. 103. P. 273—288; *Rapp C.* Brother-Making in Late Antiquity and Byzantium... P. 161—179; *Krausmüller D.* “Monks Who Are not Priests Do not Have the Power to Bind and to Loose”: The Debate about Confession in Eleventh- and Twelfth-Century Byzantium // *BZ*. 2016. Bd. 109. S. 739—768; *Zeher J. L.* Medical Metaphors in Byzantine Spiritual Direction // *Journal of Religion*. 2022. Vol. 102. № 4. P. 529—554.

¹⁹⁹ *Ware K.* The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian // *Studia Patristica*. Vol. 18. T. 2. Kalamazoo; Louven, 1989. P. 299—316.

²⁰⁰ Об определении понятия гендер см.: *Пушкарева Н. Л.* Гендерная теория и историческое знание. СПб., 2007. С. 160—175; *Воронина О. А.* Гендер / *Словарь гендерных терминов*. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.owl.ru/gender/010.htm> (дата обращения: 13.08.2024).

²⁰¹ Дж. Скотт постулировала, что гендер является составным элементом социальных отношений, основанных на воспринимаемых различиях между полами, и что именно гендер становится базовым способом обозначения властных отношений. Причем неразрывная взаимосвязанность и взаимоопределяемость понятий «мужское» и «женское» делает невозможным их изолированный исторический анализ. Также Дж. Скотт охарактеризовала гендер как сочетание четырех комплексов: гендерной идентичности, гендерных норм, гендерных стереотипов (символы и образы), социального контроля (институты, которые участвуют в формировании гендера и гендерных установок). *Scott J. W.* Gender: A Useful Category of Historical Analysis // *American Historical Review*. 1986. Vol. 91. № 5. P. 1053—1075. Об истории развития исследовательского

медиевисты активно включились в разработку новой проблемной области, и 1980—1990-е гг. стали периодом появления многих исследований, применявших методы гендерного анализа к средневековым источникам.

В византистике благодаря труду нескольких поколений исследователей был проделан путь от «истории женщин», как правило, сводившейся к биографическому очерку жизни известных византиек²⁰², к нюансированному анализу, демонстрирующему сложную картину гендерных отношений в византийском обществе. Начиная с конца 60-х гг. были затронуты и изучены ряд аспектов, которые актуализировали гендерный анализ на византийском материале. Среди них — византийская семья и брачные практики (А. Каждан, А. Лайу, Э. Патлажан, Г. Литаврин, Х. Мессис, Г. Радл²⁰³), византийские женщины во власти (Дж. Херрин, Б. Хилл, Л. Джеймс²⁰⁴), юридическое положение женщины (Ж. Бокам,

направления «гендерная история» см.: *Репина Л. П.* Женщины и мужчины в истории: Новая картина европейского прошлого. Очерки. Хрестоматия. М., 2002. С. 9—21.

²⁰² *Diehl Ch.* Figures byzantines. P., 1906—1908. 2 vol.; *Nicol D.* The Byzantine Lady: Ten Portraits 1250—1450. Cambridge, 1994. Как отмечает Дж. Херрин, процесс выхода за пределы исследования истории женщин с высоким социальным статусом (императриц, принцесс, настоятельниц) оказался довольно продолжительным в византистике. Об этом свидетельствует, например, состав важнейших просопографических баз данных (Prosopography of the Byzantine World, Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit), в которых все еще не всегда учитываются женщины более низкого статуса, упомянутые в источниках. *Herrin J.* Foreword // The Routledge Handbook of Gender and Sexuality in Byzantium / Eds. M. Meyer, Ch. Messis. L.; N. Y., 2024. P. XVIII—XIX.

²⁰³ *Каждан А. П.* Византийская семья // Вопросы истории. 1969. № 5. С. 212—215; *Patlagean E.* Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, IV^e — XI^e siècle. Londres, 1981; *Kazhdan A. P.* Women at Home // DOP. 1998. Vol. 52. P. 1—17; *Laiou A.* Gender, Society and Economic Life in Byzantium. Aldershot, 1992; *Laiou A.* Women, Family and Society in Byzantium. Farnham; Burlington, 2011; *Литаврин Г. Г.* Как жили византийцы. СПб., 2014. Гл. 6 «Семья и брак»; *Messis Ch.* Mariage et rapports entre les sexes à Byzance: aspects généraux // Byzantine Culture: Papers from the Conference 'Byzantine Days of Istanbul' [İstanbul'un Doğu Roma Günleri] Held on the Occasion of Istanbul Being European Cultural Capital 2010, Istanbul, May 21—23 2010 / Ed. D. Sakel. Ankara, 2014. P. 453—463; *Radle G.* Marriage in Byzantium: Christian Liturgical Rites from Betrothal to Consummation. Cambridge, 2024.

²⁰⁴ *Hill B.* Imperial Women in Byzantium: Power, Patronage and Ideology. Abingdon; N. Y., 1999; *Herrin J.* The Imperial Feminine in Byzantium // Past and Present. 2000. Vol. 169. P. 3—35; *Herrin J.* Women in Purple: Rulers of Medieval Byzantium. Princeton, 2002; *James L.* Empresses and Power in Early Byzantium. L., 2001.

П. Вискузо, Е. В. Когут²⁰⁵), женское монашество (А.-М. Толбот, К. Галатариоту²⁰⁶), византийское детство и воспитание детей²⁰⁷, феномен византийских евнухов²⁰⁸, гендерная идентичность в религиозном дискурсе²⁰⁹.

К середине двадцатых годов XXI вв. гендерные исследования являются традиционным разделом византиноведческих штудий, внутри которого происходит процесс более серьезного, чем в предыдущие десятилетия, концептуального осмысления. В современных англоязычных византийских исследованиях актуализируется тенденция к расширению и уточнению интерпретаций терминологии гендерного анализа — гендер, сексуальность, гендерная идентичность, мужественность, женственность — на материале византийских источников. Подтверждением этого служат индивидуальные и коллективные труды последних лет: монография Л. Невилл «Гендер в Византии», коллективные монографии «Эмоции и гендер в византийской культуре», «Раутледжское руководство по идентичности в Византии» и «Раутледжское руководство по гендеру и сексуальности в Византии»²¹⁰.

²⁰⁵ *Beaucamp J.* Le statut de la femme à Byzance. P., 1990—1992. 2 vol.; *Viscuso P.* Sexuality, Marriage, and Celibacy in Byzantine Law: The Alphabetical Collection of Matthew Blastares, Selections from a Fourteenth-Century Encyclopedia of Canon Law and Theology. Brookline (Mass.), 2008; *Когут Е. В.* Положение женщины в поздней Византии: вторая половина XIII — середина XV вв. : дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03. М., 2014.

²⁰⁶ *Galatariotou C.* Holy Women and Witches: Aspects of Byzantine Conceptions of Gender // *BMGS*. 1984. Vol. 9. P. 55—94; *Galatariotou C.* Byzantine Women's Monastic Communities: The Evidence of the Typika // *JÖB*. 1988. Vol. 38. P. 263—290; *Talbot A.-M.* Women and Religious Life in Byzantium. Aldershot, 2001; *Talbot A.-M.* Varieties of Monastic Experience in Byzantium, 800—1453. Notre Dame (Ind.), 2019. См. также: *Women and Monasticism in the Medieval Eastern Mediterranean: Decoding a Cultural Map* / Eds. E. Kontoura-Galaki, E. Mitsiou. Athens, 2019.

²⁰⁷ *Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium* / Eds. A.-M. Talbot, A. Papaconstantinou. Wash., 2009; *Caseau B.* Les réseaux familiaux: antiquité tardive et Moyen Âge; in memoriam A. Laiou et E. Patlagean. P., 2012; *Cojocaru O.-M.* Byzantine Childhood: Representations and Experiences of Children in Middle Byzantine Society. L.; N.Y., 2021.

²⁰⁸ *Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium* / Ed. L. James. L.; N. Y., 1997; *Tougher S.* The Eunuch in Byzantine History and Society. L., 2009.

²⁰⁹ *Warner M.* Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary. L., 1976; *Herrin J.* Women and the Faith in Icons in Early Christianity // *Culture, Ideology and Politics* / Eds. R. Samuel, G. Stedman Jones. L., 1982. P. 56—83; *Kelly E. H. R.* From “Fallen Woman” to Theotokos: Music, Women's Voices and Byzantine Narratives of Gender Identity // *Byzantine Narrative: Papers in Honour of Roger Scot* / Eds. J. Burke et al. Leiden, 2006. P. 164—181.

²¹⁰ *Emotions and Gender in Byzantine Culture* / Eds. S. Constantinou, M. Meyer. Cham, 2018; *Neville L.* Byzantine Gender. Leeds, 2019; *The Routledge Handbook on Identity in Byzantium* / Eds. C.

Тем не менее в византийских гендерных исследованиях остаются малоразработанные темы, среди которых феномен женского авторства в Византии и участие женщин в византийской интеллектуальной жизни²¹¹. Частным случаем данной тематики является интересующий нас вопрос о реконструкции образа византийской женщины-эпистологафа, который, насколько мне известно, до сих пор не ставился в историографии. Письма из византийских переписок, где одним из корреспондентов выступала женщина, не изучались систематически и не объединялись для общего анализа²¹². Отсутствуют работы, которые бы ставили целью детально охарактеризовать роль, которую играли женщины в византийской эпистолярной интеллектуальной и духовной практике. Исключением можно считать обзорную статью итальянского византиниста А. Риго, в которой он суммирует весь известный ему массив женско-мужских корреспонденций духовного содержания за палеологовский период. Однако выводы А. Риго носят краткий, схематический характер и требуют дальнейшего развития²¹³.

Как правило, исследователи занимались изучением частных случаев, связанных с конкретными женщинами-эпистологафами (А. Риле, С.

Whately, D. Parnell, M. Stewart. L.; N. Y., 2022. P. 331—439; *The Routledge Handbook of Gender and Sexuality in Byzantium* / Eds. M. Meyer, Ch. Messis. L.; N. Y., 2024.

²¹¹ Данная тематика затрагивалась в связи с изучением наследия византийских писательниц и поэтесс (Кассия Константинопольская, Анна Комнина) и интеллектуальной деятельности в женских монашеских общинах. См.: *Talbot A.-M. Bluestocking Nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium* // *Harvard Ukrainian Studies*. 1983. Vol. 7. P. 604—618; *Tripolitis A. Kassia: The Legend, the Woman and her Work*. N. Y., 1992; *Mavroudi M. Learned Women of Byzantium and the Surviving Record* // *Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice Mary Talbot* / Eds. D. Sullivan, E. Fisher, S. Papaioannou. Leiden; Boston (Mass.), 2012. P. 53—98; Св. Кассия Константинопольская. Гимны, каноны, эпиграммы. Кассия Константинопольская: жизнь и творчество / Т. Сенина (монахиня Кассия). СПб., 2015; *Neville L. Anna Komnene: The Life and Work of a Medieval Historian*. N. Y., 2016. О вопросах женского авторства в Византии см.: *Riehle A. Authorship and Gender (and) Identity. Women's Writing in the Middle Byzantine Period* // *The Author in Middle Byzantine Literature. Modes, Functions, and Identities* / Ed. A. Pizzone. Boston (Mass.), 2014. P. 245—262.

²¹² Подобный опыт имеется в отношении женских писем из Египта позднеантичного и ранневизантийского периода: *Bagnall R., Cribiore R. Women's Letters from Ancient Egypt, 300 BC—AD 800*. Ann Arbor, 2006.

²¹³ *Rigo A. La direction spirituelle des moniales à Byzance (XIII^e — XV^e siècles)...* P. 283—300.

Коцабасси²¹⁴), или встраивали их эпистолярную активность в более широкий социокультурный контекст (А. Каждан и А.-М. Толбот, К. Николау, О. Изотова²¹⁵). Одним из таких контекстов является византийское эпистолярное духовное наставничество мужчин в отношении женщин, среди примеров которого преобладают письма из поздневизантийских коллекций. Переписки между мужчинами и женщинами палеологовской эпохи давно попали в поле зрения исследователей. Группа научной литературы сложилась вокруг переписок Ирины Хумнены с ее двумя духовными отцами, Феолитом Филадельфийским и Григорием Акиндином²¹⁶, вокруг писем митрополита Халкидонского к монахине Евлогии²¹⁷. Отдельная статья посвящена духовному наставничеству Геннадия Схолария в отношении монахини Софросины²¹⁸. Исследователям, В. Лорану, А. Ригу, Л. Ю. Костогрызовой, М.-Э. Бланше, удалось убедительно продемонстрировать, что монахини-эпистографы стремились организовывать свою повседневную жизнь в монастырях в соответствии с эпистолярными наставлениями их индивидуальных духовников. Однако поздневизантийское эпистолярное руководство не осмыслялось исследователями в более широком

²¹⁴ Riehle A. Theodore the Stoudite and his Letters to Eirene the Patrician: An Introductory Essay // *Annual of Medieval Studies at CEU*. 2015. Vol. 21. P. 154—161; Kotzabassi S. Scholarly Friendship in the Thirteenth Century: Patriarch Gregorios II Kyprios and Theodora Raoulaina // *Parekbolai*. 2011. Vol. 1. P. 115—170; Kotzabassi S. Manuel Holobolos' Letter of Consolation to Theodora Raoulaina // *Parekbolai*. 2020. Vol. 10. P. 151—160.

²¹⁵ Kazhdan A. P., Talbot A.-M. Women and Iconoclasm // *BZ*. 1991—1992. Bd. 84—85. H. 2. S. 391—408; S. 391—408; Νικολάου Κ. *Op. cit.* 169—180; Изотова О. Н. Указ. соч. С. 11—24.

²¹⁶ Laurent V. La direction spirituelle à Byzance : La correspondance d'Irène-Eulogie Choumnaina avec son second directeur // *RÉB*. 1956. Vol. 14. P. 48—86; Hero Constantinides A. Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople // *BF*. 1985. Vol. 9. P. 119—147; Костогрызова Л. Ю. Духовное наставничество в Византии: Феолит Филадельфийский и Ирина-Евлогия Хумнена // *Мир Православия*. Вып. 3. Волгоград, 2000. С. 46—60; Hendleman C. Subordination and Performance: the Uses of Familial Language in the Letters of Eirene Eulogia Choumnaina Palaiologina and her Correspondent // *Diogenes*. 2023. Vol. 15. P. 39—54.

²¹⁷ Laurent V. La direction spirituelle des grandes dames à Byzance: La correspondance inédite d'un métropolitain de Chalcédoine // *RÉB*. 1950. Vol. 8. P. 64—84; Rigo A. Le lettere di Giacomo, metropolita di Calcedonia, alla monaca Eulogia (anni 50—60 del XIV secolo) // *Bulgaria Mediaevalis*. 2013—2014. Vol. 4—5. P. 195—201.

²¹⁸ Blanchet M.-H. Spiritual Guidance for Aristocratic Women: A Living Tradition after the Fall of Constantinople? Gennadios Scholarios and the Nun Sophrosyne // *Women and Monasticism in the Medieval Eastern Mediterranean...* P. 301—313.

контексте духовного наставничества в целом, а также в контексте традиции христианского наставления женщинам.

Для осуществления этой контекстуализации мною был привлечен массив литературы, затрагивающий вопросы формирования традиции христианского наставления женщинам и определяющий основные параметры духовного наставления женщинам (запрет на женское учительство, связь с античной теорией женского воспитания, ключевая роль духовника в осуществлении женской аскезы, необходимость преодоления женской природы для достижения духовного совершенства), которые затем наследовала византийская практика²¹⁹.

Шаг к исследованию поздневизантийских писем с позиции духовного дискурса и гендерного аспекта (взаимодействие корреспондентов обоих полов) стал во многом возможен благодаря применению подходов истории эмоций. В 1941 г. в французском журнале «Анналы» появилась статья «Чувствительность и история: подходы к эмоциональной жизни прежних эпох»²²⁰. Ее автор — знаменитый французский историк Л. Февр, один из основателей Школы «Анналов» — стал первым кто заговорил о необходимости изучения эмоций в истории. Конечно, чувства могли описываться и анализироваться в трудах исследователей-предшественников Л. Февра. Достаточно вспомнить классический труд М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» (1905), в котором много говорится о чувствах и эмоциональных состояниях, которые были присущи представителям протестантской религии²²¹. В другом классическом социологическом труде Н.

²¹⁹ Clark E. A. *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*. Lewiston, N.Y., 1986; Coon L. *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*. Philadelphia, 1997. P. 1—70; Krawiec R. *Shenoute and the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*. Oxford, 2002; Tilley M. *No Friendly Letters Augustine's Correspondence with Women // The Cultural Turn in Late Ancient Studies / Eds. D. B. Martin, P. C. Miller. Durham, 2005. P. 40—62; Constantinou S. Women Teachers in Byzantine Hagiography // What Nature Does Not Teach: Didactic Literature in the Medieval and Early-Modern Periods / Ed. J. F. Ruys. Turnhout, 2008. P. 189—204; Huizenga A. B. *Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters. Philosophers of the Household*. Leiden, 2013.*

²²⁰ Fevre L. *La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? // Annales d'histoire sociale. 1941. № 3. P. 5—20*

²²¹ Вебер М. *Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения / Ред. Ю.Н. Давыдова. М., 1990.*

Элиаса «О процессе цивилизации» (1939) история западноевропейского общества была представлена как процесс нарастания контроля над чувствами²²².

Но именно Л. Февр призвал историков взглянуть на эмоции как на исторический феномен, заслуживающий серьезного изучения. В своей статье Л. Февр заявил о важности анализа репрезентации чувств в изобразительных и письменных источниках. Он предложил сделать акцент на эволюции понятий, обозначающих эмоции, в рамках определенного хронологического периода. Л. Февр подчеркнул, что пока не написана история страха, ненависти, любви, смерти, нельзя вообще говорить о подлинной истории.

С тех пор прошло более полувека. История эмоций активно развивается²²³. Она оказалась тесно связанной с новыми историческими течениями второй половины XX в. — гендерной историей, психоисторией, историей повседневности, историей тела. К середине 80-х историки начали разделять индивидуальный эмоциональный опыт и эмоциональные нормы, которые и требовали пристального изучения. Внутри истории эмоций сформировалось разнообразие теорий, которое позволяет современному исследователю эмоций принимать или отвергать их теоретические конструкции. Таковы, например, теория «эмоциологии» (emotionology) П. и К. Стернесов²²⁴, «эмоциональные режимы» (emotional regimes) и «эмоциональная навигация» У. Редди²²⁵, «эмоциональные сообщества» (emotional communities) у Б. Розенвейн²²⁶. История эмоций оказывается не только на пересечении многих дискурсов, исходящих из социальных наук, но и испытывает влияния наук о жизни, прежде всего нейробиологии.

²²² Элиас Н. О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб., 2001.

²²³ Об этом, например, свидетельствуют значительное количество конференций, семинаров, лабораторий и центров, посвященных истории эмоций. См.: Плампер Я. История эмоции / Пер. с англ. К. Левинсон. М., 2018. С. 102.

²²⁴ Stearns P. N., Stearns C. Z. Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards // American Historical Review. 1985. Vol. 90. №. 4. P. 813—836.

²²⁵ Reddy W. M. The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions. Cambridge, 2001.

²²⁶ Rosenwein B. H. Emotional Communities in the Early Middle Ages. Ithaca; N.Y., 2006.

На данный момент византийские эмоции — еще мало исследованная тема. Разрабатывая тему эмоций, современные византилисты оказываются под влиянием опыта исследования чувств, которым уже обладают антиковедение и медиевистика. Первым, кто заговорил о византийских чувствах, был искусствовед Г. Магуайер. Он провел анализ репрезентации печали в иконографии средневизантийского периода²²⁷. Г. Магуайер предложил интерпретацию связи между жестами, положениями разных частей тела, выражениями лиц и чувством печали. О важности роли эмоций в византийских текстах высказывались А. П. Каждан и Я. Н. Любарский²²⁸, не предпринимая, однако, серьезного теоретического и систематического осмысления византийских текстуальных эмоций. То же самое можно сказать о «Поэтике ранневизантийской литературы» С. С. Аверинцева, где дается анализ эволюции некоторых чувств (жалость, надежда), происходившей под влиянием христианства в ранневизантийский период²²⁹.

Примерами первых полноценных исследований текстуальных византийских эмоций именно с позиций истории эмоций являются статьи немецкого византиста М. Хинтербергера. Именно он впервые дал общую характеристику эмоций в Византии²³⁰. Также М. Хинтербергер уделил особое внимание византийским текстуальным техникам изображения базовых физических проявлений эмоций — слез и смеха²³¹. Появление коллективного труда «Эмоции и гендер в византийской культуре» стало открытием новой перспективы в изучении

²²⁷ Maguire H. The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art // DOP. 1977. Vol. 31. P. 123—174.

²²⁸ Kazhdan A. P. L'Histoire de Cantacuzène en tant qu'œuvre littéraire // Byz. 1980. T. 50. P. 297—298; Ljubarskij J. N. Man in Byzantine Historiography from John Malalas to Michael Psellos // DOP. 1992. Vol. 46. P. 183.

²²⁹ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.

²³⁰ Hinterberger M. Emotion in Byzantium // A Companion to Byzantium / Ed. L. James. Malden, 2010. P. 123—134. Статья «Эмоции» в Оксфордском словаре Византии носит описательный характер и не может претендовать на уровень систематического обзора. Kazhdan A. P., Cutler A. Emotions // ODB. Vol. 1. P. 691—692.

²³¹ Hinterberger M. 'Messages of the Soul': Tears, Smiles, Laughter and Emotions Expressed by them in Byzantine Literature // Greek Laughter and Tears: Antiquity and after / Eds. M. Alexiou, D. L. Cairn. Edinburgh, 2017. P. 125—145; Hinterberger M. Tränen in der byzantinischen Literatur: Ein Beitrag zur Geschichte der Emotionen // JÖB. 2006. Bd. 56. S. 27—51.

византийских текстуальных эмоций²³². В центре исследования — выявления особенностей выражения эмоций, несущих на себе отпечаток представлений византийцев о типичном гендерном поведении. Связям тела и эмоций в византийской культуре посвящена коллективная монография под редакцией С. А. Харви и М. Маллет²³³.

Другую линию изучения предлагает работа австралийского византиниста Э. Мелласа, посвященная специфическим религиозным эмоциям, которые были связаны с совершением сакральных обрядов и молитвенных практик²³⁴. Эта линия продолжается в исследованиях византийской поэзии, предлагающей свои нормы эмоционального выражения и переживания²³⁵. Еще один горизонт открывает работа американской исследовательницы Б. Лейерле, соединяющая в себя подходы истории эмоций и нарративного анализа²³⁶. Она содержит детальный анализ важнейших эмоций в проповедях Иоанна Златоуста, таких как гнев, печаль, страх.

А. Б. Ковельман в монографии 1988 г., посвященной изменениям в общественном сознании позднеантичного и ранневизантийского Египта, проанализировал эволюцию в описании чувств в греческих папирусных письмах (жалобы, прошения и частные письма рядовых жителей) и предложил объяснение подобной модификации²³⁷. В 1992 г. российская византинистка М. А. Поляковская открыла тему эмоционального мира византийского интеллектуала, обратившись к анализу некоторых писем Димитрия Кидониса²³⁸. Она сделала ряд важных предположений о нормах проявления эмоций в интеллектуальной среде поздней Византии. Другим примером осмысления эпистолярных эмоций может служить

²³² *Emotions and Gender in Byzantine Culture* / Ed. S. Constantinou, M. Meyer. Cham, 2018.

²³³ *Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense Perceptions in Byzantium* / Eds. S. Harvey, M. Mullett. Wash., 2017.

²³⁴ *Mellas A. Op. cit.*

²³⁵ *Vassis I. Spirituality and Emotion: Poetic Trends in the Palaeologan Period // A Companion to the Intellectual Life of the Palaeologan Period...* P. 172—210.

²³⁶ *Leyerle B. The Narrative Shape of Emotion in the Preaching of John Chrysostom.* Oakland, California, 2020.

²³⁷ *Ковельман А. Б. Риторика в тени пирамид...* С. 62—100.

²³⁸ *Поляковская М. А. Эмоциональный мир византийца // АДСВ. 1992. Вып. 26. С. 134—141.*

исследования утешительных византийских писем (Э. Литлвуд, А. Саррис)²³⁹. Иной ракурс дает анализ взаимосвязи тела и эмоций в византийских письмах: тема болезни (М. В. Бибииков, П. Тиблалекси, Д. А. Черноглазов²⁴⁰) и тема смеха и иронии (Т. В. Куц, Ф. Бернард²⁴¹). Тем не менее эпистолярные эмоции интеллектуальных и духовных византийских писем еще не становились центральным объектом изучения.

Другая большая тема, в пределах которой находится данное исследование, — интеллектуальная история поздней Византии. В современной византистике история интеллектуального пространства поздней Византии является хорошо разработанной. Толчком к более глубокому изучению поздневизантийской интеллектуальной среды стал доклад известного американского византиста И. Шевченко, сделанный им на XIV Международном конгрессе византистов в 1971²⁴². В нем впервые поздневизантийские интеллектуалы были рассмотрены как социальная группа, обладающая набором определенных черт в том числе и мировоззренческих. Итогом исследований И. Шевченко в области поздневизантийской интеллектуальной истории стал сборник «Общество и интеллектуальная жизнь в поздней Византии», вышедший в 1981 г. и вобравший в себя статьи автора, написанные в разное время²⁴³. Направления и подходы, намеченные ученым в его трудах, имели большое влияние на византистов, проводивших свои изыскания в данной области.

²³⁹ *Littlewood A. R. The Byzantine Letter of Consolation in the Macedonian... P. 19—41; Σαρρής Β. Α. Op. cit.*

²⁴⁰ *Бибииков М. В. К социально-психологическому анализу писем Григория Кипрского: бедность, бедствия, болезнь // ВВ. 1995. Т. 56. С. 57—62; Timplallexi P. Medizinisches in der byzantinischen Epistolographie (1100—1453). Frankfurt am Main, 2002; Черноглазов Д. А. «У врат смерти»: жалобы на болезни в византийских письмах IX—XIII вв. // Византийские очерки. Труды российских ученых к XXII Международному конгрессу византистов. 2011. С. 203—219;*

²⁴¹ *Куц Т. В. Ирония и шутка в византийском эпистолярном искусстве // Материалов по археологии, истории и этнографии Таврии. 2007. Вып. 13. С. 468—474; Bernard F. Humor in Byzantine Letters (10th—12th centuries): Some Preliminary Remarks // DOP. 2016. Vol. 69. P. 179—196.*

²⁴² *Ševčenko I. Society and Intellectual Life in Late Byzantium // Actes du XIV^e Congrès international des Études Byzantines (Bucarest, 6—12 septembre, 1971) / Éd. M. Berza, E. Stănescu. T. I. București, 1974. P. 69—92.*

²⁴³ *Ševčenko I. Society and Intellectual Life in Late Byzantium. L., 1981.*

В 70—90 гг. появился целый ряд работ, посвященный конкретным аспектам интеллектуальной жизни. Специалисты анализировали византийские модели воспитания и образования (Ф. Тиннефельд, Р. Браунинг²⁴⁴), формы интеллектуального общения (И. П. Медведев, М. А. Поляковская²⁴⁵), взаимоотношения интеллектуалов и власти (А. А. Чекалова, М. А. Поляковская²⁴⁶), гуманистические тенденции в поздней Византии (Г. Хунгер, И. П. Медведев²⁴⁷).

В начале XXI в. изучение поздневизантийских интеллектуалов активно развивается. Интерес не в последнюю очередь связан с ростом критических изданий литературной продукции поздневизантийских писателей²⁴⁸. Важным направлением становится исследование идей, циркулировавших в среде ученых византийцев (Ф. Тиннефельд, Д. Ангелов, Т. Киусопулу, Т. В. Куц²⁴⁹).

Одним из наиболее полных исследований поздневизантийского интеллектуального пространства является монография отечественной византинистки Т. В. Куц, вышедшая в 2013 г.²⁵⁰ В ней автор, привлекая большой корпус источников и широкий круг научной литературы, расширила границы понимания социокультурного феномена, который представляла собой поздневизантийская интеллектуальная элита. Значимо, что подобный анализ во

²⁴⁴ *Tinnefeld F.* Freundschaft und παιδεία: die Korrespondenz des Demetrios Kydones mit Rhadenos // *Byz.* 1985. T. 55. P. 210—244; *Browning R.* Studies on Byzantine History, Literature and Education. L., 1977. P. 3—20.

²⁴⁵ *Медведев И. П.* Литературные «салоны» в поздней Византии // *Литература и искусство в системе культуры.* М., 1988. С. 53—59; *Поляковская М. А.* Портреты византийских интеллектуалов. Екатеринбург, 1992.

²⁴⁶ *Чекалова А. А., Поляковская М. А.* Интеллектуалы и власть в Византии // *Византийские очерки.* 1996. С. 5—24.

²⁴⁷ *Hunger H.* Klassizistische Tendenzen in der byzantinischen Literatur des 14. Jahrhunderts // XIV^e Congrès International des Études Byzantines. Bucarest, 1971. S. 83—95; *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976.

²⁴⁸ См., например: *Manuel Palaiologos.* Dialogue with the Empress-mother on Marriage / Ed. A. Angelou. Vienna, 1991; *Demetrios Kydones.* Briefe / Übers. und erl. F. Tinnefeld. Stuttgart, 1981—2003. Bd. 1—4.

²⁴⁹ *Angelov D.* Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204—1330. Cambridge, 2006; *Tinnefeld F.* Intellectuals in Late Byzantine Thessalonike // *DOP.* Vol. 57. 2003. P. 153—172; *Kiuousopoulou T.* Emperor or Manager: Power and Political Ideology in Byzantium before 1453 / transl. with a preface by P. Magdalino. Geneva, 2011; *Куц Т. В.* Латиняне в восприятии латинофилов // *АДСВ.* 2006. Вып. 37. С. 318—328.

²⁵⁰ *Куц Т. В.* На закате империи: Интеллектуальная среда поздней Византии. Екатеринбург, 2013.

многим сосредоточен на изучении идей, ценностей, норм, поведенческих стереотипов и форм общения, существовавших среди интеллектуалов.

Исследования византийской интеллектуальной среды неотделимы от изучения интеллектуальных текстов, прежде всего риторических, созданных представителями этой социальной группы. Были использованы работы, раскрывающие особенности византийской литературы и позволяющие уяснить основные принципы анализа источников такого рода (Г.-Г. Бек, Г. Хунгер, С. С. Аверинцев, А. П. Каждан), а также разделы коллективного труда «Оксфордское руководство по византистике», дающие базовые понятия о развитии языка в Византии, бытовании текстов и специфике отдельных жанров²⁵¹.

Таким образом, проведенный анализ современной историографии показывает, что, несмотря на высокую степень изученности многих аспектов поздневизантийской интеллектуальной истории и византийской эпистолографии остается ряд лакун, требующих заполнения. Среди них содержание и функции эпистолярных эмоций в поздневизантийских литературных частных и духовных письмах, а также эпистолографическая активность поздневизантийских женщин. Исследование этих малоизученных аспектов позволит значительно дополнить, а в некоторых случаях и пересмотреть современные представления как о поздневизантийской эпистолярной практике, так и о поздневизантийской интеллектуальной культуре в целом.

²⁵¹ *Beck H.-G.* Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. München, 1971; *Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur...; *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996; *Каждан А. П.* История византийской литературы. СПб., 2002; *Horrocks G.* Language // The Oxford Handbook of Byzantine Studies / Eds. E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack. Oxford, 2008. P. 777—785; *Jeffreys E.* Rhetoric // The Oxford Handbook of Byzantine Studies... P. 827—838; *Mullett M.* Epistolography // The Oxford Handbook of Byzantine Studies... P. 882—894.

Глава I. Эмоции и византийская текстуальная культура

Главная задача этой главы — охарактеризовать проблемное поле, которое предполагает история эмоций для византийской текстуальной культуры. Эта глава будет посвящена терминологическому аппарату и специфике исследовательских подходов при изучении истории эмоций, а также характеристике и анализу основных теорий эмоций, которые существовали в интеллектуальном пространстве античной и византийской культуры. Характеристика данных теорий необходима для конструирования базовых представлений византийских интеллектуалов относительно эмоций.

§1.1 Что изучает история эмоций?

Радость и печаль, любовь и ненависть, гнев и равнодушие... На первый взгляд эти чувства универсальны и могут переживаться человеком, принадлежащим к любой эпохе и любой культуре. Эмоции — неотъемлемая часть психофизического мира человека. Еще в конце 90-х гг. XX в. эволюционные психологи были склонны считать, что мышление человека, а вместе с ним и человеческие эмоции не претерпели кардинальных изменений со времен каменного века²⁵². Однако далеко не все представители наук о жизни разделяют сегодня

²⁵² *Cosmides L., Tooby J. Evolutionary Psychology: A Primer // Center for Evolutionary Psychology (CEP). California, Santa Barbara. 1993. P. 1—36. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.cep.ucsb.edu/evolutionary-psychology-a-primer/> (дата обращения: 14.02.2024).* Один из постулатов авторов гласит, что человеческий мозг функционирует на основе принципов, заложенных еще в период первобытной истории. См. р. 16: «Другими словами, наши современные черепа вмещают в себя разум каменного века. Ключ к пониманию того, как работает современный разум, заключается в осознании того, что его схемы не были разработаны для решения повседневных проблем современного американца — они были разработаны для решения повседневных проблем наших предков охотников-собирателей...». Л. Космидес и Дж. Туби также дают следующее определение человеческим эмоциям, подчеркивая их запрограммированный характер, с. 32: «...эмоция — это режим работы всей когнитивной системы (a mode of operation of the entire cognitive system), обусловленный программами, которые структурируют взаимодействия между различными механизмами таким образом, чтобы они

подобную радикальную точку зрения. Часть исследователей готова видеть в эмоциях не только автоматические «ответы» биологического характера, которые оставались неизменными в течение всей истории человечества, но и реакции, складывающиеся под влиянием когнитивного аспекта. Его присутствие связано с тем, что выражение эмоций зависит от социализации, которая определяет поведение человека²⁵³.

В середине XX в. экспериментальный психолог Пол Экман выделил шесть базовых чувств — радость, отвращение, страх, злость, грусть и удивление. Он предполагал, что представители всех культур испытывают их и способны их распознавать в других людях. Причем главным показателем выступало выражение лица, которое в любом случае возникает у человека, когда он испытывает ту или иную эмоцию, пусть даже и на совсем короткий промежуток времени. Предполагалось, что вне зависимости от социокультурной принадлежности, эти мимические проявления будут одинаковыми для всех индивидов²⁵⁴.

На данный момент экспериментальная психология не является доминирующей наукой в области изучения человеческих эмоций. За последние двадцать лет первое место в этой области прочно закрепилось за нейробиологией, в которой человеческие чувства трактуются, прежде всего, как сложные продукты цепочек химических реакций в нервной системе в целом и электрической активности в различных долях головного мозга. Они универсальны и запрограммированы²⁵⁵.

Теория о базовых чувствах и попытка обосновать универсальную природу человеческой эмоций вызывают много критических замечаний, и не только со стороны исследователей-гуманитариев²⁵⁶. Ясно, что в человеческой природе существует биологическая, универсальная потребность испытывать и выражать то,

функционировали особенно гармонично при столкновении с ситуациями, повторяющимися из поколения в поколение...».

²⁵³ Rosenwein B. *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600—1700*. Cambridge, 2015. P. 1.

²⁵⁴ Плампер Я. Указ. соч. С. 243.

²⁵⁵ *The Oxford Handbook of Religion and Emotions* / Ed. J. Corrigan. Oxford, 2008. P. 9.

²⁵⁶ Плампер Я. Указ. соч. С. 261.

что мы сейчас называем «эмоции». Однако ясно и то, что под термином «эмоции» скрывается разнообразие чувств, аффектов, ощущений, страстей. Само это понятие в современном его смысле было сконструировано только во второй половине XIX в. западноевропейскими физиологами и психологами, которые, например, отделили *Gefühl/emotion* (эмоции) от *Empfindung/feelings* (чувство). Именно тогда термин «эмоция» становится именно аналитической категорией в терминологии наук о жизни, включая в себя чувства, аффекты и переживания²⁵⁷.

Но возможно ли четко провести границы между терминами, обозначенными выше? Действительно, можем ли мы четко отделить понятия «эмоция», «чувство», «аффект», которыми зачастую пользуются как синонимами? На самом деле, смысл этих понятий будет всегда зависеть от дискурсивных особенностей той или иной научной дисциплины. Биолог и антрополог с большой долей вероятности дадут разные определения. К тому же четкость различия этих понятий будет зависеть от языка, который применяется в каждом конкретном случае.

Культурный критик Э. Шуз дает следующее разделение данных терминов, находясь на стыке психологии, философии и антропологии. Согласно Э. Шузу, аффект (*affect*) является наиболее абстрактным понятием среди данных трех. Он определяет аффект как «доличностный» (*prepersonal*) феномен. Это значит, что аффект можно трактовать как бессознательное переживание, в котором присутствует момент несформированного и неструктурированного потенциала. Таким образом, аффект является элементом, предшествующим чувству и эмоции. Аффект не может быть полностью описан в языке. Напротив, чувство (*feeling*) — личное, биографическое переживание конкретного человека. Совокупность чувств составляет опыт конкретной личности, к которому она постоянно апеллирует. Эмоции (*emotion*) представляют собой прежде всего социальный феномен. Эмоция

²⁵⁷ *Wassmann C.* Emotion into Science: How Our Modern Ideas about Emotion Were Created in the 19th Century // *Emotional Studies (HISTEX)*: электрон.научн.журн. 2011. [Электронный ресурс]. URL:<https://historiadelasemociones.wordpress.com/2011/11/29/emotion-into-science-how-our-modern-ideas-about-emotion-were-created-in-the-nineteenth-century-claudia-wassmann/> (дата обращения: 15.02.2024).

— это проекция или отображение чувства в социальном пространстве. В отличие от чувств, проявление эмоций может быть как подлинным, так и притворным, Человеческий индивид транслирует их в социальное пространство. Иногда эта трансляция является выражением реального внутреннего состояния, а иногда она возникает только с целью соответствовать социальным ожиданиям²⁵⁸.

Таким образом, феномен аффекта не будет затрагиваться в настоящем исследовании. В фокусе внимания оказываются именно человеческие эмоции, которые в дальнейшем я буду трактовать как проекции чувств в социуме. Понятия «эмоция» и «чувство» будут использоваться как синонимы.

Для антропологов человеческие чувства, при всей их биологической универсальности, неразрывно связаны с социумом и культурой, в которых они существуют. Сами понятия, которыми обозначаются эмоции, будут варьироваться в соответствии с культурой и пребывать в постоянном изменении. Несомненно и то, что способы чувствовать, выражать или не выражать чувства, давать им оценку будут также всегда находиться в зависимости от ценностей и норм конкретного общества. Исходя из этого эмоциональный опыт более релевантно рассматривать как результат социальных отношений, связанных с мировоззрением, чем как универсальную психобиологическую константу. Например, современный антрополог Кэтрин А. Лутц указывает, опираясь на свои наблюдения, что человеческий эмоциональный опыт является по преимуществу именно культурным. Она предлагает определять эмоции как комплекс, служащий для решения коммуникативных, нравственных и культурных задач, а не просто как ярлыки для определения внутренних состояний, природа которых универсальна. Говорить об эмоциях значит одновременно говорить об обществе, политике, социальной и моральной норме и отклонении от нее²⁵⁹. Каждая культура не только

²⁵⁸ *Shouse E.* Feeling, Emotion, Affect // *A Journal of Media and Culture*. 2005. Vol. 8. №. 6. [Электронный ресурс]. URL: https://journal.media-culture.org.au/mcjournal/article/view/2443?source=post_page (дата обращения: 14.05.2024).

²⁵⁹ *Lutz C. A.* *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago, 1988. P. 5—6.

предлагает лингвистическую сетку понятий для эмоций, но и набор «сценариев», определяющих как чувствовать и как выражать эмоции, что думать о своих и чужих чувствах²⁶⁰.

Эти несколько примеров, извлеченных из разных научных областей, занимающихся изучением человеческих эмоций, ясно показывают, что бесполезно искать некое точное, единственно верное определение термина эмоция. Много более оправдано задаваться вопросом, кто именно из исследователей дает определение термина «эмоция», — другими словами, в рамках какого научного дискурса автор конкретного текста предлагает трактовать понятие эмоция.

На момент середины 20-х годов XXI в. нейробиология выступает в качестве хозяйки положения, с которой считаются все научные направления, связанные с эмоциональными исследованиями. Социальные науки здесь не исключение. Антропологи, социологи, историки, философы с интересом наблюдают за открытиями в области изучения человеческого мозга и готовы использовать часть выводов уже в своих собственных исследованиях. Однако здесь, несомненно, существует опасность заимствовать частично верные или уже неактуальные данные, о чем пишет немецкий историк эмоций Я. Плампер²⁶¹. Эпистемология наук о жизни и социальных наук имеет существенные различия. Для первых характерно очень быстрое изменение и корректирование теорий и гипотез, которые не предполагают окончательного установления истины и которые подтверждаются или не подтверждаются неоднократно проведенными экспериментами. В гуманитарных областях теории сменяют друг друга медленнее и в соответствии с другим механизмом. Поэтому использование новейших достижений наук о человеческом мозге всегда требует от гуманитариев, в частности, и от историков большой осторожности²⁶².

²⁶⁰ *Wiezbicka A. Emotions across Linguistic Theories Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals. Cambridge, 1999. P. 240.*

²⁶¹ *Плампер Я. Указ. соч. С. 390—391.*

²⁶² Там же. С. 391.

Однако дискурс экспериментальной психологии и ее нейронаучное ответвление господствует в изучении человеческих эмоций относительно недавно — с середины XIX в. До этого на протяжении веков религия, философия, богословие, медицина и художественная литература играли определяющую роль в рефлексии на тему чувств²⁶³. Современный историк эмоций оказывается на перекрестке понятий и направлений, которые несут в себе разные интерпретации. Это приводит к тому, что история эмоций априори вряд ли может предложить четкие, раз и навсегда установленные определения для таких базовых понятий, как чувство, аффект, эмоция. Пребывая в терминологических поисках, историк не может ни прибегать, пусть и к частичному, но использованию понятийного аппарата других дисциплин.

Итак, имеет смысл четко очертить исследовательское поле, которым занимается история эмоций. Она изучает проекцию человеческих чувств в обществе в конкретный исторический период. Вслед за антропологией и социологией история эмоций предполагает, что выражение эмоций представляют собой продукт социализации. Эмоции культурно изменчивы, их значимость будет зависеть от культурно-исторического контекста.

Вопрос о том, как историку изучать эмоции, остается открытым. Французский историк-медиевист Люсьен Февр еще в начале сороковых годов прошлого века писал, что человеческие чувства только на первый взгляд, являются очень индивидуальными. Они сиюминутны, и кажется, что историк может только констатировать их наличие на основе того или иного источника. Переживания, которые рождаются внутри конкретного человека, сугубо индивидуальны, но они играют важную роль в коллективных связях людей. В любом обществе существует совокупность правил, как выражать эмоции, и этот эмоциональный консенсус придает социуму большую стабильность и безопасность. Эмоции выступают в роли импульсов, которые ведут к взаимодействию между актерами исторического

²⁶³ *Плампер Я.* Указ. соч. С. 18.

процесса. Выражение человеческих чувств — продукт и отражение конкретного социального опыта²⁶⁴.

В данной работе эмоции будут рассматриваться как социальный конструкт. Нисколько не отрицая универсальную биологическую потребность чувствовать и выражать эмоции, я буду изучать именно социокультурный аспект эмоции на конкретном историческом материале: поздневизантийских письмах. Меня будет интересовать, какие чувства и каким образом выражаются византийскими авторами, как они оценивают свои собственные чувства и чувства других, какие социокультурные факторы влияют на авторскую рефлексию об эмоциях.

Любые тексты вписаны в конкретные культурные, исторические и социальные рамки. Это верно и для эмоций, которые в них выражаются и передаются. Поэтому нельзя предполагать, что современное понимание эмоций может быть универсальным. Соответственно, невозможно навязывать собственное исследовательское понимание эмоций средневековому тексту. Наоборот, нужно концептуализировать эмоции через рамки той культуры, в которой они существуют²⁶⁵. Каждое сообщество создает свои определения для обозначения чувств. Историком следует избегать навязывать свои собственные, современные представления об эмоциях: деления на положительные и отрицательные, составные и сложные, мужские и женские, настоящие и наигранные.

Анализируя текстуальные византийские эмоции, будем ориентироваться именно на византийские представления о чувствах. Поэтому следующий раздел этой главы будет касаться античных теорий эмоций, которые являют собой неотъемлемую часть византийских представлений об эмоциях.

Остается отметить, что эмоции всегда являются частью ткани повествования и неотделимы от него. Для изучения эмоций релевантным представляется применение принципов нарратологии (или теории повествования), которая предлагает изучать любой текст как соединение элементов и структур. Отсюда

²⁶⁴ *Febvre L.* Op. cit. P. 6—8.

²⁶⁵ *Hockey K. M.* The Role of Emotion in 1 Peter. Cambridge, 2019. P. 33.

вытекает необходимость анализировать и объяснять формы и функции нарративных практик средневекового текста²⁶⁶. Византийская литература чрезвычайно регламентирована, наполнена классическими и библейскими отсылками, которые иллюстрируют, объясняют и обобщают или даже заменяют повествование, часто раскрывающее свой истинный смысл только после полного осознания содержащихся в нем ссылок²⁶⁷. Все перечисленное верно и для византийских писем. Зачастую византийский эпистолярный текст — это причудливая комбинация аллюзий, литературных заимствований и общих мест (τόποι), которые требуют интерпретации. Шведская византинистка И. Нильсон отмечает, что византийские нарративные техники использовались не потому, что византийский автор не мог найти оригинальный способ высказывания. Применение конкретной известной цитаты было связано со стремлением поместить создаваемое произведение в конкретный контекст, указав тем самым читателю путь для верного прочтения и понимания²⁶⁸.

Таким образом, эмоции можно считать некими элементами в структуре текста, которые выполняют вполне определенную функцию. Такое понимание эмоций приводит к тому, что становится важным не только простая фиксация основных черт эмоциональной палитры писем — какие эмоции и кто их испытывает, но и пояснения их функции в повествовании. Итак, эпистолярные эмоции — текстуальные выражения чувств, переживаний, и психических состояний в письмах византийских эпистографов, которые детерминированы социокультурными и историческими особенностями византийского интеллектуального сознания.

²⁶⁶ *Contzen E., von. Why We Need a Medieval Narratology: A Manifesto // Diegesis: Interdisciplinary E-Journal for Narrative Research. 2014. Vol. 3. № 2. P. 2.*

²⁶⁷ *Messis Ch., Nilsson I. Byzantine Storytelling and Modern Narratology: an Introduction // Storytelling in Byzantium: Narratological Approaches to Byzantine Texts and Images / Ed. Ch. Messis, M. Mullett, I. Nilsson. Uppsala, 2018. P. 4.*

²⁶⁸ *Nilsson I. Raconter Byzance: La littérature au XII^e siècle. P., 2014. P. 73.*

§1.2 Античные теории эмоций

Под термином «теория эмоций» я буду подразумевать совокупность представлений и идей о чувствах, их природе, их классификации, способах выражения и оценивания. Византийская теория чувств, признаки которой можно обнаружить в текстах византийских интеллектуалов, восходит к античности. Один из топосов византийских исследований — постулат о том, что античное наследие является одним из базовых элементов в культуре византийцев. Насколько это применимо к византийской теории чувств? Наблюдаются ли кардинальные изменения между тем, как оценивают, выражают чувства древнегреческие и византийские авторы?

Полнота ответов на эти вопросы зависит не только от того, насколько широка выборка текстов и насколько глубоко проводится анализ. Важно также определить, о каких типах текстов идет речь. Сразу обозначу, что я вовсе не претендую в этом разделе работы давать исчерпывающие ответы. Основная задача этого раздела — определить самые основные черты византийской теории чувств, установив ее связь с античной теорией.

Эмоции можно изучать, опираясь на разные типы источников: иконографические материалы, художественные тексты, различные своды правил поведения, словари, дающие представления об эмоциональном лексиконе. В этой части работы круг источников ограничен. Меня будут интересовать только тексты, которые условно можно определить как теоретические. В этих источниках, как правило, не будет описаний конкретных и ситуативных эмоций, которыми наполнены, например византийская агиография или византийская историография. Наоборот, рассуждения об эмоциях будут в них носить, скорее, философский характер. Другая отличительная черта этих источников — их фундаментальный характер. Это означает, что в выборку входят те произведения античной и византийской литературы, которые были актуальны для каждого ученого

византийца и на основе которых, как можно предполагать, он мог конструировать свои представления о мире человеческих чувств.

Древнегреческая философия дает несколько важнейших направлений в рефлексии о человеческих эмоциях, которые были переосмыслены с наступлением христианской эры. Под античными теориями эмоций будем понимать целую совокупность идей и концепций, который существовали и развивались на территории греческого мира времен античности.

В мире гомеровских героев, который был так хорошо знаком византийским интеллектуалам, эмоции играют важную роль. Однако в текстах «Илиады» и «Одиссеи» нельзя еще обнаружить следы теоретического осмысления чувств. Тем не менее в этих эпосах такие понятия как душа (ψυχή), ум (νοός), мышление (φρήν), дух/чувство (θυμός), сердце/душа (κράδιη), сердце (κῆρ), дух/жизнь (ἦτορ) являются важнейшими для описания мышления, эмоций и связей между телом и душой²⁶⁹. Характерно, что уже в этих текстах возникновение эмоций связывается с определенными частями тела. Так, например, θυμός находится в груди, и именно там возникают печаль, страх, беспокойство, надежда, любовь, влечение, радость, гнев, восхищение.

Только в более поздних поэтических текстах сердце становится местом, где обитают любовь и надежда. Ψυχή же для Гомера скорее «тень», а не часть живого человека²⁷⁰. Важная черта гомеровского дискурса об эмоциях состоит и в том, что чувство может охватить человека, и он оказывается практически беззащитным перед ним²⁷¹. Философы досократики также рассматривали эмоции как нечто приходящее извне, а не зарождающееся внутри самого человека²⁷². У Платона

²⁶⁹ Renaut O. Platon: la médiation des émotions: l'éducation du θυμός dans les dialogues. P., 2014. P. 12.

²⁷⁰ Rosenwein B. H. Emotional Communities in the early Middle Ages. Ithaca; N. Y., 2006. P. 32–33.

²⁷¹ Об эмоциях в гомеровских текстах подробнее см.: Austin E. P. Grief, Longing, and Anger: A Study of Emotions in the Iliad. PhD Dissertation, Boston University. Boston, 2016; Emotions and Narrative in Ancient Literature... P. 27—134.

²⁷² Платнер Я. Указ. соч. С. 26.

(429/427—347 до н.э.), а затем и у Аристотеля (384—322 до н.э.) эмоция начинает рассматриваться как состояние, которое формируется внутри индивида.

Теория Платона о трехчастной душе стала первым систематизированным оформлением рефлексии о чувствах в античной философии²⁷³. Однако, стоит отметить, что в корпусе текстов, принадлежащих Платону, нет попыток концептуализировать идею эмоций. Понимание эмоции эволюционирует от произведения к произведению. В диалоге «Федон» или «О душе» философ располагает эмоции в теле (σῶμα), связывая их природу со всем телесным, что мешает душе (ψυχή) заниматься философским познанием. Тем самым Платон закрепляет дихотомию бессмертной души и тела, наполненного желаниями, страстями, страхами (ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων), которые постоянно влияют на состояние души человека²⁷⁴.

Однако в «Тимее» уже сама душа приобретает как бессмертное начало (ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον), так и смертную часть (τὸ θνητόν). В последнюю боги вложили следующие состояния (παθήματα): удовольствие (ἡδονή), которое служит сильнейшей приманкой для зла; страдание (λύπη), отпугивающее от блага; смелость и страх (θάρρος, φόβος), гнев и надежду (θυμός, ἐλπίς)²⁷⁵.

Платон напрямую связывает желания и чувства с частями человеческого тела. «Анатомический» ракурс, с которого рассматриваются человеческие чувства, возможно связан с влиянием медицинских трактатов, которые могли быть известны Платону²⁷⁶. В «Государстве» он настаивает на четком разделении начал человеческой души, а именно — на разумное (τὸ λογιστικόν), с помощью которого человек рассуждает, и на неразумное и вожделеющее (ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν), близкое всякого рода наслаждениям²⁷⁷. К ним добавляется также пылкое или яростное начало (θυμικόν), которое дает место эмоциям, причастным к

²⁷³ Knuuttila S. Emotions in Ancient and Medieval Philosophy. Oxford, 2004. P. 5.

²⁷⁴ Plat. Phaed. 66b—c.

²⁷⁵ Plat. Tim. 69c—d.

²⁷⁶ Rosenwein B. H. Emotional Communities... P. 35.

²⁷⁷ Plat. Resp. 4.439d.

агрессивному самоутверждению, и, в отличие от вожделеющего начала, способно быть союзником разума²⁷⁸.

Каждому из этих начал в человеческом организме отводится определенное место. Бессмертная и разумная часть души находится в голове. Шея (αὐχὴν) служит границей между ней и смертными частями. Смертные начала души расположены в груди (στῆθος) или туловище (θώραξ). Грудобрюшная перегородка (τὰς φρένας διάφραγμα) отделяет, в свою очередь, пылкую часть от вожделеющей. Сердце же, сосредоточие сосудов и источник кровообращения (καρδίαν ἄμμα τῶν φλεβῶν καὶ πηγὴν τοῦ περιφερομένου), выступает в роли стража (εἰς τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν), призванного контролировать желания и страсти²⁷⁹. Другими особыми органами, которые способны воздействовать на чувства, для Платона являются легкие (τὴν τοῦ πλεύμονος ἰδέαν) и печень (τὴν ἥπατος ἰδέαν)²⁸⁰.

В целом размышления Платона о человеческих чувствах подвижны, а не статичны. Например, в «Федре» в первой части диалога эрос выступает как особая форма безумия, которая противопоставлена благоразумию (σωφροσύνη) и разуму (νοῦς). Во второй части эрос — уже вдохновенное безумие, которое дает человеку возможность любить красоту и благо. Влюбленность может способствовать философскому восхождению и послужить основой для любви по отношению к разумной части души объекта любви. Если в «Федре» Платон готов включать некоторые эмоции в бессмертную часть души, то в «Тимее» место страха, гнева или надежды — в ее смертной части. Можно сказать, что эти страсти для Платона связаны с нерациональным восприятием²⁸¹.

Аристотель предложил во многом иное понимание человеческих эмоций. Хотя философ и перенял от Платона композиционный анализ эмоций, он связал мир человеческих чувств с рациональным началом. Именно Аристотелю принадлежит одна из самых ранних философских классификаций эмоций, где он

²⁷⁸ Plat. Resp. 4.441e.

²⁷⁹ Plat. Tim. 69e—70b.

²⁸⁰ Ibid. 70c—d, 71b—e.

²⁸¹ Knuuttila S. Op. cit. P. 15—16.

дает четкое определение понятию πάθη, которое является приблизительным эквивалентом современного термина «эмоции». Согласно ему, «страсти (πάθη) — все то, под влиянием чего люди изменяют свои решения, с чем сопряжено страдание или удовольствие (λύπη καὶ ἡδονή)». К ним относятся, например, гнев (ὀργή), сострадание (ἔλεος), страх (φόβος)²⁸². Сходное определение находим и в «Никомаховой этики», одном из сохранившихся этических сочинений Аристотеля. «Страстями (πάθη) я называю влечение (ἐπιθυμία), гнев (ὀργή), страх (φόβος), отвагу (θάρσος), зависть (φθόνος), радость, дружбу (φιλία), ненависть (μῖσος), влечение (πόθος), ревность (ζήλος), сострадание (ἔλεος) — одним словом, то, из чего следует удовольствие или страдание (ἡδονὴ ἢ λύπη)»²⁸³. Аристотель четко связывает мир эмоций с суждением и оценкой, которыми руководствуется человек, и подчеркивает, что сами по себе страсти не относятся к порокам или добродетелям (αἱ ἀρεταὶ οὐθ' αἱ κακίαι). Ведь не сами чувства делают человека порядочным или дурным, а то, как его поведение оценивается в соответствии с добродетельными, которые относятся уже к приобретенным качествам²⁸⁴.

Имеет значение и тот контекст, в котором Аристотель принимается рассуждать о чувствах. Необходимость дать концептуальное объяснение чувствам вытекает из общественной сферы, а именно из политической деятельности человека, которому в ходе публичных выступлений важно уметь эмоционально влиять на своих слушателей. Главным рычагом подобного влияния для Аристотеля становится умение оратора вызвать доверие, что возможно только посредством трех вещей: разума, добродетели и благорасположения²⁸⁵. Аристотель выводит определение страстей именно из их связи с общественным полем, в котором они выражаются. Получается, что чувства человека не могут существовать вне этого поля, и на первый план выходит их восприятие другими людьми и то, как они способны влиять на этих людей.

²⁸² *Arist. Rhet.* 2.1.8.

²⁸³ *Arist. E. N.* II. 5. 1105b. 21—23.

²⁸⁴ *Ibid.* 1105b. 25—39.

²⁸⁵ *Arist. Rhet.* 2.1.5.

Для детального понимания каждой эмоции Аристотель предлагает определять три компонента этих эмоций: в каком состоянии человек испытывает данное чувство, на кого направленно это чувство и, наконец, по какой причине оно возникает. Так, например, Аристотель рассматривает гнев (*ὀργή*), описывая «в каком состоянии люди бывают сердиты, на кого они обыкновенно сердятся, за что». В этом чувстве, которое носит яркий временной характер, есть как страдание, так и наслаждение, исходящее от предвкушения мести²⁸⁶. Аристотель одним из первых связал чувства с воображением и миром фантазий, что повлияло на дальнейшую философскую и научную рефлексию об эстетике эмоций²⁸⁷.

В любой эмоции Аристотель выделяет воображение как один из значимых компонентов. Например, описывая страх (*φόβος*), он подчеркивает важность воображения в возникновении этого чувства. Согласно определению, страх — это прежде всего неприятное ощущение, которое порождается представлением человека о грядущем зле, способном его погубить или доставить неприятность. Аристотель объясняет, что именно то, что может принести личные страдания, и пугает конкретного человека. Ведь, например, бедствия других не близких людей не вызывают особого страха²⁸⁸.

Философским направлением, которое переосмыслило и соединило теоретические представления Платона и Аристотеля, стала школа стоиков. Возникшая в конце IV в до н.э., Древняя Стоя, представителями которой были, например, Зенон Китийский (ок. 336—264 гг. до н. э.) и Хрисипп из Сол (281/277—208/205 гг. до н. э.), предложила оригинальный взгляд на человеческие чувства, который имел сильное влияние на позднеантичную рефлексию об эмоциях²⁸⁹. От Платона было усвоено в целом негативное отношение к спонтанным проявлениям

²⁸⁶ *Arist. Rhet.* 2.1.9—2.2.2.

²⁸⁷ *Плампер Я.* Указ. соч. С. 25.

²⁸⁸ *Arist. Rhet.* 2.5.1.

²⁸⁹ Подробнее см.: *Sorabji R.* *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation.* The Gifford Lectures. Oxford, 2000; *Graver M.* *Stoicism and Emotion.* Chicago, 2007; *Nussbaum M. C.* *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics.* Princeton, 1994.

чувств, от Аристотеля — оценочное суждение как важнейший элемент эмоций²⁹⁰. Разумеется, нельзя говорить о единстве мнений среди философов Средней (II—I вв. до н.э.) или Поздней Стои (I—II вв. н.э.). Однако возможно выделить общие положения. Во-первых, эмоции (πάθη) рассматриваются как суждения (κρίσις), которые заключают в себе позитивную или негативную оценку чего-либо. Во-вторых, в эмоциях отражается суждение о том, как уместно реагировать на ту или иную ситуацию. Например, удовольствие (ἡδονή) — это суждение, что нечто является благом в настоящий момент и что уместно чувствовать телесный подъем. Страх (φόβος) же является суждением о том, что нечто может привести ко злу в будущем и что необходимо избегать предполагаемого неизбежного ущерба. Таким образом стоики связали человеческие эмоции с категорией времени, разделив их по принадлежности к настоящему или будущему²⁹¹.

Философы данной школы располагали эмоции вне разумной части души. Они считали, что идеал добродетельной жизни не предполагает спонтанных эмоций, искоренению которых способствуют воспитание разума и разумных привычек. В свою очередь, наличие таких компонентов ведет к обретению духовного блаженства (εὐπάθεια). Основа же благой жизни — бесстрастие (ἀπάθεια)²⁹². Телесные признаки, например бледность или слезы не были по мнению стоиков эмоциями, но относились к «предшественникам страсти» (προπάθεια). В своей книге «О гневе» (De ira) Луций Анней Сенека (4 г. до н.э. — 65 г. н.э.) пишет, что некоторые явления могут повлечь за собой временные аффективные состояния и эмоциональные реакции. Последние не будут эмоциями до тех пор, пока не будут оценены и о них не будет вынесено суждение²⁹³.

Таковы основные направления античной рефлексии о человеческих чувствах. С постепенным распространением христианства на территории Римской империи

²⁹⁰ Rosenwein B. H. Emotional Communities... P. 37—38.

²⁹¹ Ibid. P. 38.

²⁹² Knuuttila S. Op. cit. P. 6, 47—55.

²⁹³ Ibid. P. 6.

происходит столкновение и взаимопроникновение христианских и античных представлений об эмоциях.

§1.3 Византийская теория эмоций: основные особенности

Христианство как система религиозно-философских взглядов сильно меняет привычные модели и нормы поведения, а вместе с ними и способы чувствовать. Новая религия порождает новые жанры литературы, среди которых, например, агиография, где выстраиваются оригинальные, неизвестные в предшествующий период, эмоциональные связи между автором и читателем²⁹⁴. Меняется, наконец, само понимание человеческой жизни и смерти, что приводит к сейсмическому сдвигу в области оценки и выражения эмоций.

Говоря о генезисе византийской теории эмоций, я прежде всего имею в виду рефлексию интеллектуалов ранневизантийского периода. Именно в их трудах начинает формироваться новый взгляд на эмоции, который потом уже проникает в другие жанры византийской литературы, в том числе и в новые, сугубо христианские жанры, как, например, агиографию. Можем выделить две основные тенденции интеллектуальной рефлексии. С одной стороны, под влиянием новой религии, ранневизантийские авторы стремятся интерпретировать античных авторов с позиций Священного Писания. Они перенимают эмоциональный тезаурус и терминологию иудейских и христианских священных текстов, не отказываясь при этом от платоновского и аристотелевского взгляда на душу человека как на сложную систему. С другой стороны, возникает во многом новая совокупность негативных представлений об эмоциях как о страстях, разработанная отцами-пустынниками в недрах первых монашеских сообществ.

Создавая концепцию, базирующуюся на новых авторитетных текстах — Ветхом и Новом Завете — византийские авторы не отказывались от терминологии

²⁹⁴ *Efthymiadis S.* Introduction // *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography* / Ed. S. Efthymiadis. Farnham, 2011. Vol. 2: Genres and Contexts. P. 3.

своих предшественников. Данная терминология стала органичной частью концепций таких важнейших христианских авторов, как Иоанн Златоуст (ок. 347—407), Василий Великий (ок. 330—379), Григорий Богослов (ок. 325—389), Евагрий Понтийский (ок. 345—ок. 399), Иоанн Лествичник (VI), Максим Исповедник (ок. 580—662), Иоанн Дамаскин (вторая пол. VII — первая пол. VIII в.). Они, например, продолжают использовать платоновские термины для определения частей души: разумная (λογιστικόν), пылкая (θυμικόν) и вожделеющая (ἐπιθυμητικόν). Авва Дорофей Газский (ум. в кон. VI в.), автор классических аскетических трудов, наполненных анализом о помыслах и движениях души, вслед за платоновской традицией, связывает расположение частей души и внутренние органы. Иоанн Дамаскин под влиянием Немесия Эмесского (ок. 390—420) выделяет четыре основные человеческие эмоции: удовольствие (ἡδονή), страдание (λύπη), страх (φόβος), гнев (θυμός)²⁹⁵.

Отныне рефлексия относительно эмоций была неотделима от богословских контекстов. Именно интеллектуалы-богословы вносят оригинальный вклад в теорию эмоций, которую можно определять как византийскую. Бесстрастие (ἀπάθεια), которое выбрали своим идеалом стоики, приобретает новое звучание в текстах христианских авторов. Состояние «без страстей» становится теперь идеалом монахов. В аскетической литературе, начиная с Евагрия Понтийского, отшельники, отделенные от мира, должны были бороться со своими помыслами и воспоминаниями. Так что страсти в этом контексте приобретают негативную коннотацию. Стоит отметить, что в ранневизантийский период религиозная рефлексия о страстях происходила не только в кругах сторонников ортодоксии, но и в пространстве еретической мысли. Например, согласно мессалианской доктрине, бесстрастие, достижение которого становилось возможным для конкретного

²⁹⁵ *Hinterberger M. Emotions in Byzantium // A Companion to Byzantium / Ed. L. James. Malden, 2010. P. 127—128; Johannes von Damaskos. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos. 5 Bde / Hrsg. B. Kotter. B.; N. Y., 1969—1988. Bd. 2. S. 80—83.*

человека только после изгнания из него демона, было важнейшей целью всего аскетического пути²⁹⁶.

В аскетической литературе «πάθη», термин, который Аристотель трактует нейтрально и который служит эквивалентом современному понятию «эмоции», часто становится синонимом понятия «грех». Одним из ярких примеров, иллюстрирующим новый взгляд на эмоции, можно считать концепцию восьми грехов, выдвинутую Евагрием Понтийским. Впоследствии, через учеников Евагрия, она попала в Западную Европу и оформилась в известную теорию о семи смертных грехах²⁹⁷. Евагрий создал классификацию восьми помыслов (λογισμός), где соединились как эмоции, так и более сложные переживания, которые нельзя отнести к ним. Приведу их список полностью²⁹⁸.

1. γαστριμαργία / чревоугодие
2. порνεία / похоть
3. φιλαργυρία / сребролюбие
4. λύπη / печаль
5. ὀργή / гнев
6. ἀκηδία / уныние
7. κενοδοξία / тщеславие
8. ὑπερηφάνια / гордыня

Подобную концепцию можно рассматривать как оригинальную систематизацию эмоций и более сложных эмоциональных состояний, вышедшую из недр монашества, практического и теоретического «авангарда» раннего христианства. Ее ключевая особенность состоит в том, что эмоции, которых здесь всего две (гнев, печаль), ставятся на один уровень с психофизическими

²⁹⁶ По свидетельствам отрывочных и изначально предвзятых источников мессалиане отрицали очистительную силу таинства крещения и полагали, что и после его принятия грех остается в душе человека, в которой изначально обитает сатана. См.: *Заболотный Е. А.* Мессалиане // ПЭ. Т. 45. С. 30—35.

²⁹⁷ *Rosenwein B. H.* Emotional Communities... P. 46.

²⁹⁸ *Evagre le Pontique. Traité pratique ou Le moine / Éd. A. Guillaumont, C. Guillaumont. P., 1971. T. 2. P. 506—535.*

состояниями (похоть, уныние) и с формами поведения (чревоугодие, сребролюбие, тщеславие). Конечно, последние могут принимать только форму желаний, а не реальных действий, но очевидно отсутствие четкой границы между поступком и эмоциональным переживанием внутри данной концепции.

Задавала ли изначально античная рефлексия об эмоциях четкую дифференциацию между чувствами, желаниями и поступками, которые являются прямым их продолжением? Аристотель в своей классификации довольно ясно определяет рамки понятия «πάθη» — силы, под влиянием которых совершаются поступки — и демонстрирует наличие устойчивой связи между страстями и воображением. Можно сказать, что Евагрий актуализирует в аристотелевском русле роль воображения и воспоминания в развитии того или иного греховного состояния. Однако ранневизантийские интеллектуалы-богословы окончательно закрепляют за понятием морально нейтральным аристотелевским «πάθη» негативную коннотацию. Данное представление также было унаследовано от античной философии. Ведь еще Платон и особенно философы стоики рассматривали чувства как нечто мешающее познанию и добродетельной жизни. Тем не менее именно в текстах раннехристианских авторов часть эмоций начинает входить в категорию «грех».

Другая важная особенность новой аскетической теории эмоций — ее прямая связь с потусторонним миром. Евагрий Понтийский периодически использует слово демон или бес (δαίμων) как синоним к понятию «страсти» (πάθη). Например, появляются бес уныния, бес блуда, бес гордыни, бес тщеславия. Именно демоны посылают первичные импульсы, помыслы, которые могут возбуждать страсти, если человек вовремя не начнет борьбу с ними. Эмоции препятствуют человеку на его пути к Богу. Отсюда рождается отрицание страстей и стремление к достижению эмоционального идеала — «бесстрастия» (ἀπάθεια), которое могло быть достигнуто только после победы подвижника над всеми бесами-помыслами²⁹⁹.

²⁹⁹ *Evagre le Pontique. Traité pratique ou Le moine...* P. 640.

Идея о том, что страстям предшествуют первичные импульсы (προπάθειαι), также не была оригинальным продуктом мысли ранневизантийских интеллектуалов. Еще философы стоики использовали это понятие, трактуя его как силу, приводящую к возникновению страстей. Но уже начиная с Оригена (II—III в.), в византийской христианской антропологии наблюдается отход от первоначальной концепции стоиков. Προπάθειαι начинают отождествляться с λοῦσιμοί, помыслами, которые, согласно христианскому учению, представляют собой дурные внушения³⁰⁰.

Идеал бесстрастия напрямую соотносился с образом Христа, который наделялся эпитетом «бесстрастный» (ἀπαθής) в творениях византийских богословов. Иоанн Дамаскин, рассуждая о том месте, которое занимают эмоции и страсти в человеческой природе Христа, пишет, что в своей земной жизни Иисус испытывал только естественные и беспорочные страсти (φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη). Вот почему Он плакал и испытывал страх смерти, но не смеялся³⁰¹. Таким образом, страсти не могут быть естественным компонентом человеческой природы, созданной по образу и подобию Божию. Как уже было отмечено выше, большинство византийских авторов говорят о πάθη в негативном смысле и связывают их с грехом. Страсти осмысляются как препятствия на пути к Богу, а бесстрастие — как необходимое условие для обретения Бога. Следовательно, πάθη оказались концептуально связаны с добродетелями и еще в большей степени с недостатками³⁰².

В то же время было бы неверно считать, что византийские богословы видели в πάθη только грехи. Идея о преобразовании страстей и об их правильном использовании (χρήσις) активно разрабатывалась в трудах св. Отцов. Внутри аскетической традиции существовал и более позитивный взгляд на страсти.

³⁰⁰ *Blowers P.* Hope for the Passible Self: The Use and Transformation of the Human Passions in the Fathers of the Philokalia // *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality* / Eds. B. Bingaman, B. Nassif. Oxford, 2012. P. 217—218.

³⁰¹ *Johannes von Damaskos.* Expositio fidei... S. 64.1—10.

³⁰² *Hinterberger M.* 'Messages of the Soul' ... P. 128.

Например, Григорий Богослов определяет страсти (πάθη) как дар Бога, которым Он наделил природу человека³⁰³. Григорий Нисский в своем трактате «Об устройении человека» (Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου / De orificio hominis) подчеркивает эту же мысль. В диалоге «О душе и воскресении» (Λόγος περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως / Dialogus de anima et resurrectione) эмоции представлены как нейтральные силы. Греховными они становятся лишь в результате способа их использования. Если человек способен использовать свои страсти в соответствии с правильными принципами (κατὰ τὸν δέοντα χρῆσαι λόγον), принимая эти эмоции в себя и не попадая под их власть (ἐν αὐτῷ λαμβάνηται ἐκεῖνα, καὶ μὴ αὐτὸς ἐν ἐκείνοις), то он легко достигнет добродетельной цели³⁰⁴. Максим Исповедник продолжает эту линию аргументацию каппадокийцев, утверждая, что страсти способны стать вместилищем божественного при участии воли человека и Божественной Благодати³⁰⁵.

Несмотря на крепкую связь византийской и античных эмоциональных теорий, в первой появлялись новые элементы. В монашеских практиках возникали неизвестные в античности эмоциональные состояния. Таковы, например, покаяние (μετάνοια), очистительный плач (πένθος), умиление или сокрушение сердечное (κατάνυξις) и слезный дар³⁰⁶. Однако эти практики не оставались сугубо монашескими. Они выходили за пределы монастырей и начинали существовать в измененном виде уже в пространстве византийского общества мирян. Например, акт покаяния (κατάνυξις) и публичного пролития слез мог являться одним из поведенческих сценариев для византийских императоров³⁰⁷.

³⁰³ Mellas A. Op. cit. P. 12.

³⁰⁴ Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione // PG. T. 46. P. 65C: «...οὐκοῦν εἰ μὲν τις τούτοις κατὰ τὸν δέοντα χρῆσαι λόγον, ἐν αὐτῷ λαμβάνηται ἐκεῖνα, καὶ μὴ αὐτὸς ἐν ἐκείνοις, ἀλλ' οἷόν τις βασιλεὺς τῇ πολυχειρίᾳ τῶν ὑπηκόων συνεργῶ χρώμενος, ῥᾶον κατορθώσει τὸ κατ' ἀρετῆ σπουδαζόμενον...».

³⁰⁵ Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium // PG. T. 90. Col. 324B.

³⁰⁶ Hausherr I. Penthos: La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien. Rome, 1944; Hinterberger M. 'Messages of the Soul'... P. 128—135; Mellas A. Op. cit. P. 9—16.

³⁰⁷ Hinterberger M. Emotions in Byzantium... P. 129; Grünbart M. Der Kaiser weint. Anmerkungen zur imperialen Inszenierung von Emotionen in Byzanz // Frühmittelalterliche Studien. 2008. Bd. 42. S. 89—108.

Но аскетические тексты — не единственные, где наблюдается процесс размышления на тему эмоций. Ранневизантийские философы также переосмысливают чувства. Например, христианский ритор Лактанций (III—IV вв.) в трактатах «О творении Божиим» (*De opificio Dei*) и «О гневе Божиим» (*De ira Dei*) предлагает компромиссный взгляд на эмоции. В центре первого произведения тема природы человека и устройства его души. Второй посвящен полемическим рассуждениям о чувствах, которые выражает Бог. Лактанций пишет, что Бог снабдил человека различными органами, а душу наделил страстями (*affectus*). Страсти являются важным компонентом жизни. Например, сладострастие нужно для продолжения рода, а гнев для наказания провинившихся. Страсти начинают приводить к несчастьям тогда, когда человек не знает пределов добра и зла³⁰⁸. Лактанций подчеркивает, что Бог также не лишен страстей. Являясь совершенным, Он не испытывает сладострастия (*libido*), страха (*timor*), жадности (*avaritia*), грусти (*maeror*) и ненависти (*invidia*), поскольку все это — страсти нечестивых (*quia vitiorum affectus sunt*). Но Бог испытывает добродетельные страсти (*virtutis*), например, гнев по отношению к злым (*ira in malos*), любовь (*caritas*) к добрым³⁰⁹.

Христианство как целостное учение о человеке не дает однозначной теории эмоций. Скорее, оно предлагает спектр различных, не во всем совпадающих установок и интерпретаций человеческих чувств и эмоциональной жизни, которые формировались на основе канонических текстов. При изучении конкретных примеров становится понятно, что христианство порой сильно меняло представления о той или иной эмоции. Например, жалость (*ἔλεος*) Аристотель определял как некоторого рода печаль при виде бедствия, которое может повлечь за собой гибель или вред и которое постигает человека, этого не заслуживающего³¹⁰. У античных философов жалость оценивалась даже негативно и наряду с гневом и страхом относилась к страстям, требующим преодоления³¹¹. В

³⁰⁸ *Lactantius. De Ira Dei* // PL. T. 7. P. 134—135.

³⁰⁹ *Ibid.* P. 126—127.

³¹⁰ *Arist. Rhet.* 2.8.1.

³¹¹ *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской...* С. 68—69.

ранневизантийском богословии ἔλεος становится добродетелью. Для Григория Нисского жалость — важнейшая социальная эмоция. Комментируя отрывок из Нагорной проповеди³¹², Григорий подчеркивает, что евангельские слова призывают людей любить и сочувствовать друг другу из-за несправедливости и неравенства, существующих в человеческом обществе. Богослов предлагает свое собственное определение жалости как «добровольной боли, которая возникает из-за несчастий других»³¹³.

Новая религия не только реинтерпретирует человеческие эмоции, разделяя их на добродетели или пороки. Она также меняет и нормы выражения эмоций в социуме. Как показывает в своей статье исследователь К. Бартон, ранние христианские тексты порой кардинально переосмысливали базовые ценности позднеантичного римского общества. Христианство сильно меняет представления о жизни и смерти человека, что приводит и к формированию нового взгляда на эмоции, связанные с этими важнейшими для любого общества категориями. Например, в послании апостола Павла, одного из самых влиятельных раннехристианских авторов, адресованного фессалоникийцам, подвергается пересмотру скорбь об умершем (λύπη)³¹⁴. Скорбь и оплакивание логично считать именно социальными феноменами. В древнеримском обществе существовала особая регламентация, которая определяла, как долго следует изливать скорбь об умершем родственнике³¹⁵. Формы публичного выражения скорби были ритуализованными. Социум на уровне юридических норм стремился к созданию и поддержанию границ для выражения конкретной эмоции.

Павел призывает представителей христианской общины Фессалоники отказаться от прежнего взгляда на скорбь об умерших. Он подчеркивает, что

³¹² Мф. 5. 7.

³¹³ *Gregorius Nyssenus. Orationes de beatitudinibus // PG. T. 44. Col. 1252.28—30.*

³¹⁴ *Barton S. C. Eschatology and the Emotions in Early Christianity // JBL. 2011. Vol. 130. No. 3. P. 571—591.*

³¹⁵ *Hope V. Roman Death: The Dying and the Dead in Ancient Rome. L.; N. Y., 2009. P. 121—149; Konstan D. Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature. Toronto, 2006. P. 252.*

христианину, который верит в воскресение Христа, уже невозможно скорбеть, «как прочие, не имеющие надежды» (οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα)³¹⁶. Под последними подразумеваются все неверующие, которые могут сильно печалиться из-за смерти близкого. Христиане же, надеясь на воскресение, наоборот совмещают и печаль, и радость (χαρά). Таким образом, здесь мы наблюдаем конструирование новой идентичности, которая, помимо прочего, основывалась и на ином, чем прежде, осмыслении и выражении эмоций³¹⁷.

Еще одним важным элементом в эмоциональной теории византийцев стали специфические представления об эмоциях, почерпнутые из книг Ветхого Завета. Здесь будет уместно процитировать слова С. С. Аверинцева о различии выражений чувств в античной литературе и Ветхом Завете. «Ветхий Завет — это книга, в которой никто не стыдится страдать и кричать о своей боли. Никакой плач в греческой трагедии не знает таких телесных, таких «чревных» образов и метафор страдания: у человека в груди тает сердце и выливается в его утробу, его кости сотрясены, и плоть прилипает к кости»³¹⁸. Действительно, в византийской литературе, прежде всего религиозной, появляются новые образы для выражения страдания, печали и радости. Они могут обретать ярко выраженный телесный характер. Например, физические и духовные страдания мучеников, столпников или подвижников. В центре византийского богослужения, обыденной практики для каждого византийца, оказывается совокупность ветхозаветных текстов, где скорбь и радость, переплетаясь, нередко выражаются с помощью физиологических явлений, связанных с органами тела (сердце, глаза, уши, язык)³¹⁹.

Возможно, именно под влиянием способов выражения эмоций в ветхозаветных текстах в византийской аскетической практики невербальные проявления чувств становятся более акцентированными. Слезы (δάκρυον)

³¹⁶ 1 Фес. 4. 11—18.

³¹⁷ Barton S. C. Op. cit. P. 588—589. См. также Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской... С. 77—69.

³¹⁸ Там же. С. 64.

³¹⁹ Например, псалмы, которые являлись важнейшей составляющей византийского богослужения. См.: Пс. 37, 54, 87, 137.

начинают играть особую роль. Они становятся важнейшим элементом подвижнической аскезы. Умение слезно сокрушаться о своих грехах — особый дар Божий, который приобретается только при достижении высокого уровня духовной жизни. Иоанн Дамаскин связывает слезы с беспорочными (ἀδιάβλητα) страстями, которые испытывал сам Христос³²⁰.

Смех (γέλως), наоборот, расценивается как проявление порочной природы человека. Смеясь, человек может утратить страх Божий. Характерно, что в византийской литературе наблюдается явный дисбаланс — сохранилось немало теоретических текстов, посвященных слезам, но ничего подобного мы не обнаружим о смехе³²¹.

Выводы

Итак, человеческие эмоции могут быть объектом изучения историков. Для исторической науки эмоции — это социальные феномены, в которых отражаются способы выражать и оценивать чувства. Содержание данных критериев всегда будет варьироваться в зависимости от конкретной социокультурной группы. Меня интересуют эмоции поздневизантийских интеллектуалов, которые они выражали в своих дружеских письмах. Прежде, чем приступать к анализу эмоций, присутствующих в этих текстах, было важно понять, в пространстве каких идей об эмоциях существовали поздневизантийские интеллектуалы.

В античной философии существовало несколько эмоциональных теорий, которые по-разному трактовали и само понятие *πάθη*, и его природу. Эти теоретические воззрения не были застывшими и раз и навсегда четко очерченными. Они постоянно обсуждались внутри философских школ и в результате чего эволюционировали. Платон стал первым, кто предложил понимание души как сложной субстанции, включающей в себя несколько частей. Эмоции располагались внутри этих отделений, которые связывались с определенными внутренними

³²⁰ *Hinterberger M.* 'Messages of the Soul' ... P. 126, 128—135.

³²¹ *Ibid.* P. 136—141.

органами человеческого организма. Главный аспект платоновских идей о чувствах заключается в их противопоставлении рациональному началу человеческой души. Аристотель, наоборот, отказался от деления страстей на положительные и отрицательные и на первый план выдвинул социальный аспект эмоций. Он связал их с суждениями, с помощью которых человек оценивает социальную реальность вокруг него. Стоики разработали теорию, где чувства оценивались в целом негативно как элементы человеческой природы, мешающие достижению блаженного состояния души. Для стоиков *πάθη* были, прежде всего, суждениями о том, что нечто может принести боль или удовольствие.

Ранневизантийские авторы отнюдь не порывали с античной философией. Они продолжали философскую дискуссию, тянувшуюся уже не одно столетие. Византийские богословы заимствовали античный эмоциональный тезаурус и наполнили его новым содержанием. Распространение христианства привело к тому, что появились как новые способы выражать эмоции, так и новое понимание эмоций классических текстов. Теперь догматы христианской религии становились важнейшим источником для поиска ответов о человеке и его природе. Византийские богословы уделяют много внимания человеческим эмоциям. Часть из них становится греховной, но это не означает, что *πάθη* трактуются только в негативном смысле. К *πάθη* относились такие эмоции, как любовь и жалость; признавалось существование беспорочных страстей. Для христианина внутренний духовный мир человека и его чувства требовали постоянного контроля. Поэтому правильное использование (*χρήσις*) эмоций становилось насущной заботой всех, кто стремился к духовному совершенству.

Византийское понятие *πάθη* шире современного термина «эмоции». Оно не имеет строгих границ в византийских текстах. В *πάθη* могут входить не только эмоции (гнев, страх, жалость), но и желания, потребности (голод и жажда) и формы человеческого поведения (например, грубость и болтливость)³²². Если мы обратимся к Суде, византийской энциклопедии XI в., то в определении к слову

³²² *Mellas A. Op. cit. P. 11.*

«страсть» (πάθος) увидим это смешение категорий. С одной стороны, согласно Суде, страсть (τὸ πάθος) — это движение души (ψυχῆς κίνησις), которое иррационально и противоречит природе (ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν). Выделяются четыре основных типа τὰ πάθη: страдание (λύπη), удовольствие (ἡδονή), страх (φόβος) и желание (ἐπιθυμία). В то же время τὰ πάθη — это суждения (κρίσις). Из чего вытекает, что, например, сребролюбие, которое представляет собой суждение о том, что деньги есть нечто благое, тоже относится к πάθη. То же самое касается и других страстей, например, пьянства. В список πάθη энциклопедист добавляет жалость (ἔλεος), зависть (φθόνος), соперничество (ζῆλος), ревность (ζηλοτυπία), скорбь (ἄχος), беспокойство (ἐνόησις), тоску (ἀνία), боль (ὀδύνη), смущение (σύγχυσις)³²³. В целом словарная статья Суды дает негативный образ πάθη. В ней отразилось сильное влияние представлений стоиков об эмоциях. Большая часть понятий, которые автор статьи относит к πάθη, несет в себе негативную коннотацию.

³²³ Suidae Lexicon / Ed. I. Bekkeri. В., 1854. P. 803—804.

Глава II. Эмоции в эпистолярной культуре поздневизантийских интеллектуалов

§2.1 Эмоциональное сообщество поздневизантийских интеллектуалов

В настоящей главе мы обратимся к фигурам Николая Кавасилы, Феодоры Раулены и их корреспондентов, которые являлись представителями сообщества поздневизантийских интеллектуалов. Поздневизантийские интеллектуалы, как и в более ранние эпохи византийской истории, образовывали социокультурную группу. Принадлежность к ней определялась профессиональной интеллектуальной деятельностью и участием в особых практиках. Однако данную социальную группу, на мой взгляд, можно рассмотреть и под другим углом.

Американская медиевистка и историк эмоций Б. Розенвейн ввела в историческую науку термин «эмоциональное сообщество». Под ним она предложила понимать группу людей, разделяющих и использующих одни и те же нормы выражения и оценивания эмоций³²⁴. Поздневизантийских интеллектуалов можно также детерминировать как эмоциональное сообщество, в недрах которого существовали особые представления о том, какие эмоции и каким образом нужно выражать и как их оценивать. Основные задачи этой главы — проследить на основе биографий Феодоры Раулены и Николая Кавасилы особенности данного эмоционального сообщества и выделить присущие ему эмоциональные практики, а также определить, какое место занимал среди них эпистолярный обмен.

Для начала зададимся вопросом, кого можно причислять к византийским интеллектуалам? Вопрос вовсе не новый, поставленный еще в 1971 г. в докладе И. Шевченко на XIV Международном конгрессе византинистов в Бухаресте³²⁵. Тогда

³²⁴ *Rosenwein B. H. Emotional Communities...* P. 2.

³²⁵ *Ševčenko I. Society and Intellectual Life in Late Byzantium // Actes du XIV^e Congrès international des Études Byzantines...* P. 69—92.

И. Шевченко предложил относить к интеллектуалам прежде всего византийских писателей, оставивших после себя интеллектуальные тексты³²⁶.

Отечественная исследовательница Т. В. Куц расширила это определение, выявив четкие критерии принадлежности к данной социальной категории. Среди них: а) наличие образования; б) занятие писательской деятельностью; в) участие в различных формах интеллектуального общения³²⁷. Интеллектуалы представляли относительно большую по численным показателям³²⁸, элитарную по своему характеру социальную группу, занимавшую определенную нишу в поздневизантийском обществе³²⁹. Однако еще И. Шевченко отметил определенную противоречивость в коллективном портрете византийских интеллектуалов. С одной стороны, это была группа лиц, обладающих «эзотерическим» знанием, по большей части недоступным для других социальных групп. С другой стороны, византийские интеллектуалы, не имеющие часто прочного экономического положения, нередко зависели от сильных мира сего, нуждаясь в материальной помощи и покровительстве³³⁰. Нужно отметить, что представление о поздневизантийских интеллектуалах как об особой социальной группе является конструктом современных ученых, который лишь частично воспроизводит идентичность ученых византийцев.

Византийские интеллектуалы четко осознавали свою принадлежность к элитарному сообществу, где связи формировались на основе совместной деятельности, дружеских и родственных уз³³¹. Но это не мешало им занимать подчас противоположные оценочные позиции по отношению к различным явлениям поздневизантийской реальности. Среди них можно обнаружить паламитов и варлаамитов, латинофилов и ортодоксов, выбиравших к тому же и

³²⁶ Ševčenko I. Society and Intellectual Life in Late Byzantium // Actes du XIV^e... P. 69.

³²⁷ Куц Т. В. На закате империи... С. 39.

³²⁸ По приблизительным подсчетам в поздневизантийскую эпоху интеллектуалы могли составлять около 10—15 % от всего общества. См.: Matschke K.-P., Tinnfeld P. Die Gesellschaft des späten Byzanz. Gruppen, Strukturen, Lebensformen. Köln; Weimar; Wien, 2001. S. 232—233.

³²⁹ Куц Т. В. На закате империи... С. 24.

³³⁰ Ševčenko I. Society and Intellectual Life... P. 71.

³³¹ Куц Т. В. На закате империи... С. 44—46.

разные стороны в политической борьбе. К идейному расхождению добавлялось размежевание на элиту, представленную наиболее выдающимися интеллектуалами своей эпохи, и тех членов сообщества, которые обладали более скромными талантами и, соответственно, — меньшим авторитетом в сообществе. Интеллектуальная среда не была монолитной и по своему социальному составу. Некоторые из интеллектуалов принадлежали к высшей аристократии и пользовались расположением императоров, другие, особенно обитавшие в провинции, довольствовались более скромной жизнью в безвестности.

Внутри сообщества интеллектуалов существовал ряд практик, которые служили для осуществления коммуникации, в том числе и эмоциональной. Участие в них позволяло интеллектуалам чувствовать свою элитарность и обособленность от других групп. Первая практика — использование архаизированного языка, на котором писали свои сочинения интеллектуалы. Риторическое образование, которое они получали, было направлено на воспроизведение идеального образца, которым выступал аттический язык классических текстов. Язык поздневизантийских авторов, при всем их стремлении к идеалу, отличается от античного³³². Однако именно благодаря культивированию греческого языка античной культуры и использованию высокого языкового регистра для общения между собой интеллектуалы становились носителями недоступного для остальных знания. Способы языкового выражения поздневизантийских интеллектуалов позволяли им описывать свои эмоции иначе, чем в других эмоциональных сообществах поздней Византии. Умение интеллектуала вербализовать чувства в соответствии со всеми риторическими нормами вызывало у другого члена сообщества определенную эмоциональную реакцию — восхищение и удовольствие (ἠδονή).

Красноречивое свидетельство о важности данного аспекта в общении поздневизантийских интеллектуалов мы находим в письме Николая Кавасилы,

³³² См. подробнее: *Holton D., Horrocks G., Janssen M.* The Cambridge Grammar of Medieval and Early Modern Greek. Cambridge; N. Y., 2019.

адресованном Тарханиоту³³³, другу из Фессалоники. В нем Кавасила укоряет друга за то, что он пренебрегает риторическими упражнениями (μελέτη) и пишет короткие письма. Он подчеркивает, что использование «худшего» языка несправедливо по отношению к его товарищу (ἐταῖρος). Ведь для Кавасилы нет ничего более приятного (τῶν ἡδίστων), чем чтение текста, составленного с соблюдением риторических техник³³⁴.

Из письма Григория Кипрского мы узнаем о похожей ситуации. Феодора Раулена выражает недовольство из-за безыскусного (ἀφελῆ) и священнического (πρεσβυτερικά) стиля послания, которое Григорий адресовал ей. Раулена, как дает понять ее корреспондент, высказывает обширную критику, опираясь на критерии прекрасного (τὸ καλόν), которые в случае письма выражаются в изяществе стиля и намеренной литературизации языка³³⁵.

Основным средством коммуникации для византийских интеллектуалов служила эпистолярная практика. Именно письма, которые соединяли в себе риторическое упражнение и эмоционально окрашенное обращение одного представителя эмоционального сообщества другому участнику того же самого сообщества, давали возможность поддерживать социальные и эмоциональные связи. Эпистолярный церемониал задавал код, на основе которого интеллектуалы выражали свои эмоции.

Другой эмоциональной практикой, тесно связанной с написанием писем, была «ученая дружба»³³⁶. Именно этот концепт характеризует отношения, которые были приняты в кругу интеллектуалов, связанных сетью дружеских отношений. В среде византийских интеллектуалов эпистолярная практика была одной из ключевых для поддержания дружеских отношений. В каком-то смысле сам акт написания письма был призван создать и подтвердить факт, пусть и воображаемых, присутствия (παρουσία) и единения (ἔνωσις) двух разделенных расстоянием

³³³ PLP. № 27471.

³³⁴ *Enepekides P.* Op. cit. S. 40. Ep. 13. 7—13.

³³⁵ *Kotzabassi S.* Scholarly Friendship... Ep. 18.1—2, 17—21.

³³⁶ *Кущ Т. В.* На закате империи... С. 104—122.

корреспондентов³³⁷. Письма ученых византийцев часто оказывались сфокусированными на теме дружбы (φιλία): дружба восхваляется, стандартизируется через топосы и мотивы, подвергается абстрагированию и идейному осмыслению. Обмен письмами генерировал эпистолярную дружбу³³⁸, одновременно позволяя продемонстрировать владение эпистолярным этикетом.

Стоит отметить, что в эпистолярном дискурсе φιλία может иметь ряд градаций. Так, на примере внушительного эпистолярного наследия Михаила Пселла (более пятисот писем) Я. Н. Любарский дает типологию отношений, которые покрывает византийский термин φιλία. Во-первых, исследователь выделяет утонченную интеллектуальную дружбу, тесно переплетенную со страстью к науке и литературе («ученая дружба»). Во-вторых, — дружбу «эпикурейско-горацианского» типа, где научные интересы сочетаются с удовольствием, связанным с взаимной симпатией корреспондентов и общностью их жизнеощущения. Также φιλία нередко трактуется как дружеское отношение, обусловленное близостью (родственной, дружеской или соседской), которая накладывает определенные социальные обязательства. Наконец, под φιλία может пониматься простая доброжелательность по отношению даже и к малознакомым лицам³³⁹.

Как мы видим, «ученая дружба» является лишь одним из уровней эпистолярной дружеской коммуникации в византийской эпистолографии, которая, конечно, не ограничивается сугубо интеллектуальным дискурсом. Феномен «ученой дружбы» хорошо известен исследователям византийской интеллектуальной культуры³⁴⁰. Под ним понимается набор специфических норм и

³³⁷ Karlsson G. Op. cit. P. 57—60.

³³⁸ Mullett M. Byzantium: A Friendly Society... P. 9.

³³⁹ Любарский Я. Н. Михаил Пселл личность и творчество // Две книги о Михаиле Пселле... С. 332—335.

³⁴⁰ О дружбе в интеллектуальной среде см.: Tinnefeld F. «Freundschaft» in Briefen des Michael Psellos. Theorie und Wirklichkeit // JÖB. 1973. Bd. 22. S. 151—168; Поляковская М. А. Портреты... С. 53—60; Любарский Я. Н. Михаил Пселл личность и творчество // Две книги о Михаиле Пселле... С. 332—340; Papaioannou S. Michael Psellos on Friendship and Love: Erotic Discourse in Eleventh-Century Constantinople // Early Medieval Europe. 2011. Vol. 19. № 1. P. 43—61; Куц Т. В. На закате империи... С. 104—122; Bourbouhakis E. Op. cit. P. 279—306. О византийской дружбе

практик, в которых отразились коллективные представления византийских интеллектуалов о социальном идеале. Основой для таких отношений служило стремление ученых византийцев к реализации «философского образа жизни», где главной целью становилось постижение истины через научные занятия.

«Ученая дружба» включала в себя не только элементы сугубо интеллектуального дискурса — как, например, любовь к знанию (φιλομάθεια), обмен мнениями, дискуссию, обоюдное внимание к качеству интеллектуальной продукции, поощрение самообразования (αὐτοδιδασκαλία), но и имела явную практическую цель³⁴¹. Именно через интеллектуальные формы общения (отношения «учитель–ученик», эпистолярный обмен, участие в «театрах»)³⁴² происходило поддержание каналов связи, осуществлялись взаимопомощь и получение материальных ресурсов³⁴³. Модель «ученой дружбы», которая была сформулирована еще античными авторами, оставалась актуальной для византийских писателей на протяжении всей византийской истории.

Еще одной специфической практикой, объединявшей поздневизантийских интеллектуалов, являлись особые выступления с чтением вслух сочинений членов сообщества (например, писем и разного рода речей). Эта перформативная практика называлась самими византийцами «театром» (τὸ θέατρον). Она родилась в поздней античности в среде философов-софистов и была воспринята ранневизантийскими интеллектуалами. Скудость прямых свидетельств о «театрах» до X—XI вв. может говорить о временном забвении этой практики и о ее возрождении в эпоху Македонского ренессанса. Византийский интеллектуальный «театр» являл собой

в целом см.: *Hatlie P.* Friendship and the Byzantine Iconoclast Age // *Friendship and Friendship Networks in the Middle Ages* / Ed. J. Haseldine. L., 1990. P. 137—152; *White C.* Christian Friendship in the Fourth Century. Cambridge, 1992; *Mullett M.* Friendship in Byzantium: Genre, Topos and Network // *Friendship in Medieval Europe* / Ed. J. Haseldine. Stroud, 1999. P. 166—184; *Rapp C.* Brother-Making in Late Antiquity and Byzantium: Monks, Laymen, and Christian Ritual. Oxford, 2016. 32—39, 180—229.

³⁴¹ *Куц Т. В.* На закате империи... С. 105, 108—119.

³⁴² *Tinnefeld F.* Freundschaft und παιδεία... P. 210—244; *Riehle A.* Epistolography, Social Exchange... P. 211—251; *Marciniak P.* Byzantine Theatron... S. 277—285.

³⁴³ *Bernard F.* Educational Networks... P. 13—41; *Mullett M.* Aristocracy and Patronage... P. 173—201.

особое пространство для создания единых эмоций. Как заметил еще Г. Хунгер, риторические византийские сочинения создавались «не для глаз, а для ушей»³⁴⁴. Особую роль играли литературный размер и темп речи. «Театральная» обстановка была непосредственной и часто интимной; мизансцена — с автором-оратором, помещенным посередине — предполагала акустическое и жестовое взаимодействие как между исполнителем и его аудиторией, так и между зрителями. Находясь в «театре», интеллектуалы могли выражать свои эмоции телесно. Например, они могли хлопать в ладоши (ἐπικροτέω), подпрыгивать (πηδάω), краснеть (ἐρυθρίαω) и бледнеть (ὠχρίαω)³⁴⁵.

Уяснив основные социальные и эмоциональные параметры поздневизантийского интеллектуального сообщества, обратимся к конкретному примеру интеллектуального пространства, а именно к Фессалонике, где происходило начальное формирование одного из интересующих нас авторов — Николая Кавасилы. Здесь я намеренно нарушаю хронологический порядок, в соответствии с которым первым внимания заслуживал бы интеллектуальный круг общения Феодоры Раулены, умершей за двадцать лет до рождения Кавасилы. Но для моего исследования важно показать Раулену, отталкиваясь от уже составленной картины жизни типичного представителя поздневизантийской среды. Это позволит убедительно продемонстрировать, в каких именно аспектах Раулене удавалось проявлять себя как полноценную участницу интеллектуальных практик.

§2.1.1 Николай Кавасила и его интеллектуальная среда

Николай Кавасила Хамаэт родился в семье фессалоникийских аристократов. Дата его рождения из-за отсутствия точных данных довольно долгое время оставалась неясной для исследователей. Однако постепенная публикация и более

³⁴⁴ *Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur... Bd. 1. S. 68.

³⁴⁵ *Gaul N.* The Letter in the Theatron... P. 353.

тщательное изучение корреспонденции и трактатов Кавасилы позволили максимально сузить хронологические рамки, и сегодня мы можем с высокой долей вероятности датировать начало его жизни между 1319 и 1323 гг.³⁴⁶

О детстве Николая известно совсем немного. Его отец³⁴⁷ принадлежал к фамилии Хамаэтов, и это единственная точная информация, которой мы о нем располагаем³⁴⁸. Возможно, он занимал должности квестора и кастрофилака Фессалоники, что можно предположить из надписи, сделанной в 1355 г. у ворот Анны Савойской в фессалоникийском акрополе, где упомянут некий Николай Хамаэт³⁴⁹. Его мать являлась представительницей более известного и знатного рода Кавасил, история которого восходит ко времени последних правителей Македонской династии (867—1056). Этническая принадлежность первых Кавасил, равно как и этимология их имени, остаются неизвестными, что дает исследователям повод говорить об их иностранном происхождении. Начиная с XI в. Кавасилы занимали различные военные должности (например, некоторые представители фамилии, о которых сохранились упоминания, были дуками), встречались среди них и церковные деятели³⁵⁰.

Важную роль в воспитании Николая сыграл его родной дядя Нил Кавасила, Фессалоникийский митрополит, богослов и известный писатель того времени³⁵¹. В начале 30-х гг. под его руководством начались первые серьезные занятия мальчика. Его товарищем по учебе стал Димитрий Кидонис, который был на год или два

³⁴⁶ *Loenertz R.-J.* Op. cit. P. 205; *Ševčenko I.* Nicolaus Cabasilas' Correspondence and the Treatment... S. 54—56; *Ἀγγελόπουλος Α. Α.* Op. cit. Σ. 21; *Correspondance de Nicolas Cabasilas...* P. XI; *Spiteris Y., Conticello C. G.* Nicola Cabasilas Chamaetos // *La théologie byzantine et sa tradition.* Turnhout, 2002. Vol. 2. P. 316. Not. 10.

³⁴⁷ PLP. № 30538.

³⁴⁸ *Congourdeau M.-H.* Nicholas Cabasilas of Thessaloniki: The Historical Dimension of the Person // *Personhood in the Byzantine Christian Tradition. Early, Medieval, and Modern Perspectives* / Ed. A. Torrance, S. Paschalidis. L.; N.Y., 2018. P. 115.

³⁴⁹ *Ἀγγελόπουλος Α. Α.* Op. cit. Σ. 19.

³⁵⁰ *Поляковская М. А.* К социальной характеристике поздневизантийского общества: Кавасилы // ВВ. 1999. Т. 58(83). С. 37—38.; *Шамгунова Т. А.* Византийские фамильные кланы в системе управления и армии палеологовского периода // АДСВ. 2002. Вып. 33. С. 253—263; *Шамгунова Т. А.* Родственные и межклановые связи поздневизантийской аристократии // АДСВ. 2003. Вып. 34. С. 355—379.

³⁵¹ PLP. № 10102.

младше Николая Кавасилы. Совместное приобщение к наукам положило начало дружбе, которая на протяжении многих лет связывала этих двух столь непохожих по своим взглядам представителей Палеологовского возрождения.

Домашнее обучение можно определить как первую стадию включения в эмоциональное сообщество поздневизантийских интеллектуалов. Именно на этом этапе, в интимной обстановке индивидуальных занятий, создавались первые связи Кавасилы с тем сообществом, представителем которого он мог стать в будущем. Роль наставника была огромна³⁵². Его личность и его положение среди интеллектуалов могло оказать большое влияние на судьбу подопечного. Обучение византийцы воспринимали через призму античного идеала воспитания (*παιδεία*), согласно которому отношения между учеником и учителем должны были носить дружеский характер и не сводиться к безличной передаче знаний. Ученик воспринимал учителя как наставника, друга и идеал для подражания. Учитель же мог испытывать отеческие чувства к подопечному, помогая ему делать первые шаги в интеллектуальных занятиях³⁵³. Отношения «учитель—ученик» были типичной конфигурацией в сообществе интеллектуалов и воплощали собой традицию, существовавшую на протяжении многих веков. Сами ученики затем становились учителями уже для нового поколения. Преемственность являлась важной чертой сообщества интеллектуалов³⁵⁴. Ученики одного учителя, как правило, поддерживали общение между собой.

О связи, которая сохраняется между Николаем и Нилом Кавасилой, свидетельствует письмо последнего, составленное приблизительно в начале 40-х гг. Находясь в Фессалонике, Нил пишет своему племяннику и бывшему ученику в Константинополь. Тема письма — обсуждение критической оценки одного из

³⁵² Куц Т. В. На закате империи... С. 123.

³⁵³ См.: *Browning R.* Byzantinische Schulen und Schulmeister // *Das Altertum*. 1963. Bd. 9. H. 2. S. 105—118; *Tinnefeld F.* «Freundschaft» in Briefen des Michael Psellos. Theorie und Wirklichkeit // *JÖB*. 1973. Bd. 22. S. 151—168; *Tinnefeld F.* Freundschaft und *Παιδεία*. Die Korrespondenz des Demetrios Kydones mit Rhadenos (1375—1387/8) // *Byz.* 1985. T. 55. P. 210—244; *Куц Т. В.* Наставничество как форма... С. 353—356.

³⁵⁴ *Куц Т. В.* На закате империи... С. 124—125.

сочинений Николая, которую дает один из столичных учителей (ὁ τῶν λογίων). Нил возмущен аргументами, которые выдвигаются против Николая. Он выступает в роли наставника и дает племяннику советы о том, как нужно вести себя в сложившейся ситуации (ep. 5)³⁵⁵.

Димитрий Кидонис, став уже известным ученым и учителем, также подчеркивал связь со своим первым учителем. В «Апологии» он высоко оценивает нравственные качества Нила Кавасилы, которого он называет своим другом и учителем. Кидонис вспоминает, что «...со дней моей юности он был моим единомышленником в такой степени, что стремился превзойти воспеваемые образцы дружбы в своем отношении ко мне. Я понимал дружеское отношение этого человека и хотел доказать свою дружбу не меньше, чем он...»³⁵⁶.

Вероятно, именно по настоянию дяди и отца, о чем позволяют догадываться некоторые отрывки из писем, адресованных последнему³⁵⁷, Николай Кавасила отправился в Константинополь, чтобы продолжить свое образование на более высоком уровне. Говорить о точной дате его первого отъезда из Фессалоники не приходится. Вслед за М.-Э. Конгурдо можно вести отсчет от 1335 г., поскольку типичной для той эпохи являлась ситуация, когда юноша около пятнадцати лет заканчивал первую часть своего обучения (тривиум) и после этого мог переходить к следующей ступени образования (квадривиум)³⁵⁸.

Достаточно много сведений о периоде первого пребывания Николая Кавасилы в Константинополе мы можем почерпнуть из уже упоминавшихся выше писем к отцу. Из них мы узнаем о новых интересах, успехах и планах молодого Кавасилы. Учеба захватила его настолько, что порой он не находил времени

³⁵⁵ Correspondance de Nicolas Cabasilas... P. 25—27.

³⁵⁶ Цит. по: Поляковская М. А. К характеристике византийской образованности: учителя и ученики // АДСВ. 1987. Вып. 23. С. 114—115.

³⁵⁷ Из одного письма мы узнаем, что любовь к дяде и к красноречию убедила Николая оставить родной дом и избрать вместо него чужой. Еще одной причиной пребывания вдали от дома становится желание отца видеть сына продолжающим свое совершенствование в риторике. См.: *Επερεκίδες Ρ.* Op. cit. Ep. 1.1—6,

³⁵⁸ Correspondance de Nicolas Cabasilas... P. 3. Ep. 1.1—2, 4—5.

отвечать отцу (ер. 3.1—2)³⁵⁹, поглощенный занятиями по риторике, философии и астрономии, которая его особенно привлекала. Усердно штудирова «Математическое построение» Птолемея³⁶⁰, Николай даже тяжело заболел (ер. 4)³⁶¹. Однако это не помешало ему затем написать комментарий к третьей книге «Математического построения»³⁶².

Точно не известно, какие именно учебные заведения Константинополя мог посещать Николай Кавасила. Возможно, что Николай был учеником одной из элитарных столичных школ, которые были тогда распространены в столице³⁶³. Тогда же, как можно видеть из писем, Кавасила, пробуя себя в качестве писателя, создает первые литературные произведения³⁶⁴. Одним из них является похвальное слово св. Димитрию, покровителю родного города Кавасилы. Имеется и обсуждение проекта энкомия императрице Анне Савойской (ер. 3.19—20, 32—39)³⁶⁵, который был реализован к началу 1350-х гг.³⁶⁶

Погрузившись в интеллектуальную столичную среду, Кавасила начинает усваивать модели поведения, в том числе и специфические способы выражения эмоций. Рефреном его писем, адресованных отцу, становится сильное желание обучаться наукам (ὁ τῶν μαθημάτων ἔρως) и, прежде всего, риторике (ер. 1.1—2; ер. 2.7—10; ер. 3.1—2)³⁶⁷. Кавасила часто стремится подчеркнуть свою увлеченность науками, которой подчиняются все остальные чувства. Любовь к наукам сильнее тоски по дому; она не позволяет ему часто отвечать на отцовские письма и становится причиной сильной болезни.

³⁵⁹ *Enepekides P.* Op. cit. S. 30.

³⁶⁰ «Великое математическое построение» (Μαθηματικὴ σύνταξις) или «Альмагест» — фундаментальный труд Клавдия Птолемея (ок. 100 — ок. 170) в 13 томах, куда вошло все астрономическое знание античности. Стал первым систематическим изложением математической астрономии.

³⁶¹ *Enepekides P.* Op. cit. S. 32.

³⁶² *Поляковская М. А.* Портреты... С. 117.

³⁶³ *Гукова С. Н.* Школа и образование поздней Византии // *Культура Византии.* Т. 3. М., 1999. С. 410.

³⁶⁴ *Поляковская М. А.* Портреты... С. 116.

³⁶⁵ *Enepekides P.* Op. cit. S. 31.

³⁶⁶ *Correspondance de Nicolas Cabasilas...* P. 14. Not. 3.

³⁶⁷ *Enepekides P.* Op. cit. S. 29, 30, 31.

Мы не можем судить, насколько искренен автор посланий. Этот вопрос не должен тревожить историка эмоций, трактующего эмоции как социальные проекции чувств. Можно воспринимать данное эмоциональное состояние Кавасилы как эпистолярный топос, который он обыгрывает в письмах к отцу. Эпистолярные топосы, с помощью которых поздневизантийские интеллектуалы конструировали свои эмоции в письмах, будут подробно анализироваться в разделе «Византийские эпистолярные эмоции: теория и практика». Но сейчас важно зафиксировать, что Николай Кавасила использует их и выражает свои чувства в соответствии с нормами сообщества, которому он принадлежит. Ведь идеалом поздневизантийских интеллектуалов был «философский образ жизни», который, с одной стороны, подразумевал усердное занятие науками и написание литературных текстов. С другой стороны, этот идеал ставил интеллектуальную деятельность в противовес всем остальным видам активности: политической, социальной, семейной³⁶⁸.

Примерно к 1341 г. Николай Кавасила окончил свое обучение в столице и вернулся в родной город. Как предполагает М.-Э. Конгурдо, в Фессалонике, в которой в то время находилась одна из лучших византийских юридических школ, Кавасила погрузился в изучение юриспруденции³⁶⁹. Димитрий Кидонис в «Монодии на павших в Фессалонике» говорит, что в его родном городе посвящающие себя Музам процветали во все века, и оказавшийся там человек может почувствовать себя собеседником Платона и Демосфена³⁷⁰. В его словах угадывается привычная для византийской риторической литературы гиперболизация. Однако в первой половине XIV в. Фессалоника действительно была одним из значимых культурных центров Палеологовского ренессанса. Здесь

³⁶⁸ Куц Т. В. На закате империи... С. 108—109.

³⁶⁹ Congourdeau M.-H. Nicholas Cabasilas of Thessaloniki... P. 119—120.

³⁷⁰ Поляковская М. А. Портреты... С. 204.

жили знаменитые учителя Фома Магистр (ум. после 1347)³⁷¹ и Димитрий Триклиний (1280—1340)³⁷², известные своими филологическими трудами³⁷³.

Существовала развитая юридическая традиция, сочетавшаяся с устойчивым интересом к социальным проблемам. К ней относятся произведения Никифора Хумна, написавшего речь о судопроизводстве для жителей Фессалоники (Συμβουλευτικός περὶ δικαιοσύνης), и Фомы Магистра, автора трактатов «О царстве» (Περὶ βασιλείας), «О государстве» (Περὶ πολιτείας), «Фессалоникийцам о единомыслие» (Τοῖς Θεσσαλονικέυσι περὶ ὁμονοίας)³⁷⁴. В Фессалонике трудились известные юристы того периода, а именно: иеромонах канонист Матфей Властарь (ок. 1280 — ок. 1350)³⁷⁵, составивший сборник законов «Алфавитная Синтаγμα», Константин Арменопул³⁷⁶, автор «Шестикнижия», включившего в себя широкий круг византийских правовых источников³⁷⁷.

Фессалоника первой половины XIV в. была процветающим культурным центром византийского мира и по праву считалась вторым городом после Константинополя. Однако важно подчеркнуть, что на протяжении всего палеологовского периода Фессалоника выступала в качестве соперницы столицы, являя собой политическую, экономическую и культурную альтернативу. Как заметил Д. Баркер, данная особенность развития города коренится в опыте, обретенном во время латинского владычества, когда Фессалоника приобрела статус удельного и во многом независимого княжества³⁷⁸. Опыт автономности не прошел бесследно. Став вновь частью византийского государства, город получил

³⁷¹ PLP. № 16045.

³⁷² Ibid. № 29317.

³⁷³ *Tinnefeld F.* Intellectuals in Late Byzantine Thessalonike // DOP. Vol. 57. 2003. P. 161.

³⁷⁴ *Congourdeau M.-H.* Les énigmes... P. 184; *Tinnefeld F.* Intellectuals in Late Byzantine... P. 165—167.

³⁷⁵ PLP. № 2808.

³⁷⁶ Ibid. № 1347.

³⁷⁷ *Congourdeau M.-H.* Les énigmes... P. 184—185; *Tinnefeld F.* Intellectuals in Late Byzantine... P. 162; *Медведев И. П.* Византийское право на заключительном этапе своего развития // Культура Византии. Т. 3. 1999. С. 312.

³⁷⁸ *Barker J. W.* Late Byzantine Thessalonike: A Second City's Challenges and Responses // DOP. Vol. 57. 2003. P. 8—9.

определенные свободы, гарантировавшие ему независимость во внутренних делах³⁷⁹. С тех пор тема сепаратизма не раз отчетливо звучала в истории второго города империи.

Мы обратили внимание на эту особенность политического развития поздневизантийской Фессалоники, чтобы иметь возможность задать вопрос о том, что мог означать подобный сепаратизм для интеллектуальной среды города? Ф. Тиннефельд отмечает, что, хотя Фессалоника и являлась культурным центром, с которым была связана целая плеяда талантливых византийских авторов (Димитрий Кидонис, Нил и Николай Кавасилы, Фома Магистр, Матфей Властарь), все же она во многом уступала Константинополю. Сказывались и отсутствие императорского и патриаршего дворов, никогда не терявших своей привлекательности для интеллектуалов, и меньшая, по сравнению со столичными, образовательная роль фессалоникийских монастырей. К тому же не удастся проследить существование прочной школьной традиции в Фессалонике³⁸⁰. Вполне возможно, что это было связано с сильными социальными потрясениями, которые окрасили в мрачные тона историю поздневизантийской Фессалоники. Ф. Тиннефельд вообще же склонен считать, что после зилотского периода интеллектуальная жизнь города была нарушена и не была восстановлена в полной мере³⁸¹.

В первом дошедшем до нас письме Кавасилы, относящемся к периоду учебы в Константинополе, юноша противопоставляет свое отечество столице, обозначая последнюю как «чужую» (τὴν ἀλλοτρίαν) (ep. 1.2)³⁸². В панегирике Анне Савойской (1306—1365)³⁸³, как отметил Р. Ж. Ленерц, Кавасила говорит о Фессалонике как об «уделе» Анны (τῷ σῷ μέρει)³⁸⁴, что во многом противоречит византийской управленческой теории, для которой в целом не характерен распад территории на юридически независимые анклавы, что, напротив, можно наблюдать в

³⁷⁹ *Barker J. W.* Late Byzantine Thessalonike... P. 14—15.

³⁸⁰ *Tinnefeld F.* Intellectuals in Late Byzantine... P. 171—172.

³⁸¹ *Ibid.* P. 171.

³⁸² *Enepekides P.* Op. cit. S. 29.

³⁸³ PLP. № 21347.

³⁸⁴ *Loenertz R.-J.* Op. cit. P. 225. Not. 2.

западноевропейской средневековой традиции³⁸⁵. Тенденция политического сепаратизма, созвучная нарастающей децентрализации византийского государства, вполне отчетливо осознавалась Кавасилой: тема сепаратизма проявлялась в повседневной жизни родного города. Фессалоника, которая располагала сенатом и народным собранием, вела во многом независимую внутреннюю политику и не всегда была готова согласовывать ее с политической линией константинопольского наместника³⁸⁶. В целом жители играли активную роль в публичной жизни города³⁸⁷.

Необходимо дать общую характеристику образования Николая Кавасилы, полученного в Фессалонике и Константинополе, в контексте его принадлежности к сообществу интеллектуалов. С позиции современного исследователя византийские стандарты образования включают в себя два компонента, которые можно обозначить как светский (секулярный) и религиозный (богословский). В какой степени сами византийцы отделяли эти два компонента — вопрос открытый. Система учебных заведений Византии, которые можно было бы назвать светскими, как и содержание программ, которыми они располагали, являются на сегодня предметом дискуссий³⁸⁸. Но все же основные черты «светской» составляющей византийской образованности вырисовываются достаточно ясно³⁸⁹. Византийца, желающего получить серьезное образование, сначала ждало погружение в риторику, поэзию и философию (*trivium*). После успешного освоения этих дисциплин можно было переходить на следующую ступень познания, включающую изучение математики, астрономии, геометрии и музыки (*quadrivium*). Оба этапа были неразрывно связаны с изучением античного наследия. Типичными авторами являлись Гомер и Гесиод в области поэзии; Демосфен, Исократ, Либаний и Гермоген для риторических упражнений; Аристотель и Платон в комментариях

³⁸⁵ *Barker J. W. Late Byzantine Thessalonike... P. 13.*

³⁸⁶ *Ibid. P. 21.*

³⁸⁷ *Tinnefeld F. Intellectuals in Late Byzantine... P. 153.*

³⁸⁸ *Pérez I., Manolova D. Science Teaching and Learning Methods in Byzantium // A Companion to Byzantine Science / Ed. S. Lazaris. Leiden, 2020. P. 53—54.*

³⁸⁹ *Ryder J. R. The Career and Writings of Demetrius Kydones: A Study of Fourteenth-century Byzantine Politics, Religion and Society. Leiden; Boston, 2010. P. 8.*

Александра Афродисийского (II—III вв. н. э.) для философских штудий. Без сочинений Эвклида и Птолемея не обходилось изучение математики и астрономии³⁹⁰.

Важной особенностью образования, которое получил Николай Кавасила, является его насыщенность античной мыслью. Подобное вытекает из вывода, сделанного Дж. Райдер в исследовании, посвященном жизни и литературному наследию Димитрия Кидониса. Поскольку Кидонис и Кавасила были почти ровесниками и однокашниками, воспитанными в одной и той же интеллектуальной среде Фессалоники, то небезосновательно будет считать, что некоторые особенности культурного кругозора первого можно гипотетически экстраполировать и на его друга. Димитрий Кидонис и Николай Кавасила начали свой путь освоения наук в период расцвета раннего Палеологовского ренессанса, ознаменовавшегося новой волной интереса к античному наследию и стремлением к его переосмыслению. Фессалоника была одним из центров активного освоения эллинской мысли, и поколение интеллектуалов, к которому принадлежал Николай Кавасила, теоретически имели прямой доступ к большому объему произведений классических авторов, чем студенты предыдущих столетий³⁹¹.

«Секулярный» характер византийского образования органично сочетался с наследием христианской мысли. Как отмечает Дж. Райдер, деятели Палеологовского возрождения, часто связанные с церковными кругами, соединяли в своих сочинениях как христианскую, так и античную мудрость, переплетавшиеся между собой настолько сильно, что их разделение лишено смысла³⁹². К тому же культурную жизнь Фессалоники 1320—1340-х гг. трудно представить без религиозного компонента, который был обусловлен близостью к Афону, центру исихастского движения. Последнее обстоятельство обеспечивало периодическое

³⁹⁰ *Harris J.* Institutional Settings: The Court, Schools, Church, and Monasteries // *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / Eds. A. Kaldellis, N. Sinioglou. Cambridge, 2017. P. 29.

³⁹¹ *Ryder J. R.* Op. cit. P. 8—9.

³⁹² *Ibid.* P. 9—10.

присутствие в городе духовных лидеров исихазма³⁹³, например, таких как Григорий Синаит (ок. 1275—ок. 1346)³⁹⁴, Григорий Палама, будущий патриарх Константинопольский Иоанн Каллист (кон. XIII в.—1363/64)³⁹⁵. Интеллектуалы Фессалоники, не оставаясь равнодушными к богословской полемике, выражали собственное отношение к постепенно разгоравшемуся противостоянию паламитов и варлаамитов. Например, Нил Кавасила и патриарх Константинопольский Исидор I Вухир (1300/10 — после февр. 1350)³⁹⁶, учителя Николая Кавасилы, принадлежали к паламитским кругам, что, в свою очередь, не могло не сказаться на характере духовного образования их ученика³⁹⁷.

Остается добавить, что еще одной характерной чертой в образовании Кавасилы стал его интерес к праву. По всей вероятности, окончив свое образование в Константинополе и возвратившись в свой родной город, Николай начал посещать одну из юридических школ Фессалоники, где и познакомился с современной ему правовой мыслью. Сохранившиеся письма молчат об этом новом увлечении юноши, но об интересе и о некоторой подготовке в области права красноречиво свидетельствуют полемические трактаты, которые Кавасила написал в 40—50-х гг.³⁹⁸ Однако Николаю так и не пришлось завершить в полной мере свое образование. Тень гражданской войны вновь пала на Византийское государство, окутав мраком его родную Фессалонику.

Внезапная смерть Андроника III (1297—1341)³⁹⁹ кардинально изменила внутривосточную обстановку в государстве. Власть должна была перейти в руки его верного советника и друга, великого доместика Иоанна Кантакузина, становившегося, согласно завещанию, регентом малолетнего наследника Иоанна V Палеолога (1332—1391)⁴⁰⁰, которому на тот момент было всего 9 лет. При дворе

³⁹³ *Ryder J. R.* Op. cit. P. 10.

³⁹⁴ PLP. № 4601.

³⁹⁵ Ibid. № 10478.

³⁹⁶ Ibid. № 3140.

³⁹⁷ *Congourdeau M.-H.* Nicolas Cabasilas et le Palamisme... P. 197—198.

³⁹⁸ *Congourdeau M.-H.* Les énigmes... P. 184.

³⁹⁹ PLP. № 21437.

⁴⁰⁰ Ibid. № 21485.

возникла мощная оппозиция, стоявшая на страже интересов правящей династии, которую возглавили вдова Андроника Анна Савойская, патриарх Константинопольский Иоанн XIV Калека (1283—1347)⁴⁰¹ и Алексей Апокавк (ум. 1345)⁴⁰², мезазон и протовестиарий покойного императора. Осенью 1341 г. в Дидимотихе Кантакузин был провозглашен императором, в ответ столичная оппозиция объявила Анну регентшей при малолетнем сыне-правителе. Апокавк получил должность великого дуки и стал командующим имперского флота. Кантакузин же был объявлен узурпатором, лишен всех должностей, а его имущество в Константинополе было конфисковано. Так началась уже вторая за 40 лет гражданская война (1341—1347), разделившая страну на два противоборствующих лагеря (легитимистов и кантакузинистов) и которая лишь усугубила ее экономическое положение, усилила внешнеполитическую слабость и обострила социальные противоречия⁴⁰³.

Разразившийся конфликт, в отличие от первой гражданской войны (1321—1328), имел не столько династический, сколько ярко выраженный социальный характер⁴⁰⁴. В научной литературе, посвященной этому периоду, принято проводить устойчивую связь между принадлежностью к определенному общественному слою и политической ориентацией. Например, крупные землевладельцы выступали на стороне Иоанна Кантакузина, а им противостояли средние и нижние слои (чиновничество, городская аристократия, торговцы, банкиры, беднота), приверженцы партии легитимистов⁴⁰⁵. Это противоборство к тому же отягощалось богословской полемикой между паламитам и варлаамитами,

⁴⁰¹ PLP. № 10288.

⁴⁰² Ibid. № 1180.

⁴⁰³ Подробнее об этом см.: *Литаврин Г. Г.* Византия в период гражданской войны и движения зилотов (1341—1355 гг.) // *История Византии.* М., 1967. Т. 3. С. 135—160; *Острогорский Г. А.* История Византийского государства... С. 603—639; *Laiou A., Morriison C.* De la menace serbe à la conquête turque (1341—1453) // *Le monde byzantin / Éd. A. Laiou, C. Morriison.* P., 2011. Т. 3. P. 31—42; *The Cambridge History of The Byzantine Empire c. 500—1492 / Ed. J. Shepard.* Cambridge, 2008. P. 822—824.

⁴⁰⁴ *Laiou A., Morriison C.* De la menace serbe... P. 33.

⁴⁰⁵ *Malatras C.* The 'Social Aspects' of the Second Civil War (1341—1354) // *Thessalonique au temps des Zélotes (1342—1350) / Éd. M.-H. Congourdeau.* P., 2014. P. 99—100.

возникшей незадолго до смерти Андроника III. Первые из них были тесно связаны с лагерем Кантакузина, а их противники стали ассоциироваться с партией легитимистов. Данное деление весьма условно, что неизбежно при всякой попытке вписать многоликие общественные структуры и отношения в ограниченные рамки. Как отмечает Х. Малатрас, принадлежность к той или иной политической группировке среди аристократии не прослеживается столь четко, как этого можно было бы желать. Имеются примеры некоторых городских аристократов, которые в итоге предпочли Кантакузина, а в рядах сторонников Палеологов было немало знатных землевладельцев. Нередко политическая ориентация была связана с семейной традицией⁴⁰⁶.

В литературе Николай Кавасила подобно его другу Димитрию Кидонису часто характеризуется как кантакузинист⁴⁰⁷. Все же надо сказать, что на момент начала гражданской войны семья Николая Кавасилы была связана с кланом Палеологов, и его отец был верным сторонником Анны Савойской. Окончательный выбор Николая одной из противоборствующих сторон в разгар социально-политического конфликта был плодом колебаний и сомнений, разрешенных под давлением обстоятельств.

Уже в начале 1342 г. в родном городе Кавасилы произошел переворот, и власть перешла в руки партии зилотов, ревнителей прав законной династии. Восстание охватило Фессалонику, когда часть городской знати решила сдать город Кантакузину, народ же, руководимый предводителями зилотов, встал на защиту интересов Палеологов. Открытые сторонники узурпатора Кантакузина были изгнаны, а их имущество разграблено и конфисковано. Городу была оказана и поддержка со стороны Константинополя в лице прибывшего с флотом Алексея Апоаква. Власть в Фессалонике была вскоре поделена между архонтом Михаилом Палеологом (ум. 1345)⁴⁰⁸, лидером зилотов, и великим примикирием Иоанном

⁴⁰⁶ *Malatras C.* Op. cit. P. 105.

⁴⁰⁷ *Congourdeau M.-H.* Les énigmes... P. 180.

⁴⁰⁸ PLP. № 21527.

Апокавком (ум. после 1345)⁴⁰⁹, к которому перешло руководство гарнизоном акрополя.

Почти десять лет партия зилотов, впоследствии расколовшаяся на умеренных и радикальных, пыталась проводить самостоятельную политику, что, впрочем, только способствовало росту социальной нестабильности в городе. Подобная цепочка событий позволила исследователям говорить об установлении в Фессалонике «зилотского режима» (1342—1350). Отмечу, что несмотря на внушительные научные изыскания, история Фессалоники зилотского периода остается во многом неясной, что связано с сильной ограниченностью круга источников⁴¹⁰. В ответ на многие вопросы можно выдвигать лишь предположения. Каков был социальный аспект движения? Был ли так называемый «зилотский режим» проявлением городского сепаратизма, выдвигавшего собственную программу, или же все-таки он был связан крепкой нитью с интересами партией Палеологов? Мы даже не можем сегодня с уверенностью сказать, кто входил в зилотское движение.

В начале лета 1345 г. Иоанну Апокавку удалось устранить своего противника Михаила Палеолога и на время сосредоточить в своих руках управление городом. Внезапная смерть в столице его отца, Алексея Апокавка, летом того же года, а затем и коронация в Адрианополе Иоанна Кантакузина в мае 1346 г. побудили Иоанна и городской совет искать сближения с Кантакузином⁴¹¹. Переговоры об условиях сдачи велись с сыном императора, Мануилом

⁴⁰⁹ PLP. № 1187.

⁴¹⁰ Ševčenko I. The Zealot Revolution and the Supposed Genoese Colony in Thessalonica // Προσφορά εις Σ. Κυριακίδην. Θεσσαλονίκη, 1953. Σ. 603—617; Ševčenko I. The Author's Draft of Nicolas Cabasilas' 'Anti-Zealot' Discourse in Parisinus Graecus 1276 // DOP. 1960. Vol. 14. P. 179—201; Сюсюмов М. Я. К вопросу о характере выступления зилотов в 1342—1349 гг. // ВВ. 1968. Т. 28. С. 15—37; Barker J. W. The Monody of Demetrios Kydones on the Zealot Rising of 1345 in Thessaloniki // Μελετήματα στὴ μνήμη Β. Λαοῦρδα. Θεσσαλονίκη, 1975. Ρ. 285—300; Кузенков П. В. Кому адресован трактат Николая Кавасилы «О беззаконных дерзновениях архонтов»? // ВВ. 2011. Т. 70(95). С. 151—164, 246—285; Куц Т. В. Сочинения Димитрия Кидониса как источник по истории зилотского движения в Фессалонике // Изв. Урал. федерал. ун-та. Сер. 2 : Гуманитар. науки. 2014. № 3 (130). С. 191—200.

⁴¹¹ Murešan D. I. Pour une nouvelle datation du massacre de l'aristocratie de Thessalonique // Thessalonique au temps des Zélotes (1342—1350) / Éd. M.-H. Congourdeau. P., 2014. P. 131—132.

Кантакузином (ок. 1326—1380)⁴¹², который находился тогда в Веррии. Среди фессалоникийских послов выступал и Николай Кавасила, который на тот момент не достиг еще и 25-летнего возраста. Возложение миссии, требующей известной политической гибкости и опыта, на столь молодого человека свидетельствует об авторитете, которым уже тогда пользовался Кавасила среди сограждан. Посольство завершилось успешно, между сторонами был заключен договор о перемирии на выгодных для города условиях⁴¹³.

Однако предпринятые усилия оказались напрасными. Летом 1346 г.⁴¹⁴ в Фессалонике вновь вспыхнуло народное восстание, во многом спровоцированное речами нового зилотского лидера Андрея Палеолога, недовольного результатом переговоров. К нему немедленно присоединились радикально настроенные городские слои. Иоанн Апокавк и еще около ста знатных горожан оказались в крепостной тюрьме. Когда же по городу разнесся слух, что пленные захватили акрополь, горожане ворвались в крепость и жестоко расправилась с находившимися внутри. Они были сброшены с крепостных стен и растерзаны обезумевшей толпой, по городу прокатилась волна погромов. Таков был апогей зилотского движения, который произвел неизгладимое впечатление на современников⁴¹⁵.

Данные подробности необходимы, чтобы обрисовать ту сложную и бурную обстановку в Фессалонике, в которой оказался Николай Кавасила. Ему чудом удалось избежать смерти в тот страшный летний день, о чем мы узнаем из письма, адресованного ему Кидонисом⁴¹⁶. Но все же Николай Кавасила не спешил покинуть свой город и примкнуть к лагерю Иоанна Кантакузина даже после триумфального въезда нового правителя в Константинополь в феврале 1347 г. Только после

⁴¹² PLP. № 10981.

⁴¹³ Подробнее см.: Кузенков П. В. Зилоты // ПЭ. Т. 22. С. 127—131.

⁴¹⁴ В научной литературе апогей зилотского движения, которым стали массовые убийства аристократов, принято датировать летом 1345 г. Однако Д. Мурешан убедительно показал, что для подобной датировки веских доказательств не имеется и что следует относить данное событие к лету 1346 г.: Murešan D. I. Op. cit. P. 117—132.

⁴¹⁵ Ševčenko I. Society and Intellectual Life... P. 85—86.

⁴¹⁶ Correspondance de Nicolas Cabasilas... P. 41.

повторного письма Димитрия Кидониса, в котором тот умолял Николая откликнуться на приглашение нового императора и поспешить в Константинополь, Николай уезжает в столицу⁴¹⁷.

На первый взгляд, эти подробности о внутренней жизни Византии, очевидцем которых был Николай Кавасила, мало что могут рассказать об эмоциях поздневизантийского интеллектуала. Однако именно эти события подтолкнули Николая к написанию ряда социально-политических сочинений. В них отразились не только оценка социальных явлений, но оценка эмоций их участников.

В послании Анне Савойской «О проценте» Николай Кавасила дает образ гражданской войны, свидетелем которой он стал:

«Я говорю о буре, коснувшейся всех, когда дела у царей были в беспорядке, города же были раздираемы распрями, пренебрегали согласием и были разделены внутри себя и между собой, и меч был обнажен против законов, и руки христиан обагрились кровью соплеменников»⁴¹⁸.

Характерно, что в данном послании, как, впрочем, и в своих иных сохранившихся сочинениях, Кавасила никак не старается выразить свои эмоции по отношению к, казалось бы, близко затронувшим его событиям. Молчание Кавасилы показательно, если учитывать негативный образ участников зилотского движения, сконструированный в исторических трудах Иоанна Кантакузина и Никифора Григоры, интеллектуалов и современников Николая Кавасилы. Димитрий Кидонис, хотя и не был очевидцем массовых убийств аристократов зилотами, создает в «Монодии на павших в Фессалонике» очень яркий по своей эмоциональной окраске образ хаоса. Он описывает летние события 1346 г. как дни ужаса (τῆς σχετλίας ἡμέρας)⁴¹⁹:

⁴¹⁷ Correspondance de Nicolas Cabasilas... Ep. 7. P. 40—43.

⁴¹⁸ Congourdeau M.-H., Delouis O. La Supplique à la très pieuse Augusta sur l'intérêt de Nicolas Cabasilas // TM. T. XVI. 2010. P. 227.40—43: «Λέγω δὲ κλύδωνα κοινόν, ὅτε συνεχέθη μὲν τοῖς βασιλεῦσι τὰ πράγματα, πόλεις δὲ ἐνόσουν, ὁμόνοιαν μὲν ἀτιμάσασαι, καθ' ἑαυτῶν δὲ καὶ κατ' ἀλλήλων διαιρεθεῖσαι, καὶ ξίφος ἐγυμνοῦτο παρὰ τοὺς νόμους, καὶ χεῖρας χριστιανῶν ὁμοφύλων ἐμόλυεν αἷμα».

⁴¹⁹ Demetrius Cydones. Occisorum Thessalonicae monodia // PG. T. 109. Col. 641.

«Почему жители города, не уважая того, что полезно каждому, ссорясь, пожирали друг друга, кровью ближних запятнали родину, которая, как они благоразумно считали, должна быть для них выше, чем родители? Но они безумствовали (ἐμαίνοντο) и падали ниц перед правителями, не лучшими в отношении государственных дел, чем тираны⁴²⁰. <...> Как только они перерезали людей у башен, город разделил совершаемое зло: одни становились служителями жестокостей, другие наслаждались, будто при виде зрелищ. У одного была разбита голова, у другого сочился мозг. Разрывая живот, они касались того, что велением Бога не позволено видеть. У одного они повредили бедро, у другого сломали позвоночник, у третьего вытаскивали руками внутренности»⁴²¹.

Кидонис вполне разделяет представления своих современников-интеллектуалов о низших слоях населения и на те эмоции, которые им присущи⁴²². С позиции аристократа он говорит о простом народе (δῆμος), который давно жаждал крови, и, подстрекаемый дурными ораторами, начал творить беззаконие⁴²³. В письме, обращенном к Кавасиле, Кидонис называет зилотов, устроивших резню в акрополе, циклопами и лестригонами (Κύκλωπας καὶ Λαιστρυγόνας)⁴²⁴. Используя изящную литературную аллюзию, Кидонис подчеркивает свое пренебрежение по отношению к зилотскому движению.

Ясно, что выражение тех или иных эмоций внутри византийского литературного текста будет зависеть от жанра: послание к правителю и монодия имеет разную функциональность, аудиторию и, соответственно, разный фокус на эмоции и их риторическое оформление. В послании «О проценте» автора интересует решение конкретного вопроса — восстановление чрезвычайного закона, позволяющего должникам не выплачивать ростовщику все проценты.

⁴²⁰ Цит. по: Поляковская М.А. Портреты... С. 204; *Demetrius Cydones. Occisorum...* Col. 644.

⁴²¹ Цит. по: Поляковская М.А. Портреты... С. 207—208; *Demetrius Cydones. Occisorum...* Col. 649.

⁴²² *Malatras C. Op. cit.* P. 116.

⁴²³ *Demetrius Cydones. Occisorum...* Col. 645.

⁴²⁴ *Correspondance de Nicolas Cabasilas...* P. 41.

Кавасила, используя прием энкомия, предлагает царской особе определенные модели поведения и специфические эмоции. В начале послания автор формулирует:

«Ты побудила многих советовать о том, что представляется необходимым, поскольку им известно, что благодаря этим речам их ожидает великая милость от тебя. Если я сам был бы одним из них и пришел бы дать совет, который мне кажется полезным, считая лучшим тот случай, когда кто-либо, выступая, выскажет нечто из того, что является полезным, то в этом не было бы ничего удивительного. Ведь твое человеколюбие (ἡ φιλανθρωπία) позволило нам говорить эти речи, ибо благодаря словам дело представляется достойным рассмотрения»⁴²⁵.

В этом отрывке также говорится о неких советчиках, окружающих царицу. Кавасила критикует их за льстивые и неправдивые речи. Интеллектуал противопоставляет им свою собственную модель поведения:

«Что толку, если мы будем прибегать к словам, умалчивая о необходимом? <...> Ведь то, что подлинно справедливо, не является тем, что сами цари считают справедливым и полезным, и случалось с ними, что они не переносили спора и боялись быть разделенными противоположными мнениями. Перед тобой же мы будем произносить речи с доброй надеждой (μετ' ἀγαθῶν τῶν ἐλπίδων) и без всякого страха (δέος οὐδέν) до тех пор, пока слова держатся справедливости и правды»⁴²⁶.

⁴²⁵ Congourdeau M.-H., Delouis O. Op. cit. P. 225.4—9: «...πολλοῖς ἡγειρας τὰς γλώσσας τὰ δοκοῦντα δέοντα συμβουλεύειν, εἰδόσιν τούτων τῶν λόγων μεγάλην αὐτοῖς χάριν κεῖσθαι παρά σοι. Τούτων εἰ καὶ αὐτὸς ἐγενόμην, καὶ γνώμην ἡγούμενος ἀρίστην εἴ τις παρελθὼν εἶποι τι τῶν δοκούντων εἶναι δεόντων, ἤκω συμβουλεύσω ἃ συμφέρειν ἡγοῦμαι, καινὸν οὐδέν· ἢ τε γὰρ σὴ φιλανθρωπία τούτους ἡμῖν συνεχώρησε τοὺς λόγους, τῶν τε λόγων ἔνεκα δίκαιον τὸ πρᾶγμα δοκεῖ...».

⁴²⁶ Congourdeau M.-H., Delouis O. Op. cit. P. 225.9—17: «Τί γὰρ ἂν καὶ χρησώμεθα τοῖς λόγοις, σιγῶντες τὰ δέοντα; Τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις βασιλεῦσι τοὺς προσιόντας καὶ περὶ τῶν δοκούντων διαλεγόμενους, μὴ μόνον ἃ προσῆκε τοῖς πράγμασι καὶ δέον εἰπεῖν, ἀλλὰ καὶ ἅπερ ἐδόκει καὶ οἷς ἔχαιρον, ἦν ἀνάγκη δῆπου σκοπεῖν, ὡς οὐ ταῦτ' ὄν τό τε ὡς ἀληθῶς δίκαιον καὶ συμφέρον καὶ ὅπερ ἐνόμιζον αὐτοῖ δίκαιον καὶ συμφέρον εἶναι· καὶ συνέβαινε αὐτοῖς δυσχεραίνειν τὸν ἀγῶνα καὶ δεδιέναι πρὸς τάναντία διαιρουμένοις. Ἐπὶ σοῦ δὲ θαρροῦντες ποιησόμεθα τοὺς λόγους καὶ μετ' ἀγαθῶν τῶν ἐλπίδων, καὶ δέος οὐδέν ἕως ἂν ἅπτωνται τοῦ δικαίου καὶ τῆς ἀληθείας οἱ λόγοι».

Интеллектуальный кругозор и компетентность в определенных социополитических вопросах позволяет Кавасиле отклониться от нормы в выражении эмоций, которые ожидаются при обращении к царской особе. Он подчеркивает, что отказывается испытывать страх или заискивать перед василиссой. Цель Кавасилы — выстроить диалог, а не воздать хвалу в изысканной риторической форме в адрес императрицы. Восхваления, несомненно, присутствуют и в данном послании. Но Кавасила также прибегает к отходу от выражения эмоций, характерных для авторов царских энкомиев.

Тема правителя и советника вырисовывается еще более отчетливо в нескольких отрывках трактата Кавасилы «Слова о незаконных дерзновениях архонтов в отношении священных (имуществ)». Автор акцентирует внимание на том, что добродетельным архонтам подобает охотно принимать советы со стороны знающих людей, и с учетом их критических замечаний исправлять дела, относящиеся к политической деятельности⁴²⁷. Такое видение своего места в обществе в принципе характерно для византийских интеллектуалов, входящих в круг императорского окружения. Они, исходя из платоновского принципа свободы и откровенности в речах, видели свою главную общественную задачу не только в восхвалении правителя, но и в критике его действий, выражавшейся, в первую очередь, в советах⁴²⁸.

Кавасила прибыл ко двору Кантакузина во второй половине 1347 г. и быстро стал одним из доверенных лиц Кантакузина, который теперь был легитимным соправителем сына Андроника III — Иоанном VI Кантакузином. Иоанн Кантакузин ценил Николая, о чем свидетельствует один из пассажей его «Истории», где двум фессалоникийским друзьям, Кидонису и Кавасиле, дается

⁴²⁷ Λόγος περὶ τῶν παρανόμων τοῖς ἄρχουσιν ἐπὶ τοῖς ἱεροῖς τολμωμένων / Ševčenko I. Nicolas Cabasilas' 'Anti-Zealot' Discourse: A Reinterpretation // DOP. 1957. Vol. 11. P. 91—125, § 1.6—8, 13—16; § 3.

⁴²⁸ Куц Т. В. Критика императорской власти в поздней Византии: границы допустимого // Власть и ее пределы в средние века и раннее новое время. М., 2015. С. 192—197.

лестная характеристика⁴²⁹. В конце 1347 г. на Кавасилу была возложена непростая миссия. Он должен был сопровождать Григория Паламу в путешествии в Фессалонику, куда тот был назначен новым митрополитом. Однако жители города, все еще находившегося под влиянием зилотов, отказались принять Паламу из-за его очевидной приверженности Кантакузину.

Палама и Кавасила направились на Афон, где Николаю пришлось выступить в роли свидетеля на судебном процессе против прота Нифона Скорпия⁴³⁰, обвиненного в массалианстве. После возвращения в Константинополь Николай Кавасила еще больше сближается с императором. Так, патриарх Константинопольский Каллист I в связи с повторным судом над Нифоном упоминает Кавасилу в числе «своих» (οἰκός) людей императора⁴³¹. Известно, что в этот же период Кавасила и Кидонис даже намеривались разделить с Кантакузином монашеское уединение, о котором тот стал задумываться, желая отойти от государственных дел. Их планам не суждено было сбыться, поскольку подросший Иоанн V Палеолог в 1352 г. восстал против своего соправителя; это привело к новому обострению конфликта.

В развернувшейся борьбе Иоанн Кантакузин решился пойти на рискованный шаг — короновать новым соправителем своего сына Матфея Кантакузина. Это противоречило завещанию покойного Андроника III и вызвало серьезные возражения не только среди блюстителей прав законной династии. Такой горячий сторонник Кантакузина как Димитрий Кидонис на этот раз не поддержал своего императора. Дело осложнилось и отказом патриарха Каллиста проводить церемонию коронации. Переговоры между патриаршей резиденцией и императорским дворцом, которые были поручены Кавасиле, так и не увенчались успехом. Патриарх был смещен, а престол объявлен вакантным.

⁴²⁹ Ioannis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum libri IV / Rec. L. Schopen. Vol. 1—3. Bonn, 1828—1832. Vol. 3. P. 107.14—20. См. также: *Tsirpanlis C. N. The Career and Writings of Nicolas Cabasilas // Byz.* 1979. Vol. 49. P. 414—427.

⁴³⁰ PLP. № 20683.

⁴³¹ *Tsirpanlis C. N. Op. cit.* P. 418.

В числе кандидатов на место патриарха оказался и Николай Кавасила, которому на тот момент едва минуло тридцать и который к тому же не имел какого-либо церковного звания⁴³². И хотя патриархом он избран не был, подобное участие вновь заставляет видеть в Кавасиле верного сподвижника Кантакузина. Тем более что по случаю коронации Матфея им было составлено похвальное слово в честь нового правителя. Однако если мы вслед за М. А. Поляковской обратимся к тексту этого энкомия, то обнаружим ряд интересных деталей, намекающих на неоднозначность политической позиции Николая Кавасилы⁴³³. Исследовательница отмечает, что Кавасила не только не воспользовался возможностью в энкомии сыну правителя воздать хвалу его отцу и всему роду Кантакузинов, но и в завуалированной форме заострил внимание на бывших в прошлом разногласиях между Иоанном и Матфеем⁴³⁴.

В эмоциональном сообществе поздневизантийских интеллектуалов существовали довольно четкие представления о том, какие эмоции подобает выражать человеку, занимающему царский трон. Нужно отметить, что начиная с самых первых веков своего существования Византия имела хорошо разработанную политическую теорию императорской власти⁴³⁵. Правитель должен был располагать определенным арсеналом добродетелей, среди которых присутствуют рассудительность (φρόνησις), мужество (ἀνδρεία), справедливость (δικαιοσύνη), умеренность (σωφροσύνη). К этим четырем качествам идеального правителя, восходящим еще к «Государству» Платона, добавлялось человеколюбие (φιλανθρωπία), проявлявшееся в милосердном отношении к пленным врагам и благосклонном отправлении правосудия в мирное время⁴³⁶.

⁴³² Loenertz R.-J. Op. cit. P. 212—213.

⁴³³ Поляковская М. А. Энкомии Николая Кавасилы как исторический источник // АДСВ. 1973. Вып. 9. С. 77—88.

⁴³⁴ Там же. С. 85.

⁴³⁵ Hunger H. State and Society in Byzantium // Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature. 1982. Vol. 82. P. 197.

⁴³⁶ Angelov D. Op. cit. P. 54.

По отношению к подданным правитель должен был проявлять неустанное попечение (ἡ πρόνοια) об их благе. В то же время, по мнению Х. Хунгера, император мыслился единственным, кто создавал и устанавливал закон, являясь живым его воплощением⁴³⁷. В правовом поле византийской политической теории прослеживается противостояние двух тенденций: возможность ограничения действий василевса законами, с одной стороны, и недействительность законов по отношению к власти императора. Основываясь на материале ранневизантийского периода, В. Е. Вальденберг демонстрирует, что это противостояние впоследствии пришло к причудливому компромиссу, в соответствии с которым именно царя (а не тирана) отличает уважение к законам и стремление не нарушать их⁴³⁸.

Примечательно, что для Кавасилы в образе идеального правителя доминирующим качеством становится человеколюбие, чувство, которое следовало проявлять по отношению к подданным. Человеколюбие — это главная эмоция, которую Николай Кавасила приписывает Анне Савойской⁴³⁹. В письме к Иоанну Кантакузину писатель утверждает, что забота истинного царя о своих подданных подобна той, которую мать проявляет о своих детях. Ни богатство (τὸ χρῆμα), ни войско (οἱ δоруφόροι), ни власть (ἡ ἐξουσία) не являются для Кавасилы признаками царской добродетели и ничем не отличают царей от тиранов. Суть же царской власти — действовать во благо подданных, откуда следует, что главными добродетелями правителя становятся человеколюбие (φιλανθρωπία) и забота о подчиненных (φροντίς)⁴⁴⁰. К ним добавляется мудрость (σοφία), позволяющая лучше судить об общественных делах, и которая достигается в результате приобщения к мудрости древних и общения с живущими мудрецами⁴⁴¹.

⁴³⁷ *Hunger H. State and Society in Byzantium...* P. 199.

⁴³⁸ *Вальденберг В. Е. Государственное устройство Византии до конца VII в. / Калделлис Э. Византийская республика: Народ и власть в Новом Риме / Пер. В. И. Земсковой. СПб., 2016. С. 398—401.*

⁴³⁹ *Congourdeau M.-H., Delouis O. Op. cit. P. 225.8; 231.127; 233.136; 146.*

⁴⁴⁰ *Enepekides P. Op. cit. Ep. 17.1—6.*

⁴⁴¹ *Ibid. Ep. 17.7—13.*

Необходимо сказать несколько слов об отношении Николая Кавасилы к исихастским спорам. Примечательно, что позиции исследователей жизни и литературного наследия Кавасилы в этом пункте расходятся. Одни видят в нем несомненного сторонника Григория Паламы, другие предпочитают говорить о Кавасиле-антипаламите⁴⁴². Источником этих расхождений выступают сочинения самого автора и факты его биографии. С одной стороны, его связывали дружеские отношения с Григорием Паламой и его верными последователями, с другой — латинофилы Димитрий и Прохор Кидонисы были его друзьями. В письме 1347 г. своему фессалоникийскому другу Синадину он утверждает, что светская мудрость (σοφία) является непременным условием для обретения духовного совершенства⁴⁴³. В этом можно усмотреть несогласие с теми сторонниками исихазма, кто не считал светское образование необходимым для достижения идеала христианской жизни⁴⁴⁴. Два года спустя Кавасила пишет похвальное слово патриарху-паламиту и его учителю Исидору Вухирасу. В 1355 г. из-под его пера выходит трактат в защиту светской мудрости, где снова обнаруживаются противоречия с положениями «Триады» Паламы⁴⁴⁵. Но в следующем году появляется обвинительная речь «Слово против нелепостей Григоры», где нападкам подвергается один из главных оппонентов доктрины исихазма⁴⁴⁶.

Надо полагать, что произведения Николая Кавасилы, на основе которых ведутся попытки определить его место в исихастских спорах, отражают не столько идеологические предпочтения автора, сколько систему его личных связей. Первостепенным для Николая было продемонстрировать верность своим друзьям и наставникам. Это косвенно подтверждается еще и тем, что ни в одном из своих богословских сочинений, благодаря которым Кавасила и останется в памяти потомков, он не упоминает важнейшие понятия паламитской доктрины (фаворский

⁴⁴² Congourdeau M.-H. Nicolas Cabasilas et le Palamisme... P. 192—193.

⁴⁴³ *Enepekides* P. Op. cit. Ep. 8.1—10.

⁴⁴⁴ Correspondance de Nicolas Cabasilas... P. 58.

⁴⁴⁵ Νικόλαος Καβάσιλας. Λόγοι τῶν βουλομένων ἀποδεικνύειν ὅτι ἡ περὶ τὸν λόγον σοφία μάταιον / Ἀγγελόπουλος Α. Α. Op. cit. Σ. 111—113.

⁴⁴⁶ Congourdeau M.-H. Nicolas Cabasilas et le Palamisme... P. 199.

свет, различие сущности и энергий в Боге)⁴⁴⁷. Создается впечатление, что уже в начале своей карьеры Кавасила не хотел принимать участия в богословских диспутах, разгоревшихся с новой силой в конце 40-х — начале 50-х гг. Неслучайно, что в литературе существует тенденция рассматривать Николая Кавасилу в качестве гуманиста–исихаста, не разделявшего полностью паламитских взглядов⁴⁴⁸.

Этот небольшой экскурс о связях Кавасилы с исихастским движением был необходим, чтобы подчеркнуть характерную особенность его стратегии в условиях общественного и идейного дисбаланса. Когда Николай только появляется на поздневизантийской политической сцене, отправляясь в посольство в Верию, он выступает в качестве посла-посредника, желающего примирения враждующих сторон. Можно предположить, что именно такую роль он и старался играть всю свою непродолжительную политическую карьеру. Разве не об этом говорит и совместное путешествие Николая Кавасилы и Паламы в Фессалонику, предпринятое с целью убедить горожан признать последнего своим митрополитом, и возглавляемые Кавасилой переговоры с патриархом Каллистом, не желавшим признавать царские права Матфея Кантакузина, и отказ окончательно принять чью-либо сторону в религиозном противостоянии.

Амбивалентность политической ориентации Кавасилы во многом вытекает из его стремления стать связующим звеном между только что примирившимися партиями легитимистов и кантакузинистов. Конечно, немалую роль здесь сыграли и личные связи Кавасилы, о чем красноречиво свидетельствует его лавирование между паламитами и варлаамитами. Семейная верность Палеологам, крепкие узы дружбы с Димитрием Кидонисом (вспомним, что именно уговоры Кидониса окончательно убедили Николая перейти на службу к Кантакузину), личная преданность Иоанну VI, после отречения которого Кавасила покинул царский дворец, — все это наложило отпечаток на его политическое поведение. Однако есть

⁴⁴⁷ *Congourdeau M.-H. Nicolas Cabasilas et le Palamisme... P. 197.*

⁴⁴⁸ *Ibid. P. 193.*

основания предполагать и иные причины выбора Николаем Кавасилой стратегии медиатора в общественно–политическом пространстве Византии середины XIV в.

Модель политического поведения Кавасилы была так же связана с его представлениями об идеальном социальном устройстве. Термин τὸ κοινόν выступает важнейшим понятием в общественно-политических сочинениях Кавасилы. Данное понятие соединяло в себе несколько смыслов, в результате чего можно переводить его и как «общество», «общественные дела», и как «общественное благо»⁴⁴⁹. Вполне возможно, что желание не на словах, а на деле приблизиться к реализации этого концепта подтолкнуло Кавасилу к деятельности посредника, и именно в этой роли он выступает в послании Анне Савойской «О проценте». Наиболее вероятной датой создания этого прошения является 1351 г., когда между Палеологами и Кантакузинами установилось временное перемирие. Что же заставляет Кавасилу обратиться со своей просьбой именно к Анне Палеологине (Савойской), хотя в это время он являлся одним из ближайших советников императора Иоанна VI Кантакузина? Тем более что власть Анны, которой пришлось в итоге признать законность притязаний своего политического врага, на тот момент значительно пошатнулась, и обращение к ней не сулило какой–либо личной выгоды Николаю Кавасиле. Ответ на заданный вопрос можно отчасти найти в самом послании, в финале которого Кавасила настойчиво просит императрицу убедить «благороднейшего царя» (очевидно, что речь идет об Иоанне VI Кантакузине) вновь установить столь необходимый, с точки зрения просителя, закон⁴⁵⁰. Получается, что под предлогом возвращения к жизни «человеколюбивого» закона автор письма намекает на возможность если не единения, то взаимодействия между бывшими врагами во имя общего блага.

Победителем в гражданской войне, затянувшейся более чем на десятилетие, стал Иоанн V Палеолог. В 1354 г. Иоанн Кантакузин отрекся от престола и принял

⁴⁴⁹ См., например: Ševčenko I. Nicolas Cabasilas' 'Anti-Zealot' Discourse... P. 93, § 6.2; P. 101, § 21.29; P. 102, § 23.20; *Enepekides P.* Op. cit. Ep. 17.7—8, 15; *Congourdeau M.-H., Delouis O.* Op. cit. P. 229.64.

⁴⁵⁰ *Congourdeau M.-H., Delouis O.* Op. cit. P. 233.143—144.

постриг. С его уходом кончается и политическая карьера Николая Кавасилы, который не пожелал или не видел для себя возможным служить при дворе нового императора. И хотя Николаю предстояло прожить еще около сорока лет, его имя больше не встретится на страницах политической истории Византии. Напротив, Кавасила предпочел путь светского аскета и христианского мыслителя, став впоследствии одним из самых известных византийских богословов XIV в. О его жизни в этот период мы знаем совсем немного. Известно, что большую часть времени он проводил в Константинополе, пребывая в тесном общении с монашеским братством Каллиста и Игнатия Ксанфопулов⁴⁵¹. Иногда он посещал свой родной город, о чем свидетельствует одно из его писем Димитрию Кидонису от 1363 г., в котором Кавасила горестно сообщает другу, что приехал на родину для того, чтобы узнать о недавней смерти отца⁴⁵². В 70-х гг. между Николаем и будущим императором Мануилом II Палеологом, одним из любимых учеников Димитрия Кидониса, завязалась переписка, которая положила начало новой дружбе. О теплых отношениях и взаимном интересе этих двух интеллектуалов говорят дошедшие до нас письма⁴⁵³. Но политические дела не слишком интересовали Николая Кавасилу, его ум и сердце были обращены к иному.

Плодом духовных исканий Кавасилы стали сочинения, которые заслужили высокие оценки христианских богословов и которые по сей день продолжают привлекать внимание не только исследователей. Важнейшим из них является трактат «Семь слов о жизни во Христе», в котором отразился личный духовный опыт Кавасилы, неразрывно связанный с православной греческой традицией и в то же время демонстрирующий уникальность религиозной позиции его автора⁴⁵⁴. Кавасила считал, что достижение нравственного совершенства доступно для любого человека уже в период земной жизни. Для этого не обязательно становиться

⁴⁵¹ Correspondance de Nicolas Cabasilas... P. XVI.

⁴⁵² *Επεκίδες* P. Op. cit. Ep. 14.5—7.

⁴⁵³ Correspondance de Nicolas Cabasilas... P. XVII.

⁴⁵⁴ Подробнее см.: *Вальденберг В. Е.* История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. СПб., 2008. С. 397—398.

монахом или отказываться от всех земных благ. Непременным условием является исполнение церковных таинств, через которые и устанавливается связь между человеком и Христом, постепенно перерастающая в истинное единение. Радостная по духу концепция Кавасилы, где любой человек выступает как свободное существо, потенциально способное к нравственному восхождению и обретению через Божию любовь радостной и полной смысла жизни на земле, позволяет исследователям причислять Николая Кавасилу к христианским (и исихастским) гуманистам⁴⁵⁵. В XX в. он был причислен Элладской Православной Церковью к лику святых (день памяти 20 июня).

Так и неизвестно, имел ли Кавасила какое-либо духовное звание. Часть исследователей полагает, что, оставаясь на протяжении жизни светским аскетом (Кавасила никогда не был связан узами брака), он в конце жизни принял монашество⁴⁵⁶. Николай Хамаэт умер во второй половине 90-х гг., примерно в то же время, что и его друг Димитрий Кидонис. Литературное наследие этого поздневизантийского интеллектуала и крупного богослова продолжает жить и сегодня.

§2.1.2 Феодора Раулена: женщина в сообществе поздневизантийских интеллектуалов

Задача этого раздела показать на основе биографического материала Феодоры Раулены, каким образом женщина могла участвовать в поздневизантийских интеллектуальных практиках. Важно будет также оценить набор тех условий, которые в итоге позволили Феодоре проявлять свою интеллектуальную субъектность и стать одним из членов эмоционального сообщества поздневизантийских интеллектуалов.

⁴⁵⁵ Поляковская М. А. Портреты... С. 145.

⁴⁵⁶ Там же. С. 150—151.

Поздневизантийская эпоха отмечена активной ролью женщин-аристократок. Хорошо образованные, обладающие экономическими ресурсами, они оказывали влияние на политическую и культурную жизнь Византии⁴⁵⁷. Такая тенденция во многом объясняется политическим и экономическим кризисами последней четверти XIII в., которые ослабили династию Палеологов, пришедшую на византийский престол в 1261 г. Сфера благотворительности, где уровень влияния императора снижался, все более активно осваивалась представителями аристократических родов из крупных городов, обладавшими значительными земельными владениями. Анти-аристократическая политика никейского императора Феодора II Ласкариса (1221—1258), поощрявшего в своем окружении талантливых выходцев из незнатных семей, сменилась курсом Михаила VIII Палеолога (1224 или 1225—1282)⁴⁵⁸, в большей степени ориентированным на сотрудничество со старой аристократией.

Михаил Палеолог вновь производил назначения на военные и гражданские должности с учетом происхождения и использовал брачную политику для создания дополнительных связей с аристократическими кланами. Тем не менее должности и почетные титулы не передавались по наследству, а принадлежность к аристократии как к социальному слою не была закреплена юридически. Соответственно, для византийской знати важнейшим способом сохранения и реализации своих исключительных прав становилась публичная демонстрация своего особого статуса. Соединение политических предпосылок и внутренних факторов развития византийской элиты способствовало тому, что раннепалеологовская аристократия являла собой относительно однородный класс со специфическим сословным самосознанием. Естественным образом вытекающее отсюда стремление к репрезентации реализовывалось через довольно широкий спектр публичной активности: от восстановления и поддержки монастырей до заказа профессиональных литературных произведений, восхваляющих аристократа и

⁴⁵⁷ *Kotzabassi S.* Introduction: Intellectual Life in the Palaeologan Period: Persons, Genres and Trends... P. 2.

⁴⁵⁸ PLP. № 21528.

членов его семьи. Желание сделать свое присутствие в обществе ощутимым — визуализировать его через строительство зданий, вербализировать через создание текстов или через ряд эмоциональных ассоциаций со своей аристократической фамилией путем филантропической деятельности (помощь бедным, выкуп пленных, поддержка вдов и сирот) — в равной степени можно отнести как к мужчинам, так и к женщинам из поздневизантийских аристократических семейств.

В публичном пространстве женщины выступали в качестве благотворительниц, ктиторов монастырей и покровительниц интеллектуалов. Наличие подобной тенденции в поздневизантийском обществе позволяет исследователям даже ставить вопрос об особых формах «женской» репрезентации аристократок („weibliche“ Formen der Repräsentation)⁴⁵⁹. В поздневизантийском обществе женщина не имела официально признанного публичного пространства для проявления своей активной роли. Поэтому использовались любые средства репрезентации, которые вводили женщин в это публичное пространство наравне с мужчинами. Сакральные места открывали знатым женщинам возможность для презентации собственной власти и богатства. А. Риле приводит пример из одного письма патриарха Константинопольского Афанасия I, который отказывал знатым дамам (εγγυενεῖς γυναικες) в посещении Святой Софии, поскольку они использовали свои места в галереях не для смиренной молитвы, а для выставления себя напоказ. Аристократки, для которых посещение главного храма столицы становилось возможностью публичной презентации, являлись в роскошных одеждах, увешанные золотом и драгоценными камнями, желая тем самым подчеркнуть свою обособленность от остальных прихожан⁴⁶⁰.

Другой возможностью публичной репрезентации через использование сакральных пространств было возведение или восстановление монастырей. Причем нередко возведенные здания наделялись графическими надписями —

⁴⁵⁹ Riehle A. Καί σε προστάτιν... S. 300, 314.

⁴⁶⁰ Talbot A.-M. The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople: Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials. Wash., 1975. P. 94. Ep. 45. Там же см. коммент.: P. 353—354.

эпиграммами, рассказывающими о семье благотворителя или благотворительницы. Восстановление и обновление монастырей за счет аристократов стало довольно типичным явлением эпохи, началом которой послужило возрождение византийской империи в 1261 г. под управлением династии Палеологов. Об этой тенденции находим замечание в «Римской истории» Никифора Григоры, который, характеризуя внутреннюю политику Андроника II (1259—1332)⁴⁶¹, указывал на отказ василевса строить новые сооружения культа подобно другим царям, сподвигаемых к этому честолюбием и тщеславию. Напротив, Андроник «находил, что гораздо лучше — поправлять уже давно существующие храмы, приводить их в надлежащий вид и предотвращать необходимыми мерами опасности, каким они подвергаются от времени, нежели допускать их до паденья, чтобы потом для славы и хвастовства воздвигать с основания другие. Вот в чем он поставлял всю свою славу»⁴⁶².

Женщины-аристократки проявляли высокую активность в этой сфере. По подсчетам А.-М. Толбот 13 из 32 церквей и монастырей, построенных или восстановленных при Андронике II, были возведены по инициативе и за счет женщин-благотворительниц⁴⁶³. Аристократическое самосознание и желание публичной репрезентации этих женщин-ктиторов проявлялись в монастырских типиках, которые составлялись от их лица⁴⁶⁴. Среди сохранившихся типик, авторами которых выступали знатные женщины-ктиторы, можно указать: типики

⁴⁶¹ PLP. № 21436.

⁴⁶² *Никифор Григора*. История ромеев. Т. 1—3 / Пер. Р. Яшунского. СПб., 2013—2014. Т. 1. Кн. 7.12. С. 211.

⁴⁶³ *Talbot A.-M.* Building Activity in Constantinople under Andronikos II: The Role of Women Patrons in the Construction and Restoration of Monasteries // *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life* / Ed. N. Necipoğlu. Leiden; Boston; Köln., 2001. P. 332. О женском патронаже в палеологовскую эпоху см.: *Brooks S. T.* Poetry and Female Patronage in Late Byzantine Tomb Decoration: Two Epigrams by Manuel Philes // *DOP*. 2007. Vol. 60. P. 223—248; *Leonte F.* A Late Byzantine Patroness: Helena Kantakouzene Palaiologina // *Female Founders in Byzantium and Beyond* / Ed. L. Theis, M. Mullett, M. Grünbart. Wien; Köln, 2014. S. 345—354; *Kalopissi-Verti S.* Patronage and Artistic Production in Byzantium during the Palaiologan Period // *Byzantium: Faith and Power (1267—1557). Perspectives on Late Byzantine Art and Culture*. L., 2006. P. 76—97.

⁴⁶⁴ *Laiou A.* Role of Women in Byzantine Society // *JÖB*. 1981. Bd. 31. H 1. P. 251—252, 259; *Talbot A.-M.* The Byzantine Family and the Monastery // *DOP*. 1990. Vol. 44. P. 124—125.

Феодоры Палеологины⁴⁶⁵, жены Михаила VIII Палеолога, для монастыря Липса (Μονὴ τοῦ Λιβός) и монастыря св. Космы и Дамиана в Константинополе; типик Феодоры Синадины⁴⁶⁶ для столичного монастыря Богоматери Верной Надежды (Μονὴ τῆς Βεβαίας Ἐλπίδος)⁴⁶⁷.

К присутствию женщин в сфере церковного строительства добавлялась женская благотворительность по отношению к членам сообщества поздневизантийских интеллектуалов. Знатные византийки, подражая мужчинам своего круга, участвовали в литературной жизни, выступая в роли меценатов. Например, они могли нанимать профессиональных литераторов и ученых для написания поэтических текстов на заказ, для редактирования и переписывания кодексов, организации библиотек. Также женщины могли присутствовать в качестве приглашенных спонсоров на литературных собраниях — театрах (θέατρα)⁴⁶⁸.

Женщины знатного происхождения также проявляли свою активность и в сфере религиозных вопросов. Начало правления династии Палеологов было отмечено арсенитским расколом, в котором сложным образом переплелись политические и религиозные разногласия, вызванные амбициями представителей как имперской, так и церковной власти. Узурпация трона Михаилом VIII Палеологом, который ослепил в 1262 г. законного наследника престола, юного Иоанна IV Ласкаря (1250 — ок. 1305)⁴⁶⁹, не осталась безнаказанной. Почти сразу же последовало отлучение Михаила VIII патриархом Константинопольским Арсением Авторианом (1255—1259; 1261—1265)⁴⁷⁰. В свою очередь, Михаил в 1265 г. созвал собор иерархов, которые под надуманным предлогом низложили патриарха Арсения. Однако часть епископата, клира, монашествующих и мирян не

⁴⁶⁵ PLP. № 21380.

⁴⁶⁶ Ibid. № 21381.

⁴⁶⁷ Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translations of the Surviving Founders' Typica and Testaments / Ed. J. Thomas, A. C. Hero. Wash., 2000. P. 1254—1294, 1512—1578.

⁴⁶⁸ Riehle A. Καί σε προστάτιν... S. 306.

⁴⁶⁹ PLP. № 14534.

⁴⁷⁰ Ibid. № 1694.

согласилась признавать незаконное смещение и отказалась вступить в общение с преемниками Арсения на патриаршем престоле. Раскол длился до 1310 г.

Женщины-аристократки играли заметную роль в арсенитском движении. Они могли выступать в роли могущественных покровительниц и ревностных приверженок арсенитских идеалов, а также матерей и воспитательниц нового поколения арсенитов внутри византийской элиты. Таковыми, к примеру, были сестра императора Михаила VIII Палеолога Мария-Марфа⁴⁷¹, мать главы арсенитов Иоанна Тарханиота⁴⁷², и бабка Алексея Филантропина⁴⁷³, устроившего в 1295 г. мятеж против Андроника II в Малой Азии. Существовали и женские монашеские общины арсениток, сведения о которых в источниках довольно скудны. Еще меньше информации содержится о харизматическом участии активных арсениток в литургической жизни — в совершении обрядов и таинств. Небольшое количество документов, исходящих от лица противников арсенитов, позволяет сделать осторожное предположение и о такой экстраординарной роли женщин в арсенитском сообществе⁴⁷⁴.

Таким образом, мы видим, что женщины благородного происхождения, обладающие материальными ресурсами, связями и влиянием в обществе, имели несколько векторов реализации своей активности в общественном пространстве. Вовлеченность в формы публичной репрезентации открывала богатой женщине-аристократке доступ к интеллектуальному сообществу. Причем этот доступ мог не ограничиваться только патронажем, который женщина осуществляла над интеллектуалом или группой интеллектуалов; общественный вес и вовлеченность в каналы связи византийского сообщества ученых давали возможность женщине самой претендовать на участие в интеллектуальных практиках. Именно под углом этих практик я предлагаю рассмотреть биографию Феодоры Раулены.

⁴⁷¹ PLP. № 21389.

⁴⁷² Ibid. № 27487.

⁴⁷³ Ibid. № 29752.

⁴⁷⁴ Вишняк М. А. Участие женщин в арсенитском расколе (1265—1310) // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 83. С. 49—50, 54—55.

Феодора Палеологина Кантакузина Раулена являет собой яркий пример женщины, реализовавшей свой управленческий и интеллектуальный потенциал в условиях раннепалеологовского общества⁴⁷⁵. Феодора родилась около 1240 г. в семье, принадлежавшей к высшей аристократии. Ее отец Иоанн Кантакузин Комнин Ангел⁴⁷⁶, обладавший титулами дуки и пинкерна, царского виночерпия, был правителем фемы Фракия и находился на военной службе у никейского императора Иоанна III Ватаца (ок. 1192—1254). Ее мать Ирина-Евлогия⁴⁷⁷, дочь великого доместика Андроника Палеолога, была родной и любимой сестрой будущего императора Михаила VIII Палеолога. Детство и юность Феодоры прошли при дворе никейского императора Федора II Ласкаря. Помимо Феодоры в семье было еще три сестры — Анна⁴⁷⁸, Мария⁴⁷⁹ и Евгения⁴⁸⁰. Всех сестер ожидал брак по политическим соображениям. Анна вышла замуж за деспота Эпира Никифора I Комнина Дуку (ок. 1240—1296/98)⁴⁸¹, став затем регентшей после его смерти. Рука Марии досталась болгарскому царю Константину Тиху (1257—1277)⁴⁸², в то время как Евгению, по одной из версий, сосватали за Ситцигана (в крещении Сиргианн)⁴⁸³, половца, перешедшего на военную службу к византийцам и получившего в итоге титул великого доместика.

Брак самой Феодоры, главным устроителем которого выступил император Феодор II Ласкарис, состоялся около 1256 г. В мужья Феодоре был выбран Георгий Музалон (ум. 1258), не обладавший высоким происхождением, но заслуживший титул протовестиария при царском дворе. Когда в 1258 г. Феодор Ласкарис

⁴⁷⁵ PLP. № 10943. Основную биографию см.: Nicol D. M. *The Byzantine Lady...* P. 33—47; Quattrocchi L. *Théodora Rhaoulaine: une femme érudite et philologue entre Nicée et Byzance // Femmes de savoir et savoirs des femmes: littérature et musique religieuses entre l'Antiquité tardive et le Moyen Âge* / Ed. G. Aragone, B. Föllmi, Turnhout, 2019. P. 113—152.

⁴⁷⁶ Nicol D. M. *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus), ca. 1100—1460: A Genealogical and Prosopographical Study*. Wash., 1968. P. 14—16.

⁴⁷⁷ PLP. № 21360.

⁴⁷⁸ Ibid. № 10933.

⁴⁷⁹ Ibid. № 16910.

⁴⁸⁰ Ibid. № 21368.

⁴⁸¹ Ibid. № 91042.

⁴⁸² Ibid. № 27550.

⁴⁸³ Ibid. № 27233.

скончался, Музалон стал регентом при малолетнем наследнике Иоанне IV Ласкарисе. Однако претензии выскочек Музалонов совершенно не устраивали представителей старой аристократии и прежде всего амбициозного Михаила Палеолога. Согласно историку Георгию Пахимеру (1242 — ок. 1310)⁴⁸⁴, итальянские наемники Михаила ворвались в церковь монастыря Спасителя в Сосандрах⁴⁸⁵, где на девятый день после смерти Феодора Ласкаря шла поминальная служба, и принялись убивать всех из рода Музалонов. Пахимер дает яркую картину бесчинства и жестокости, учиненных итальянскими наемниками. Ход службы был нарушен, присутствующих придворных и клир охватила паника. Каждый был занят спасением собственной жизни, надеясь ускользнуть из рук озверевших преследователей. Муж Феодоры укрылся в алтаре в надежде, что святость места сделает его неприкосновенным. Протовестиарий заполз под престол, однако был схвачен одним из итальянцев и заколот кинжалом, несмотря на мольбы и предложение откупа. Остальные родственники Георгия были также жестоко убиты. Дома Музалонов подверглись разграблению. Музалоны были объявлены врагами и злоумышленниками против законного царя, юного Иоанна Ласкариса⁴⁸⁶.

Среди знатнейших женщин и матрон (τῶν γυναικῶν αἰ προῦχουσαι καὶ ματρῶναι), съехавшихся на поминальную службу, была и Феодора. Пахимер замечает, что не было никого среди придворной знати или духовенства, кто осмелился бы выступить против злодеяния, совершенного по попущению Михаила Палеолога. Единственным голосом протеста оказался голос Феодоры, которая, придя в ужас от случившегося (δεινὰ ποιούσης), дерзнула пожаловаться на бесчинства наемников Михаилу, царскому коноставлу, приходившемуся ей дядей.

⁴⁸⁴ PLP. №. 22186.

⁴⁸⁵ Монастырь Спасителя в Сосандрах находился в пригороде Магнесии (совр. Маниса, Турция), ставшей в 1204—1261 гг. фактически одной из столиц Никейской империи. См. также: *Mitsiou E.* The Monastery of Sosandra: A Contribution to its History, Dedication and Localization // *Bulgaria Mediaevalis*. 2011. Vol. 2. №. 1. P. 665—683.

⁴⁸⁶ *Georges Pachymérès.* Relations Historiques / Éd. A. Failler. P., 1984. T. I. 19. P. 83—89.

Однако Михаил Палеолог был непреклонен и приказал молчать вдове, пригрозив ей в случае неповиновения разделить судьбу убитого мужа⁴⁸⁷.

Хотя убийство Музалонов напрямую не связывалось с Михаилом в официальном дискурсе Палеологов, очевидно, что устранение соперника стало первым шагом Михаила на пути к царскому трону. После убийства протовестиария Музалона он занял место регента при наследнике престола. В том же году Михаил Палеолог провозгласил себя императором-соправителем. Палеолог принялся раздавать почести тем аристократам, кто оказывал поддержку в его продвижении. Одним из них оказался Иоанн Рауль, которому был пожалован титул протовестиария⁴⁸⁸. Император также пожелал, чтобы Рауль женился на вдове его предшественника протовестиария Музалона. Снова судьба Феодоры была решена вне зависимости от ее желаний. Тем не менее этот брак, который состоялся около 1261 г., был более выгоден для Феодоры в плане родовитости, которая всегда оставалась важным элементом аристократического самосознания. Род Раулей по происхождению был норманнским; его представители переселились в Грецию с юга Италии в XII в. и интегрировались в византийское общество через принятие православия и систематическую брачную политику — заключение браков с византийскими женщинами-аристократками. В результате чего Раули имели повод гордиться своим родством с Комнинами, Дуками и Ангелами⁴⁸⁹. Не случайно, что именно фамилия второго, а не первого мужа была добавлена к веренице имен Феодоры, а почетный титул протовестиариссы (протоβεστίαρισα) она носила до самой своей смерти.

В браке с Иоаном Раулем у Феодоры родилось по крайней мере двое детей — дочери Ирина⁴⁹⁰ и Анна⁴⁹¹. Рауль скончался в 1274 г. Феодора вновь стала вдовой и уже более не выходила замуж. В скором времени ей пришлось столкнуться с

⁴⁸⁷ *Georges Pachymérès. Relations Historiques...* P. 89.

⁴⁸⁸ PLP. № 24125. См.: *The Oxford Dictionary of Byzantium* / Ed. A. Kazhdan. Vol. 3. N. Y.; Oxford, 1991. P. 1749.

⁴⁸⁹ *Nicol D. M. The Byzantine Lady...* P. 36.

⁴⁹⁰ PLP. № 24142.

⁴⁹¹ *Ibid.* № 26893.

новыми превратностями судьбы. В 1274 г. Михаил VIII Палеолог, который еще в 1261 г., ослепив и заточив 11-летнего Иоана Ласкариса, стал полноправным императором, заключил по политическим мотивам унию с католической церковью. Религиозная политика Михаила не имела поддержки у большей части общества; возникла оппозиция среди аристократов и части духовенства⁴⁹². Ирина Палеологина, сестра императора и мать Раулены, принявшая к тому времени монашеский постриг под именем Евлогии, стала лидером антиуниатского движения. По всей вероятности, мать и дочь были духовно близки: Раулена последовала примеру матери, став в период своего второго вдовства монахиней, и четко проявила свою антиуниатскую позицию.

Ирина-Евлогия, опираясь на поддержку двух других дочерей, Анны и Марии, пребывавших вне досягаемости императора и обладавших собственной сферой влияния, являясь женами правителей Эпира и Болгарии соответственно, организовала заговор против нечестивого брата-императора и его немногочисленных сторонников. Феодора, находившаяся в столице, также поддерживала предприятие своей матери. Последовала жесткая реакция официальной власти; начались преследования и аресты. Были брошены в темницу и ослеплены братья покойного мужа Раулены — Мануил⁴⁹³ и Исаакий⁴⁹⁴ Раули. Ирина-Евлогия и Феодора были схвачены и отправлены в заточение в крепость св. Георгия на Черном море. Ссылка продолжалась до конца 1282 г., когда Михаил скончался и власть перешла в руки его сына Андроника II Палеолога, который не имел намерения продолжать религиозную политику своего отца. Ирина и Феодора были освобождены и поспешили вернуться в столицу. Гонения были прекращены; начался новый виток изменений религиозно-политического ландшафта в Византии.

⁴⁹² Подробнее см.: Nicol D. M. The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons, 1274 // *Studies in Church History*. 1971. Vol. 7. P. 113—146.

⁴⁹³ PLP. № 24132.

⁴⁹⁴ Ibid. № 24120.

Патриарх Иоанн XI Векк (1275—1282)⁴⁹⁵, активно поддерживавший униатскую линию покойного императора, оказался главным объектом нападков и вынужден был отречься от престола. Константинопольский собор 1283 г. лишил его патриаршего достоинства и выслал из столицы. Вскоре новым патриархом был избран Григорий Кипрский, богослов и известный писатель, к тому времени уже состоявший в крепких дружеских отношениях с Рауленой, о чем свидетельствует сохранившаяся часть их корреспонденции. Избрание Григория патриархом, который не был ни фанатиком, ни монахом (он принял постриг только накануне вступления в патриаршество), должно было примирить сообщество верующих, охваченное религиозными настроениями. Однако арсениты, радикальная часть православных, изначально порвавшая с императором Михаилом Палеологом, были недовольны, что на патриаршем престоле оказался блестящий интеллектуал, не обладавший дарованиями духовного лидера. В активную полемику с Григорием включились и сторонники унии, которых возглавил изгнанный Иоанн Векк. Григорий Кипрский пытался разрешить противоречия, прибегая к институциональному механизму: он выступал инициатором для созыва ряда соборов. Среди них — Константинопольский (1283), Адрамиттийский (1284), Алексеевский (1285), Влахернский (ок. 1285).

На Адрамиттийском соборе⁴⁹⁶, где Андроник и патриарх надеялись договориться с арсенитами, присутствовали Раулена, ее мать и ее сестра Анна. Несмотря на то, что принадлежность Феодоры к арсенитскому расколу остается дискуссионной, очевидно, что она имела тесные связи с его представителями. В то же время патриарх Григорий был ее близким другом. Вероятно, Ирина, обладавшая авторитетом как бывший лидер антиуниатской оппозиции, и Феодора, готовая осуществить посредническую функцию благодаря своим связям, надеялись повлиять на примирение сторон. Однако реальных результатов собрание в Адрамиттии не принесло. Император, стремясь задобрить арсенитов, и даже дал

⁴⁹⁵ PLP. № 2548.

⁴⁹⁶ Адрамиттий (др.-греч. Ἀδραμίττειον) находился вблизи совр. Эдремиту, Турция.

согласие на торжественный перенос останков патриарха Арсения в Св. Софию. Причем Феодора, возвратившись с сестрой Анной в столицу, сыграла решающую роль в осуществлении этого плана⁴⁹⁷. Ирина-Евлогия и Григорий остались в Адрамиттии, где в декабре 1284 г. Евлогия умерла. Как следует из первого письма (ер. 1)⁴⁹⁸ Григория Кипрского к Раулене, написанного по поводу смерти ее матери, сестры поспешили на похороны в Адримиттий, а Григорий был вызван в Константинополь. Он надеялся встретиться с сестрами в порту Каллиполя (Καλλιούπολις)⁴⁹⁹, однако, разыгравшаяся буря задержала Григория и помешала его встречи с друзьями.

Из этого письма мы узнаем о переживаниях Григория, который вместе с Феодорой оплакивает кончину Ирины. Григорий преисполнен горечи и печали; он не сдерживает слез, скорбя об усопшей (ер. 1.8—9, 14—15). Причем пафос эпистолографа здесь объясняется не только спецификой утешительного письма, в котором необходимо выразить участие к охваченному несчастьем адресату, но и личным отношением патриарха к покойной. Вероятно, Ирина выступала в роли его покровительницы, раз ее смерть, по словам Григория, лишила его утешения (παρακλήσεως) и отдохновения (ἀνακωχής) в жизни, совета (συμβουλῆς), помощи (βοηθείας) и всех благ, которыми покойная одаривала патриарха (ер. 1.11—13)⁵⁰⁰.

После смерти матери Феодора получила разрешение на восстановление одной из заброшенных столичных обителей — монастыря св. Андрея в Криси (ἐν τῇ Κρίσει)⁵⁰¹. Там Раулена организовала и возглавила монашескую общину для женщин, где открыла скрипторий и принялась формировать богатое библиотечное собрание. Организация монастыря за свой счет ставит Раулenu в ряд женщин-аристократок раннепалеологовского времени, стремившихся увековечить славную

⁴⁹⁷ Вишняк М.А. Указ. соч. С. 50.

⁴⁹⁸ Kotzabassi S. Scholarly Friendship... P. 145—146.

⁴⁹⁹ Совр. Гелиболу (Турция).

⁵⁰⁰ Kotzabassi S. Scholarly Friendship... P. 145—146.

⁵⁰¹ Современная мечеть Коджа-Мустафа-паша-джами (Коса Mustafa Paşa Camii) в Стамбуле. См.: Janin R. Op. cit. P. 28—31. О св. Андрее Критском (не путать с гимнографом прп. Андреем, архиеп. Критским) см.: Тамаркина И. В., Лосева О. В., Е. А. Л. Андрей Критский // ПЭ. Т. 2. С. 368—369.

память о своем роде. Через богоугодное дело Раулена не только приобретала возможность духовного совершенствования и создания убежища для своей семьи. Благодаря устройению подконтрольного полузакрытого пространства открывалась возможность публичной демонстрации власти и укрепления статуса.

Эта тенденция отчетливо прослеживается в эпиграммах, составленных писателем и ученым Максимом Планудом по заказу протовестиариссы в период 1285—1289 гг. Все три дошедшие до нас эпиграммы можно отнести к эпиграммам посвятительного типа, которые создавались для нанесения стихов на какую-либо поверхность; в данном случае можно предполагать, что эпиграмма должна была быть нанесена на одну из стен церкви. Все три эпиграммы посвящены восстановлению Феодорой монастыря Св. Андрея и представляют собой три эскиза на один и тот же сюжет, которые, как можно предполагать, Плануд представил Раулене на выбор. Вероятно, Максим Плануд, не являвшийся выдающимся поэтом, экспериментировал с формой и содержанием в поисках наиболее удачного композиционного решения. Так, в первой эпиграмме, написанной элегическим дистихом, довольно четко прослеживается структура: — вступление (l. 15.1—6), основная часть (l. 15.7—16), заключение (l. 15.17—18), а повествование ведется от третьего лица. Во второй же и третьей эпиграммах составитель, выбрав в качестве размера так называемый византийский двенадцатисложник, пренебрегает ясностью в структуре и ведет повествование от первого лица, то есть от имени самой Феодоры Раулены. Причем если в первой эпиграмме, хотя и самой короткой, присутствует описание мотивации Феодоры к восстановлению монастыря, акцент на ее родословной и перечисление достоинств Раулены (исключительная мудрость, обширная благотворительность и исполнение Христовых заповедей), то в двух остальных, более длинных, упор сделан именно на генеалогию ктитора⁵⁰².

Плануд в версии, которая, по мнению Таксидиса, является хронологически второй и которую можно считать улучшенным вариантом первого сохранившегося

⁵⁰² *Taxidis I. Les Épigrammes de Maxime Planude. P., 2017. P. 118—133.*

эскиза⁵⁰³, обращается к описанию «золотых цепей» (χρυσέας σειράς)⁵⁰⁴ — генеалогическому древу Раулены. Подробно и даже избыточно дается информация о родословной ее отца Иоанна Кантакузина, через которого Феодора оказывается связанной с Комнинами и Ангелами. Затем с меньшей детальностью описывается славное происхождение ее матери Ирины-Евлогии, соединившей достоинство Палеологов и Ангелов. Завершается эпиграмма строками, посвященными второму мужу Раулены, подтверждающими его родовитость и обладание почетным титулом протовестиария. Можно полагать, что для Раулены, которая ревностно относилась к своему происхождению, важно было учесть все аспекты ее родословной и представить ее на обозрение посетителей монастыря св. Андрея. Таким образом, имя Раулены и имена ее знатных родственников оказывались визуализированы и увековечены в сакральном пространстве.

Именно в стенах собственного монастыря Руалена получает полноценную возможность посвящать свое время научным штудиям. До самой смерти Феодора оставалась там, разделяя свой досуг между монастырскими делами и учеными занятиями. Последнее ее известное публичное появление было связано с миротворческой миссией, которая была возложена на нее императором Андроником II. Совместно с бывшим арсенимом и своим родственником Исаакием Раулем Феодора Раулена участвовала в посольстве к учинившему в 1295 г. мятеж в Малой Азии Алексею Филантропину, лидеру арсенимов, которое, правда, не дало результатов. Умерла Раулена 6 декабря 1300, о чем известно из записи, сделанной Максимом Планудом в кодексе *Monacensis gr. 430*, хранящемся сейчас в собрании Баварской государственной библиотеки⁵⁰⁵.

⁵⁰³ *Taxidis I.* Op. cit. Ep. 17. P. 128—129. См. там же франц. пер. и коммент.: P. 130—132.

⁵⁰⁴ О контекстуализации этой метафоры см.: *Gaul N.* Writing ‘with Joyful and Leaping Soul’: Sacralization, Scribal Hands, and Ceremonial in the Lincoln College Typikon // *DOP*. 2015. Vol. 69. P. 243—244.

⁵⁰⁵ См.: *Kugeas S.* Op. cit. S. 590—591: «Ἐκοιμήθη ἡ ἁγία κυρία μου ἡ μοναχὴ κυρὰ Θεοδώρα Ῥαούλαινα Καντακουζηνὴ Κομνηνὴ ἡ Παλαιολογίνα ἡ ἑξαδέλφη τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως κυροῦ Ἀνδρονίκου, ἐν ἔτει ,ζωθ´ ἰνδικτιῶνος ἰδ´ κατὰ τὴν ζ´ τοῦ Δεκεμβρίου μηνὸς ὥρα ζ´ τῆς αὐτῆς νυκτός».

Вернемся к вопросу об интеграции Раулены в интеллектуальное сообщество. Ее монашеская община, в недрах которой расположились скрипторий и обширное хранилище рукописей, стала центром не только духовного, но и интеллектуального притяжения. Византийская история сохранила имена лишь немногих женщин-писательниц и женщин-поэтов. Среди них Элия Евдокия Августа (401—406), Кассия Константинопольская (ок. 810 — до 865), Анна Комнина (1083—1153), Ирина-Евлогия Хумнена. Раулена занимает в этом списке заслуженное место. Она была выдающейся женщиной своего времени, поскольку уровень ее образования позволял ей сочинять литературные тексты, поддерживать переписку со знаменитыми интеллектуалами и профессионально заниматься филологической деятельностью — она переписывала, исправляла и комментировала рукописи.

К сожалению, сохранилось только одно сочинение авторства Феодоры — «Житие Феофана и Феодора Начертанных» (ВНГ 1793)⁵⁰⁶. Выбор агиографического сюжета, посвященного двум братьям-монахам, исповедникам православной веры, пострадавшим от рук императоров-иконоборцев Льва V Армянина (813—820) и Феофила (829—842), вероятно, не случаен. Должно быть, история судьбы двух противников имперского еретического движения вызывала интерес у Раулены, семья которой подверглась преследованиям за исповедание православной веры. К тому же уместной выглядит параллель между двумя братьями-иконоборцами, лица которых были изуродованы выколотыми при помощи игл позорными ямбическими стихами, — отсюда прозвище «начертанные» (γυραλτοί) — и Исаакием и Мануилом Раулем, шуринами Феодоры, ослепленными по приказу Михаила VIII Палеолога за отказ поддержать Лионскую унию. В то же время данный агиографический текст, написанный из благочестивых побуждений, демонстрирует, что литературный горизонт Феодоры совершенно не

⁵⁰⁶ Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Τ. Δ'. Ἐν Πετρούπολει, 1897. Σ. 185—223. См. также: *Nervo Fr. R. Teodora Raoulena: Tra agiografia e politica // ΣΥΝΔΕΣΜΟΣ: Studi in onore di Rosario Anastasi. Catania, 1991. Vol. 1. P. 152—161; Луховицкий Л. В. Агиография раннепалеологовской эпохи: «старые» и «новые» святые в тени Симеона Метафраста // АДСВ. 2022. Т. 50. С. 286, 293, 301.*

ограничивался Священным Писанием. Среди цитируемых Рауленой авторов находим Гесиода, Гомера, Диогена Лаэртского, Дионисия Галикарнасского, Еврипида и Страбона⁵⁰⁷.

Феодора Раулена обладала познаниями в классической греческой литературе, интерес к которой, по всей вероятности, был воспитан в ней еще с юности в ходе частных занятий. Полученное образование в итоге позволило ей вести диалог со знаменитыми столичными византийскими учеными конца XIII в. — Григорием Кипрским, Максимом Планудом, Никифором Хумном, Константином Акрополитом⁵⁰⁸. Показательно, что у всех известных нам корреспондентов Раулены мы находим упоминания об ее интеллектуальной одаренности. Например, Григорий Кипрский поощряет интеллектуальные амбиции Феодоры, прося в молитвенной форме, чтобы она превзошла в искусстве риторики всех живших до нее и современных ей женщин, а также многих мужчин⁵⁰⁹. У других корреспондентов мы встречаем в части обращений к Раулене оценку ее умственных качеств (см. [табл. 1](#)). Например, обращение из письма Никифора Хумна указывает на мудрость и проницательность Раулены (4), о мудрости говорит одно из обращений Акрополита (7), на проницательности и учености (*φιλόλογος*), пусть и в несколько высокопарной форме, делает акцент Мануил Оловол (9, 11).

Похвала качеств корреспондента в дискурсе «ученой дружбы» была стандартным приемом коммуникации в эмоциональном сообществе поздневизантийских интеллектуалов. Однако ученость Раулены не слишком преувеличивается. Даже те отрывочные сведения, которыми мы располагаем, свидетельствуют о впечатляющем интеллектуальном кругозоре Раулены и широте диапазона ее научных интересов.

⁵⁰⁷ Nicol D. M. *The Byzantine Lady*... P. 44.

⁵⁰⁸ См.: Матвеева А. С. «Ученая дружба» женщины и мужчины в контексте византийской эпистолярной практики (на примере писем к Феодоре Раулене) // Диалог со временем. 2024. Т. 86. С. 93—106.

⁵⁰⁹ Kotzabassi S. *Scholarly Friendship*... Ep. 7.9—12.

Кругозор и широта проявляются в эпистолярном общении с интеллектуалами, которое во многих случаях можно определить как «ученую дружбу», ведущую к созданию особого эмоционального измерения в рамках интеллектуальной коммуникации. Мы находим свидетельства о наличии типичных компонентов «ученой дружбы» в отношениях, связывавших Раулену и ее корреспондентов. Одним из таких компонентов в среде византийских *literati* был обмен дарами (τὰ δῶρα), которые сопровождали послания⁵¹⁰. Так, в совокупности писем Григория Кипрского, обращенных к Феодоре, мы не раз встречаем упоминания о взаимных подарках, как правило, съестных. Приведу их список полностью:

перья для письма (δόναξ) (ep. 2);

дыня (πέπων) (ep. 8);

фрукты (καρποί) (ep. 9);

медовые сладости (μελίπηκτα) (ep. 13)⁵¹¹;

вишни (κέρασος) (ep. 19);

рыба (ἰχθύς) (ep. 3, 16, 20);

шафран (κρόκος) (ep. 21);

икра (ῥοτάριχα) (ep. 24);

тутовые ягоды (σुकάμινον) (ep. 25, 26);

сладости (γλυκύτης) (ep. 18)⁵¹².

Частота упоминания наводит на мысль, что между Григорием и Феодорой практика дарения была одним из способов поддерживать постоянный контакт. О желании

⁵¹⁰ Куш Т. В. На закате империи... С. 167—177; Bernard F. Epistolary Communication: Rituals and Codes... P. 311—313.

⁵¹¹ Буквально сказано φοινικές εἰσι τὰ δῶρα καὶ ἄλλὰττα μελίπηκτα (ep.13.3). А. Лайу предполагает, что в данном случае речь идет не о финиках, а о медовых сладостях наподобие μελομακάρονο, традиционного греческого рождественского угощения, которое среди малоазиатских греков также носит название φοινίκια из-за их формы и цвета, напоминающих плоды финиковых пальм. См. Laiou A. The Correspondence of Gregorios Kyprios... S. 96. Not. 39.

⁵¹² Kotzabassi S. Scholarly Friendship... P. 145—167.

контакта также говорят дружеские визиты, которые наносили друг другу Григорий и Раулена⁵¹³.

Циркулирование ценных книг и собственных сочинений эпистолографов было важным элементом эпистолярного дарообмена в сообществе византийских интеллектуалов. Показательно, что практически у всех корреспондентов Раулени одной из тем становится обмен книгами и сопровождающее его обсуждение содержания и качества рукописей. Также Раулена использовала свое общение с писателями для получения нужных ей советов по корректированию рукописей.

По просьбе своей корреспондентки Никифор Хумн одалживает ей «Метеорологику» Аристотеля, снабженную комментариями Александра Афродисийского. Плохое состояние книги, обусловленное невежеством писца, вызывает у Хумна чувство стыда. Ведь перед глазами Раулени, «любящей прекрасное» (τῆ φιλοκάλω), появится испорченный текст, изобилующий ошибками. Однако он все же осмеливается послать книгу, надеясь, что «нестройное состояние речей» не воспрепятствует Раулени «беседовать с Аристотелем»⁵¹⁴.

Из письма Константина Акрополита становится известно, что протовестиарисса выслала интеллектуалу некую астрологическую книгу с целью узнать его мнение о ее ценности. И хотя Акрополит определяет ее содержание как бессмыслицу (τὰ μάταια), он все же советует Раулени не предавать книгу огню, чтобы иметь возможность использовать ее в полемике против чужеземных мудрецов-астрологов, претендующих на якобы научное (κατ' ἐπιστήμην) знание о будущем⁵¹⁵.

Известно, что Феодора занималась переписыванием и комментированием рукописей. Сохранилось два манускрипта, выполненные ее рукой. Первый, состоящий из 423 листов и хранящийся в Ватиканской библиотеке (Vat. gr. 1899), представляет собой сборник речей Элия Аристида, греческого ритора II в. н.э., который пользовался большой популярностью у византийских ученых как

⁵¹³ Kotzabassi S. Scholarly Friendship.... Ep. 21.1—3; ep. 23.1—4.

⁵¹⁴ Νικηφόρου τοῦ Χοῦμνου Ἐπιστολαί... Ep. 76. P. 92—93.

⁵¹⁵ Costantino Acropolita. Epistole... Ep. 60. P. 155—156.

образцовый стилист греческой прозы. Рукопись предваряется посвящением в восемь строк, составленным в форме восьмисложника, где указывается имя копииста Феодоры Кантакузины, приходящейся дочерью императорской сестре и родственницей императорским семьям Ангелов, Дук и Палеологов, а также являющейся женой протовестиария Иоанна Рауля. Указание на мужа позволяет датировать создание манускрипта до 1274 г., когда Раулену еще не коснулось ни вдовство, ни религиозные гонения⁵¹⁶. Второй манускрипт, переписанный Рауленой, содержит комментарии философа-неоплатоника Симпликия Киликийского (V—VI вв. н.э.) к «Физике» Аристотеля (Муз. собр. 3649). Рукопись, находящаяся сегодня в Государственном историческом музее в Москве, также содержит сведения о Феодоре-переписчице с указанием сходных с первым манускриптом данных, что позволяет также относить вторую рукопись к периоду до 1274 г.⁵¹⁷ Случайно сохранившиеся рукописи свидетельствуют не только об интересе Раулены к античному наследию, но и о ее стремлении к его актуализации и сохранению. Очевидно, что Феодора выступала здесь с передовых позиций столичных интеллектуалов раннепалеологовского периода, которые вовсе не собирались ограничиваться в своих научных изысканиях только одним православным дискурсом.

Позже, уже возглавив монастырь, Феодора развернула более масштабное производство книг. Известно по крайней мере 25 книг, вышедших за счет финансирования Раулены. Среди них роскошные Евангелия, лекционарии, псалтири с искусно выполненными миниатюрами. Под покровительством Раулены работала группа каллиграфов и иллюстраторов, которые создавали подлинные произведения искусства. Книги из мастерской Раулены содержали монограмму на

⁵¹⁶ Подробнее см.: *Nousia F. Theodora Raoulaina's Autograph Codex Vat. gr. 1899 and Aelius Aristides // Byzantine Commentaries on Ancient Greek Texts, 12th—15th Centuries / Ed. B. van den Berg, D. Manolova, P. Marciniak. Cambridge, 2023. P. 339—359.*

⁵¹⁷ *Nicol D. M. The Byzantine Lady... P. 45—46. О проблемах атрибуции почерка Раулены см.: Фонкич Б. Н. Заметки о греческих рукописях советских хранилищ // ВВ. 1976. Т. 36. С. 134; Zorzi N. Una copista, due copisti, nessuna copista? Teodora Raulena e i due codici attribuiti alla sua mano // Medioevo greco. 2019. Vol. 19. P. 259—282.*

основе ее фамильного имени — Палеологина⁵¹⁸. Незадолго до своей смерти Феодора подарила одну из рукописей своей библиотеки монахам Лавры Св. Афанасия на Афоне. Данная рукопись, которая сейчас находится в Париже (VnF, Coislin 128), содержит комментарий к Четырём Евангелиям, составленный Феофилактом Охридским.

Обмен книгами и детали, связанные с их переписыванием, упоминаются в нескольких письмах Григория Кипрского. В одном из них Григорий в шутовском тоне жалуется Феодоре, что книги, которые она одолжила ему, вытеснили его собственные⁵¹⁹. Среди авторов, позаимствованных у Раулены, Григорий упоминает Элия Аристида, Демосфена и Василия Великого⁵²⁰.

Несколько иначе обстоит дело в письме Максима Плануда. Речь идет об обмене книгами в рамках заказа, который Плануд выполнял по просьбе Раулены. Из письма мы узнаем, что Максим вносит исправления и дополнения в собрание трактатов по музыкальной гармонии из библиотеки Раулены, ориентируясь на собственный, переписанный им ранее текст этих же трактатов. Работа осложнена тем, что Плануд не может воспользоваться собственной книгой, поскольку одолжил ее своему знакомому Авториану⁵²¹, после отъезда которого книга исчезла. Исполнитель просит Раулену вмешаться и заставить Авториана либо вернуть книгу назад, либо дать разъяснения относительно ее судьбы⁵²².

Как мы помним, Раулену и Плануда связывали отношения патронажа, о чем свидетельствуют эпиграммы, в которых он восхваляет свою патронессу, оплачивающую ему интеллектуальный труд. Хотя в данном письме перед нами пример эпистолярной коммуникации между заказчицей-патронессой и исполнителем, это письмо невозможно назвать сугубо деловым. Конкретная просьбы

⁵¹⁸ *Nousia F.* Op. cit. P. 341; *Parrinello R. M.* Theodora Palaiologina und andere Gelehrte, Kopistinnen und Exegetinnen in Byzanz // *Frauen und Bibel im Mittelalter: Rezeption und Interpretation* / Hrsg. A. Valerio, K. E. Børresen. Stuttgart, 2013. S. 207.

⁵¹⁹ *Kotzabassi S.* Scholarly Friendship... Ep. 17.1—3.

⁵²⁰ *Ibid.* Ep. 12, 17, 18.

⁵²¹ PLP. № 1693.

⁵²² *Maximi Monachi Planudis Epistulae...* P. 103—104. Ep. 68.

вписана в контекст византийского литературного частного письма. В начале послания Максим Плануд пишет об удовольствии, которое он испытал, как находясь в состоянии предвкушения ответа Раулены, так и уже после получения письма от нее. Максим не знает, какому обстоятельству радоваться больше — тому ли, что письмо от Раулены, или тому, что оно демонстрирует красоту и изящество языка⁵²³. Важным измерением «ученой дружбы» в рамках эпистолярного дискурса являлось применение особых риторических приемов и мотивов, характерных для письма дружеского типа. К ним, например, относится использование следующих эпистолярных топосов: радость от получения письма друга; жалоба на молчание друга; грусть, вызванная отсутствием писем.

«Ученая дружба» в Византии в целом подразумевала внимание к стилю корреспондента и к его литературным успехам. Оценка литературного оформления необязательно была только хвалебной. Например, в одном из писем к Григорию Кипрскому Феодора Раулена предстает довольно строгим критиком, внимательно читающим послания своего друга и дающим советы по улучшению письма, которым друг старается следовать⁵²⁴. Другое послание передает нам откровенное мнение Феодоры о недостатках стиля своего корреспондента. Григорий пишет: «Ты (Феодора — *А.М*) говоришь, что те наши письма, которые посылаются тебе от нас, на твой взгляд, являются в некоторой степени безыскусными и явно священническими. Затем ты не ограничиваешься этим, но выносишь суждение об этих письмах, которое приличествует письмам, не имеющим ничего благородного»⁵²⁵.

Григорий дискутирует со своей корреспонденткой, подчеркивая, что письмо прежде всего должно ясно передавать мысль пишущего без преуменьшения⁵²⁶. Интеллектуал объясняет недовольство Раулены ее завышенными требованиями: «Ты не оцениваешь письма сами по себе и не выносишь о них суждение, сравнивая их с

⁵²³ *Maximi Monachi Planudis Epistulae...* Ep. 68.20—25.

⁵²⁴ *Kotzabassi S. Scholarly Friendship...* Ep. 14.1—6.

⁵²⁵ *Ibid.* Ep. 18.1—3: «Ἀφελῆ σοι τινὰ φης εἶναι γράμματα καὶ ἐκδήλως πρεσβυτερικά, ἃ πρὸς ἡμῶν σοι πέμπεται γράμματα· εἶτ' οὐχ' ἰστᾶς ἄχρι τοῦδε τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ καὶ ψῆφον αὐτοῖς ἐπάγεις, τοῖς οὐδὲν γενναῖον ἔχουσι πρέπουσαν...».

⁵²⁶ *Ibid.* Ep. 18.6—8.

другими письмами. <...> ты оцениваешь письма в соответствии с желаниями твоей души. А это желание заключается в том, чтобы прекрасное в наших письмах всегда выходило за пределы всякого являемого, как просто бесконечное...»⁵²⁷.

Интересно, что Феодора, как отмечает А. Риле, по всей видимости, не испытывала комплекса неполноценности по поводу своего литературного мастерства⁵²⁸. Если Ирина Хумнена, единственная византийская женщина-эпистограф, письма которой сохранились, считает нужным извиняться за свой эпистолярный слог и допускаемые ошибки⁵²⁹, то Феодору, по всей видимости, не угнетали подобные соображения. Раулена критикует литературный талант своего корреспондента — одного из самых блестящих византийских писателей XIII в. — и дает обоснование своему мнению, желая улучшить качество писем своего ученого друга. Важно, что в ответ на свою критику она получает развернутый ответ Григория, который воспринимает ее на равных, как достойного оппонента, и, пусть и с любезным изяществом, дает аргументированный отпор, намереваясь остаться при своем мнении.

Отметив присутствие основных компонентов «ученой дружбы» в эпистолярном общении Феодоры Раулены, зададимся вопросом, какой же образ женщины-корреспондента позволяет зафиксировать данная совокупность. Я предлагаю проанализировать языковые конструкции, которые корреспонденты используют, обращаясь к Феодоре. В таблице (см. [табл. 1](#)) представлены все типы обращений, которые встречаются в сформированном мною корпусе писем к Раулене, а также наименования, близкие по своей функции к обращению, которыми адресанты наделяют Раулenu.

⁵²⁷ *Kotzabassi S. Scholarly Friendship... Ep. 18.18—21: «...μήτ' αὐτὰ καθ' αὐτὰ δοκιμάζεις τὰ γράμματα μήτε μὴν πρὸς τὰ τῶν ἄλλων κρίνεις: <...> πρὸς δὲ τὸ βούλημα τῆς ψυχῆς ἐξετάζεις τῆς σῆς: τὸ δὲ ἐστίν, ὑπερβάλλειν αἰεὶ παντὸς τοῦ φαινομένου, τὸ ἐν τοῖς ἡμετέροις καλόν, ὡς ἄπειρον ἀτεχνῶς εἶναι...».*

⁵²⁸ *Riehle A. Καί σε προστάτιν... S. 312.*

⁵²⁹ *Hero Constantinides A. A Woman's Quest... Ep. 1.4—12. Подробнее об эпистологографических стратегиях Ирины-Евлогии Хумнены см. в разделе «Эпистологографическая репрезентация и «ученая дружба» в письмах Ирины-Хумнены».*

Табл. 1. Обращения корреспондентов к Феодоре Раулене

| Κορρеспοנדент | Обращения | | |
|----------------------|--|---|--|
| Григорий Кипрский | 1. κυρία καὶ θυγάτηρ ἐν Χριστῷ (госпожа и дочь во Христе) | 2. ἀγαθὸν ποίημα τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ (благое творение Благого Бога) | 3. ἐμὴ θυγάτηρ ⁵³⁰ (дочь моя) |
| Никифор Хумн | 4. τὴν σοφωτάτην καὶ διακριτικωτάτην ἅμα ψυχὴν ⁵³¹ (мудрейшая и вместе с тем в высшей степени проницательная душа) | | |
| Максим Плануд | 5. τὴν τιμίαν κορυφήν (честная голова) | 6. τὴν τιμίαν ψυχὴν ⁵³² (честная душа) | |
| Константин Акрополит | 7. εὐγενεστάτη καὶ σοφωτάτη κυρία μου (благороднейшая и мудрейшая моя госпожа) | 8. σου ἡ εὐγένεια ⁵³³ (твое благородство) | |
| Мануил Оловол | 9. τρισευγενεστάτη καὶ φιλολογωτάτη ψυχὴ (трижды благороднейшая и ученейшая душа) | 10. φιλοθέου μητρὸς γέννημα φιλόθεον καὶ φιλάρετον (боголюбивое и любящее добродетель дитя боголюбивой матери) | 11. συνετωτάτη καὶ ἀγχινουστάτη ψυχὴ ⁵³⁴ (благоразумнейшая и проницательнейшая душа) |

Часть примеров (7, 8, 9) отражает аристократическое происхождение и обоснованный им более высокий статус Раулени по сравнению со статусом интеллектуала, который обращается к ней. Сюда же можно отнести κυρία (госпожа) из примеров 1 и 7, которое, как отмечает М. Грюнбарт, является маркером высокого общественного положения женщины⁵³⁵. Другая группа обращений фокусируется на интеллектуальных и духовных качествах корреспондентки: мудрость, проницательность, благоразумие, благочестие, боголюбие (2, 4, 7, 11, 10). Конструкции, которые включают в себя ψυχή (душа) и κορυφή (голова) (4, 5, 6, 9, 11), являются типичными обращениями в дружеских византийских письмах⁵³⁶.

⁵³⁰ Обращения в письмах Григория Кипрского: *Kotzabassi S. Scholarly Friendship...* Ep. 1.1; ep. 7.6; ep. 27.3.

⁵³¹ Νικηφόρου τοῦ Χοῦμνου Ἐπιστολαί... Ep. 76. P. 93.

⁵³² *Maximi Monachi Planudis Epistulae...* P. 104. Ep. 68.4—5; p. 105. Ep. 68.2.

⁵³³ *Costantino Acropolita. Epistole...* P. 156. Ep. 60.1, 4.

⁵³⁴ *Kotzabassi S. Manuel Holobolos' Letter...* P. 155.4—5; 157.49.

⁵³⁵ *Grünbart M. Formen der Anrede...* S. 183.

⁵³⁶ *Ibid.* S. 122. О κορυφή там же: S. 86.

Обращения Григория Кипрского (1, 3) подчеркивают его собственный статус церковного иерарха и, возможно, свидетельствуют о том, что Феодора была его духовной дочерью.

Высокая оценка качеств Раулены проявляется не только в формулах обращений, но и в характеристиках, которые дают ей интеллектуалы. Например, Максим Плануд восхваляет трудолюбие Раулены, направленное на поддержание наук (μαθήματα), и называет ее покровительницей (προστάτιν) их спасения⁵³⁷. В письме Константина Акрополита автор отсылает обратно чужеземную астрологическую книгу и предлагает Раулени, благороднейшей и мудрейшей госпоже, поступить с ней по собственному усмотрению. В этом жесте возможно усмотреть апелляцию интеллектуала к высокому авторитету Феодоры, который основывается не только на ее аристократическом происхождении и богатстве, но и на высокой образованности.

Происходит ли колебание эпистолярного дискурса в результате того, что он конструируется участниками разного пола? Если мы посмотрим на обращения и пожелания, которые интеллектуалы-эпистографы используют по отношению к корреспондентке, то обнаружим стремление повысить статус референта до мужского⁵³⁸. Так, Григорий Кипрский просит Бога прибавить Феодоре мудрости и умения в красноречии, чтобы она оказалась не только выше образованных женщин, живших прежде нее, но и многих остальных мужчин, достигших великой мудрости⁵³⁹.

В нашей выборке мы находим ряд обращений (см. [табл_1](#)), которые могут как указывать на женский пол адресата (1, 3, 7), так и демонстрировать гендерную нейтральность (2, 4, 5, 6, 8, 9,10, 11). Как видно, обращений, указывающих на

⁵³⁷ Maximi Monachi Planudis Epistulae... P. 105. Ep. 68.1—7.

⁵³⁸ О данном явлении в языке: Кирилина А. В. Гендерные исследования в лингвистических дисциплинах // Гендер и язык / Ред. А. В. Кирилина. М., 2005. С. 7—32, особенно с. 16.

⁵³⁹ Kotzabassi S. Scholarly Friendship... Ep. 7.9—12: «...προσθείη κύριος ὁ θεὸς σοφίαν τῇ σῆ σοφίᾳ καὶ ἐπιστήμῃ τῇ ἐπιστήμῃ τῶν λόγων σου, ὡς ἂν μὴ μόνον τῶν πάλαι γυναικῶν ὑπεράνω φαίνη τῶν ἐπὶ λογικῇ παιδεύσει γνωριζομένων, ἀλλὰ καὶ τοὺς πλείους τῶν ἄλλων ὅσοι ἐπὶ μέγα σοφίας ἀρθέντες εἰσίν...».

женский пол адресата, меньше, чем тех, которые можно использовать для корреспондента любого пола. Стоит, однако, сказать, что для византийской эпистолярной традиции характерно систематическое избегание обращения к адресатам по имени. Вместо этого эпистографы предпочитали обращаться завуалированно: через указание статуса, подчеркивание положительных интеллектуальных и душевных качеств адресата или через игру слов, применяемую по отношению к личному имени адресата⁵⁴⁰. Тем не менее, на мой взгляд, важно по крайней мере зафиксировать данную особенность корреспонденции Феодоры Раулены и иметь ее в виду при сравнении с другими византийскими женско-мужскими переписками.

Итак, примеры из сохранившихся фрагментов корреспонденции Феодоры Раулены свидетельствуют о том, что модель «ученой дружбы» могла быть применима к адресатам противоположного пола. Именно ее использование становится механизмом для включения женщины в практики эмоционального сообщества интеллектуалов. Хорошо образованная женщина-корреспондент, обладающая высоким социальным статусом, вполне успешно интегрируется в модель отношений утонченной византийской эпистолярной дружбы. Письма, обращенные к Раулуне, позволяют зафиксировать основные измерения подобной модели отношений: набор риторических приемов, характерных для дружеского типа писем; интеллектуальное взаимодействие (обмен рукописями, комментирование корреспондентами эпистолярного стиля друг друга); поддержание постоянства контакта через подарки.

Феодора Раулена находилась в активном взаимодействии с выдающимися интеллектуалами-современниками, практиковала риторическое эпистолярное искусство, занималась литературной деятельностью, интересовалась математикой, астрологией, естественными науками и, по всей видимости, актуальной полемикой, связанной с их применением. Причем, стоит отметить, что сами корреспонденты относились к Феодоре как к авторитетному лицу, знатоку рукописей и библиофилу,

⁵⁴⁰ *Kotzabassi S. Manuel Holobolos' Letter... P. 189.*

способному разобрать сложный рукописный пассаж и оценить по достоинству редкую книгу.

Однако анализ гендерных маркеров в обращениях и пожеланиях показывает консервативность византийского эпистолярного дискурса, который как будто «не осознавал», что создается в пространстве общения интеллектуалов противоположного пола. Чтобы «впустить» женщину в мир литературного письма, эпистолографам порой требовались дополнительные средства. Об этом говорят восхваления и подчеркивание исключительности женщины, которая, выйдя за пределы собственной женской природы, оказывалась способной соревноваться с мужчинами.

§2.2 Византийские эпистолярные эмоции: теория и практика

В настоящем разделе на конкретных примерах будут продемонстрированы способы выражения эмоций в поздневизантийских дружеских письмах. Для более полноценной интерпретации эмоций важно проанализировать ключевые особенности эпистолярного жанра, которые, как я полагаю, влияли на способы выражения и оценивания эмоций. Данный подход представляется особенно актуальным для византийского литературного письма, которое определялось византийцами как «образ души» (εἰκόνα τῆς ψυχῆς)⁵⁴¹ корреспондента и должно было заключать в себе выражение определенных чувств. Таким образом, с одной стороны, меня будет интересовать, каким образом авторы писем выражают свои эмоции и какие из этих эмоций являются типичными именно для эпистолярного жанра. С другой стороны, важно будет определить, какие функции могли выполнять эмоции, прежде всего типичные эпистолярные эмоции, в канве эпистолярного текста. Я также предполагаю, что дружеские письма были важнейшими элементами осуществления коммуникации внутри эмоционального

⁵⁴¹ *Karlsson G.* Op. cit. P. 94—96.

сообщества поздневизантийских интеллектуалов. Для подтверждения или опровержения этой гипотезы необходимо уяснить, имели ли типичные эпистолярные эмоции какую-либо коммуникативную роль.

Все вышперечисленное приводит, во-первых, к необходимости дать характеристику эпистолярной византийской теории, которая влияла на способы выражения эмоций в дружеском письме. Во-вторых, нужно проанализировать эпистолярные эмоции и определить их функцию в структуре дружеского письма. Наконец, отдельно стоит остановиться на интерпретации телесных проявлений эмоций в византийских письмах данного типа. Ведь отношение к смеху, слезам и другим физическим проявлениям эмоций является важным показателем для характеристики любого эмоционального сообщества. Отдельно будет обсуждена взаимосвязь гендера и эмоций и ее проявление в письмах из коллекции Феодоры Раулены.

§2.2.1 Византийская эпистолярная теория

Под византийской эпистолярной теорией следует понимать совокупность идей о феномене письма (ἐπιστολή) и правилах его составления. Византийская эпистолярная теория была очень тесно связана с античной теорией написания писем. По сути, первая представляет собой продолжение развития последней в условиях средневековой греческой литературы. Напомню, что в данном разделе нас интересуют только письма особого типа — литературные частные письма. Разумеется, в античном мире Греции и Рима, а потом и в Византии существовали другие типы писем, содержание которых также регулировалось эпистолярной теорией. Например, в деловых письмах обязательно использовались специфические формулы для приветствий и прощаний. Я же сосредоточусь только на той части эпистолярной теории, которая касается литературных частных писем. Ведь именно к этому типу писем позволительно отнести эпистолярные дружеские послания поздневизантийских интеллектуалов.

Античная эпистолярная традиция имеет давнюю историю. До нас дошли письма авторов классической эпохи (V—IV вв. до н.э.), таких как Исократ и Аристотель. Уже эти письма свидетельствуют о наличии развитой теоретической основы⁵⁴². Хотя главной функцией писем является коммуникация между двумя и более людьми, которых разделяет расстояния, античные письма могли исполнять и другие функции, что сказывалось на их содержании. Есть античные письма-апологии собственных деяний (Платон, Демосфен), дидактические письма, составленные для советов правителям (Платон, Исократ) или для объяснения философских доктрин (Эпикур). В поздней античности популярностью пользовались эпистолярные романы и вымышленные письма. Главная тенденция в развитии подобных писем — это литературизация, то есть подчинение эпистолярного текста законам высокой литературы.

Параллельно с данным процессом происходило и формирование особого эпистолярного церемониала для личных писем образованных людей. Изначально советы о том, как должно быть составлено письмо, появляются у ряда позднеантичных писателей, особенно в период второй софистики (II—IV вв.)⁵⁴³. Затем они приобретают форму теории в специальных трактатах, посвященных классификации литературных писем и специфики их содержания. По сути, такие трактаты выступали в качестве учебных пособий, которыми ученики пользовались в целях тренировки, составляя литературные письма разных типов. Среди самых известных подобных руководств можно отметить: трактат «Типы писем» (Τύποι Ἐπιστολικοί) Псевдо-Деметрия (ок. I в. н.э.), содержащий более двадцати видов писем; позднеантичный трактат «Эпистолярные стили» (Ἐπιστολιμαῖοι χαρακτήρες)

⁵⁴² Подробнее об античной эпистолографии см.: *Malherbe A. J. Ancient Epistolary Theorists.* Atlanta. 1988; *Ceccarelli P. Ancient Greek Letter Writing: A Cultural History (600 BC—150 BC).* Oxford, 2013.

⁵⁴³ *Миллер Т. А. Античные теории эпистолярного...* С. 23.

Псевдо-Либания (Псевдо-Прокла); византийский трактат Григория Коринфского (XII в.) «О составлении речи» (Περὶ συντάξεως λόγου)⁵⁴⁴.

Трактат Псевдо-Либания, датируемый приблизительно V в. н.э., пользовался популярностью на протяжении всей византийской истории. Трактат является своеобразным обобщением эпистолярной теории античности, ее стилистических принципов и классификации эпистолярного содержания. Византийцы изучали, переписывали и комментировали данный трактат в течение многих веков. В результате подобной рецепции создавались новые трактаты, которые могли довольно сильно отличаться от древнего прототипа.

Во введении трактата автор дает общую характеристику требований для всякого, кто собирается составлять литературное письмо:

«Разнообразны оттенки и многочисленны разновидности писем, поэтому тот, кто желает писать их, должен составлять письма не как попало, а с великим тщанием и искусством (σὺν ἀκριβείᾳ πολλῇ καὶ τέχνῃ). Лучше всего удастся составить письмо тогда, когда известно, что собой представляет письмо, о чем вообще в нем можно говорить и на сколько видов оно распределяется»⁵⁴⁵.

Согласно трактату Псевдо-Либания, «письмо (ἐπιστολή) — это письменная беседа отсутствующего с отсутствующим, преследующая какую-то полезную цель; говорит же в нем человек то же, что произносит лицом к лицу»⁵⁴⁶.

В копии анонимного трактата *Epistolarium Vaticanum* (Vat. gr. 1405, ff. 101—110, далее — EV)⁵⁴⁷, созданной на рубеже XV—XVI вв. и являющейся одной из многочисленных византийских версий трактата Псевдо-Либания, мы находим

⁵⁴⁴ Kotzabassi S. *Epistolography and Rhetoric...* P. 178—179; Черноглазов Д. А. Как написать прошение к вельможе?... С. 1329—1342; Черноглазов Д. А. Античная эпистолярная теория в Византии... С. 838—849.

⁵⁴⁵ Цит. по: Миллер Т. А. Античные теории эпистолярного... С. 23; *Libanii Opera omnia*. Vol. IX / Ed. R. Foerster, E. Richtsteig. Lipsiae, 1927. P. 27, § 1.

⁵⁴⁶ *Libanii Opera omnia...* P. 27, § 2: «Ἐπιστολὴ μὲν οὖν ἐστὶν ὁμιλία τις ἐγγράμματος ἀπόντος πρὸς ἀπόντα γινομένη καὶ χρειώδη σκοπὸν ἐκπληροῦσα, ἐρεῖ δὲ τις ἐν αὐτῇ ὡσπερ παρών τις πρὸς παρόντα».

⁵⁴⁷ Черноглазов Д. А. Античная эпистолярная теория в Византии... С. 839

введение практически идентичное процитированному выше⁵⁴⁸. Однако анонимный византийский автор добавляет еще один пассаж:

«Тому, кто причастился словесности и изучает правила синтаксиса частей речи, подобает упражнять также движения собственного ума и изучать синтаксис устной речи. Однако особенно желательное, да и вообще необходимое и почтенное дело — [искусство] письма»⁵⁴⁹.

Согласно Д. А. Черноглазову, сам трактат EV можно датировать весьма широким периодом византийской истории (IX—XV вв.)⁵⁵⁰. Таким образом, от позднеантичной версии Псевдо-Либания его отделяют сотни лет. Поскольку на сегодняшний день наши представления об эволюции в Византии позднеантичных эпистолярных трактатов полны лакун, можно лишь сделать очень осторожное предположение о причинах добавления последнего пассажа в EV. Возможно, этот отрывок, добавленный анонимным автором и не присутствующий в известных ранних версиях Псевдо-Либания, говорит о том, что в средневизантийский и поздневизантийский периоды литературные письма становятся продуктом еще более узкой и элитарной группы византийского населения. В данном пассаже подчеркивается, что составление писем требует глубоких знаний в письменной речи. В целом EV отличается более дидактическим характером по сравнению со своим позднеантичным прототипом. Как отмечает Д. А. Черноглазов, примеры писем, которые дает EV, нередко нравоучительны и являются формой наставления учителя ученику⁵⁵¹. Возможно, поздневизантийские письмовники потеряли свое практическое значение. По всей вероятности, они являлись в большей степени

⁵⁴⁸ Ср.: Черноглазов Д. А. Античная эпистолярная теория в Византии... С. 841: «Γενικῶς μὲν οὕτως ἀπλῶς ἐπιστολὴ λέγεται, ὁμιλία ἐγγράμματος ἀπόντος πρὸς ἀπόντα γινομένη καὶ χρειώδη σκοπὸν ἐκπληροῦσα· ἐρεῖ δὲ ἐν αὐτῇ, ἃ παρὼν τις πρὸς παρόντα διελέξετο, ὅποια ἂν ὁ καιρὸς καὶ τὰ πράγματα διδῶ· διαιρεῖται δὲ κατ' εἶδος εἰς προσηγορίας συχράς. (Просто письмом в общем смысле называется записанная речь, производимая отсутствующим к отсутствующему и исполняющая полезную цель, говорить же в нем [следует] то, что кто-либо присутствующий сказал [бы] присутствующему – то, что предоставит время и обстоятельства. По виду же [письмо] разделяется на множество наименований)».

⁵⁴⁹ Цит. по: Черноглазов Д. А. Античная эпистолярная теория в Византии... С. 841—842. Not. 8.

⁵⁵⁰ Черноглазов Д. А. Античная эпистолярная теория в Византии... С. 848.

⁵⁵¹ Там же. С. 844—845.

моделями, на которых ученики тренировались в искусстве риторики, а не в написании писем как таковых.

В трактате Псевдо-Либания автор «Эпистолярных стилей» перечисляет 41 вид писем, причем среди них есть письма, название которых отражает конкретную цель, а есть виды, посвященные именно выражению чувств или определенных эмоциональных состояний. Например, к первой группе можно отнести рекомендательное (συστατική), благодарственное (εὐχαριστική), просительное (εὐκτική), поздравительное (συγχαρητική), ответное (ἀντεπισταλτική)⁵⁵². Но намного больше видов писем, связанных именно с эмоциональным миром корреспондентов. Приведу их список полностью:

1. ироническое (εἰρωνική)
2. дружеское (φιλική)
3. угрожающее (ἀπειλητική)
4. покаянное (μεταμελητική)
5. сострадательное (συμπαθητική)
6. раздражающее или возбуждающее (παροξυντική)
7. утешительное (παραμυθητική)
8. оскорбительное (ὕβριστική)
9. жалобное (σχετλιαστική)
10. одобряющее (παραθαρρυντική)
11. насмешливое (σκωπτική)
12. горестное (λυπητική)
13. любовное (ἐρωτική)⁵⁵³.

Нюансированный спектр этих видов, где за основу взяты чувства и эмоциональные состояния, для которых не всегда просто найти эквивалент в современном языке, свидетельствует о важности выражения эмоций в литературных письмах. Для каждого из 41 вида писем автор трактата дает краткое

⁵⁵² Libanii Opera omnia... P. 28, § 4.

⁵⁵³ Ibid.

описание и небольшой по своему объему текст в качестве образца. Шаблоны писем должны были, с одной стороны, ставить определенные рамки для выражения эмоций, а с другой стороны, определять их форму. В то же время, стоит отметить, что данный письмовник только в теории подразумевает существование писем, содержание которых не выходило за пределы лишь одного вида. В самом трактате 41-м видом письма выступает смешенное (μικτή), которое могло сочетать в себе сразу несколько видов⁵⁵⁴.

Трактат Псевдо-Либания также дает критерии, необходимые для составления литературного письма. Автор трактата утверждает, что пишущий должен заботиться об украшении письма. Это достигается при использовании благородного слога (φράσεως ἀρετῆ τὴν ἐπιστολὴν κατακοσμεῖν), умеренного аттицизма (ἀττικίζειν μὲν μετρίως) и изящных отсылок к истории (τὴν χάριν ἱστοριῶν), мифам (μύθων), остроумным пословицам (παροιμιῶν εὐστόχων), древним сочинениям (παλαιῶν συγγραμμάτων) и диалектическим суждениями (διαλεκτικῶς προσакτέον)⁵⁵⁵. Ясность (σαφήνεια) выступает еще одним важным условием для написания писем, которое подразумевает идеальный баланс между изяществом слога и простотой мысли. Длина (μέγεθος) письма определяется его темой⁵⁵⁶. В византийской версии (EV) к требованиям добавляются использование максимально коротких периодов (κομματώτατη) и соблюдение особого ритма в клаузулах (τὰ κῶλα)⁵⁵⁷.

Подобное расширение литературных критериев в EV опять свидетельствует о том, что составление литературных писем в Византии становится занятием, не всегда имеющим чисто практическую цель — общение с другим человеком. Для византийских интеллектуалов написание писем — это в меньшей степени риторическое упражнение, позволяющее продемонстрировать искусство. Для приобретения столь специфического навыка приходилось специально

⁵⁵⁴ Libanii Opera omnia... P. 33, § 45.

⁵⁵⁵ Ibid. P. 33—35, § 46, 50.

⁵⁵⁶ Ibid. P. 34—35, § 48, 49, 50.

⁵⁵⁷ Черноглазов Д. А. Античная эпистолярная теория в Византии... С. 844.

тренироваться. Общий дидактический тон EV и явное указание во введении на то, что данный трактат адресован тем, кто «изучает правила синтаксиса», свидетельствует о том, что его изучали на определенном этапе образования. Изучение синтаксиса входило в курс грамматики, после которой следовало приступать к риторике, то есть составлению прогимнасм, собственных коротких речей⁵⁵⁸. Вероятно, эпистолярные трактаты штудировались учениками на завершающем этапе изучения грамматики.

Было бы неправильно пытаться классифицировать письма ученых византийцев исходя только из тех видов писем, которые предлагает Псевдо-Либаний и практически без изменений повторяет EV. Византийские интеллектуалы составляли письма, апеллируя ко всему опыту, полученному при изучении эпистолярной теории. К тому же письмовники были не единственным источником, из которого византийцы черпали идеи о содержании литературно совершенного письма.

Учеными византийцами был составлен список авторов, к письмам которых следовало обращаться для получения представлений о совершенстве эпистолярного стиля. Совершенство стиля подразумевало искусное выполнение всех норм, требовавшихся эпистолярной теорией. В трактате Григория Коринфского «О составлении речи» приводится, например, следующий список позднеантичных и византийских писателей: Синезий Киренский, Либаний, Григорий Нисский, Василий Великий, Григорий Богослов, Михаил Пселл. Патриарх Фотий (около 820—896) в одном из писем к своему другу приводит тот же список, к которому добавляет Марка Аврелия (121—180) и Исидора Пелусиотского (между 350 и 360 — между 435 и 440)⁵⁵⁹. Очевидно, что перечни данных авторов отражают сложившуюся традицию. Письма этих писателей служили моделями (*ἀρχέτυπα*), на которые византийские интеллектуалы могли ориентироваться, приступая к написанию собственных эпистолярных посланий.

⁵⁵⁸ *Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur... Bd. 2. S. 10—54; Черноглазов Д. А. Античная эпистолярная теория в Византии... С. 847.*

⁵⁵⁹ *Kotzabassi S. Epistolography and Rhetoric... P. 178.*

Таким образом, византийцы постоянно выполняли один и тот же набор правил, которые представляли собой риторические нормы, влиявшие на форму и содержание письма. Однако то, что эти нормы были во многом воспроизведением античной эпистолярной теории, не исключает их эволюции на страницах византийских писем. К началу палеологовского периода византийские литературные частные письма все более и более отходят от требования ясности в изложении. Византийских интеллектуалов больше заботит риторическая составляющая эпистолярного текста, которая позволяет привлечь внимание читателей и слушателей к опыту и искусности автора⁵⁶⁰. На первый взгляд, усложнение эпистолярного текста, которое, в свою очередь, затрудняет понимание читателей, можно интерпретировать как снижение роли коммуникативной функции. Замечание об этом усложнении эпистолярного текста, изначальной функцией которого было общение на расстоянии, содержится в отрывке одного из писем Михаила Пселла:

«Присутствуя лично, я [общаюсь] с помощью беседы; когда же отсутствую — то с помощью писем. <...> Я, конечно, предпочитаю письмо. Оно дает лучшее представление о друге и показывает его душевное состояние. Ибо простая речь произносится случайным образом и не вполне ясно раскрывает то, о чем рассказывает говорящий. Напротив, эпистолярная речь отражает внутренний образ пишущего. Ведь где в простой речи красивый синтаксис и гармоничное стройное изложение? А эпистолярные стили создают как раз такое именно изящество. Письмо глубже проникает в души, чем если бы некто просто складно поведал о делах»⁵⁶¹.

⁵⁶⁰ Kotzabassi S. *Epistolography and Rhetoric...* P. 192.

⁵⁶¹ Michael Psellos. *Letters* / Ed. S. Papaioannou. B., 2019. Vol. 2. P. 873. Ep. 454.37—50: «Καὶ παρόντες μὲν διὰ τῆς κατὰ πρόσωπον ὁμιλίας, ἀπόντες δὲ δι' ἐπιστολῶν ὁμιλήσομεν· δύο γὰρ δυσὶν ἀποδέδοται, λόγος καὶ γράμμα, ἐνώσει καὶ διαστάσει· τὸ μὲν πρῶτον τῷ πρώτῳ, τὸ δὲ λοιπὸν τῷ δευτέρῳ, καλλίονα δὲ τῶν δευτέρων τὰ πρώτα. Πλὴν ἀλλ' ἐγὼ τι τῷ γράμματι πλέον χαρίζομαι· μάλιστα γὰρ τὸν φίλον ἀπεικονίζεται, καὶ τὸν χαρακτήρα δείκνυσι τῆς ἐκείνου ψυχῆς. Ὁ μὲν γὰρ ἀπλοῦς λόγος κατὰ τὸ ἐπιτυχὸν ἀπαγγέλλεται, καὶ οὐ μάλα σαφηνίζει τὸν λέγοντα· ὁ δ' ἐπιστολιμαῖος τὴν ἐνδιάθετον μορφήν ἀποτυπῶται τοῦ γράφοντος. Ποῦ δὲ ἐν ταῖς ἀπλαῖς ὁμιλίαις κάλλος ἢ συνθήκη φράσεως, ἢ

С одной стороны, Пселл подчеркивает, что для него речь, составленная в соответствии со всеми канонами жанра, является важнее самого живого общения между двумя корреспондентами. Получается, что текст создается ради текста, подобно любому произведению искусства. Его форма становится центральным элементом общения и единения двух людей. С другой стороны, на взгляд Пселла, именно определенная форма текста приводит к возникновению особого измерения. Через урегулированную форму текста письма корреспондент получает возможность проникнуть в духовный мир автора. Одновременно подобная форма способствует тому, что записанная речь проникает в душу корреспондента и дает толчок к возникновению чувств уже в его собственной душе.

Как проинтерпретировать данный отрывок? И насколько взгляд Пселла разделялся остальными византийскими интеллектуалами? Как мы помним, для образованных византийцев личное письмо было «образом души». Но «образом души» оно становилось лишь только тогда, когда автор умело применял на практике эпистолярную теорию. К такому выводу подталкивает уже только одно многовековое существование и развитие античной и византийской эпистолярной теории. В глазах византийского интеллектуала риторические приемы становились самым точным способом выразить собственные эмоции. Одновременно данные приемы являлись возможностью воздействовать на душу потенциального собеседника, пусть и отсутствующего в реальном географическом пространстве автора.

Вероятно, в этом пассаже Пселл также обыгрывает эпистолярный топос о присутствии/отсутствии друга. Типичным является выражение скорби византийского эпистолографа по поводу того, что он лишен физического присутствия своего корреспондента и вынужден общаться с ним только через переписку⁵⁶². В то же время текст письма воспринимался как беседа с адресатом, которая практически эквивалентна реальному разговору двух людей. Получение

ἀρμονίας ἔμμελοῦς ἔμφασις; Οἱ δὲ τῆς ἐπιστολῆς τύποι τὰς τοιαύτας ἀναμάσσονται χάριτας· καὶ μᾶλλον εἰσδύνουσι τὰ γράμματα ταῖς ψυχαῖς, ἢ εἴ τις αὐτὰ τὰ πράγματα φέρων ἐνήρμοζεν».

⁵⁶² Kotzabassi S. Epistolography and Rhetoric... P. 188.

письма было способно вызвать двоякие ощущения. С одной стороны, письмо приносило радость и дарило возможность общения. С другой стороны, письмо становилось напоминанием об отсутствии друга, что могло вызывать дополнительные страдания.

§2.2.2 Эмоции в поздневизантийских литературных письмах

В личных литературных византийских письмах понятие дружбы (φιλία) играет основополагающую роль. В конструировании византийцами данного концепта большое значение имело античное наследие. Согласно Аристотелю, φιλία является добродетелью и самым необходимым условием для социальной жизни человека. Совершенная дружба добродетельных людей является формой любви, где два человека открыто желают друг другу блага. Молчание опасно для дружбы. Постоянное общение и совместное пребывание — самые главные желания двух любящих друг друга друзей⁵⁶³. Византийские интеллектуалы разделяли аристотелевские представления о дружбе, и личное письмо становилось единственной возможностью для друзей продолжать общение на расстоянии.

В рамках эпистолярного послания дружба становится наиболее важным для выражения чувством. Концепт φιλία порождает ряд эпистолярных топосов, которые представляют собой фиксацию определенных эмоциональных состояний. Среди них печаль по поводу физического отсутствия друга и радость от получения письма, которое транслирует образ друга; укор за молчание/отсутствие писем и, с другой стороны, оправдание собственного молчания. В то же время дружба сама по себе становилась темой византийской эпистолографии: на страницах писем нередко встречаются упоминания мифологических друзей; дружба могла обыгрываться с помощью различных сравнений и аллюзий⁵⁶⁴.

⁵⁶³ Arist. E. N. VIII. 1, 3, 4, 6.

⁵⁶⁴ Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur... Bd. 1. S. 223—225.

Имея дело с византийскими письмами, стоит помнить, что дружеские письма — это не то же самое, что письма, написанные друзьями. В работах византинистов присутствует скептицизм относительно того, обладала ли эпистолярная дружба реальной социальной ценностью⁵⁶⁵. Византийские авторы писем нередко обращались друг к другу с риторической помпой. Часто дружба выглядит лишь как тема для построения письма. Ее упоминание не позволяет судить о глубине взаимной привязанности корреспондентов. Однако риторическую перенасыщенность (с точки зрения современного исследователя) можно трактовать и иначе. Несомненно, что дружба подвергалась риторической гиперболизации в византийской эпистолографии. Но это не означает, что апелляция к дружбе обязательно была притворной. Частые и, казалось бы, шаблонные высказывания о дружбе, возможно, лучше всего понимать как функцию социального ритуала, а не просто риторику⁵⁶⁶.

Показательно, что изначально вид «дружеское письмо» (φιλική) не предполагал априори наличия интимной дружеской связи между корреспондентами. В руководстве Псевдо-Деметрия (ок. I до н.э.) находим следующие строки:

«[В дружеском письме] кажется, что друг пишет другу. При этом не всегда пишут настоящие друзья. Часто высокопоставленные лица по каким-либо причинам находят нужным писать дружеские письма своим подчиненным и друг другу: таковы письма полководцев, правителей. Бывает, что письмо обращено к незнакомым людям: делают они это не из-за тесных уз дружбы и полного согласия, а из расчета, что дружественное письмо не встретит возражений. Тип этих писем, как будто обращенных к другу, и называется дружеским»⁵⁶⁷.

Подобное восприятие дружбы повторяется и в других популярных эпистолярных пособиях, которыми пользовались византийцы. Концепт

⁵⁶⁵ *Bourbouhakis E.* Op. cit. P. 283.

⁵⁶⁶ *Ibidem.*

⁵⁶⁷ Цит. по: *Миллер Т. А.* Античные теории эпистолярного... С. 11—12.

эпистолярной дружбы, несомненно, имел социальное преломление. Письма, в которых интеллектуал рекомендует своего друга другому лицу, с которым он уже сам установил связь, — типичная практика для византийцев. Дружба становится способом поддержки и заступничества среди членов одного и того же сообщества⁵⁶⁸. Так что жалобы на молчание и отсутствие писем могли быть связаны с вполне реальным страхом быть исключенным из сети дружеских связей.

Как мы помним, принадлежность к эмоциональному сообществу определяется сходным воспроизведением и оценкой в определенной форме некоторого набора эмоций. Эпистолярные топосы, перечисленные выше, можно интерпретировать как особые коммуникативные инструменты, которыми интеллектуалы пользовались для создания и укрепления связей между собой. Таким образом, эпистолярные топосы справедливо будет считать детерминированными текстуальными выражениями эмоций внутри эмоционального сообщества интеллектуалов, в которых отражались способы эмоциональной ритуализации ценностей и идеалов данного сообщества.

Перечисленные топосы встречаются в корреспонденции Николая Кавасилы⁵⁶⁹. Как правило, печаль (λύπη) из-за отсутствия друга и его молчания или, наоборот, радость (ἡδονή) от получения письма выражаются в начале эпистолярного послания. Авторы писем используют эти топосы для развития содержательной составляющей письма. Иногда они могут становиться главной темой письма.

Например, в одном из писем к отцу, Кавасила формулирует, что ему необходимо получать послания из дома, поскольку он не имеет отечества и лишен общения с самым дорогим другом⁵⁷⁰. Для отца Кавасилы нет ничего приятнее (φίλτερον), чем письма, которые он получает от сына⁵⁷¹. В другом письме Кавасила

⁵⁶⁸ *Bourbouhakis E.* Op. cit. P. 285, 287—288, 294.

⁵⁶⁹ См.: *Матвеева А. С.* Эмоции в корреспонденции Николая Кавасилы // ВВ. 2022. Т. 106. С. 141—153.

⁵⁷⁰ *Enepekides P.* Op. cit. Ep. 1.6—7.

⁵⁷¹ *Ibid.* Ep. 3.3.

свое молчание, которое вызывает упреки у отца, объясняет любовью (ἔρως) к наукам, которая отвлекает Николая от составления ответных писем⁵⁷². Подобный мотив оправдания собственного молчания встречаем и в последующих письмах, адресованных отцу⁵⁷³. Другим типом оправдания молчания выступает чувство восхищения стилем корреспондента, которое не позволяет адресанту ответить немедленно и требует времени для составления достойного ответа⁵⁷⁴. Молчание расстраивает (ἀλγέω, ἀνιάω) друга, ожидающего новостей о делах своего корреспондента⁵⁷⁵. Полученное же письмо, которое передает речь друга, наоборот, приносит радость (χάρις)⁵⁷⁶. Причем радость эпистолярного общения имеет бесценный характер, становясь дороже любого золота⁵⁷⁷.

Систематическое использование топосов способствует формированию определенной эмоциональной палитры. Ее хорошо отражает пласт лексики, призванной выразить эти типичные чувства: ἡδομαι (радоваться), ἡδονή (удовольствие), χάρις (радость), χαρίζομαι (быть приятным), φιλέω (любить), φίλτρον (нежная привязанность), ποθέω (страстно желать), ἀνιάω (страдать), λύπη (грусть), ἀλγέω (испытывать боль).

Еще один эмоциональный эпистолярный топос — выражение восхищения (θαυμάζω) языком письма корреспондента. Как правило, этот топос соседствует с другим — чувством стыда (αἰσχύνω) у составляющего ответное письмо и принижением собственного литературного мастерства. Например, Кавасила, отвечая одному из своих фессалоникийских друзей, ярко описывает, как речь друга околдовывает его душу (μοι τὴν ψυχὴν μὲν ἔθελξας), связывает его язык (τὴν

⁵⁷² *Enepekides P.* Op. cit. Ep. 2.8—9.

⁵⁷³ *Ibid.* Ep. 3.1—3; ep. 4.1—2.

⁵⁷⁴ *Ibid.* Ep. 9.9—10.

⁵⁷⁵ *Ibid.* Ep. 6.1—2 (от Кавасилы к отцу); ep. 16.15—16 (от Кавасилы к Дукопулу Маникаиту); *Correspondance de Nicolas Cabasilas...* P. 97. Ep. 17 (от Димитрия Кидониса к Кавасиле);

⁵⁷⁶ *Enepekides P.* Op. cit. Ep. 16.14.

⁵⁷⁷ *Ibid.* Ep. 16.14—15; *Correspondance de Nicolas Cabasilas...* P. 145. Ep. 26 (от Мануила II Палеолога к Кавасиле); p. 189. Ep. 30 (от Иосифа Вриенния к Кавасиле).

γλῶσσαν δὲ ἔδησας) и вызывает вместе с тем чувство стыда (αἰσχύνω) из-за невозможности ответить на столь прекрасное письмо как подобает⁵⁷⁸.

Топос восхищения стилем корреспондента использует и Максим Палануд в своем письме к Раулуне. Плануд говорит об ожидании письма Феодоры и о предвкушении удовольствия от предстоящего чтения. Его чаяния не оказываются напрасными — Плануд высказывает комплимент стилю и композиции, утверждая, что все части письма прекрасны⁵⁷⁹. Эпистолярный мотив радостного восхищения от стиля корреспондента встречается в одном из ответных писем Григория Кипрского. Иерарх хвалит письмо Раулены, называя его прекрасным. Ритм речи и сплетение слов, составленных в соответствии с эпистолярным искусством (κατὰ τέχνην), наполняют получателя радостью (θυμηδία)⁵⁸⁰.

Использование топосов не подразумевает механического выражения определенных эмоций. Сочетание топосов и эмоциональный заряд, который они в себе несут, оставляли возможность для создания оригинальных комбинаций. Таково, на мой взгляд, начало одного из писем Мануила II Палеолога, адресованного Кавасиле. Приведу отрывок полностью:

«Кажется, я в одно и то же время приобщился и к печали (λύπη), и к радости (ἡδονή). Оба чувства охватили меня. Я не мог испытать только что-то одно из них. Я опечалился (ἀνιάω) из-за того, что ты огорчился, и из-за того, что мой друг огорчился из-за меня, дружески настроенного. Между тем прокралась ко мне и радость от того, что ты грустишь (ничего себе!), а, значит, имеешь нежную привязанность (φίλτρον), о которой прежде было хорошо известно»⁵⁸¹.

⁵⁷⁸ *Enepekides P.* Op. cit. Ep. 9.7—9.

⁵⁷⁹ *Maximi Monachi Planudis Epistulae...* P. 103. Ep. 68.5—6.

⁵⁸⁰ *Kotzabassi S.* Scholarly Friendship... Ep. 7.1—3.

⁵⁸¹ *Correspondance de Nicolas Cabasilas...* P. 181. Ep. 29: «Ἐγὼ δὲ λύπης τε ὁμοῦ καὶ μὴ αὖ ἡδονῆς κατὰ τὸν αὐτὸν ἐφαινόμενον χρόνον μετεσχηκῶς · ἀναμιξὶ δ' ἀμφοτέρᾳ μοι συνελεπτῶκει καὶ μετεῖχον οὐδετέρου καθαρῶς. Ἦνιώμην μὲν γὰρ ὅτι τε αὐτὸς ἡνιῶ καὶ ὅτι ἐξ ἐμοῦ τοῦ φιλοῦντος ὁ φίλος · ὑπεισήχετο δέ μοι καὶ ἡδονὴ ὅτι περ οἷς ἡνιῶ, βαβαί, τὸ φίλτρον ὅσον ἐδείκνυς ἤκιστα καὶ πρὶν ἀγνοοῦμενον...».

С одной стороны, эпистолярные топосы ставили лимиты и предписывали способы выражения для определенных эмоций. С другой стороны, византийские авторы не воспроизводили их постоянно. Как показывают эпистолярные тексты, они готовы были переосмысливать и даже порой нарушать топосы. Например, Николай Кавасила призывает одного из своих фессалоникийских корреспондентов не отказываться от написания дружеских писем под предлогом своей необразованности (ἀμαθία) и не восхвалять понапрасну таланты своего друга (Николая Кавасилы)⁵⁸². В одном из писем Димитрий Кидонис тоже настаивает на том, чтобы Николай Кавасила не льстил относительно его литературного таланта. Кидонис подчеркивает, что он ценит только мнение хвалящих без лести⁵⁸³. А в письме, адресованном Дукопулу Маникаиту, Кавасила довольно неожиданно заявляет, что молчание корреспондента не означает, что дружба ослабла⁵⁸⁴.

Эпистолярные топосы можно трактовать как набор текстуальных моделей для выражения эмоций, которые так или иначе поздневизантийский интеллигент встраивал в структуру письма с целью успешной коммуникации с представителями своего эмоционального сообщества. Но дают ли поздневизантийские письма возможность выразить более спонтанные, ситуативные эмоции и интимные переживания? На самом деле, византийские личные литературные письма содержат в себе и этот аспект. Дальше я приведу наиболее яркие примеры, подтверждающие этот тезис.

Одно из самых трагичных писем эпистолярной коллекции Николая Кавасилы — послание Димитрию Кидонису, в котором он сообщает о смерти своего отца. Кавасила начинает свое письмо без всякой риторической помпы, не используя привычные топосы. Он сразу преступает к описанию морского и сухопутного путешествия, полного страха (φρίκης μέρτα) и неприятностей, которые преследовали его до самого дома⁵⁸⁵. Но, как пишет дальше Кавасила, худшее ждало

⁵⁸² *Enepekides P. Op. cit. Ep. 10.12—16.*

⁵⁸³ *Correspondance de Nicolas Cabasilas... P. 120. Ep. 21.*

⁵⁸⁴ *Enepekides P. Op. cit. Ep. 16.1—4.*

⁵⁸⁵ *Ibid. Ep. 14.1—4.*

его дома в Фессалонике. Прибыв туда, он узнает, что его отец уже многие дни мертв. «Представь, что за ужасное несчастье (τὸ δεινόν)!» — восклицает Николай, обращаясь к своему другу⁵⁸⁶. Интересно, что автор никак не развивает тему смерти и тему своего горя дальше в тексте письма. Кавасила не предается горестным восклицаниям и не восхваляет покойного. Вместо этого он продолжает свое повествование описанием внезапной болезни:

«Сверх того добавилась жестокая болезнь, душившая меня много дней. Теперь же, едва избежав ухищрений многих врачей, мое тело настолько обессилило, что никого удовольствия я не испытываю от пищи, и лежу словно прикованный. А мои члены нисколько не лучше, чем у тех, у кого они разрушены преждевременным старением»⁵⁸⁷.

Возможно, подробное описание болезни призвано подчеркнуть не только тяжелое физическое состояние эпистолографа, но и передать общий депрессивный эмоциональный настрой Кавасилы, вызванный смертью отца.

Другой отрывок из письма Кавасилы, которое он адресовал своему фессалоникийскому другу Синадину, позволяет увидеть авторскую рефлексию о собственных чувствах. Это ответное письмо, где Кавасила, находящийся в Константинополе, описывает свои ощущения от чтения письма Синадина. Кавасиле кажется, что он снова находится среди друзей и снова как на картине (καθάλερ ἐν πίνακι) видит Фессалонику⁵⁸⁸. Наслаждаясь воображаемой картиной, Кавасила на долгое время углубляется в созерцание. Ему даже представляется, что он выходит из своего тела и перестает ощущать присутствие товарищей, находящихся рядом⁵⁸⁹. Один из этих товарищей спрашивает у Кавасилы о том, что с ним происходит. Узнав о его эмоциональном состоянии, товарищ удивляется, что

⁵⁸⁶ *Enepekides P.* Op. cit. Ep. 14.5—7.

⁵⁸⁷ Ibid. Ep. 14.7—9: «...νόσος ἐπὶ τούτοις χαλεπή καί με πολὺν ἀπέπνιγε χρόνον· καὶ νῦν φυγοῦσα μόλις πολλαῖς ἰατρῶν ἐπινοίαις τοιοῦτον ἀπέλιπέ μοι τὸ σῶμα, ὥστε ἡδομαι μὲν οὐδενὶ σιτίων, καθεύδω δέ, ὥσπερ οἱ δεδεμένοι...».

⁵⁸⁸ Ibid. Ep. 7.3—5.

⁵⁸⁹ Ibid. Ep. 7.5—7: «Ἐγὼ δὲ προσεῖχον καὶ ἡδόμην τῇ γραφῇ καὶ τοῦτο πολὺν τινα χρόνον, ὥστε καὶ ἐδόκουν ἑμαυτοῦ τε ἐκστῆναι καὶ τῶν παρακαθημένων οὐκ αἰσθάνεσθαι φίλων...».

Кавасила, пребывая в великолепной столице, предается воспоминаниям о своем родном городе. Для того, чтобы попытаться объяснить ему свои эмоции, Кавасила цитирует несколько строчек из «Одиссеи», согласно которым главный герой ставит дым домашних очагов выше блистательных подвигов в чужих краях. Товарищ понимает его и хвалит за такой ответ⁵⁹⁰.

Для объяснения своих эмоций Кавасила прибегает именно к классическому тексту. Важно и то, что зафиксирована эмоция собеседника: он не разделяет чувств Кавасилы, но в итоге соглашается с тем, как он выражает свои эмоции через цитирование авторитетного текста. Я думаю, что этот отрывок хорошо иллюстрирует идею о том, что поздневизантийские интеллектуалы являлись представителями эмоционального сообщества. Внутри этого сообщества существовали специфические способы выражать свои эмоции. В данном случае классические строки служили своеобразным эмоциональным кодом, который позволял поздневизантийским интеллектуалам правильно понимать эмоции друг друга.

Еще один пример, заслуживающий внимания, — письмо Димитрия Кидониса, где он упрашивает Кавасилу приехать в Константинополь. Кидонис пишет о том, что жаждет личного присутствия друга. Но типичная жалоба на отсутствие друга перерастает в нечто большее. Кидонис использует целый ряд аргументов, чтобы, с одной стороны, подчеркнуть свои собственные переживания, а с другой стороны, побудить Кавасилу к действиям. Во-первых, Кидонис обостряет описание своей тоски по другу, говоря, что его отсутствие доставляет ему почти физическую боль и что Кавасила — единственный врач, который может его вылечить. Во-вторых, Димитрий Кидонис ссылается на историю о Платоне, спешащем через опасное море к другу Диону, и ставит Кавасиле в пример такую дружбу. В-третьих, автор письма добавляет реальное приглашение императора Иоанна Кантакузина, который предлагает Кавасиле прибыть ко двору⁵⁹¹.

⁵⁹⁰ *Enepekides P. Op. cit. Ep. 7.8—13.*

⁵⁹¹ *Correspondance de Nicolas Cabasilas... P. 41, 43. Ep. 8.*

Возможно, данный отрывок свидетельствует о том, что эпистолярный церемониал, вопреки намерению автора, не давал возможности выразить чувства во всем объеме. Поэтому византийский интеллигент всячески подчеркивает и аргументированно развивает эпистолярный топос, когда за ним скрывается не просто привычная текстуальная конструкция, которую важно выразить в ходе коммуникации, а реальное переживание.

Следы античных эмоциональных теорий, несомненно, присутствуют в письмах из коллекции Кавасилы. Например, Кавасила под явным влиянием платоновской теории о трехчастной душе использует и трактует термин «страстная часть души» (τὸ παθητικόν της ψυχῆς). Кавасила говорит, что даже тот, кто усмирил свою страстную часть и стал святым, не обретет настоящей мудрости (σοφία). Мудрость приобретается только через образование⁵⁹². В этом объяснении связи между чувствами и знаниями слышится отзвук античных идей, сформированных Платоном, Аристотелем и стоиками. Однако показательно, что Кавасила использует именно понятие τὸ παθητικόν, а не τὸ ἐπιθυμητικόν, как это изначально фиксируется в платоновских диалогах. Термин τὸ παθητικόν может как раз отражать христианский взгляд на πάθη (греховные страсти). В этом пассаже видится причудливое переплетение христианских и античных представлений об эмоциях.

Тот же синкретизм представлений демонстрируют утешения и советы Димитрия Кидониса, обращенные к Николаю Кавасиле, потерявшему отца. Христианское утешение здесь занимает не так много места. Кидонис призывает Кавасилу укрепиться верой в то, что отец переселился к общему Отцу, Который воздаст за дела, совершенные им на земле. Наравне с этим Кидонис ставит философию и искусство красноречия в качестве действенных средств против горя (λύπη)⁵⁹³.

⁵⁹² *Enepekides P.* Op. cit. Ep. 8.8—10.

⁵⁹³ *Correspondance de Nicolas Cabasilas...* P. 91, 93. Ep. 16.

Еще один показатель слияния эмоциональных теорий — использование аллюзий и цитат. В корреспонденции Кавасилы античные аллюзии явно преобладают. Интеллектуалы довольно часто упоминают мифологических персонажей и героев античной истории. В их письмах присутствуют циклопы, лестригоны и эринии, упоминаются Одиссей, царь Крез, Платон, Дион и Демосфен. Открытых же библейских цитат только три. Характерно, что две из них мы встречаем в письмах от духовных лиц (Нила Кавасилы и Иосифа Вриенния)⁵⁹⁴. Третья появляется в одном из писем Мануила Палеолога, который употребляет ее вовсе не с дидактической целью. Он обыгрывает библейский сюжет в шуточном контексте, как если бы это была любая другая античная история⁵⁹⁵.

Но такая картина — плод случайной и небольшой выборки писем. В целом, если говорить обо всей византийской литературной эпистолографии, то резкого количественного противовеса античных аллюзий в ней не наблюдается. Священные тексты также являлись тем неизменным спутником каждого интеллектуала, к которому тот мог при необходимости апеллировать⁵⁹⁶.

Аллюзии и цитаты не всегда были связаны с эмоциями. Но они способствовали тому, что у читателей и слушателей (как мы помним, византийские интеллектуалы практиковали «театры») возникали определенные эмоциональные образы. Переосмысленные и дозированные, античные образы могли привносить в общение интеллектуалов чуждые христианству представления об эмоциях.

Стоит заметить, что *πάθη* и *πάθος* в письмах используются нейтрально в значении «чувство», «то, что случается с кем-либо», «страдание». По крайней мере, в корреспонденции Кавасилы эти понятия не приобретают христианской коннотации «грех». Грех — это тема, которая практически не затрагивается в дружеских письмах интеллектуалов.

⁵⁹⁴ *Correspondance de Nicolas Cabasilas...* P. 26. Ep. 5; p. 189. Ep. 30.

⁵⁹⁵ Мануил Палеолог упоминает евангельского сборщика налогов Закхея, который, раскаявшись, пообещал воздать вчетверо тем, кого несправедливо обидел (Лк. 19. 8). Мануил в шутку предлагает Кавасиле, в наказание за его затянувшееся молчание, к ответному письму приложить еще три письма. См.: *Correspondance de Nicolas Cabasilas...* P. 139. Ep. 25.

⁵⁹⁶ *Kotzabassi S. Epistolography and Rhetoric...* P. 190.

§2.2.3 Эмоции, тело и гендер в поздневизантийских литературных письмах

Выражение эмоций тесно связано с физическими реакциями тела. Невербальное выражение эмоций не менее важно для эмоциональной коммуникации. В классической статье французского антрополога Марселя Мосса «Техники тела» показывается, что тело является первым и наиболее естественным инструментом, которым пользуется человек. Тело человека всегда оказывается помещенным в некоторое социальное пространство, которое в итоге определяет, как человек использует свое тело. Согласно Моссу, в каждом обществе существуют техники тела (*techniques du corps*), то есть традиционные способы, посредством которых человек использует тело⁵⁹⁷.

Телесные проявления эмоций человека — слезы, смех, мимика, цвет лица, различные жесты и телодвижения — оказываются связанными не только с физиологией. Их описание и оценка будут часто зависеть от конкретного социокультурного контекста. Поэтому важно проанализировать, как в текстуальных эмоциях поздневизантийских писем отражается телесный аспект.

Например, можно задаться вопросом, подразумевает ли важнейший эпистолярный концепт *φιλία* телесный контакт между друзьями, а не только лишь умозрительный разговор между душами двух корреспондентов. В дружеских письмах интеллектуалов, проанализированных мною, нет ни одного упоминания объятий, поцелуев или прикосновений. Создается впечатление, что дружеская связь не подразумевала специального телесного общения. О чем свидетельствует этот факт? Были ли действительно ученые византийцы равнодушны к физическому контакту в рамках дружеских отношений или перед нами лишь отражение негласного эпистолярного правила, о котором нам, правда, ничего не известно?

⁵⁹⁷ *Mauss M. Les techniques du corps // Journal de Psychologie. 1936. Т. XXXII. №. 3—4.*

Единственное, что можно предположить на данном этапе, — существование феномена бестелесности эпистолярной византийской дружбы, который требует дальнейшего подтверждения или опровержения.

Слезы и смех присутствуют в контексте эпистолярных эмоций. Например, Николай Кавасила пишет своему другу Синадину, что, читая его письмо, он смеялся (γελᾶω), поскольку повествование Синадина напомнило ему о прошлых развлечениях и дружеских спорах⁵⁹⁸. Авторы писем нередко прибегают к иронии⁵⁹⁹, тем самым предлагая читателю (слушателю) посмеяться или, по крайней мере, усмехнуться. Хотя в аскетической византийской литературе и существовало негативное восприятие смеха, которое, по всей видимости, не ограничивалось сугубо религиозной литературой, в интеллектуальной среде фиксируется и другое видение. Гармония и умеренность были идеалами, которые культивировались в ученой византийской среде. Михаил Пселл, например, высказывает мнение, что признак гармоничного человека — умение посмеяться. Смех является признаком доброты и очарования⁶⁰⁰.

Юмор присутствует в письмах Григория Кипрского, адресованных Феодоре Раулене. Шутливые упреки или представление ситуации в комичном свете позволяют говорить об интимности в отношениях патриарха Григория и Раулены. Например, в одном из писем Григорий подсмеивается над количеством рыбы, которое Феодора прислала ему в подарок и которое вызывает у него смущение. Григорий не без игривости спрашивает Раулену, нет ли у нее рыболовецких лодок (ἄκατοι ἀλιευτικά) и не занимается ли она рыбным промыслом, раз доставляет ему целый улов. Затем Григорий в не менее ироничной форме пишет о том, что не осмеливается продолжать расспросы на эту тему, поскольку испытывает сильный

⁵⁹⁸ *Enepekides P.* Op. cit. Ep. 7.1—2.

⁵⁹⁹ *Ibid.* Ep. 5.11—16; ep. 7.18—19; ep. 14.10—11; ep. 16.14—16; *Correspondance de Nicolas Cabasilas...* P. 139. Ep. 25.

⁶⁰⁰ *Hinterberger M.* 'Messages of the Soul'... P. 139. О юморе в византийской эпистографии см.: *Куц Т. В.* Ирония и шутка в византийском эпистолярном письме // *Материалов по археологии, истории и этнографии Таврии.* 2007. 13. С. 468—474; *Bernard F.* *Humor in Byzantine Letters (10th—12th Centuries): Some Preliminary Remarks* // *DOP.* 2016. Vol. 69. P. 179—196.

страх (πολὸν δέος εἶχεν) перед своей подругой и страшится (πεφόβημαι) вызвать ее неудовольствие⁶⁰¹.

В другом послании корреспондент Раулены описывает нашествие мышей как войну, которая развернулась прямо в его временном жилище. Григорий предлагает своей читательнице смотреть на данную бытовую неприятность, нарушающую домашний покой, через призму античного литературного восприятия. В своем письме патриарх, очевидно, отсылает к «Батрахомиомахии» (Βατραχομιομαχία), пародийной поэме о войне лягушек и мышей. Следуя комическому дискурсу пародии на гомеровский эпос, Григорий не упускает возможности предаться литературной игре. Эпистолограф пишет:

«Дом богат и на кое-что другое, доставляющее нам сильное беспокойство, а именно — множество мышей..., которые устроили в нем домашний военный лагерь. Или, скорее, если выражаться более ясно, выстроившись в два собственных войска, распределившись на вершинах дома и вгрызшись в подпорки, они, как ты, пожалуй, скажешь, свирепо бросаются друг на друга и атакуют. Но не как мыши, некие ничтожные и слабейшие животные, а словно некие отважные и благородные гоплиты, производя при этом великий шум и треск. Я не могу сказать, является ли это действительно войной: гневаются ли мыши на мышей и выскакивают на передовую, или же это упражнение и практика ради будущих военных действий против каких-то живых существ, точно не знаю, или, возможно, против лягушек...»⁶⁰².

⁶⁰¹ Kotzabassi S. Scholarly Friendship... Ep. 20.1—7.

⁶⁰² Ibid. Ep. 29.24—35: «Πλουτεῖ δὴ καὶ τί δ' ἕτερον ἢ οἰκία, μάλα καὶ τότε εἰς ἀνίαν ἡμῶν, μυῶν πλῆθος, ὃ πρόσφατόν ποθεν ἐπιβρίσαν αὐτῇ οὐ πάσαι οἶμαι ὄν ἐγκάτοικον ἐν αὐτῇ στρατόπεδον οἰκεῖον πεποιήται· μᾶλλον δὲ ἴν' εἶπω σαφέστερον, εἰς δύο ἑαυτοὺς στρατεύματα τάξαντες, εἶτα τὰ τῆς οἰκίας ἄκρα διανεϊμάμενοι καὶ παρ' αὐτὰ πηξάμενοι χάρακας, ἀντεπίασιν ἀλλήλοις ἐκεῖθεν πῶς ἂν εἶποις ἀγρίως καὶ προσρήγνυνται· οὐχ ὡς μῦες, φαῦλα δὴ τίνα καὶ ἀσθενέστατα ζῶα, ἀλλ' ὡς τινες θυμοειδεῖς καὶ γενναῖοι ὀπλίται, ὁμοῦ μεγάλοις ὀρυμαγδοῖς καὶ πατάγοις. Καὶ οὐκ ἔχω λέγειν πότερον ταῦτα πόλεμός ἐστιν ἀληθής, καὶ μῦες κατὰ μυῶν οὕτως ὀργίζονται καὶ ἐξάλλονται, ἢ γυμνασία καὶ ἄσκησις πραγμάτων πολεμικῶν, ἃ μετὰ ταῦτ' ἴσως ἔσται αὐτοῖς, πρὸς τίνα μὲν ζῶων βεβαίως οὐκ οἶδα, τάχα δὲ πρὸς βατράχους, ὃ καὶ ἄλλοτε πρότερον ὡς λέγεται συμβάν πρὸς ᾧδῆν οὐκ ἀτερπῆ ποιητικὴν τίνα σειρήνα ἠρέθισεν...».

Григорий, таким образом, создает комическую ситуацию, которая не может не вызвать улыбку у его корреспондентки, несомненно знакомую с пародийным сюжетом, который остроумно обыгрывает ее друг.

Упоминание слез становится одним из физических проявлений эмоций в дружеских письмах. Например, Николай Кавасила, дает яркое описание противоречивого чувства, которое разрывает его: он тоскует по обществу фессалоникийских друзей и в то же время не может отказаться от столичного дружеского круга. Как бы он ни сетовал (στένω), он не может радоваться присутствию одних друзей, когда не имеет возможности общаться с другими, отсутствующими друзьями. Воспоминание о тех, кто остался в родном городе, вызывает слезы (δάκρυον)⁶⁰³.

Слезы появляются в одном из писем Григория Кипрского к Раулоне, в котором оплакивает смерть ее матери Ирины Палеологины. Григорий дает довольно яркое описание своего горя, которому он предается, не считая нужным сдерживаться. Он испытывает великую душевную боль (σφόδρα ὠδυνήθην ἐν ἑμαυτῷ), которая затмевает все иные чувства (ἐτέρῳ πάθει), преисполняется горечью (πικρίας ἐπλήσθην), предается скорбному плачу (πενθήσας, ἐπένθησα) и проливает обильные горькие слезы (συχνὰ τῶν ὀφθαλμῶν κατήγαγον δάκρυα). Несколько ниже Григорий говорит, что не мог удержаться от стенаний, его охватила душевная мука и сердечный жар (ἔχων στεναγμῶν, καὶ ὀδύνης, καὶ σπλάγχων πυρώσεως)⁶⁰⁴.

Как мы видим, эпистолограф передает боль души за счет описания конкретных физических ощущений, которые только подчеркивают глубину его страдания. Он не просто нюансированно фиксирует свои переживания, придавая объемность нарративу, но располагает их в определенной временной последовательности, которая создает эффект нарастания горестного ощущения.

⁶⁰³ *Enepekides P.* Op. cit. Ep. 10. 3—6: «...συνεῖναι δὲ οὐκ ἐξόν ἀμφοτέροις ᾧ παρεῖναι συμβαίνει, χαίρειν ὁ τῶν ἀπόντων οὐκ ἐὰ πόθος ὥστε στένω μὲν εἰς ὑμᾶς τρέχων ἀποσπώμενος Βυζαντίων, τὸ δὲ συνεῖναι Βυζαντίοις οὐκ ἀπαλλάττει δακρύων μεμνημένους τῶν οἴκοι...».

⁶⁰⁴ *Kotzabassi S.* Scholarly Friendship... Ep. 1.8—9, 15, 35—36.

Стратегия Григория, с одной стороны, помогает ему проявить эмпатию и солидарность с горем своей корреспондентки. С другой стороны, сосредоточенность на собственных мучительных переживаниях способствует противоположному эффекту — уже Феодора должна проявить сострадание к скорбящему и найти для него слова утешения. Это подтверждает сам Григорий, указывая на свою надежду получить хотя бы небольшое облегчение при личной встрече. Он откровенно заявляет: «...я отправился в путь в ужасно мрачном настроении (δεινῶς σκυθρωπάζων)⁶⁰⁵, убежденный, что ничто другое, кроме вас самих (Раулены и ее сестры — *А.М.*), не способно мне доставить утешение (παρακληθῆναι)...»⁶⁰⁶. Таким образом, письмо, которое, скорее, должно было бы служить утешением осиротевшим сестрам, фокусируется на переживаниях самого Григория, которые, в свою очередь, требуя сочувственного отклика, вытесняют на периферию чувства корреспондентки.

Характерным явлением византийских личных литературных писем становится описание болезней и болезненных состояний. Авторы порой очень подробно описывают свои симптомы. Я уже приводила описание Кавасилы жестокой болезни, которая настигла его после того, как он узнал о смерти отца⁶⁰⁷. Другое описание находим в отрывке письма Кавасилы, где он сообщает, что штудирование астрономического трактата Птолемея привело к тяжелой болезни:

«Эта болезнь была горячка, которая приходила часто в течение дня. Она отдалила [нас] от наук: заставила забросить книги, ненавидеть обучение и труды и лежать в кровати. Врачи же, отстранив от занятий, приказали принимать воду и жидкую пищу <...> Голова болела, сразу появилась престранная лихорадка. Но так как я не понимал, откуда проистекает

⁶⁰⁵ Ср.: Пс. 37.7.

⁶⁰⁶ *Kotzabassi S. Scholarly Friendship... Ep. 1.50–51*: «...δεινῶς σκυθρωπάζων πορεύομαι, πεπεισμένος μὴ ἂν ἄλλοθεν δυνηθῆναι παρακληθῆναι, εἰ μὴ ὑφ' ὑμῶν αὐτῶν...».

⁶⁰⁷ *Enepekides P. Op. cit. Ep. 14.5–7*.

болезнь, то снова [возвращался] к тому же самому [учебным занятиям]»⁶⁰⁸.

Еще одно яркое описание болезни содержит письмо Кавасилы к другу Тарханиоту:

«Я был прикован к постели в течение недели. Желчь бурлила в моем желудке и переворачивала мои внутренности, а затем хлынула через рот. Мое сердце ужасно билось, и мое дыхание стало подобно хрипу»⁶⁰⁹.

В письмах к Раулене Григория Кипрского встречается несколько упоминаний и пространных описаний болезненных состояний. В одном из писем Григорий жалуется на боль в желудке (τὰ περὶ στόμαχον ἀλγῆσαι), которая привела его в состояние крайней слабости в конечностях, так что он уже ожидал смерти⁶¹⁰. Другое письмо Григорий почти целиком посвящает описанию развития некой болезни, которая началась с боли в барабанных перепонках (τοὺς μὲνιγγας ἀλγεῖν μετρίως τῆς κεφαλῆς), длившейся весь день и усилившейся к ночи. Григорий не мог спать, чувствуя головокружения (ἴλιγγοι), волнения внутренностей (ταραχαὶ τῶν ἐντός) и сильную боль в голове, которую уже невозможно было переносить без стонов (βοαὶ πρὸς ἐμοῦ φέρειν μὴ δυναμένου). Затем тело покрылось потом (ἰδρῶτα), и его охватил сильный озноб (ψυχρός); пытаясь согреться, Григорий накрылся всеми одеждами и одеялами (σκεπασμάτων), которые только были. Поздней ночью начались приступы тошноты и его стало рвать. Болезнь длилась несколько дней, пока, наконец, Григорий не пришел в сознание и не начал постепенно выздоравливать⁶¹¹.

Описания болезней и их симптомов — частое явление на страницах византийских писем. Возможно, такие элементы в структуре эпистолярного текста

⁶⁰⁸ *Enepekides P.* Op. cit. Ep. 4.2—6, 9—11: «ἡ δὲ νόσος πυρετὸς ἦν, ὅς πολλακίς ἐπιὼν τῆς ἡμέρας μαθημάτων μὲν ἀπῆγε, βιβλία δὲ ρίπτειν ἔπειθε, μισεῖν δὲ μελέτην καὶ πόνους, κλίνης δὲ ἔχεσθαι· Ἀσκληπιάδαи δὲ χρῆσθαι μὲν ἐκέλευον ὕδατι καὶ τροφαῖς ὕδατι προσηκούσαις, μαθημάτων δὲ ἀπῆγον <...> ἦλγει δὲ ἡ κεφαλὴ καὶ πυρετὸς εὐθὺς θαυμαστός. Ἐγὼ δὲ μὴ συνιδὼν ὅθεν ἦκε τὸ κακόν, αὐθις ἦν ἐν τοῖς αὐτοῖς...».

⁶⁰⁹ *Ibid.* Ep. 12.2—4: «Ἀλλά μοι νόσον ἔτεκε καὶ ἐκείμην εἰς ἐβδόμην ἡμέραν, χολὴ δὲ τῷ στομάχῳ κλύδωνά τε ἐπῆγε καὶ τὰ σπλάγχνα ἀνακυκῶσα τοῦ στόματος ἐξῆι τὴν τε καρδίαν δεινῶς ἐκίνει καὶ τὸ ἄσθμα ἦν οὐ πόρρω θορύβου...».

⁶¹⁰ *Kotzabassi S.* Scholarly Friendship... Ep. 11.1—3.

⁶¹¹ *Ibid.* Ep. 28.5—10, 25—30.

близки к топосам. Они должны были выполнять определенную функцию: подчеркивать негативные эмоциональные переживания и вызывать сочувствие у читателей письма⁶¹².

Другим феноменом, связывающим тело и эмоции, выступает тенденция к передаче чувств, не предполагающих физического проявления, с помощью метафор, имеющих телесную окраску. Часто письма и дружеские речи сравниваются с зельями (φαρμακοί), которые воздействуют на душу адресата⁶¹³. Телесность этой метафоры хорошо подчеркивает один из пассажей Кавасилы, где он, испытывая душевную боль (ἄλγος τὴν μὲν ψυχὴν θορυβεῖ) и ухудшение состояния тела (χεῖρον δὲ ποιεῖ το σῶμα), прибегает к дружеским письмам как к лекарству (τῶν παρὰ τοῖς φίλοις φαρμάκων)⁶¹⁴. Красота слога может околдовывать адресата и связывать ему язык⁶¹⁵. Письма уподобляются детям, которых порождает душа их автора⁶¹⁶.

Последняя тема, которую я хочу затронуть в этом разделе — взаимосвязь гендера и проявлений эмоций. Для ученых византийцев взаимосвязь между полом и эмоциями во многом определялась греко-римской философско-медицинской традицией, которая ассоциировала женщин с врожденной пассивностью по отношению к своим эмоциям, в то время как мужчины считались от природы способными осуществлять контроль над чувствами. Источники, из которых проистекают эти взгляды, разнообразны; однако, как отмечает Л. Невилл, одними из наиболее важных для византийцев являются представления о гендере, содержащиеся в античных медицинских трактатах⁶¹⁷. Согласно медицинским античным воззрениям, четыре основные телесные сока, гуморы (humores), —

⁶¹² О феномене болезни в византийской эпистолографии см.: Бибииков М. В. К социально-психологическому... С. 57—62; *Timplallexi P.* Medizinisches in der byzantinischen...; Черноглазов Д. А. «У врат смерти»: жалобы на болезни... С. 203—219.

⁶¹³ *Enepekides P.* Op. cit. Ep. 6.10—11; ep. 15.3—5; *Correspondance de Nicolas Cabasilas...* P. 139. Ep. 25.

⁶¹⁴ *Enepekides P.* Op. cit. Ep. 9. 2—5.

⁶¹⁵ *Ibid.* Ep. 9.7—9.

⁶¹⁶ *Ibid.* Ep. 1.9.

⁶¹⁷ *Neville L.* *Byzantine Gender.* Leeds, 2019. P. 24.

кровь, флегма (φλέγμα), желчь (χολή) и черная желчь (μέλαινα χολή) — связывались с состояниями тепла, холода, сухости или влажности. Доминирование того или иного сока, а также комбинация состояний определяли темперамент человека⁶¹⁸.

В работах Галена, которые хорошо известны по византийской рукописной традиции, постулировалось, что женщины от природы влажные и холодные. Предполагалось также, что холод служит основой для развития таких эмоций, как страх и печаль. По-видимому, сочетание этих факторов служило обоснованием для объяснения того, что чувства, связанные с депрессией, часто возникают именно среди женщин. Характерно, что в медицинских отчетах среди пациентов, страдающих депрессией, чаще упоминались женщины, нежели мужчины⁶¹⁹. Таким образом, женщины были физически более восприимчивы к своим эмоциям, чем мужчины, чьи сухие и теплые тела считались более способными подавлять такие эмоции⁶²⁰.

Наряду с этим представлением об естественной взаимосвязи между эмоциями и полом развивался дополнительный набор поведенческих ожиданий, которые определяли, как люди должны выражать свои эмоции, если они стремятся вести себя «достойно». Предполагалось, что мужчины должны обуздывать свою природную апатию и проявлять абсолютный контроль над своими эмоциями, чтобы не иметь репутацию подчиняющихся привязанностям, что считалось естественным для женщин⁶²¹. Это не означает, что мужчины не могли в принципе выражать свои эмоции; как отмечает С. Папаиоанну, выражение эмоций могло быть осуществлено, но оно всегда должно было быть лишь временным явлением, а не являться следствием долго длящегося состояния изнеженности и, тем более, «женской природы»⁶²².

⁶¹⁸ *Афонасин Е. В.* Гален. О моих воззрениях // Схолэ: Философское антиковедение и классическая традиция. 2016. Т. 10 (1). С. 291—292.

⁶¹⁹ *Kazantzidis G.* Medical and Scientific Understandings // *A Cultural History of the Emotions in Antiquity* / Ed. D. Cairn. L., 2019. P. 30.

⁶²⁰ *Neville L.* *Byzantine Gender...* P. 25.

⁶²¹ *Ibid.* P. 34.

⁶²² *Papaioannou S.* *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium.* Cambridge, 2013. P. 210.

Византийские эпистолографы, описывая свои переживания по поводу смерти близких, стремились выставить для себя некие границы контроля эмоций, чтобы не уподобляться женщинам, неспособным управлять своими чувствами⁶²³. Выражения печали должны были соседствовать с уже более рациональной аргументацией, помогающей осознать горе и найти пути к утешению⁶²⁴. В каком-то смысле описание эмоций и способность к конструированию рефлексии о них внутри эпистолярного текста было началом контроля. Дозированное описание горя с учетом правил эпистолярной теории должно было помочь осознать пределы этого горя и подыскать подходящие слова для его определения. Вспомним, например, с какой тщательностью Григорий Кипрский передает оттенки своих горестных чувств, вызванных смертью матери Феодоры Раулены. Само составление утешительного или горестного письма, вызванного смертью близкого человека, могло иметь терапевтическую функцию.

Учитывая, однако, негативную оценку эмоциональности, от женщин, стремящихся заслужить похвалу и общественное уважение, ожидалось, что они будут вести себя «по-мужски». При этом акцент делался на том, насколько они смогут подражать похвальному мужскому поведению и научиться контролировать свою естественную эмоциональность⁶²⁵. Именно на почве темы контроля эмоций происходит колебание эпистолярного дискурса в результате того, что он конструируется участниками разного пола. Это хорошо заметно на примере утешительного письма, которое Мануил Оловол составил на смерть второго мужа Раулены.

Оловол создает в своем утешительном послании картины неконтролируемого горя, которые носят гиперболизированный характер. Так, горестное безумие и неистовство охватывает скорбный хор, поющий о покойном

⁶²³ *Hendleman C.* Subordination and Performance: The Uses of Familial Language in the Letters of Eirene Eulogia Choumnaina Palaiologina and her Correspondent // *Diogenes*. 2023. Vol. 15. P. 45.

⁶²⁴ См.: *Theodori Studitae Epistulae* / Hrsg. G. Fatouros. B., 1992. Vol. 1. Ep. 18. P. 49—51.

⁶²⁵ *Neville L.* Pity and Lamentation in the Authorial Personae of John Kaminiates and Anna Komnene // *Emotions and Gender in Byzantine Culture* / Eds. S. Constantinou, M. Meyer. Cham, 2018. P. 66.

супруге Раулены. Издаются многие стоны, соединенные с воплями и низко звучащими нестройными звуками. Скорбящие с корнем вырывают пряди своих волос и расцарапывают щеки ногтями, словно плугами⁶²⁶.

Образ женского горевания Оловол подчеркивает через описание траура Ирины, матери Феодоры. Ритор пишет о невозможности подобрать средства, чтобы передать силу ее сокрушения об умершем зяте. Оловол сравнивает плач Ирины с животными звуками: «...поет как ласточка; так жалобно испускает стоны, как если бы была чистой голубицей, чуть ли не призывая неживую природу к жалобным сетованиям и едва ли не собирая [природу] к совместному извлечению созвучия, вызывающего сострадание...»⁶²⁷.

Изображает Оловол и скорбь самой вдовы:

«...тебя обволакивает одежда, окрашенная в черное, которая покрылась копотью от этого громового удара (смерти мужа — *А.М.*). Теперь земля для тебя — постель, тлеющий пепел — трапеза, рыдание сопровождают такую пищу, а слезы для тебя — горький напиток. К ним добавляются стенания, биение себя в грудь, ужасное расцарапывание лица, потоки слез, смешанные с кровью, тяжелый вопль, и заунывная песнь вместе с ними [скорбным хором] ...»⁶²⁸.

Эти картины переживаний нужны Мануилу, чтобы контрастно противопоставить безудержность горя и более разумное поведение, основанное на рефлексии. Совершенно не означает, что Феодора и ее мать предавались гореванию

⁶²⁶ *Kotzabassi S. Manuel Holobolos' Letter...* P. 155.18—156.23: «Πολλοῖς πενθικὸς συνέστη χορὸς, στεναγμοῖς συμμιγῆς, ὀλολυγμοῖς σύγκρατος, καὶ κρότος ἐντεῦθεν ἐξηγήθη βαρυηχῆς, καὶ παράμουςος· πολλοῖς περιέδραμε προθέλυμος πλοκάμων τιμός, καὶ πρόρριζα βοστρύχων ἐγεγόνει σπαράγματα· πολλῶν κατηυλακίσθησαν παρειαὶ τῶν ὀνύχων ὅσα καὶ ἀρότρων αὐταῖς ἐμβληθέντων· καὶ ἀκριβῆ τὴν εἰς βάθος ἐνεργησάντων διάτμηξιν...».

⁶²⁷ *Ibid.* P. 156.37—157.40: «...ὡς χελιδῶν, οὕτω φωνεῖ, καὶ ὡσεὶ τρυγῶν ἢ σῶφρων, οὕτω θρηνεῖ· μικροῦ καὶ τὰς ἀψύχους φύσεις συγκαλουμένη πρὸς ὀδυρμοῦς· καὶ πρὸς ξυναυλίαν ἐλεεινὴν συναγείρουσα. σὺ δὲ τὸ σῶφρον καὶ φιλοσῶφρον τὴν ἀρετὴν περιθρύλλητε...».

⁶²⁸ *Ibid.* P. 157.40—44: «...μελαμβαφῆς μὲν σοὶ περίκειται στολισμός, οἷον ἀπὸ κεραυνοῦ τινος ἀποσβολωθεῖς· γῆ δὲ σοὶ στρωμνὴ· τράπεζα σποδός· κλαυθμὸς δ' ἐπὶ ταύτῃ τροφή· καὶ πικρὸν σοὶ κέρασμα, δάκρυα· πρὸς τούτοις, ὀδυρμοί· κομμοί· τῷ προσώπῳ δεινὸς ἀμυγμός· αἱμάτων ὁμοῦ καὶ δακρύων καταρροαί· βαρὺς κωκυτός, μέλος ἐπὶ τούτοις σοὶ καὶ οὐαί...».

именно так, как это описывает Оловол. Очевидно, что в данном случае ритор, выступая в роли советчика-ментора, предлагает женщине-адресату ряд поведенческих моделей, среди которых наиболее предпочтительной и похвальной становится образ уравновешенной, мудрой женщины-интеллектуалки, способной наравне с мужчинами управлять своими страстями.

Мануил Оловол призывает вдову не проливать непрерывно слезы и не предаваться безутешному стенанию. Ведь, аргументирует Оловол, Платон говорит, что мужчинам не подобает много скорбеть об умершем. Раулена же, являясь столь серьезной, занимающейся науками женщиной, должна последовать примеру мужской эмоциональной модели поведения⁶²⁹. Оловол призывает Раулenu, охваченную горем, руководствоваться здравым смыслом (σύνεσις), свойственным ей от рождения, разумом, которым она обладает в достаточной мере (λόγος ἰκανός), и надлежащим образованием (παιδεία ἢ ἐπιεικής)⁶³⁰.

Не менее показательным является замечание того же Мануила Оловола о телесной природе Феодоры. Убеждая ее бесстрашно переносить горькие испытания, «ритор риторов» добавляет, что по воле судьбы и в связи с испытаниями, выпавшими на долю Феодоры, ее женское тело превышает человеческую природу и скорее сопоставимо по твердости с природой стали или железа⁶³¹. Это явное преувеличение обусловлено риторической спецификой жанра утешительного письма. Тем не менее нельзя не отметить желание возвысить женщину-адресата, характеризуя ее изначально женское тело как превосходящее человеческую природу и обладающее сверхспособностями. Заключительная часть письма подводит итог, где Оловол советует Феодоре переносить произошедшее с ней несчастье достойно, мужественно и терпеливо (γενναίως, ἀνδρείως, καρτερικῶς)⁶³², призывая ее к освоению мужской модели эмоционального поведения

⁶²⁹Kotzabassi S. Manuel Holobolos' Letter... P. 158.57—61.

⁶³⁰Ibid. P. 158.70—159.73.

⁶³¹Ibid. P. 157.51—52.

⁶³²Ibid. P. 159.81—82.

Более многогранный образ Феодоры Раулены в плане гендерного аспекта дают письма Григория Кипрского. Это объясняется не только тем, что письма патриарха, безусловно, преобладают в изучаемой выборке, но и потому, что разнообразие модальностей эпистолярного общения корреспондентов приводит к колебанию ролей внутри эпистолярного дискурса. Сам Григорий склонен интерпретировать отношения с Рауленой через модель «отец—дочь» (πατήρ — θυγάτηρ)⁶³³, что позволяет говорить о возможном духовном наставничестве со стороны патриарха⁶³⁴. Но в то же время, сам прося о заступничестве, он сравнивает Феодору с защитником (ἀντιλήπτωρ), советчиком (σύμβουλος) и утешителем (παρακλήτωρ) (все определения даются в оригинальном тексте в муж. р. — *А.М.*), который осуществляет попечение (πρόνοια) о Григории⁶³⁵. В другом письме находим указание на финансовую помощь со стороны Раулены⁶³⁶. По сути, их взаимодействие включает в себя одновременно несколько типов отношений: духовное лицо и мирянка; высший церковный иерарх и представительница императорской фамилии; писатель и его патронесса; наконец, двое интеллектуалов, испытывающих взаимную симпатию.

Выводы

Итак, поздневизантийские интеллектуалы, несомненно, представляют собой эмоциональное сообщество, в котором существовали свои нормы выражения и оценивания эмоций. Эти нормы формировались на основе идеалов, заложенных в длительный период образования. Среди эмоциональных практик, которые были продуктом осмысления учеными византийцами античного и христианского наследия, можно назвать написание дружеских писем, участие в «театрах»,

⁶³³ *Kotzabassi S. Scholarly Friendship...* Ep. 10. 4—6; ep. 27.3—4.

⁶³⁴ Григорий упоминает о своих молитвах за Феодору, а в одном из писем наставляет ее на путь примирения после ссоры: *Kotzabassi S. Scholarly Friendship...* Ep. 1, 7, 6. Ep. 11.9—12.

⁶³⁵ *Ibid.* Ep. 10.10—11; ep. 11.4.

⁶³⁶ *Ibid.* Ep. 22.1—5.

написание и чтение текстов, являвших собой подражание (μίμησις) древнегреческому языку Аристотеля и Платона.

Николай Кавасила был во многом типичным представителем данного эмоционального сообщества. Он получил хорошее образование, пройдя путь от домашнего обучения в узком кругу до занятий в элитарной столичной школе. Он являлся участником дружеских отношений, писал письма, составлял речи, следуя риторическим нормам. Кавасила, оказавшись очевидцем социальных потрясений, оценивает эмоции их участников с позиции представителя эмоционального сообщества интеллектуалов. Став близким к царскому двору, Кавасила считает возможным для себя напрямую обращаться к представителям царской власти, предлагая им определенные модели поведения, в том числе и эмоционального.

Примечательно, что поздневизантийские интеллектуалы, коммуницируя между собой, не акцентируют внимание на каких-либо христианских практиках или особых христианских эмоциях. Это не означает, что поздневизантийские интеллектуалы отказывались от христианских норм. Многие из них были тесно связаны с церковными кругами и создавали религиозные тексты (энкомии в честь святых, богословские сочинения). Споры о вере были крайне важны для Раулены, Кавасилы и их современников. К тому же участие индивида в одном эмоциональном сообществе не предполагает его неучастие в остальных. Граница между эмоциональными сообществами была транспарантной. Поздневизантийский интеллектуал мог быть одновременно представителем нескольких эмоциональных сообществ, например, царского дворца и общины конкретной церкви. Но в целом в центре эмоционального единения поздневизантийских интеллектуалов находились практики, восходящие к античности и транслирующие ценности классического, для их культуры, мировоззрения.

Судьба Феодоры Раулены являет собой пример успешной интеграции женщины в сообщество византийских интеллектуалов. В своей интеллектуальной активности она нисколько не уступает Кавасиле и даже в чем-то превосходит его

благодаря своему статусу члена императорской семьи и аккумуляции в своих руках значительных материальных ресурсов. Именно родовитость в сочетании с богатством позволили Раулене обрести независимость и сделать свое присутствие ощутимым не только через репрезентацию в публичном пространстве — стремление, характерное для раннепалеологовской аристократии, — но и через участие в интеллектуальных практиках. Однако едва ли успешная реализация Феодоры как интеллектуалки была бы в принципе возможна без «стартового капитала», которым являлись ее высокородность, близость к придворным кругам и контроль над материальными ресурсами. Исключительная образованность Раулены была во многом плодом этого стечения обстоятельств, без которого женщина в Византии, даже обладая самым выдающимся умом, не смогла бы реализовать свои таланты в области наук и искусств.

Хотя до нас не дошло ни одного письма Феодоры, мы можем сделать вывод, что она успешно практиковала эпистолярное общение с самыми выдающимися интеллектуалами своей эпохи — Григорием Кипрским, Максимом Планудом, Константином Акрополитом, Никифором Хумном. В пользу такого вывода говорит упоминание и применение всеми адресатами Раулены при организации эпистолярного нарратива интеллектуальных практик, которые были неотъемлемыми компонентами «ученой дружбы». Дошедшие фрагменты корреспонденций демонстрируют типичные элементы византийской «ученой дружбы»: набор риторических приемов, характерных для дружеского типа писем; интеллектуальное взаимодействие (обмен книгами, комментирование корреспондентами эпистолярного стиля друг друга); поддержание постоянства контакта через подарки. Византийская эпистолярная дружба между женщиной и женщиной не выходила за рамки правил византийского эпистолярного дискурса, определяемых эпистолярной теорией и концепцией дружбы (φιλία). Однако содержание писем обогащалось дополнительными смыслами благодаря гендерному аспекту. Корреспонденты Раулены осознают ее принадлежность к женскому полу и, пусть и редко, но обращают свое внимание на данный факт. Он

становится дополнительной возможностью подчеркнуть исключительность и непохожесть Феодоры и ее непохожесть на других женщин, делающих ее способной общаться на равных с учеными византийцами.

Если участие в интеллектуальных практиках, любовь к знанию и стремление к профессиональной писательской деятельности роднят Феодору Раулену с Николаем Кавасилой, то ее роль меценатки и покровительницы интеллектуалов, скорее наоборот, отдаляет. Если в случае Кавасилы для реализации себя как писателя было достаточно обладать талантом и некоторыми связями, которые успешно формировались во время обучения, то Феодоре для достижения того же самого требовалось намного больше. Раулена не могла опираться только на свой интеллектуальный потенциал, который сам по себе вовсе не гарантировал ей признание в сообществе мужчин.

Важным инструментом для достижения этой цели становился патронаж, который Феодора осуществляла по отношению к своим ученым друзьям. Патронаж был не только способом поддержания связей с интеллектуалами. Это был рычаг власти, который помогал ей, как женщине, претендующей на традиционно мужскую роль, укреплять и в каком-то смысле легализовывать свою научную и просветительскую деятельность. Благотворительность была той, чуть ли не единственной нишей, где богатая и амбициозная византийка могла попутно развивать свои интеллектуальные дарования. Поэтому неслучайно, что научные изыскания Раулены тесно переплетены с материальными объектами — рукописями, которые она собирала, копировала, комментировала и производила, оплачивая труд профессиональных иллюстраторов и каллиграфов. Именно обмен книгами и обмен мнениями о рукописях становился одной из основных тем переписок, где Феодора органично встраивала свою деятельность в дискурс дружеского письма. Библиотека Раулены становилась местом притяжения для столичных писателей, а ее профессионализм как переписчицы позволял ей выступать в роли консультанта.

Обмен письмами был одной из основных практик в эмоциональном сообществе интеллектуалов; вовлеченность в нее как Раулены, так и Кавасилы не вызывает сомнения. Эпистолярный жанр предполагал особый набор эмоций, которые было важно выразить при обращении одного интеллектуала к другому.

Выражение типичных эмоций в византийских письмах, независимо от пола корреспондентов, обусловлено традицией, под влиянием которой складывалась эпистолярная византийская теория. В целом она стремилась воспроизводить нормы, заложенные в позднеантичных трактатах, которые являлись руководством по составлению литературных частных писем. Пожалуй, главное отличие византийской эпистолографии от античной — ее большая насыщенность риторическими элементами и постепенный отход от античного критерия простоты и ясности. Показательно, что в Византии пособия по написанию личных писем имели не столько прикладной, сколько дидактический характер. Их изучение было уделом тех, кто приобретал полноценное литературное образование, отдельно изучая синтаксис, грамматику и затем риторику. Таким образом, можно предположить, что написание личных литературных писем было практикой интеллектуальной элиты, которая расценивали ее как искусство (τέχνη).

В поздневизантийских дружеских письмах мы имеем дело как минимум с двумя способами выражения эмоций: 1) с помощью топосных моделей; 2) с помощью оригинальной авторской текстуальной конфигурации. Я выделила следующие эпистолярные топосы, которые выражают определенные эмоции:

1. радость от получения письма, которое равноценно присутствию друга;
2. печаль из-за отсутствия письма;
3. восхищение литературным искусством корреспондента;
4. чувство стыда за свой собственный эпистолярный стиль.

Выражение данных эмоциональных эпистолярных топосов было не просто литературным штампом, имевшим значение только внутри эпистолярного текста. Постоянное воспроизведение топосов было отражением особого вида коммуникации в интеллектуальной среде. Топосы были кодом, который был

хорошо понятен поздневизантийским интеллектуалам. Топосные модели предлагали базовые способы выразить эмоции и давали возможность интеллектуалам коммуницировать в роли представителей особого эмоционального сообщества.

Другим топосным эпистолярным концептом была *φιλία*. Эпистолярная дружба была важнейшим аспектом общения между поздневизантийскими интеллектуалами. *Φιλία* не обязательно подразумевала интимное чувство, связывающее двух людей. Скорее наоборот: данное понятие было типичным параметром, определяющим отношения двух любых представителей интеллектуального сообщества. Можно сказать, что регламентированное выражение чувства *φιλία* — типичная и ожидаемая форма эмоциональной коммуникации в письмах.

Оригинальные авторские выражения эмоций также присутствуют в канве эпистолярного текста и, как правило, возникают контекстуально и ситуативно. На данном этапе их сложно привести к какой-либо классификации. На мой взгляд, чаще всего эпистолографы рефлексиируют на тему своих негативных переживаний, которые нередко могут подчеркиваться с помощью детальной фиксации симптомов болезней и болезненных состояний.

Физические проявления чувств не характерны для поздневизантийских писем изучаемых коллекций. Создается впечатление, что умозрительный контакт эпистолографов практически не нуждался в подтверждении через телесный контакт, что может выглядеть довольно парадоксальным, поскольку один из типичных эпистолярных мотивов — физическое отсутствие / присутствие друга. В письмах не раз упоминается о желании автора оказаться рядом с другом, к которому он обращается. Но эта тема никак не развивается описаниями конкретного телесного взаимодействия.

Выражения чувств и их осмысление могло быть обусловлено гендерными стереотипами. В Византии существовали представления, восходящие к античным медицинским теориям, о корреляции интенсивности выражения чувств,

эмоционального контроля и пола. Женщины традиционно оценивались как в наименьшей степени, чем мужчины, способные к самообладанию и осознанию собственных эмоций. Для женщины, желающей получить одобрение со стороны интеллектуалов, было важно следовать мужским эмоциональным моделям поведения. Совершенно не означает, что сильные проявления чувств в письмах, например, выражение горя по поводу смерти близкого человека, были табуированными. Византийские интеллектуалы могли выражать и описывать свои переживания, помещая их в границы рационального осмысления. Но интеллектуалы избегали замыкания на одной только, пусть и очень яркой, описательной стороне чувства, потрясающего душу эпистолографа. Поэтому, вступая в переписку с образованной женщиной, интеллектуал мог предложить ей следовать тем же моделям умеренности и рационализации чувств, которым в идеале должен был следовать сам.

Итак, типичные и основополагающие эпистолярные способы выражения эмоций были основаны на античных теориях. В этом смысле византийские выражение и оценивание эмоций в пространстве писем мало чем отличались от античных. Христиано-византийская эмоциональная теория практически не затронула эту эпистолярную матрицу чувств. Неявные следы этой теории можно обнаружить только в оригинальных авторских описаниях своих и чужих чувств. Конечно, этот вывод применим к переписке между светскими лицами, ставившими идеал образованности не ниже идеала святости. Понятно, что монашеское эпистолярное творчество будет иметь иную эмоциональную тональность, которая отразилась в ином типе посланий — духовных письмах. Анализ и характеристике духовных поздневизантийских писем будут посвящены две следующие главы исследования.

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Матвеева Алевтина Сергеевна

**Эмоции в письмах поздневизантийских
интеллектуалов**

Специальность – 5.6.2. Всеобщая история

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Том II

Научный руководитель:
кандидат исторических наук
Заболотный Евгений Анатольевич

Москва – 2025

Оглавление

Том II.

| | |
|---|-----|
| Оглавление | 2 |
| Глава III. Духовное наставничество и духовная эпистолография в Византии | 4 |
| §3.1 Духовное наставничество в Византии | 5 |
| §3.1.1 Генезис института духовного наставничества..... | 5 |
| §3.1.2 Духовный отец и его функции..... | 19 |
| §3.2 Феномен духовных писем в Византии..... | 29 |
| §3.2.1 Дидактические письма в античной традиции | 29 |
| §3.2.2 Раннехристианское эпистолярное наставление в отношении женщин..... | 35 |
| §3.2.3 Монашеские духовные письма: основные особенности жанра ... | 42 |
| §3.2.4 Наставничество в отношении женщин в византийских монашеских духовных письмах..... | 49 |
| Выводы | 58 |
| Глава IV. Духовные отец и дочь: модель эпистолярного управления чувствами | 65 |
| §4.1. Феолипт Филадельфийский и Ирина-Евлогия Хумнена | 66 |
| §4.1.1 Функции духовника и концепт монашеской пайдеи в эпистолярном нарративе | 66 |
| §4.1.2 Духовные дочь и мать: дискурсы наставления и подчинения в женской монашеской общине..... | 81 |
| §4.2 Григорий Акиндин и Ирина-Евлогия Хумнена | 91 |
| §4.2.1 Эпистолографическая репрезентация в письмах Ирины Хумнены | 92 |
| §4.2.2 Поздневизантийский интеллектуал в роли духовника-эпистолографа | 104 |

| | |
|---|-----|
| §4.2.3 Агиографический идеал наставничества мужчины в отношении женщины | 120 |
| §4.3 Митрополит Халкидонский и монахиня Евлогия | 133 |
| §4.3.1 Диагностика и лечение страстей | 136 |
| Выводы | 144 |
| Заключение | 149 |
| Список сокращений | 163 |
| Библиография | 165 |

Глава III. Духовное наставничество и духовная эпистолография в Византии

Особенность эпистолярной коммуникативной модели духовный отец — духовное дитя и специфика обсуждаемых тем (вопросы духовной жизни), позволяют предполагать, что выражения эмоций в духовных письмах будут обладать рядом характерных черт. Полноценная интерпретация этих текстуальных эмоций невозможна без понимания исторического и культурного контекста, который сформировал подобный тип эпистолярного общения. Я имею в виду византийскую традицию духовного наставничества, которая использовала обмен письмами как один из инструментов духовного руководства.

Для начала обратимся к феномену института духовного наставничества в Византии, чтобы кратко обозначить его генезис и характерные черты, а также определить функции духовного отца, которые закрепились в византийской практике. Затем особое внимание будет уделено феномену византийской духовной эпистолографии, которая играла значительную роль в практике духовного наставничества. Будут, во-первых, оценено влияние дидактической античной традиции на формирование данного византийского эпистолярного жанра, во-вторых, изучены условия возникновения и развития традиции раннехристианского эпистолярного наставления, адресованного женщинам, в-третьих, выявлены основные жанровые особенности монашеских духовных писем. Также будут определены главные тенденции монашеского духовного эпистолярного наставничества в отношении женщин в ранневизантийскую и средневизантийскую эпохи.

§3.1 Духовное наставничество в Византии

Духовная переписка, под которой подразумевается эпистолярное общение между духовным отцом и духовными детьми, — одна из практик, сложившихся в рамках института духовного наставничества или института духовного отца в восточной христианской церкви. Духовное наставничество можно определить как асимметричные отношения управления и подчинения, где главными акторами выступают духовный родитель, обладающий монашеским званием и (или) священническим саном, и духовное дитя (сын или дочь). Главной целью подобных отношений было приведение души духовного чада к спасению. Опираясь на опыт христианского учения, наставник осуществлял контроль над духовной жизнью своего ученика через практику исповеди и наставления. Пасомый входил в полное повиновение духовному руководителю, раскрывая перед ним движения своей души и поверяя ему свои помыслы.

§3.1.1 Генезис института духовного наставничества

Христианская трактовка взаимоотношений учителей и учеников как отношений «отцов» и «детей», восходит к апостольским временам. Новозаветные тексты нередко интерпретируют подобным образом отношения, которые складывались между апостолами и общинами, находившимися под их духовным окормлением. Зачастую в основе таких отношений лежал факт обращения в христианскую веру, который генерировал специфическую связь между проповедником и уверовавшим через него человеком. Достаточно вспомнить послания ап. Павла к общине коринфских христиан, где он говорит о себе как об отце (πατήρ), родившем через благовествование (διὰ τοῦ εὐαγγελίου) возлюбленных детей (τέκνα ἀγαπητά) во Христе Иисусе. Причем Павел претендует именно на звание отца, а не просто

наставника во Христе (παιδαγωγὸς ἐν Χριστῷ). Используя термины родства, апостол подчеркивает силу, индивидуальность и радикальную новизну подобных духовных отношений⁶³⁷. Ведь приобретение нового «отца» или «детей» в результате возникновения духовного родства означала в некотором смысле отказ от прежних телесных уз родства. В послании к Галатам Павел, подчеркивая свою прямую причастность к возникновению подобных новых отношений, сравнивает себя с матерью, которая в муках рождает детей, способных воспринять образ Христа и стать христианами⁶³⁸. Своим ребенком (τέκνον) и сыном (υἱός) Павел называет Тимофея, который принял христианство под влиянием проповеди Павла⁶³⁹. Другие апостолы также используют наименования «сын» и «дети»⁶⁴⁰.

Осмысление отношений наставника и ученика в терминах родства не было изобретением апостольских времен. Проецирование образа рождающей в муках матери на образ духовного наставника, заботящегося о духовном становлении и развитии своих детей, перекликается с известным платоновским образом повитухи. Наставник выступает в роли повивальной бабки (μαῖα) по отношению к своим последователям, стремящимся приобщиться к философскому знанию. Подобно повитухе, которая помогает женщине разрешиться от бремени, учитель через наводящие и последовательные вопросы помогает ученикам «рождать истину» — формулировать новые для них самих утверждения. Этот метод обозначается

⁶³⁷ 1 Кор. 4. 14—15. Об отношениях Павла с христианскими общинами см.: *Marshall P. Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*. Tübingen, 1987; *Hock R.F. The Social Context of Paul's Ministry*. Philadelphia, 1980.

⁶³⁸ Гал. 4. 19. Влияние данных образов на представления о христианском духовном наставничестве уже обсуждались в литературе: *Ware K. The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian // Studia Patristica*. Vol. 18. T. 2. Kalamazoo; Louven, 1989. P. 299—300.

⁶³⁹ Деян. 14. 5—22. 1 Тим 1. 18; 2 Тим 2. 1; 1 Кор 4. 17. Необходимо отметить, что послания к Тимофею, которые входят в круг так называемых Пастырских посланий, традиционно надписываются именем ап. Павла. В современной библеистике преобладает мнение о том, что Пастырские послания являются псевдоэпиграфами.

⁶⁴⁰ 1 Петр 5. 13; 1 Ин 5. 21.

словами Сократа в диалоге «Теэтет» как майевтика (букв. *μαϊευτική* — повивальное искусство)⁶⁴¹.

Параллель между духовным «отцовством» / «материнством» Павла и «повивальным искусством» Сократа можно усматривать лишь отчасти. В обоих случаях очевидно фигуральное изображение духовного поиска и поиска истины как процесса рождения, в котором наставник играет ключевую роль. Однако если в платоновском дискурсе речь идет только о рождении новой истины под руководством учителя, то в апостольских посланиях говорится о рождении нового человека-христианина под воздействием проповеди и крещения.

Именно диалектический метод (*διαλεκτική*), который предполагает сократовская майевтика, является главным оружием искусства душевождения или *психагогии* (*τέχνη ψυχαγωγία*), воздействующего на обучающего посредством речей (*διὰ λόγων*)⁶⁴². Психагогия представляет собой истинную риторику, ведущую к самопознанию и способствующую выявлению и разъяснению скрытых знаний, заложенных в человеческой душе. В позднеантичной философии психагогия была комплексом практик, под влиянием которых происходило духовное совершенствование людей и достижение высшего счастья (*εὐδαιμονία*)⁶⁴³. В сочинениях Филодема

⁶⁴¹ *Plato*. *Theaet.* 150b—150c: «...τῆ δὲ γ' ἐμῆ τέχνῃ τῆς μαϊεύσεως τὰ μὲν ἄλλα ὑπάρχει ὅσα ἐκείναις, διαφέρει δὲ τῶ τε ἄνδρα ἀλλὰ μὴ γυναῖκα μαϊεύεσθαι καὶ τῶ τὰς ψυχὰς αὐτῶν τικτούσας ἐπισκοπεῖν ἀλλὰ μὴ τὰ σώματα. μέγιστον δὲ τοῦτ' ἐν τῇ ἡμετέρᾳ τέχνῃ, βασανίζειν δυνατόν εἶναι παντὶ τρόπῳ πότερον εἶδωλον καὶ ψεῦδος ἀποτίκτει τοῦ νέου ἢ διάνοια ἢ γόνιμόν τε καὶ ἀληθές». *Платон*. *Теэтет* / Пер. Т. В. Васильева // *Платон*. *Собр. соч.* в 4-х томах. Т. 2. М., 1993. С. 201—202: «В моем повивальном искусстве почти все так же, как и у них, отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей, а не у жен и принимаю роды души, а не плоти. Самое же великое в нашем искусстве то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод».

⁶⁴² *Plato*. *Phaed.* 261a, 271d—272a. О значении искусства ведения диалога и его связи с психагогией см.: *Адо П.* *Духовные упражнения и античная философия* / Пер. В. А. Воробьева. М.; СПб., 2005. С. 34—40.

⁶⁴³ *Malherbe A. J.* *Traditions and Theology of Care in the New Testament* // *Dictionary of Pastoral Care and Counseling* / Ed. J. H. Rodney. Nashville, 1990. P. 787—792. Кратко об *εὐδαιμονία* см.: *Darrin M. Mc.* *Happiness: A History*. N.Y., 2006. P. 3—5. Подробный анализ данного античного понятия и его связи с категориями «счастье», «добродетель», «разум», «дружба», «полития», «мораль» см.: *Rabbås Ø., Emilsson E.K., Fosshem H., Tuominen M.* *Introduction* //

Гадарского (100/110—35/40 до н. э.), Плутарха (между 45 и 50—между 119 и 125 н.э.), Диона Хризостома (40—120 н.э.), Сенеки (ум. 65 н.э.), Эпиктета (ок. 50—138 н.э.) психагогия концептуализируется через обсуждение сущности философии, добродетельного образа жизни и терапевтических словесных практик⁶⁴⁴.

Члены философских сообществ могли испытывать ряд проблем — социальных, интеллектуальных, психологических — которые предлагалось решать с помощью психагогии. В таком практическом контексте она могла включать в себя духовные упражнения, использование психологической терапии и консультирование⁶⁴⁵. Хотя конкретные очертания высшей цели человеческой жизни стоиков, эпикурейцев и платоников различались, каждое из этих философских течений применяло психагогические методы⁶⁴⁶. В философской античной традиции существовали концепции об организации отношений ученика и наставника, где последний мог пониматься и как духовный руководитель⁶⁴⁷. В историографии уже затрагивался вопрос о наследовании раннехристианским пастырством традиций философского

The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness / Eds. Ø. Rabbås, E. K. Emilsson, H. Fossheim, M. Tuominen. Oxford, 2015. P. 7—23.

⁶⁴⁴ Этический трактат Филодема «О прямодушии» (Philodemus, Περὶ παρρησίας); фрагменты из «Моралий» Плутарха (Plutarch. Mor. 14e—37b, 37c—48d, 48e—74e); две речи Диона Хризостома «О философии» и «О философе» (Or. 77;78); письма Сенеки к Луцилию (Seneca, Ep. 6, 16, 32, 34, 52, 64, 90, 94, 95, 112, 120); «Беседы» Эпиктета, (Epictetus, 1.4, 15, 18, 28; 2.9; 3.2; 4.5, 8).

⁶⁴⁵ Malherbe A. J. Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care. Philadelphia, 1987. P. 81.

⁶⁴⁶ О счастье у стоиков, а также о техниках морального руководства см.: Ierodiakonou K. How Feasible Is the Stoic Conception of Eudaimonia? // The Quest for the Good Life... P. 183—196, особенно 192—194. Об эпикурейском взгляде на счастье см.: Dimas P. Epicurus on Pleasure, Desire, and Friendship // The Quest for the Good Life... P. 164—182. О психагогии у стоиков, платоников и эпикурейцев см.: Malherbe A. J. Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition... P. 81—88; Schrijvers P. H. Eléments psychagogiques dans l'œuvre de Lucrèce // Actes du VII^e Congrès de l'Association G. Budé. P., 1969. P. 370—376.

⁶⁴⁷ Hadot I. The Spiritual Guide // Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman / Ed. A.H. Armstrong. N.Y., 1986. P. 444—445; Malherbe A. J. Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition... P. 52—60; Brown P. Asceticism: Pagan and Christian // The Cambridge Ancient History. Vol. 13: The Late Empire. A.D. P. 337—425 / Eds. A. Cameron, P. Garnesey. Cambridge, 1998. P. 602—603.

наставничества⁶⁴⁸. Психагогия, как и затем христианская гомилетика, особое внимание уделяла организации риторической коммуникации между наставником-оратором и учениками-слушателями. Основными стратегиями здесь были классификация слушателей, использование различных форм увещаний и наставлений, составление речи с учетом типа аудитории, обсуждение темы по уместному поводу⁶⁴⁹.

Христианское переосмысление психагогии происходит в посланиях ап. Павла и в других текстах раннехристианских мыслителей⁶⁵⁰. Психагогические стратегии используются при выстраивании коммуникации проповедника и потенциальной паствы, что отражают новозаветные тексты⁶⁵¹. В новозаветных текстах, особенно в посланиях Павла, можно наблюдать использование античных риторических жанров и литературных форм: диатриба, паренеза, эпистолярный жанр, эпитома, перечисления (пороков, добродетелей и т.д.)⁶⁵²

⁶⁴⁸ О сопоставлении раннехристианской проповеди и античных философских течений см.: *Sevenster J. N.* Paul and Seneca. Leiden, 1961; *Betz H. D.* Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature. Leiden, 1978; *Fiore B.* The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles. Rome, 1986; *Downing F. G.* Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition. Sheffield, 1988; *Glad C.* Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy. Leiden, 1995.

⁶⁴⁹ *Sterling G.* Hellenistic Moral Philosophy and the New Testament // Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation / Ed. S. E. Porter. N. Y., 2007. P. 153.

⁶⁵⁰ *Dilley P. C.* Care of the Other in Ancient Monasticism: A Cultural History of Ascetic Guidance. PhD Dissertation, Yale University. New Haven (CT), 2008. P. 3—4; *Sterling G.* Op. cit. P. 153. См. также: *Malherbe A. J.* 'Pastoral Care' in the Thessalonian Church // New Testament Studies. 1990. Vol. 36/3. P. 375—391; *Whitenton M.* Figuring Joy... P. 15—17; *Van der Meeren S.* «Entrer en philosophie». La fonction psychagogique des premiers Dialogues d'Augustin. P., 2023.

⁶⁵¹ Например, Павел призывает проповедующих к применению классификации на группы и к выстраиванию общения в соответствии с характеристиками этих групп: «Умоляем также вас, братия, вразумляйте бесчинных, утешайте малодушных, поддерживайте слабых, будьте долготерпеливы ко всем» (1 Фес. 5. 14). В послании Иуды встречаем тот же метод классификации: «И к одним будьте милостивы, с рассмотрением, а других страхом спасайте, исторгая из огня, обличайте же со страхом, гнушаясь даже одеждою, которая осквернена плотью» (Иуд. 22—23).

⁶⁵² Примером перечисления может послужить знаменитый отрывок из послания Павла к Римлянам, где приводится ряд тяжелых обстоятельств (περίστασις), которые, однако, не способны лишить христианина любви Божией: «Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч?.. Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 8. 35—39).

Данные практики конструирования текста являлись органичным следствием психагогии⁶⁵³. Психагогия в раннехристианском дискурсе, сохраняя значение риторического воздействия на адресата, уделяла немалое внимание эмоциям.

М. Уитентон на примере первого послания к Фессалоникийцам (гл. 2, 1–20) убедительно показывает, что Павел, обращаясь к своей аудитории, использует методы психагогии⁶⁵⁴. Подобно позднеантичным ораторам, апостол диагностирует эмоциональное состояние аудитории (стресс и чувство тревоги), вызванное скорбями (θλίψις), и определяет конкретную эмоцию — благодарность (χάρις), на которую формируется запрос под влиянием этого состояния. Павел использует конкретный риторический прием — откровенную речь (παρρησία)⁶⁵⁵, желая вызвать чувство благодарности у своих адресатов⁶⁵⁶. Павел также подчеркивает свою дружескую настроенность и искренность через ряд образов — нежная кормилица⁶⁵⁷, отец, осиротевший родитель⁶⁵⁸, отражающих заботу и любовь апостола по отношению к своим духовным детям.

⁶⁵³ О жанре диатрибы см.: *Аверинцев С. С. Диатриба // София-Логос. Словарь. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой, К. Б. Сигова. Киев, 2006. С. 178. О перечислениях в посланиях Павла: Fitzgerald J. T. Cracks in an Earthen Vessel: An Examination of the Catalogues of Hardships in the Corinthian Correspondence. Atlanta, 1988; Ebner M. Leidenslisten und Apostelbrief: Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenskataloge bei Paulus. Würzburg, 1991.*

⁶⁵⁴ М. Уитентон интерпретирует стратегию Павла исходя из «Риторики» Аристотеля, где разбирается вопрос о том, в каких обстоятельствах оратору следует стремиться вызвать у аудитории чувство благодарности (χάρις) (*Arist. Rhet. 2.7.3.*). Согласно Аристотелю, люди нуждаются в ощущении благодарности в двух случаях: когда они лишились нечто ценного для них и когда они испытали какие-либо бедствия или телесные страдания.

⁶⁵⁵ О παρρησία в посланиях Павла, Деяниях святых апостолов, корпусе Иоанна Богослова см. в разделах Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World / Ed. J. T. Fitzgerald. Leiden; N.Y.; Cologne. 1996. P. 163—254.

⁶⁵⁶ *Whitenton M. Op. cit. P. 15—17.*

⁶⁵⁷ Античная традиция иногда сравнивала философов с нежными кормилицами: *Malherbe A. J. 'Gentle as a Nurse': The Cynic Background to I Thess II // Novum Testamentum. 1970. Vol. 12. P. 203—217. Также см.: Schmidt U. 1 Thess 2.7b, c: 'Kleinkinder, die wie eine Amme Kinder versorgen' // New Testament Studies. 2009. Vol. 55. №1. S. 116—120; Gaventa B. R. Our Mother Saint Paul. Louisville; L., 2007, 18–29; Marguerat D. L'apôtre, mère et père... P. 373—389.*

⁶⁵⁸ Форма ἀπορφανισθέντες не позволяет однозначно определить, изображает ли Павел себя как осиротевшего отца или все же как осиротевшего ребенка. *Whitenton M. Op. cit. P. 21—22. Not. 33.*

Образы, используемые Павлом, вновь возвращают нас к теме родства в контексте духовного наставничества. Отождествление наставника с отцом, а учеников с детьми было частью процесса обучения у античных философов⁶⁵⁹. В целом применение терминов родства стало частью повседневного лингвистического ландшафта в раннехристианских общинах, представлявших собой сообщество молящихся друг за друга «отцов», «матерей», «детей», «братьев» и «сестер». Молитвенные сообщества могли формироваться вокруг одного или нескольких святых людей, «отцов» или «матерей», где отношения между членами также описывались в терминах родства⁶⁶⁰.

Подобная конфигурация отношений и распределения ролей также не шли в разрыв с позднеантичной традицией. Позднеантичная история знает немало примеров сообществ, которые формировались вокруг фигуры учителя и которые ставили своей главной целью приобщение к мудрости, зачастую сопровождающееся принятием особого образа жизни. Иерархические связи в таких группах могли выстраиваться в соответствии с моделью семьи: лидер выступал в качестве «отца», а его последователи в роли «сыновей», которые становились «братьями» по отношению друг к другу. Обычным при вступлении в такие сообщества было принесение клятв и торжественных обещаний⁶⁶¹.

Как видно из вышесказанного, духовное наставничество в период, когда христианское учение находилось на стадии формирования и еще не стало государственной религией, опиралось на античные психагогические методы и модель отождествления учителя-философа с отцом. Однако духовное

⁶⁵⁹ Malherbe A. J. *Moral Exhortation a Greco-Roman Sourcebook*. Philadelphia, 1989. P. 54—55.

⁶⁶⁰ Rapp C. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley; Los Angeles; L., 2013. P. 67—68. Пример раннехристианской общины (IV—V вв.), использовавшей семейную модель отношений, дает монашеское сообщество Белого монастыря в Верхнем Египте, включавшее как женщин, так и мужчин. Им предводительствовал знаменитый коптский подвижник апа Шенуте Атрипский (ум. ок. 465). См.: Krawiec R. *Shenoute and the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*. Oxford, 2002. P. 10.

⁶⁶¹ Rapp C. *Brother-Making in Late Antiquity and Byzantium: Monks, Laymen, and Christian Ritual*. Oxford, 2016. P. 33.

наставничество как институт начинает оформляться в монашеской среде, во многом новой для античного социума.

Духовничество как целостное явление возникает в раннехристианских монашеских центрах, расположенных на востоке империи (Египет, Синай, Палестина). Именно в недрах монашеских общин институт духовного наставничества утверждается в форме старчества⁶⁶². В монашеской аскетической литературе (не раньше IV в.) появляется термин «духовный отец» (πνευματικὸς πατήρ, spiritualis pater), который применяется у греческих, латинских, египетских и сирийских авторов по отношению к опытным и авторитетным монахам, к чьим советам прибегают младшие и новоначальные иноки. Старцем (γέρων, ἄββᾶ) именовался индивидуальный руководитель монаха, наставляющий его на пути подвижничества и, как правило, отличный от настоятеля, который являлся общим руководителем монастыря⁶⁶³. Насколько позволяет видеть анализ монашеской литературы, в период с IV—IX вв. понятие «духовный отец» прежде всего ассоциировалось с монастырским старцем, осуществляющим контроль за младшим членом монашеской общины⁶⁶⁴. Уже в первых киновийных общинах Пахомия Великого (292—348) возникает практика поступления каждого новоначального монаха под руководство кого-либо из старших братьев⁶⁶⁵.

Духовное наставничество тем самым становилось важнейшим механизмом удержания и контроля инока, совершившего только что исход из мира и отрекшегося от всех прежних связей — социальных, экономических,

⁶⁶² Основные работы о раннехристианском духовном наставничестве: *Смирнов С. И.* Духовный отец в древней восточной Церкви: История духовничества на Востоке. Сергиев Посад, 1906 (переизд.: М., 2003); *Hausherr I.* Direction spirituelle en Orient autrefois. Rome, 1955; *Demacopoulos G.* Five Models of Spiritual Direction in the Early Church. South Bend, 2007; *Dilley P. C.* Monasteries and the Care of Souls in Late Antique Christianity: Cognition and Discipline. Cambridge, 2017. Об отношениях учитель — ученик в раннехристианских монашеских общинах см.: *Gould G.* The Desert Fathers on Monastic Community. Oxford, 1993. P. 26—88; *Hevelone-Harper J.* Disciples of the Desert: Monks, Laity, and Spiritual Authority in Sixth-Century Gaza. Baltimore, 2005. P. 61—78.

⁶⁶³ *Смирнов С. И.* Указ. соч. С. 7—8, 10.

⁶⁶⁴ Там же. С. 23.

⁶⁶⁵ *Флоровский Г. В., прот.* Византийские отцы V—VIII вв. П., 1933. С. 141—143.

семейных. Разрыв с миром, основанный на желании следовать за Христом, давал почву для формирования новых связей. Вместо плотских семейных уз монашеская жизнь предлагала отношения, основанные на духовном родстве. Все члены монашеского сообщества приобретали статусы, обозначаемые в терминах родства — «отец», «мать», «брат», «сестра»⁶⁶⁶. Таким образом, переход мирского человека под опеку монастырского духовника становился важнейшим маркером нового духовного этапа в жизни христианина. Новоначальный инок терял все свои прошлые семейные связи, взамен приобретая наставника, который становился его отцом.

Тем не менее монашеская практика духовного наставничества складывалась не без влияния опыта, который накопило в себе греко-римское образование. Его стержневым конструктом являлась концепция пайдеи (от греч. παιδεία — «воспитание», в лат. варианте *paideia*), которая ставила своей целью воспитание идеального члена общества — гражданина полиса или государства⁶⁶⁷. В основе практики пайдеи лежал корпус классических текстов, через изучение и препарирование которых происходило нравственное и социальное формирование идеального аристократа-гражданина. Монашеская пайдейя⁶⁶⁸ функционировала сходным образом. Ее задачи концентрировались на воспитании идеального гражданина Небесного Иерусалима. В ней также была заложена идея достижения учеником совершенства, а процесс обучения организовывался вокруг специфического

⁶⁶⁶ *Krawiec R.* Op. cit. P. 10—11.

⁶⁶⁷ Классический трехтомный труд «*Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*» филолога-классика В. Йегера был впервые издан в 1934—1947 гг. В рус. пер.: *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1 / Пер. с нем. А. И. Любжина. М., 2001; *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека: (Эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). Т. 2. / Пер. с нем. М. Н. Ботвинника. М., 1997; *Йегер В.* Раннее христианство и греческая пайдейя. / Пер. с нем. и вступ. ст. О. В. Алиевой. М., 2014.

⁶⁶⁸ О связи античной пайдеи и раннехристианского монашества см.: *Tzamalikos P.* *The Real Cassian Revisited: Monastic Life, Greek Paideia, and Origenism in the Sixth Century.* Leiden, 2012; *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia* / Eds. L. I. Larsen, S. Rubenson. Cambridge, 2018.

текстуального корпуса, который можно охарактеризовать как агиографический⁶⁶⁹.

Монашеская пайдейя, как и античная, включала в себя отношения учителя и ученика. Эти отношения приобретали форму духовного наставничества. Монахи-ученики могли искать встречи с более опытными и прославленными подвижниками, путешествуя, подобно Антонию Великому (251—356), от учителя к учителю. Подобная мобильность учеников, создававшая конкуренцию между наставниками и их школами, была характерна и для классической пайдейи⁶⁷⁰.

Монашеская пайдейя конструировала общение между старцами и их учениками, основываясь на риторическом опыте античной пайдейи. Рассказы о жизни отцов-пустынников в популярных раннехристианских сборниках рассказов (*Aprophthegmata Patrum*, Лавсаик Палладия) — своего рода аскетические учебники — строились с учетом логики античного жанра хрии (χρηία). Хрия представляет собой краткий рассказ дидактического характера, где центральная мысль высказывается от лица персонажа. Воспитательной задачей хрии было объединение теоретического и практического аспектов на примере конкретной ситуации — использование речей (ρήματα) происходило наравне с описанием поступков (πράγματα). Учение (διδάγματα) святого подвижника также передавалось в форме сжатых высказываний, апофтегм (ἀπόφθεγμα), состоявших из простого высказывания или отчета о действии, либо из их комбинации⁶⁷¹.

⁶⁶⁹ К. Рапп предлагает определять все формы раннехристианской аскетической и монашеской письменности как агиографические, поскольку нарратив о святых подвижниках, их деяниях и изречениях конструировался не только в конкретных *vitae*, но и в монашеских сборниках-руководствах. Самым известным из них является *Aprophthegmata Patrum* (IV—VI вв.), СРГ. № 5558—5615. *Rapp C. The Origins of Hagiography and the Literature of Early Monasticism: Purpose and Genre Between Tradition and Innovation // Unclassical Traditions. Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity / Eds. R. Flower, C. Kelly, M. Williams. Cambridge, 2010. P. 124.*

⁶⁷⁰ *Bay C. The Transformation and Transmission of Paideia in Roman Egyptian Monasticism // Conversations with the Biblical World. 2014. Vol. 34. P. 335—336, 340.*

⁶⁷¹ *Rapp C. The Origins of Hagiography... P. 125—128.*

Однако в монашеской пайдеии контакт с учителем использовался не для совместного чтения и обсуждения классических текстов, а для освоения аскетических практик. Основными компонентами монашеской пайдеии становились диалог, в ходе которого авва давал ответы на вопросы учеников, и практика подражания (μίμησις) живым или уже умершим авторитетным подвижникам. Благодаря подражанию у монаха появлялась как возможность для переоценки себя, так и устойчивая мотивация творить аскезу (ἄσκησις).

Преобразование человеческой личности путем аскетических упражнений — добровольных телесных и духовных ограничений — также не было открытием раннехристианского монашества. Возможность духовной трансформации была важным компонентом любого философского учения, если оно претендовало на истинность. Эту трансформацию обеспечивала аскеза, которая в разных вариациях могла включать в себя пост, сексуальное воздержание, игнорирование общепринятых социальных норм. Подобные поведенческие установки, способствующие обретению самоконтроля, расценивались в позднеримском обществе скорее как престижные, чем девиантные⁶⁷².

Еще одной отличительной чертой монашеской пайдеии была ее бóльшая, по сравнению с классической, открытость. Если в античности полноценный доступ к пайдеии был открыт, как правило, только для молодых мужчин-аристократов, обладавших экономическими ресурсами, то монашеская пайдеия была ориентирована как на мужчин, так и на женщин. Социальное положение и богатство переставали играть роль гаранта и в идеале должны были быть полностью отвергнуты теми, кто собирает сокровища на небесах. Женское монашество и духовное наставничество в женских общинах

⁶⁷² *Brown P. Op. cit. P. 602—605.* Анализ роли аскезы у античных философов (Эмпедокл, Сократ, Платон, Аристотель, Сенека, Музоний, Эпиктет, Марк Аврелий, Плотин) и в ряде философских школ (орфики, пифагорейцы, эпикурейцы, Древняя и Средняя Стоя) см.: *Lohse B. Op. cit. S. 41—78.*

развивалось наряду с формами мужского монашества⁶⁷³. Женщины становились полноценными участницами монашеской пайдеи, пусть зачастую и под руководством мужчин. Женщины-подвижницы соревновались в аскезе с мужчинами, становясь в итоге героинями агиографического нарратива и общехристианскими примерами для подражания⁶⁷⁴.

Отношения старца и его ученика имели еще одну особенность, отличавшую их от философских моделей руководства. Античное философское сознание было сосредоточено на достижении учеником состояния самоконтроля и заботе о самом себе — «ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ» или «cura sui». Суммируя сущность концепции «заботы о самом себе», М. Фуко отмечает, что «во всей античной философии забота о себе рассматривалась одновременно и как долг, и как техника, фундаментальная обязанность и совокупность тщательно разработанных процедур»⁶⁷⁵. Анахоретство, бегство от мира, должно было приводить к замыканию на внутренней жизни. Это хорошо отражает встречающийся в аскетической литературе термин ἰδιπραγμοσύνη, который можно перевести как заботу о внутренней, то есть духовной жизни или же как совершенствование собственной духовной жизни⁶⁷⁶. Подобная забота о себе соединяла внимательное отношение к эмоциональному и телесному состоянию и постоянную молитву⁶⁷⁷. Но духовное становление монаха не могло происходить совершенно независимо: оно основывалось на

⁶⁷³ О раннем женском монашестве см.: *Clark E. A. Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*. Lewiston, N.Y., 1986; *Gerchow J., Bodarwé K., Marti S., Röckelein H. Early Monasteries and Foundations (500—1200): An Introduction // Crown and Veil: Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries / Eds. J. F. Hamburger, S. Marti*. N.Y., 2008. P. 13—40.

⁶⁷⁴ *Bay C. The Transformation and Transmission of Paideia...* P. 361—362. И. Ошерр приводит ряд мнений Св. Отцов (Григорий Богослов, Василий Великий, Нил Синайский) о равенстве мужчин и женщин в аскетических подвигах. *Hausherr I. Direction spirituelle en Orient...* P. 253—256.

⁶⁷⁵ *Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж-де-Франс в 1981—1982 учебном году / Пер. А. Г. Погоняйло*. СПб., 2007. С. 537. См. также: *Фуко М. История сексуальности. Т. 3. Забота о себе / Пер. с французского Т. Н. Титовой, О. И. Хомы*. Киев; М., 1999. С. 60—62.

⁶⁷⁶ *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1968. P. 664.

⁶⁷⁷ *Brown P. Op. cit.* P. 604.

подчинении духовному отцу и заботе о других⁶⁷⁸, которая среди прочего выражалась в молитве за них.

На протяжении всего иноческого пути — от новоначального до опытного старца-наставника — монахи находились в постоянной борьбе за подтверждение своей приобретенной идентичности. Конструирование этой идентичности отталкивалось от буквального понимания евангельской идеи отречения от мира ради следования за Христом⁶⁷⁹. Иоанн Лествичник (VI—VII вв.) в своей знаменитой «Лествице Божественного восхождения», классическом произведении ранневизантийской аскетической письменности, определяет отречение — уход из мира (ἀναχώρησις κόσμου) — как сознательное чувство ненависти (ἐκούσιον μῖσος) к материальному. Это добровольное эмоциональное отторжение сопровождается отвержением человеческой природы (ἄρνησις φύσεως) и пренебрежением телесными потребностями ради достижения духовных благ⁶⁸⁰.

Радикальность монашеской идеологии требовала от неопита глубокого перестраивания его идентичности. Монашество ставило своей целью достижение человеком состояния бесплотных духов (ἄσωμάτων) через неустанное исполнение Божьих заповедей, память о смерти, неусыпный надзор за чувствами (φυλακὴ αἰσθήσεων), очищенное тело и просвещенный ум⁶⁸¹. Важнейшим фактором этого перестраивания становилась борьба с искушениями и страстями, благодаря которой происходило совершенствование и приобретение добродетелей. Итогом духовной борьбы являлось достижение бесстрастия (ἀπάθεια), особого покоя всех чувств, и приобретение духовных даров, которые были необходимы, чтобы стать учителем для других⁶⁸².

⁶⁷⁸ Dilley P. C. Care of the Other in Ancient Monasticism... P. 5.

⁶⁷⁹ Мк. 8. 34; Мф. 6. 24; Лк. 9. 23.

⁶⁸⁰ CPG. № 7852. *Ioannes Climacus*. Scala Paradisi // PG. 88. Col. 633C.

⁶⁸¹ Ibid. Col. 633B—C.

⁶⁸² Dilley P. C. Care of the Other in Ancient Monasticism... P. 4—5. См. также: *Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский)*. Духовные слова и послания: Собрание I / Изд.: А.

Начинающие монахи не вели брань духовную в одиночку. В ней важную роль, намного более значительную, чем в античной психагогии, играл учитель-духовник, без повиновения которому спасение было невозможным. Отсечение воли ученика, то есть полное повиновение старцу во всем, было базовым условием для осуществления духовного руководства в монашеской среде. Послушание, главнейшая монашеская добродетель, становилось основной и вместе с тем самой трудной обязанностью ученика-послушника (ὕληκοος)⁶⁸³.

Формирование монашеского движения отчасти можно понимать как ответ на возникновение имперской Церкви (IV в.)⁶⁸⁴. Старчество же в каком-то смысле было ответом на пастырский кризис внутри духовенства, осознавшего себя уже частью признанной и огосударственной структуры. Формирование института духовного наставничества было нелинейным процессом. Вариативность мнений отцов Церкви свидетельствует о сложности примирения двух ранневизантийских церковных реалий — монашества и жизни в миру — на почве духовного наставничества. В текстах IV—VI вв., затрагивающих вопросы духовного руководства, высвечивается спектр оценок: от настороженных и порой критических (относительно пастырей, берущихся руководить, не имея при этом церковного сана) до безоговорочно позитивного восприятия монаха-наставника, обладающего духовным, но не иерархическим авторитетом. Не наблюдается единства мнений и относительно того, какие качества являются наиболее важными для духовного наставника. Например, у Афанасия Великого (ок. 295—373) и Августина

Г. Дунаев, иером. Винсен Дэпре; при участии М. М. Бернацкого, С. С. Кима. Афон; М., 2015.

⁶⁸³ Смирнов С. И. Указ. соч. С. 71—72. См. также: Hausherr I. Direction spirituelle en Orient... P. 186—200.

⁶⁸⁴ О возникновении и развитии ранневизантийского монашества: Florovsky G. Antinomies of Christian History: Empire and Desert // Florovsky G. Collected Works. Belmont, 1972. Vol. 2: Christianity and Culture. P. 67—100 (рус. пер.: Флоровский Г. В., *прот.* Империя и пустыня: Антиномии христианской истории // Флоровский Г. В. Догмат и история: Сборник статей. М., 1998. С. 256—291; Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998; Лурье В. М. Призвание Авраама: Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2000; Harmless W. Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism. Oxford, 2004.

Блаженного (354—430), вовлеченных в богословскую полемику, важнейшими качествами пастыря становились его образованность и способность верно толковать догматы православия. Иоанн Кассиан (60-е гг. IV в. — ок. 435), один из главных теоретиков монашеской жизни, выше всего ставит аскетический опыт и духовность наставника⁶⁸⁵.

Тем не менее главная эволюционная тенденция духовного наставничества в период IV—VI вв. — аскетизация пастырского руководства в отношении мирян. Первоначальный облик духовного пастыря, в котором особую роль играли проповедь, авторитет и административная власть, подвергся изменениям под влиянием аскетических идеалов. Так, подход Григория Великого (ок. 590—604), систематически комбинирувавшего аскетическую и церковно-административную традиции управления, отражает уже полноценное использование опыта монашеского духовничества в отношении мирян⁶⁸⁶.

Поскольку поздневизантийская женско-мужская духовная переписка отражает, в первую очередь, отношения духовника и духовной дочери-монахини, я предлагаю подробнее остановиться на представлениях о роли духовника, которые сложились в византийской монашеской среде. Обращение к теоретической основе феномена монашеского духовного руководства позволит лучше понимать практическую сторону наставничества, отраженную в духовных письмах.

§3.1.2 Духовный отец и его функции

Соединение понятий «духовный» и «отец» заслуживает отдельного обсуждения, поскольку в нем во многом отражена специфика отношений, связывающих духовного отца и духовное чадо.

⁶⁸⁵ Demasopoulos G. Op. cit. P. 166–168; Флоровский Г. Византийские отцы... С. 140—141.

⁶⁸⁶ Demasopoulos G. Op. cit. P. 153—154.

Πνευματικός характеризует наставника прежде всего как человека, обладающего духовными дарованиями (τὰ πνευματικὰ χαρίσματα): дар различение духов, власть над бесами, исцеления болезней, принятие откровений горнего мира, прозорливость. Данные дарования проистекают из обожения (θέωσις) — соединения человеческой природы с Богом⁶⁸⁷, в результате которого наставник становится богоносным (θεοφόρος) и духоносным (πνευματοφόρος)⁶⁸⁸.

Отец по крови рождает детей, воспитывает и вводит в право наследства. Духовный отец рождает детей для духовной жизни и воспитывает духовно, помогая им идти по пути спасения. В первые века христианства понятие «духовный отец» применялось довольно широко. Оно не было привязано к какой-либо конкретной практике, например, к таинственной исповеди, возникшей наряду с публичной (III в.). Например, согласно «Апостольским постановлениям» епископ мог именоваться духовным отцом по отношению к тем, кого он крестил и над кем осуществлял наставление в вере⁶⁸⁹.

В монашеской среде духовное отцовство толкуется как мистическое родство. О нем пишет Ефрем Сирий (ок. 306—373)⁶⁹⁰ в трактате «Пятьдесят бесед к египетским монахам», призывая новоначальных иноков покоряться наставлениям отца, родившего их во Господе⁶⁹¹. Это мистическое родство не

⁶⁸⁷ Подробнее см.: *Леонов В., прот.* Обожение // ПЭ. Т. 52. С. 263—268.

⁶⁸⁸ *Смирнов С. И.* Указ. соч. С.54—55. См. также: *Hausherr I.* Direction spirituelle en Orient... Р. 43—55; *Rapp C.* Holy Bishops in Late Antiquity... Р. 56—65.

⁶⁸⁹ Const. Ap. II. 33. См. также: *Ткаченко А. А.* Духовник // ПЭ. Т. 16. С. 418—420.

⁶⁹⁰ Отнесение Ефрема Сирина к монашеской среде, характерное для исследований прошлых десятилетий, ставится под сомнение современными специалистами. Принадлежность Ефрема Сирина к «сынам Завета», аскетическому движению в ранней сирийской традиции, впоследствии развившемуся в монашество, дает основание относить Ефрема, скорее, к протомонашеской среде. См. подробнее: *Заболотный Е. А.* Сирийское христианство между Византией и Ираном. СПб., 2020. С. 110.

⁶⁹¹ CPG. № 3942. *Biesen K., den.* Bibliography of Ephrem the Syrian. Giove in Umbria, 2002. № 219; изд.: *Εφραίμ τοῦ Σύρου.* Λόγοι παραίνετικοὶ πρὸς τοὺς κατ' Αἴγυπτον μοναχοῦς. Παραίνεσις ἑ' // Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα. / Εκ. Κ. Γ. Φραντζολᾶς. Θεσσαλονίκη, 1990. Τ. 3. Σ. 76: «...καὶ αὐτὸς οὖν, ἀγαπητέ, μὴ ἀπαναίνου νουθεσίαν πατρός σου τοῦ γεννήσαντός σε ἐν Κυρίῳ». («...и сам ты, возлюбленный, не отказывайся от наставления от отца твоего, родившего тебя о Господе»). Этот трактат входит в состав корпуса «греческого Ефрема», не имеющего соответствия в оригинальных сирийских текстах, из чего следует высокая вероятность псевдоэпиграфичности данного трактата.

ограничивалось в своем действии только земной жизнью тех, кто связан подобными духовными узами. Духовное отцовство включало не только исполнение практик в течение земной жизни (принятие исповеди, наставления, молитвы), но также и ответственность за духовное чадо перед Богом в вечности. Таким образом отношения духовного наставничества не прерывались смертью одного из их участников, но оказывались во многом ориентированы на вечную, бессрочную перспективу. Что же касается права наследования, то в монашеской среде сложилось прочное представление о возможности передачи духовных даров от старца к его послушнику-приемнику. Послушник воспринимался как наследник учения старца и продолжатель его образа жизни. Вместе с тем подобное наследование могло включать в себя материальный аспект — переход к ученикам имущества старца, особенно его одежды или монашеской кельи⁶⁹².

Модель «отец — дети» находит особое истолкование в киновиной, общежительной, организации монастырей. Василий Великий (329/330—379), один из главных ее идеологов, в «Подвижнических уставах» рисует идеальную картину духовного родства членов монашеской общины. Между настоятелем, подражающим Небесному Отцу, и монахами, которые становятся братьями друг для друга и обретают духовного отца в лице игумена монастыря, складывались не земные, но горние отношения. Главой и основой этого сближения выступает Слово, сам Христос, а связью — Св. Дух (Πνεῦμα). При чем Василий Великий стремится трактовать отношения общежития как не имеющие аналога на земле (ἐπὶ τῆς γῆς), но подражающие ангельской жизни горнего мира (ἡ ἄνω)⁶⁹³.

⁶⁹² Rapp C. Brother-Making in Late Antiquity... P. 103.

⁶⁹³ CPG. № 2895. *Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopus. Constitutiones asceticae* // PG. 31. Col. 1385B. Василий сопоставляет ангельский образ с жизнью истинных подвижников: col. 1384B—D: «Οὐκ ἔστιν ἐν ἀγγέλοις ἔρις, οὐ φιλονεικία, οὐκ ἀμφισβήτησις ἕκαστος τὰ πάντων καὶ πάντες ὀλόκληρα παρ' ἑαυτοῖς τὰ κατὰ ταμεύονται. <...> Τοιοῦτοι οἱ κατὰ ἀλήθειαν ἀσκηταί, οὐ τῶν γηίνων μεταποιούμενοι, ἀλλὰ τῶν οὐρανίων ἀμφισβητοῦντες, καὶ ἀμερίστοις διανομαῖς τὰ αὐτὰ οἱ πάντες παρ' ἑαυτοῖς ἕκαστος ὀλόκληρα θησαυρίζοντες». («У ангелов нет ни вражды, ни соперничества, ни разногласия. Каждый пользуется всем, что есть у другого, и все пользуются в полной мере благами, которые есть у них. <...> Таковы

Как отмечает С. И. Смирнов, в источниках до иконоборческого периода термин πνευματικὸς πατήρ параллелизируется с целым рядом других понятий, которые позволяют выявить разные грани института духовного отца в условиях византийского монашества⁶⁹⁴. Можно сгруппировать данные понятия следующим образом: 1) ассоциируемые со старшинством и опытом (senior, μῆζότερος, πρεσβύτεροι ἐν Κυρίῳ, γέρον, πατήρ, ἀββᾶ, pater, abba); 2) маркирующие иерархический статус духовника (προεστὸς, προστάτης, ἀφηγούμενος, καθηγούμενος); 3) отражающие наставническую функцию (ἐπιστάτης, ἐφεστὼς, magister, magister spiritualis, διορθότης, παιδευτής, ἀλείπτης, διδάσκαλος, ποιμήν); 4) отражающие иные аспекты духовничества (μεσίτης, δικαστής, ἰατρός, ἀνάδοχος).

Можно видеть, что уже в ранневизантийский период институт духовного наставничества и организация отношений внутри него отличались многоплановостью. Духовный отец одновременно мог соединять в себе разные функции — от учителя, обладающего авторитетом старшинства и духовной опытности, до сострадательного врача, лечащего духовные недуги подопечного. Данный смысловой синонимический ряд также ярко демонстрирует асимметричность и иерархичность, заложенную в самой сути духовного родства старца и инока. Метафорические обозначения духовного отца как судьи, врача или божественного посредника подчеркивают его исключительную, незаменимую роль по отношению к духовному чаду. К тому же монастырское наставничество предполагало невозможность ученика, находившегося в полном подчинении у старца, прервать по своей воле связь с наставником. Только если старец впадал в ересь, послушник мог его оставить. Духовный отец обладал полной монополией, определяя, каким именно

есть и истинные подвижники, которые не присваивают себе земное, но соревнуются о небесном, и в нераздельном распределении все они в полной мере хранят то, что принадлежит им, и каждый [сохраняет] одно и то же»).

⁶⁹⁴ Смирнов С. И. Указ. соч. С. 15—16.

образом и как долго будут осуществляться отношения духовного наставничества⁶⁹⁵.

Основными источниками, которые отражают бытование института духовного наставничества в ранневизантийский период, являются жития святых подвижников, аскетические трактаты практического назначения, наставления, исходящие от лица самих наставников, монашеские правила⁶⁹⁶. Но не так много византийских текстов, которые освещают теоретические воззрения византийцев на институт духовного отца. Среди них — «Пастырь или слово особенное к пастырю» Иоанна Лествичника⁶⁹⁷ и «Послание об исповеди» Симеона Нового Богослова⁶⁹⁸, аскетического автора, пользовавшегося популярностью в поздневизантийский период. Православный богослов митрополит Каллист (Уэр) выделяет пять понятий, через которые суммируется в двух данных сочинениях многоаспектность взаимоотношений духовного отца с духовными детьми: врач, советчик, ходатай, посредник, поручитель⁶⁹⁹.

Духовник-врач (*ιατρός*) лечит «больного», свое духовное чадо, от «болезни» (греха), используя «лечебные» практики, прежде всего, исповедь. Примечательно, что у обоих авторов преобладает врачебный, а не судебный

⁶⁹⁵ Смирнов С. И. Указ. соч. С. 49—52.

⁶⁹⁶ Список источников, отражающих разные типы ранневизантийской монашеской письменности, см.: Dilley P. C. *Monasteries and the Care of Souls...* P. 299—304.

⁶⁹⁷ СРГ. № 7853. *Ioannes Climacus. Liber ad Pastorem* // PG. 88. Col. 1165—1209. «Пастырь» — краткое сочинение о роли духовного отца в жизни монаха. В русском переводе см.: Пастырь, или Слово особенное к пастырю // Лествица, возводящая на небо / Преподобный Иоанн Лествичник. М., 2013. С. 425—458. Об аскетическом учении Лествичника см.: Hausherr I. *La théologie du monachisme chez saint Jean Climaque* // *Théologie de la vie monastique*. P., 1961. P. 385—410; Pierre M.-J. *Les «nouvelles Tables» du Sinai: Organisation monastique et pédagogie spirituelle chez Jean Climaque* // *Le Muséon*. 2009. Т. 122. №. 1. P. 27—52; Trisoglio F. *San Giovanni Climaco, la dottrina morale e ascetica* // *Studia moralia*. Roma, 2009. Т. 47. №. 1. P. 39—74.

⁶⁹⁸ Текст был впервые издан в PG. 95. Col. 284—304 под авторством Иоанна Дамаскина. Последнее критическое издание: *The Epistles of St. Symeon the New Theologian* / Ed., transl. H. J. M. Turner on the Basis of the Greek Text Established by Joseph Paramelle, S. J. Oxford, 2009. О влиянии Иоанна Лествичника на Симеона Нового Богослова см.: Völker W. *Scala Paradisi: Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*. Wiesbaden, 1968.

⁶⁹⁹ Ware K. *The Spiritual Father in Saint John Climacus...* P. 301—302.

образ духовного наставничества⁷⁰⁰. Епитимья рассматривается не как наказание, а как лекарство, которое выводит яд греха⁷⁰¹. Развивая «врачебную» метафору, Лествичник называет монашескую форму общежития «лечебницей» и придает явный терапевтический оттенок деятельности духовного отца, которая описывается при помощи медицинской атрибутики (пластыри, инструменты для кровопускания, порошки, мази и т. п.)⁷⁰². Нельзя не отметить, что сравнение наставника с врачом было довольно широко применяемо в контексте античного обучения философии, где философ воспринимался как врач, а философия — как наука заботы о душе⁷⁰³.

Духовный отец также выступает в роли *советчика* (σύμβουλος), ориентира для его учеников. Так в *Aprophthegmata Patrum* типична ситуация, когда к старцу, обладающему авторитетом, приходят менее опытные монахи с вопросом о том, как спастись⁷⁰⁴. Слово духовного наставника обладает силой: помогает преодолеть сомнения и найти выход из затруднительной ситуации.

Духовник не только диагностирует и наставляет словом «больного», ожидая от него повиновения, но и становится ходатаем (πρεσβευτής) перед

⁷⁰⁰ Ware K. The Spiritual Father in Saint John Climacus... P. 302.

⁷⁰¹ Об исповеди у Симеона Нового Богослова см.: Rossum J., van. Priesthood and Confession in St. Symeon the New Theologian // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1976. Vol. 20. P. 220—228.

⁷⁰² *Ioannes Climacus. Liber ad Pastorem...* Col. 1168—1172. Обсуждение «терапевтического» аспекта духовного наставничества не является новым для современной историографии. См.: Malherbe A. J. Medical Imagery in the Pastoral Epistles // Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers / Ed. W. E. March. San Antonio, 1980. P. 19—35. Он актуализировался на фоне общего «медицинского поворота» (medical turn), который переживают раннехристианские исследования с середины 2010-х. См. Ferngren G. B. Medicine and Health Care in Early Christianity. Baltimore, 2016; Upson-Saia K. Guest Editor's Foreword: Rethinking Medical Metaphors in Late Ancient Christianity // Studies in Late Antiquity. 2018. Vol. 2. № 4. P. 437—439; Wright J. Preaching Phrenitis: Augustine's Medicalization of Religious Difference // Journal of Early Christian Studies. 2020. Vol. 28. P. 525—553; Zecher J. L. Medical Metaphors in Byzantine Spiritual Direction // Journal of Religion. 2022. Vol. 102. № 4. P. 529—554; Zecher J. L. Spiritual Direction as a Medical Art in Early Christian Monasticism. Oxford, 2023; Disability, Medicine, and Healing Discourse in Early Christianity / Eds. S. R. Holman, C. L. Wet, J. L. Zecher. L.; N.Y., 2023.

⁷⁰³ Алиева О. В. Формирование и развитие жанров протрептика и паренезы в античной и раннехристианской литературе: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.14. М., 2014. С. 192.

⁷⁰⁴ «Как мне спастись?» или «как нам спастись?» (πῶς σωθῶ, σωθῶμεν). См.: *Aprophthegmata Patrum* // PG. 65. Col. 81B, 132C, 145A, 172D, 232D, 272B.

Богом. Прежде всего это ходатайство связано с молитвой, которую духовный отец совершает за свое духовное чадо. Согласно Лествичнику и Симеону Новому Богослову постоянная молитва старца становится опорой и защитой послушника в духовных испытаниях⁷⁰⁵. Молитва в принципе является важнейшим и необходимейшим элементом взаимодействия в рамках духовного наставничества⁷⁰⁶. Причем молитва в подобной системе отношений в идеале должна быть обоюдной.

Влияние духовного отца на духовную жизнь его последователей простирается еще дальше. Он не только молится за духовных детей, но и выступает в качестве *посредника* (μεσίτης), который примиряет их с Богом. Лествичник и вслед за ним Симеон Новый Богослов метафорически представляют духовного посредника как нового Моисея, противостоящего невидимому Амалику⁷⁰⁷. Вообще же, как отмечает К. Рапп, у раннехристианских авторов, в особенности греческих, Моисей выступает идеальной библейской моделью для подвижника, облеченного властью⁷⁰⁸. Наименование «новый Моисей» призвано отразить высоту как духовных, так и лидерских качеств наставника, которые позволяли ему соревноваться с ветхозаветным Моисеем. Разумеется, духовный отец может являться лишь вторым посредником после Иисуса Христа, Которого Павел называет «Единым Посредником» (εἷς καὶ μεσίτης) между Богом и людьми, через искупительную жертву Которого Бог примирил с Собой мир⁷⁰⁹. Духовник-посредник говорит не от своего лица, а от лица Бога.

Старец также выступает *поручителем* (ἀνάδοχος) учеников, за судьбу которых он взял ответственность. Данное понятие применяется по отношению

⁷⁰⁵ Ware K. The Spiritual Father in Saint John Climacus... P. 303—304.

⁷⁰⁶ Rapp C. Holy Bishops in Late Antiquity... P. 67 и весь раздел Spiritual Leadership and Prayer: P. 66—73.

⁷⁰⁷ Ср.: Исх. 17. 11—13. Ware K. The Spiritual Father in Saint John Climacus... P. 304.

⁷⁰⁸ К. Рапп рассматривает случаи епископов-монахов, для которых Моисей становился идеальным носителем трех аспектов власти: духовного, аскетического и прагматического. Rapp C. Holy Bishops in Late Antiquity... P. 125—136.

⁷⁰⁹ 1 Тим. 2. 5—6; 2 Кор 5. 17—19.

к Христу-Искупителю, взявшему грехи мира, а также в отношении крестного отца или восприемника в обряде христианского крещения⁷¹⁰. В контексте духовного отцовства *ἀνάδοχος* отражает высокий уровень ответственности, возложенной на наставника. Духовный отец не только прибегает к увещанию и контролю, но и готов взять на себя бремя (*βάρος*) грехов и вины своего подопечного. «Исповедуй передо мной его [грех] и я понесу его» (*ὁμολόγησόν μοι αὐτήν, καὶ γὰρ βαστάζω αὐτήν*) — максима из *Apophthegmata Patrum*, которая отражает распространенное в монашеской среде представление о том, что тяжесть греха или мучительного помысла может быть разделена с духовным отцом, принимающим исповедь⁷¹¹. Эту же логику красноречиво демонстрируют фрагмент одного из духовных писем Варсонофия Великого (ум. сер. VI в.), в котором наставник подчеркивают реальную возможность принятие на себя греховного груза своего духовного чада⁷¹².

Итак, данные пять амплуа духовного отца — врач, советчик, ходатай, посредник, поручитель — отражают многогранность института духовного наставничества. Они также свидетельствуют о разнообразии моделей

⁷¹⁰ Ware K. *The Spiritual Father in Saint John Climacus...* P. 309.

⁷¹¹ *Apophthegmata Patrum...* Col. 256B.

⁷¹² CPG. № 7350. *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance / Éd. F. Neyt, P. de Angelis-Noah, trad. L. Regnault. Vol. II. T. 1. (SC; 450). P., 2001. Let. 239, 1.12—17, 31—34, 41—44: «Καὶ μετ' αὐτὸν ἦπλωσα ἐπὶ σέ τὰς πτέρυγας μου ἕως τῆς σήμερον, καὶ βαστάζω σου τὰ βάρη καὶ τὰ παραπτώματα καὶ τὰς καταφρονήσεις τὰς περὶ τῶν λόγων μου πρὸς σέ, καὶ τὰς ἀμελείας. Καὶ θεωρῶν ἐσκεπάζον, ὡς θεωρεῖ καὶ σκεπάζει τὰς ἡμῶν ἀμαρτίας ὁ Θεός, ἀπεκδεχόμενός σε μετανοοῦντα...». («После Него [Бога] я простирал над тобой мои крылья до настоящего дня, и я нес твое бремя, твои заблуждения, пренебрежение к моим речам, с которыми я обращался к тебе, и твое нерадение. Я видел и покрывал все это, как Бог видит и покрывает наши грехи, и ожидал твоего раскаяния...»). Далее Варсонофий пишет, что соблюдение его спасительного наставления (*ἐντολὴν εἰς σωτηρίαν*) является необходимым условием для того, чтобы он, как духовный отец, нес бремя (*βαστάζω*) грехов своего ученика (букв. сказано «твою долговую расписку» (*τὸ κατὰ σοῦ χειρόγραφον*)). Ср.: Кол. 2.14: «истребив учением бывшее о нас рукописание (*τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον*), которое было против нас, и Он [Христос] взял его от среды и пригвоздил ко кресту»). Варсонофий подчеркивает, что, благодаря соблюдению наставлений и послушанию, возможным становится полное включение духовного отца в духовное состояние чада и, тем самым, духовное исцеление последнего: «Ἴδου οὖν ἔλαβον ἀπὸ σοῦ τὸ βάρος καὶ τὸ φορτίον καὶ τὸ χρέος, καὶ ἰδοὺ νέος ἐγένου, ἰδοὺ ἀνεύθυνος, ἰδοὺ καθαρός...». («Итак, я взял твое бремя, груз и твой долг, и вот ты стал новым, невинным и чистым...»).*

взаимодействия, которое было заложено в духовном руководстве в ранневизантийский период. Широта подобного модельного спектра объясняется тем, что христианское духовное наставничество в своем генезисе опиралось на ряд позднеантичных практик: медицинское лечение, получение образования (пайдейя), подготовка к спортивным состязаниям, судопроизводство. В их основе лежали асимметричные отношения управления — подчинения; например, отношения врача и больного, учителя и ученика, тренера и атлета, судьи и обвиняемого⁷¹³.

Последнее, на чем необходимо остановиться, — канонический аспект духовного наставничества, связанный с правом вязать и решить, которым обладал священник, но не монах, осуществляющий духовное руководство⁷¹⁴. В Восточной церкви авторитет духовного отца изначально выстраивался на харизматической, а не на церковно-иерархической основе. Монашеский институт духовного наставничества ранневизантийского периода не предполагал обязательное наличие сана у духовника. Вплоть до конца XI в. приемлемой считалась исповедь у монаха-духовника, не имевшего священнического звания, что, строго говоря, противоречило канонам. Причем данная практика была широко распространена не только среди монастырской братии, но и среди мирян, предпочитавших открывать душу перед монастырским старцем, а не перед представителем приходского духовенства⁷¹⁵. Миряне и мирянки выбирали монахов в качестве своих духовных наставников. Именно к монахам они обращались в поисках духовного руководства, молитв, благословений и облегчения совести. В

⁷¹³ *Zecher J. L. Spiritual Direction as a Medical Art...* P. 6: «Spiritual direction draws on medical relationships, philosophical ethics, pedagogical discipline, athletic training, judicial coercion, and so on».

⁷¹⁴ Власть ключей — право христианских священников налагать наказание за грехи («вязать») и отпускать грехи («решить»), источником которого выступают евангельские слова Иисуса Христа (Мф. 16.19; 18.18). В православной византийской традиции власть ключей трактовалась прежде всего как возможность иерея совершать таинство исповеди. Именно благодать священства, которую обеспечивала хиротония, строившаяся на принципе апостольской преемственности, позволяла проводить каноническую исповедь (Const. Ap. II. 47—53).

⁷¹⁵ *Krausmüller D. Op. cit. S. 757—762, 768.*

подобных случаях, духовное окормление, как правило, вознаграждалось пожертвованиями⁷¹⁶.

На протяжении многих веков канонический и пастырский аспекты духовничества не подлежали строгому объединению. Только начиная с XII в., после столетия дискуссии, в Византии окончательно закрепляется практика церковного контроля за исповедью. Для ее осуществления священник, в крайнем случае монах, должны были иметь особое разрешение от епископа. Постепенно понятие «духовный отец» стало ассоциироваться со священником, совершающим таинство покаяния над своими духовными детьми.

Тем не менее изначально духовное наставничество в Византии трактовалось шире и не сводилось к акту исповеди. В этой связи показательно мнение Феодора Студита, влиятельного аскетического автора и создателя Студийского устава, который признавал женское духовное наставничество, называя игумений женских монастырей духовными матерями (αἱ μητέρες πνευματικαί). Они, разумеется, не могли обладать никаким духовным саном⁷¹⁷. В пользу того, что женщины в монашеских общинах могли быть наставницами, свидетельствуют 140 апофтегмы святых преподобных жен, собранные византийским писателем аввой Исайей (XII—XIII вв.) для некой благородной инокини Феодоры⁷¹⁸. Это собрание изречений — своего рода «женский» аналог *Apophthegmata Patrum*, составленный в поздневизантийский

⁷¹⁶ Rapp C. *Brother-Making in Late Antiquity...* P. 191.

⁷¹⁷ Смирнов С. И. Указ. соч. С. 19—20.

⁷¹⁸ Сборник наставлений, названный самим Исайей «женской книгой» (βιβλίον γυναικεῖον), состоит из трех частей: «Послания монаха Исаяи к благороднейшей монахине Феодоре», «Достопамятные изречения святых жен подвижниц, собранные аввою Исаяею для пречестной монахини Феодоры» и «Духовные наставления монаха Исаяи пречестной монахине Феодоре» См.: *Луховицкий Л. В. Исаяя // ПЭ. М., 2011. Т. XXVII. С. 128.* Имеется русский перевод, выполненный еп. Феофаном Затворником (Говоровым) на основе списка афонского происхождения, датированного 1450 г., который был обнаружен еп. Чигиринским Порфирием (Успенским) в Иерусалиме. См.: Митерикон. Собрание наставлений аввы Исаяи всечестной инокине Феодоре / Пер. еп. Феофана. М., 1898. Критическое изд.: *Meterikon: Die Weisheit der Wüstenmütter / Hrsg. u. übers. von mōnch Martirij (Bagin), A.-A. Thiermeyer. Augsburg, 2004.*

период, где святые подвижницы наставляют вопрошающих сестер на путь спасения.

Данный обзор позволяет увидеть теоретический фундамент, на котором возник и эволюционировал институт духовного наставничества. Теперь же я предлагаю обратиться к одному из практических измерений духовничества — духовным корреспонденциям, которые являлись закономерным продуктом отношений духовного руководства.

§3.2 Феномен духовных писем в Византии

§3.2.1 Дидактические письма в античной традиции

Текстуальный облик византийских духовных писем складывался под влиянием античной философской традиции нравственных наставлений. Отчасти это проявляется в наследовании жанровым формам и литературным приемам, которые позднеантичные философы использовали для ознакомления аудитории со своими этическими учениями.

Учителя нравственной жизни любили подчеркивать свое отличие от обычных ораторов, озабоченных в большей мере эстетической стороной самой речи и стремлением угодить вкусам аудитории. Представители моральной философии преследовали иную цель — убедить своих слушателей вести осмысленную и добродетельную жизнь⁷¹⁹. Нарратив философа-наставника мог быть мягким или резким, едким или успокаивающим, но всегда стремящимся к прямолинейности, открытости и принесению пользы слушателю⁷²⁰. Совершенно не означает, что позднеантичные философы-моралисты отказывались от литературных приемов. Философы широко применяли ряд

⁷¹⁹ О процессе вульгаризации моральной философии в поздней античности см: *Kovelman A. Between Alexandria and Jerusalem...* P. 18—19.

⁷²⁰ *Malherbe A. J. Moral Exhortation a Greco-Roman...* P. 121.

жанров, форм и риторических фигур, способствующих ясному и убедительному изложению идей и практических советов. Среди них — речи⁷²¹, компиляции⁷²², эпитомы (краткие систематические изложения научных и литературных произведений)⁷²³, гномы (назидательные изречения)⁷²⁴, хрии (поучительные анекдоты)⁷²⁵, жанры увещевания и наставления — протрептик (λόγος προτρεπτικός) и паренеза (παράνεσις)⁷²⁶, диатриба.

Частично вопрос жанровой преемственности уже затрагивался мною в разделе о генезисе раннехристианского духовного наставничества. Хорошим обобщением здесь может послужить анализ совокупности позднеантичных греко-римских источников по моральной философии, выполненный американским исследователем А. Малербом. Благодаря систематическому сопоставлению данного материала со сходными христианскими источниками,

⁷²¹ Примером использования данного жанра в наставническом дискурсе могут послужить ряд сочинений из сборника «Моралий» Плутарха, где затрагиваются философско-этические вопросы и вопросы нравственного воспитания: «О воспитании детей», «Об умении слушать», «О добродетели и пороке», «Наставление супругам», «О нравственной добродетели», «О подавлении гнева» и т.д. Как отмечал С. С. Аверинцев, «Моралии» Плутарха можно расценивать как теоретическую основу этических взглядов, практической иллюстрацией которых стали его сочинения в жанре биографии. *Аверинцев С. С. Плутарх и античная биография. К вопросу о месте классика жанра в истории жанра. М., 1973. С. 184–185. См. там же библиографию с указанием критических изданий «Моралий». Другой пример — речи философа-платоника и ритора Максим Тирского (II в. н.э.): Maximī Turīi philosophoumena / Ed. H. Nobein. Lipsiae, 1910.*

⁷²² Например, труд историка Диогена Лаэртского (II—III вв. н.э.) «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». Последнее критическое изд. со значительно улучшенным текстом оригинала: *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers / Ed. T. Dorandi. P., 2017.*

⁷²³ В этом жанре составлен трактат философа-стоика Гиерокла (II в. н.э.) «Об обязанностях» (Περὶ τῶν καθήκόντων). Новейшее критическое изд. см. в *Hierocles the Stoic. Elements of Ethics, Fragments and Excerpts. Writings from the Greco-Roman World / Ed. I. Ramelli, trans. D. Konstan. Atlanta, 2009. P. 63—136.*

⁷²⁴ К ним относятся так называемые Сентенции Секста — 145 максим, излагающих этическое учение неопифагорейцев. Составлены неустановленным автором предположительно во II до н.э. и затем переработаны неизвестным христианским автором. См. последнее критическое изд.: *Wilson W. T. The Sentences of Sextus. Atlanta, 2012.*

⁷²⁵ О применении хрий у Диогена Лаэртского, Горация и в эпистолографии циников см.: *Malherbe A. J. Moral Exhortation a Greco-Roman... P. 112—114.*

⁷²⁶ Об употреблении этих жанрах в философской и риторической традиции см.: *Алиева О. В. Указ. соч. С. 13—45.*

Малерб продемонстрировал устойчивую жанрово-тематическую связь раннехристианской проповеди, прежде всего, апостольских посланий, с позднеантичными моделями наставнического дискурса. Первое поколение христианских учителей пользовалось философским языком своих современников-нехристиан. Литературные формы, темы, цели оказывались сходными или даже заимствованными.

Этот факт не отменяет амбивалентности раннехристианской оценки греко-римского наследия, которое являлось языческим и отвергаемым и одновременно с этим частично оправданным и признаваемым в качестве образца для подражания⁷²⁷. Стоит отметить, что не всегда возможно ясно проследить пути попадания конкретных элементов античного наставнического дискурса на христианскую почву. Их адаптация могла происходить как напрямую, через заимствование из произведений греческих и римских авторов, так и опосредованно, через усвоение современной на тот момент религиозной иудейской традиции, уже отчасти переосмыслившей античный философский опыт.

Письмо было еще одной литературной формой, которая активно применялась в контексте практики нравственного наставничества. В жанре философского письма составлены дошедшие до нас послания Эпикура (341—270 гг. до н.э.), в которых он, обращаясь к своим последователям, излагает основы своего учения⁷²⁸. Среди обширных корреспонденций Цицерона (106—43 гг. до н.э.) и Сенеки (ум. 65 г. н.э.) найдется немало наставлений в эпистолярной форме⁷²⁹. Многие подложные письма, приписываемые

⁷²⁷ Malherbe A. J. *Moral Exhortation a Greco-Roman...* P. 11, 14.

⁷²⁸ Сохранилось три полных письма Эпикура, адресованных его ученикам Геродоту, Пифоклу и Менекею. Также имеются отрывки из писем к другим лицам, сохранившиеся наряду с фрагментами других сочинений Эпикура. См. критическое изд.: *Epicurus. The Extant Remains with Critical Apparatus* / Ed. C. Bailey. Oxford, 1926.

⁷²⁹ О педагогическом и наставническом измерениях в корпусе писем Цицерона см.: Пичугина В. К. Греческие приусадебные Академии римского интеллигента: педагогическое измерение писем Цицерона // *Hypothekai*. 2017. Вып. 1. С. 9—32. Критическое изд. писем Сенеки: *Seneca. Ad Lucilium Epistulae morales* / With Eng. Trans. R. M. Gummer. Vol. I—III. L.; Cambridge (Mass.), 1943.

известным деятелям и мыслителям, также нередко являют собой поучения. Целая волна псевдоэпиграфических писем была связана с «киническим возрождением» (I—III вв. н.э.), где от лица философов-киников велась пропаганда кинического образа жизни⁷³⁰. К подложной античной эпистолографии увещательного характера относятся письма от лица женщин, входивших в близкий круг Пифагора⁷³¹. Письма трех «пифагорейских» женщин — Теаны, Мии и Мелиссы — были составлены в период с кон. II—V в. н.э. и представляют собой наставления более старших и опытных женщин к их молодым и менее опытным подругам. Основная тема данных наставлений — модели социального поведения, подобающие благовоспитанной женщине⁷³². В целом, философские письма-наставления могли затрагивать как темы умозрительного характера (общие положения о смысле человеческого бытия, природе, богах, законах, этики), так и темы более практического, повседневного характера (поведение в социуме, воспитание детей, организация хозяйства, основы семейной жизни).

Поучительные письма и письма на этические темы, имевшие либо реальных, либо воображаемых адресатов, подчинялись законам риторического эпистолярного искусства. Интимность, присущая частному литературному посланию, позволяла найти бóльший эмоциональный отклик в читательской публике⁷³³. Подтверждением и иллюстрацией дидактической функции письма может служить типология писем, сформировавшаяся в античной эпистолярной теории. В известном позднеантичном эпистолярном пособии Псевдо-Либания, популярном впоследствии в византийскую эпоху,

⁷³⁰ *Миллер Т. А.* Псевдоисторическая эпистолография... С. 196—197.

⁷³¹ Речь идет о восьми письмах, приписываемых Теано, Мии и Мелиссе, которых античная традиция связывала либо с семьей Пифагора (ок. 570—490 гг. до н.э.), либо с кругом его учеников.

⁷³² *Афонасина А. С.* Письма пифагорейских женщин в историческом и философском контексте // *Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция.* 2017. Т. 11. № 2. С. 528—529, 532. Так же см.: *Афонасина А. С.* Письма «пифагорейских» женщин Мелиссы Клеарете и Мии Филлис. Перевод и комментарий // *Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция.* 2018. Т. 12. № 1. С. 276—286.

⁷³³ *Миллер Т. А.* Античные теории эпистолярного... С. 6.

некоторые из 41 типа писем можно интерпретировать как эпистолярные модели, применимые в наставническом дискурсе. Таковыми являются следующие типы: наставительное [письмо] (παραινετική), укоризненное (μεμπτική), утешительное (παρμυθητική), похвальное (ἐπαινετική), учительное (διδασκαλική), порицающее (ἐπιτιμητική), приободряющее (παραθαρρυντική)⁷³⁴.

Главная цель *наставительного письма* — побудить или наоборот разубедить адресата действовать определенным образом. Наставительное письмо отличается от письма совещательного типа (συμβουλευτική), открытого для возражений, безапелляционностью, присущей наставлению, паренезе (παράνεσις), которое не допускает высказывания альтернативного мнения⁷³⁵. В модели *укоризненного письма* находим негативную оценку нравственного поведения предполагаемого адресата, которая дается от лица составителя⁷³⁶. В *похвальном письме* рекомендуется сделать комплимент по поводу той или иной добродетели корреспондента⁷³⁷. На философской проблеме происхождения зла концентрируется образец *учительного письма*⁷³⁸. В качестве темы для *порицающего письма* пособие предлагает вызвать у адресата чувства стыда и призвать его к отказу от совершения проступков (ἀμαρτάνω)⁷³⁹. *Приободряющее письмо* также затрагивает нравственный аспект, побуждая адресата быть бесстрашным и уповать на божественную помощь, которая оказывается тем, кто живет праведно⁷⁴⁰.

⁷³⁴ Libanii Opera omnia. Vol. IX... P. 28, § 4.

⁷³⁵ Ibid. P. 29, § 5.

⁷³⁶ Ibid. P. 36, § 53: «Укоризненное. Ты поступил нехорошо, причинив вред тем, кто делал тебе добро. Ты действительно подавал другим пример подлости, плохо обращаясь со своими благодетелями».

⁷³⁷ Ibid. P. 31—32, § 30: «Похвальное письмо, в котором мы хвалим того, кто отличается какой-либо добродетель...».

⁷³⁸ Ibid. P. 43, § 78: «Учительное. Не верь, что божество является причиной бедствий, которые случаются с тобой: божество абсолютно чуждо злу. То, что предписывает другим избегать зла, никогда не может быть причиной чьего-либо несчастья».

⁷³⁹ Ibid. P. 43, § 81: «Порицающее. Впредь устыдись того, в чем ошибаешься, прекрати совершать проступки и не делай свою жизнь предметом ошибок! Нам стыдно за тебя».

⁷⁴⁰ Ibid. P. 44, § 83: «Приободряющее. Будь совершенно бесстрашным и серьезно относись к своей гражданской роли, полагаясь на благосклонность божества. Ведь повсюду божество помогает тому, кто живет праведно».

Перечисленные типы могли быть использованы и в других случаях, не связанных с нравственным руководством и с решениями этических вопросов. Античная эпистолярная теория на практике оказывалась пластичной и подвижной. Она давала лаконичные модели-ориентиры, которые в реальном письме, объединяющем разные эпистолярные типы, могли быть лишь его сегментами.

Перечисленные типы, если их рассматривать под углом нравственного назидания, предполагают эпистолярную речь от лица наставника. Реальное же пространство эпистолярного наставления должно было включать и другую сторону — наставляемого, формирующего запрос и принимающего подобные увещевания. Типы писем, которые могли бы быть потенциально написаны от лица ученика, не выделяются столь же однозначно в трактате Псевдо-Либания. В этом ключе можно воспринимать письмо вопрошающего типа (ἑρωτηματικὴ) или уже упоминавшееся похвальное. Но позднеантичный письмовник, если его проанализировать с точки зрения ученика, обращающегося к наставнику, не дает сходного количества моделей, а следовательно, и разнообразия комбинаций, которое можно использовать в случае написания письма-наставления. Почему?

Как видно из приведенных выше примеров, дидактическая функция писем в пространстве эпистолярной теории прослеживается намного ярче. Дидактическое измерение уверенно закрепляется на уровне эпистолярной теории, которая осмыслила и систематизировала накопленный опыт написания писем. Возможно, развитость этого измерения внутри эпистолярной теории объясняется вторичностью речи ученика по отношению к речи учителя. Открытость, а вместе с тем заинтересованность самого эпистолярного дискурса в дидактизме, связана с практически полным отсутствием конфиденциальности в позднеантичной эпистолярной практике. Нравоучительные послания, имевшие конкретного адресата, зачастую оказывались в руках других читателей, интересовавшихся философскими и этическими проблемами. Типичной была ситуация, когда личные письма

просматривались и читались не только получателями, но лицами из их окружения, а также курьерами⁷⁴¹. Таким образом, несбалансированность между наставническим и ученическим аспектами, наблюдаемое в письмовнике Псевдо-Либания, можно трактовать как очередное подтверждение социальной ориентированности частной античной эпистографии.

§3.2.2 Раннехристианское эпистолярное наставление в отношении женщин

Для нравственных философских писем, авторы которых стремились с ясной убедительностью донести до аудитории свое учение, было характерно стремление к умеренному использованию риторического инструментария⁷⁴². Тенденция к простоте проявляется и в апостольских письмах, вошедших затем в круг новозаветных текстов. Коллекция посланий апостолов свидетельствует о том, что жанр письма активно применялся уже первыми христианскими учителями для осуществления проповеди⁷⁴³. Однако письма апостолов демонстрируют значительную адаптацию и минимизацию использования элементов эпистолярного этикета. Послания ап. Павла менее стереотипны по своей фразеологии, чем письма эллинистического периода. В них можно выделить структуру — формальные части (введение; благодарения и

⁷⁴¹ Bagnall R., Cribiore R. Op. cit. P. 12; Пичугина В. К. Указ. соч. С. 12.

⁷⁴² Malherbe A. J. *Moral Exhortation a Greco-Roman...* P. 68.

⁷⁴³ Gabriel A. K. *Letters* // *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation* / Ed. S. E. Porter. N. Y., 2007. P. 193—195. Стоит отметить, что в формировании христианской эпистографии иудейская эпистолярная традиция не сыграла решающей роли. Наиболее вероятно, что именно традиция философско-дидактических писем, заложенная Эпикуром, дала основу для развития духовных раннехристианских посланий, где помимо распространения христианских идей и конкретных указаний об устройстве религиозной жизни, значительное место занимало развитие отношений духовного наставника и его духовных последователей. См.: Bauer T. J. *Letter Writing in Antiquity and Early Christianity // A Companion to Byzantine Epistolography...* P. 47. Об иудейской эпистолярной традиции см.: Doering L. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. Tübingen, 2012.

благословение; основная часть; паренеза; заключение) — которая, впрочем, является достаточно подвижной⁷⁴⁴.

Однако нельзя сказать, что стремление к простоте ставит послания Павла на уровень эллинистических писем рубежа эр, сохранившихся на папирусах и отражающих прежде всего документальную сторону повседневности их составителей. С одной стороны, христианский эпистолограф прибегает к стандартным приемам, характерным для подобных бытовых писем: справляется о здоровье адресатов, сообщает о своем. С другой стороны, павлианский корпус богаче деталями, именами, аргументацией. Это нехарактерно для папирусных писем, содержание которых часто сводится к передаче в сжатом виде основной информации о текущих делах корреспондента. Однако, как отмечает А. Б. Ковельман, уже во II в н.э. в папирусном частном письме проявляется тенденция к риторизации, которая отражалась и в изменениях стандартов для выражения эпистолярных эмоций⁷⁴⁵. Письма Павла не только подтверждают факт коммуникации и наличие дружеских связей, но и имеют в каком-то смысле новаторскую цель: транслировать и аккумулировать в эпистолярной форме опыт формирования новой религиозной организации — христианской церкви.

В то же время язык писем Павла, который несомненно богаче языка однотипных папирусных посланий, нельзя назвать и литературным в полном смысле этого слова. Эпистолярные тексты христианского проповедника к духовным детям не всегда отличаются отточенностью стиля и композиционным совершенством, что, однако, не отменяет употребления риторических приемов и фигур речи⁷⁴⁶. Павел, скорее, ориентируется на

⁷⁴⁴ Doty W. G. *Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia, 1973. P. 42. Подробный анализ и интерпретация структуры в посланиях ап. Павла см.: Weima J. A. D. *Paul the Ancient Letter Writer: An Introduction to Epistolary Analysis*. Grand Rapids (Mich.), 2016.

⁷⁴⁵ См.: Ковельман А. Б. *Риторика в тени пирамид...* С. 62—100; Kovelman A. *Between Alexandria and Jerusalem...* P. 8—9.

⁷⁴⁶ Согласно наблюдениям крупнейшего американского библеиста XX столетия Б. Метцгера, Павел много внимания уделял редактированию своих писем, которые сначала писались под диктовку его секретарем, а затем просматривались самим автором. Metzger B. M. *The New*

устную беседу-проповедь, которую эпистолярные наставления призваны заменить до тех пор, пока наставник не соединится со своими чадами и не будет иметь возможность лично ободрять и поучать⁷⁴⁷.

Важной отличительной чертой писем Павла, имевших огромное влияние на всю средневековую традицию христианского наставления и христианской проповеди, является их конкретность — послания пишутся определенным лицам или общинам по поводу конкретных проблемных ситуаций, в контексте обсуждения которых и разворачивается наставление апостола. Павел не столько ставит своей целью формулирование абстрактных религиозных догм, сколько стремится высказать свое видение того, как именно христианский подход может быть применен в том или ином случае. Лишь уже после смерти Павла часть его писем была отобрана и отредактирована в виде отдельной коллекции посланий, которые стали восприниматься как соборные и актуальные для всех членов церкви, а затем и как богослужебные тексты⁷⁴⁸.

Именно в павлианском корпусе мы находим первые христианские тексты, которые формируют наставления по организации жизни женщины-христианки. Особенно этим отличаются так называемые Пастырские послания — два письма к Тимофею и одно к Титу, в которых Павел дает своим приемникам советы в делах пастырского руководства. Пастырские послания сконцентрированы не на благовествовании и апостольской проповеди, но на сохранении общин в верности проповеданному Евангелию. Авторство этих трех писем ставится под сомнение большинством специалистов; есть вероятность, что в данном случае мы имеем дело с псевдоэпиграфическими письмами, где имена автора и адресатов не отражают реальной эпистолярной коммуникации⁷⁴⁹. Однако в контексте данного исследования спор об авторстве

Testament: Its Background, Growth, and Content. Nashville; N. Y., 1965 (reprint: Nashville, 2003). P. 215—216.

⁷⁴⁷ Doty W. G. Letters in Primitive Christianity... P. 44—45.

⁷⁴⁸ Ibid. P. 42—43, 67.

⁷⁴⁹ Таково уже традиционное мнение большинства современных ученых об авторстве Пастырских посланий. Главными аргументами здесь служат наблюдения о лексике и стиле данных посланий, согласно которым более трети от общего числа неповторяющихся слов

не так важен. Важен тот факт, что Пастырские послания актуализируют проблему христианского наставления женщин.

Как замечает Аннет Хейзенга, проблема женской христианской добродетели обсуждается в Пастырских посланиях больше, чем в любых других новозаветных текстах. Исследовательница делает вывод, что Пастырские послания, с одной стороны, опирались на античную традицию женского воспитания, о существовании и развитии которой ярко свидетельствуют уже упоминавшиеся мною пифагорейские письма, обращенные к женщинам. Внутри этой традиции уже была сформулирована концепция идеала семейной жизни и запечатлелся топос добродетельной женщины⁷⁵⁰. С другой стороны, автор Пастырских посланий обсуждает проблемные стороны жизни женщины именно в границах уже сложившейся христианской общины. Составитель посланий обращается к женщинам, обсуждая следующие проблемы: влияние на общину неортодоксальных учений и уязвимость женщины в этой связи, как более слабой духом по сравнению с мужчиной; брак и аскетизм; принципы мужского главенства в Церкви, в частности, строгий запрет на учительство женщин в отношении мужчин; репутация общины, на которую влияет поведение каждого из ее членов; богатство членов общины⁷⁵¹.

Автор Пастырских посланий, следуя традициям античного образования, стремится преподнести модели нравственно приемлемого поведения через паренетические (т. е. наставительные) письма и риторические стратегии.

из Пастырских посланий не встречаются в остальных частях павлианского корпуса. Пастырские послания в основном сосредоточены на вопросах экклезиологии — обязанностях пастыря по наставлению и руководству христианской общиной. Тем не менее проблема авторства Пастырских посланий остается нерешенной окончательно. Существует ряд исследований, в которых доказывается обратная точка зрения: *Johnson L. T. The Writings of the New Testament: An Interpretation. Rev. ed. Minneapolis, 1999. P. 267—273; Reicke B. Re-examining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence. Harrisburg, 2001.* Также см.: См.: *Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет: Обзор литературы и богословия Нового Завета / Пер.: В. Витковский. М., 2012. С. 645—663.*

⁷⁵⁰ *Huizenga A. B. Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters. Philosophers of the Household. Leiden, 2013. P. 18, 216, 220.*

⁷⁵¹ *Ibid. P. 218—219.*

Причем, как видно из систематического обращения к женщинам, оба пола оказываются, по мнению составителя, восприимчивыми к наставительному дискурсу⁷⁵². В Пастырских посланиях рекомендуется, чтобы нравственным воспитанием молодой женщины внутри общины занималась другая женщина — опытная и пожилая⁷⁵³. В идеале христианские женщины-учителя, как и христианские мужчины-учителя, не только формулируют цель обучения — нравственное совершенствование, но и сами воплощают живой пример достижения добродетели.

В Пастырских посланиях можно в лучшем случае видеть лишь прообраз или некую модель обращения и наставления женщины через эпистолярный жанр. Речь еще не идет о личных письмах, адресованных конкретным женщинам-христианкам. Тем не менее важно отметить, что Пастырские послания отражают раннехристианскую практику наставления женщин именно при помощи паренетического эпистолярного дискурса. В нем античный топос добродетельной женщины, базировавшийся на концепте *σωφροσύνη* (греч. «благоразумие», затем в христианской трактовке — «целомудрие»)⁷⁵⁴ соединяется с представлениями о женском воспитании в иудейской и павлианской традициях⁷⁵⁵.

Наряду с этим в христианской традиции закладывается фундаментальный принцип невозможности для женщины наставлять мужчину. Этот аспект может оказаться немаловажным для последующего реконструирования контекстов византийской духовной женско-мужской переписки и понимания ролей, которые мужчина и женщина могли исполнять, находясь в духовной эпистолярной коммуникации. Следуя логике

⁷⁵² *Huizenga A. B. Op. cit. P. 220.*

⁷⁵³ Тит. 2.3—5. *Huizenga A. B. Op. cit. P. 365.*

⁷⁵⁴ *Σωφροσύνη* — понятие, которое объединяло в себе представления о женском социальном идеале в античной традиции. Женщина, обладавшая *σωφροσύνη*, ограничивала свою сексуальную активность браком, транслировала верность мужу через скромность внешнего облика (сдержанная манера речи и поведения, умеренность в украшениях и стиле одежды), исполняла надлежащим образом роль жены и матери, сохраняя ресурсы домохозяйства и, таким образом, принося честь своему мужу.

⁷⁵⁵ *Huizenga A. B. Op. cit. P. 373.*

апостольских посланий, можно предполагать, что в духовном эпистолярном дискурсе женщина, в отличие от других типов византийского письма (например, дружеского литературного письма), должна оставаться в позиции внимающей стороны, подчиняющейся в итоге наставлениям духовно опытного мужчины. Интересно, что даже в уже упоминавшемся мною поздневизантийском «Митериконе» аввы Исаяи, — пример женского монашеского наставничества, обращенного к женщинам, — святые подвижницы, достигшие высокого уровня христианской жизни и стяжавшие божественные дары, не всегда высказываются от своего лица. Нередко нарратив их «женского» поучения строится с опорой на высказывания мужчин-подвижников и воспроизводит слова знаменитых старцев⁷⁵⁶.

Тем не менее в истории ранневизантийского христианства встречаются случаи, демонстрирующие, что женщина-подвижница могла оказывать значительное влияние на мужчину, нуждающегося в духовном наставлении и становлении на путь спасения. Такова история встречи Евагрия Понтийского и Мелании Старшей (ок. 340—410), которая стала решающей для последующего монашеского подвига Евагрия. Между ними возникла дружба, которую отражают сохранившиеся письма из их переписки⁷⁵⁷.

Хотя для павлианского дискурса идеальной была ситуация, когда наставлением женщины занималась пожилая добродетельная женщина, на практике женщины-христианки оказываются участницами духовных переписок с мужчинами уже в первые века христианства. Например, важными источниками по истории и развитию христианского аскетизма становятся послания мужчин-учителей, в основном епископов, адресованных молодым женщинам, стремившимся вести целомудренный образ жизни. Под влиянием египетского монашества аскетические практики и связанное с ними хранение

⁷⁵⁶ Антония (Великого), аввы Исаяи. См. переизд. перевода Феофана Затворника. Митерикон. Собрание наставлений аввы Исаяи всечестной инокине Феодоре / Пер. еп. Феофана. М., 2014. С. 63—64, 102—116.

⁷⁵⁷ Беневич Г. И. Евагрий Понтийский и палестинская философско-богословская традиция // Acta Eruditorum. 2020. № 34. С. 11—12.

девственности становились темами для эпистолярного обсуждения между мужчинами и женщинами. Хорошей иллюстрацией здесь могут послужить письма Иеронима Стридонского (ок. 345—ок. 419) к богатым и знатным римским женщинам⁷⁵⁸.

Другим примером подобной практики являются корреспонденции Августина Блаженного (354—430) с женщинами-христианками (*famulae Dei*, «служительницы Божии»), которых волновали вопросы инкорпорирования христианской аскезы в частную жизнь. В общей сложности 15 женщин фигурируют в качестве адресатов в эпистолярном корпусе Августина. Как правило, это знатные женщины, достаточно образованные и продвинутые в христианском учении; они могут состоять в браке, либо вести целомудренную жизнь вдов, либо являться монахинями. Августин дает конкретные советы по совершенствованию духовной жизни и отвечает на волнующие женщин вопросы христианской нравственности. Женщины-адресаты обращаются к Августину, епископу, за пастырской помощью, что позволяет ему использовать ответные письма для распространения и публикации собственных богословских идей. Так, Августин адресует некоторым из женщин свои сочинения: трактаты о молитве, о стяжании добродетелей; трактаты, направленные на разоблачение ересей (пелагианство)⁷⁵⁹.

Августин осуществляет коммуникацию с женщинами именно в контексте духовного наставничества. Его письма, адресованные женщинам, составлены практически без всякого привлечения элементов дискурса эпистолярной дружбы, которую Августин в то же время реализует в общении с некоторыми из своих адресатов-мужчин. В письмах к женщинам довольно четко прослеживается духовное и интеллектуальное доминирование Августина над своими корреспондентками, пусть и знатными, образованными, обладающими высоким социальным статусом. Августин выступает с позиции

⁷⁵⁸ *Dilley P. C. Care of the Other in Ancient Monasticism...* P. 7, 10; *Ranft P. A Woman's Way: The Forgotten History of Women Spiritual Directors.* N. Y., 2000. P. 40—41.

⁷⁵⁹ *Tilley M. No Friendly Letters Augustine's Correspondence with Women...* P. 41, 44—46, 48.

пастыря-иерарха, чьи письма становятся результатом исполнения пастырского долга епископа⁷⁶⁰.

Примеры писем, которые я приводила выше, говорят о том, что в позднеантичной и в раннехристианской традициях мы наблюдаем устойчивое и широкое осуществление нравственного эпистолярного наставничества, реализуемого прежде всего через ряд специфических риторических приемов. Ясно и то, что позднеантичная традиция морального наставления нашла свое продолжение не только в духовных письмах, но и в различных формах византийской письменности: христианских проповедях, агиографии, гимнографии, дидактической литературе. В центре данного исследования из их числа находятся только духовные письма, существовавшие в византийской традиции. Однако в дальнейшем стоит иметь в виду, что духовные письма были всего лишь одной из текстуальных форм осуществления христианского наставления и они бытовали не изолированно от остальных форм византийского христианского наставления.

§3.2.3 Монашеские духовные письма: основные особенности жанра

Поздневизантийские женско-мужские духовные корреспонденции существовали в русле монашеской духовной эпистолярной культуры, в основе которой лежала модель монашеского духовного наставничества. Я предлагаю сосредоточиться именно на письмах духовных отцов и детей и проанализировать несколько духовных монашеских корреспонденций, которые были известны в последующей византийской эпистолярной традиции и могли быть использованы в качестве примеров для подражания. Меня будет интересовать выявление характерных черт монашеских писем, созданных в контексте общения духовных отцов и их духовных детей. Также я приведу несколько примеров женско-мужского духовного эпистолярного

⁷⁶⁰ *Tilley M.* Op. cit. P. 41, 50—51.

взаимодействия, которые помогут яснее очертить традицию, в которой существовали поздневизантийские монашеские женско-мужские духовные корреспонденции.

Одним из самых ранних свидетельств осуществления и трансформирования эпистолярного духовного наставничества на почве раннего монашества являются письма Антония Великого, основателя анхоретства. Отшельник Антоний, «врач, которого Бог даровал Египту»⁷⁶¹, прославившийся святостью жизни, оказывал духовное «врачевание» монахам, священникам и мирянам, приходившим к нему за советом и духовным окормлением. Традиция приписывает Антонию семь посланий. Более глубокий анализ писем и контекста, в котором они были созданы, показал, что в данном случае исследователям стоит с бóльшим доверием отнестись к мнению об Антонии как о подлинном авторе⁷⁶².

В письмах-наставлениях Антоний обращается с увещеваниями к монашеским общинам, членов которых он называет своими «братьями» и «детьми». Антоний определяет свои отношения с адресатами как духовную любовь, которая противопоставляется любви телесной. Письма Антония во многом моделируются на основе посланий ап. Павла; об этом говорит не только структурное и содержательное подражание (темы, цитаты, приемы, фразеология), но и схожесть эпистолярного взаимодействия, которое пустынник выстраивает со своими адресатами. Как и Павел, Антоний пишет к ним с позиции отца-наставника, обладающего нравственным авторитетом и

⁷⁶¹ Так характеризует Антония его друг и биограф Афанасий Александрийский. См. предисл. митр. Каллиста (Уэра): Послание Антония, отшельника и главы отшельников, братьям, обитающим повсюду / Преподобный Антоний Великий. Житие и послания / Предисл. еп. Каллиста Диоклийского, пер. с англ. О. Седаковой. М., 2010. С. 157. Английский перевод писем: *Chitty D. J. The Letters of St. Antony: Transl. Oxford, 1975.* Латинский перевод писем с арабского см.: *Antonii Magni monachorum omnium parentis epistolae viginti // PG. 40. Col. 999—1066, 1075—1080;* грузинская и коптская версии см.: *Lettres de S. Antoine: Version géorgienne et fragments coptes / Éd., trad. G. Garitte. Louvain, 1955. CPG. № 2330—2332.*

⁷⁶² *Rubenson S. Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint. Minneapolis, 1995. P. 11—12, особенно p. 36—42; Хосроев А. Л. Приложение 4. О подлинности «Посланий» Антония // Хосроев А. Л. Из истории раннего христианства. На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади. М., 1997. 286—311.*

заботящегося о духовном совершенствовании и спасении своих чад⁷⁶³. Подобно апостолу Антоний обращается к сообществу верующих, которые в данном случае составляют не просто христианскую общину, а являются уже группой монашествующих. Помимо павлианской эпистолярной парадигмы, послания святого анахорета продолжают традиции литературы мудрости — одного из традиционных жанров ближневосточной литературы⁷⁶⁴. В наставлениях и поучениях египетского отшельника можно усмотреть как образ евангельского апостола, проповедующего христианское благовестие, так и образ восточного мудреца, ведущего беседы в кругу учеников⁷⁶⁵. Антоний-эпистограф, синтезируя в себе черты указанных моделей наставничества, сам становится прообразом характерного для восточного христианства типа духовного наставника — старца (γέρων), аввы, стяжавшего благодать Духа Святого.

Развитие старчества, которое анализировалось в предыдущем разделе, привело и к развитию духовной монашеской эпистографии. Духовные письма Варсонофия Великого и Иоанна Пророка, двух знаменитых палестинских подвижников VI в., обосновавшихся недалеко от Газы, демонстрируют расцвет феномена духовного монашеского эпистолярного наставничества. В коллекцию двух затворников входит более 800 писем, адресатами которых были отшельники, насельники монастырей, епископы, миряне. Письма-наставления Варсонофия и Иоанна не являются ни корреспонденциями, прошедшими стадию значительного редактирования и

⁷⁶³ Rubenson S. Op. cit. P. 48.

⁷⁶⁴ К этому литературному жанру относятся высказывания мудрецов, предлагающих учения о божественном и добродетели. Хотя в этом жанре используются приемы традиционного устного повествования, он был распространен именно в письменной форме. Литература мудрости зародилась в Месопотамии и в Египте (самые ранние примеры относятся к III тыс. до н.э.) и нашла в свое предложение в еврейской, греческой, китайской, индийской культурах. Письма Антония Великого соотносятся с литературой мудрости эллинизированного Египта, которую составляла еврейская литература мудрости («Книга притчей Соломоновых», «Экклесиаст», «Книга Премудрости Соломона», «Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова»), египетская литература мудрости («Починения Анх-Шешонки»), греческая литература мудрости (сентенций Менандра, сентенций Секста).

⁷⁶⁵ Rubenson S. Op. cit. P. 46, 49.

предназначенными для публикации, ни трактатами о духовной жизни, обращенными к конкретным лицам. Данные письма можно интерпретировать как живые свидетельства палестинской монашеской повседневности в эпоху Юстиниана I Великого (527—565), которые отразились в форме вопросов и ответов. В эпистолярном наследии Варсонофия и Иоанна затрагивается целый спектр тем: от трудностей физического и эмоционального характера, с которыми сталкиваются монахи-аскеты, и советов духовно опытных корреспондентов по их преодолению до предложений по назначению новых епископов и обсуждения актуальных богословских вопросов.

В то же время письма палестинских отшельников представляют собой не просто фиксацию и разбор повседневных проблем аскетов. В их эпистолографии мы находим пример зрелого синтеза основных направлений христианской мысли, поскольку именно в духовной литературе авторы писем находили опору своей веры и в ней же черпали свое вдохновение. В письмах Варсонофия и Иоанна Пророка происходит соединение египетской монашеской традиции, творений отцов Церкви, прежде всего Великих Каппадокийцев и актуальной на тот момент монашеской литературы (например, труды Евагрия Понтийского, «Лавсаик» Палладия Еленопольского (ок. 363—ок. 430), сочинения Исая Отшельника (V—VI вв.))⁷⁶⁶.

Здесь мне бы хотелось несколько подробнее остановиться на оценках, которые дают комментаторы критического издания эпистолярным стилям Варсонофия и Иоанна. Стиль Варсонофия отличается наличием элементов разговорного языка и периодическим использованием риторических конструкций. Подобную эпистолярную парадигму мы уже встречали в письмах ап. Павла, где письмо-наставление становится привлекательным для

⁷⁶⁶ Критическое издание письма Варсонофия Великого и Иоанна Пророка включает в себя три части, разбитые на пять томов, выходявшие в период с 1997 по 2002 гг. в серии *Sources Chrétiennes* (SC 427, 426, 450, 451, 468). *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance / Introd., texte crit., notes par F. Neyt, P. de Angelis-Noah, trad. par L. Regnault. P., 1997. I: Aux solitaires. T. 1: Lettres 1-71. (SC; 426); P., 1998. T. 2: Lettres 72-223. (SC; 427). P., 2000. II: Aux cénobites. T. 1: Lettres 224-398. (SC; 450); P., 2001. T. 2: Lettres 399-616. (SC; 451). P., 2002. III: Aux laïcs et aux évêques. Lettres 617-848. (SC; 468).*

адресатов как раз благодаря одновременной ориентации эпистолографа на простоту и лаконичность, создающие эффект живой беседы и присутствия, и на использование риторических приемов, делающих эпистолярную речь более яркой и убедительной. Вообще же тяготение к устности является одной из черт раннехристианских писем-наставлений. Язык, используемый в письмах, был создан по образцу повседневной речи образованных людей, и в идеале должен был занимать среднюю позицию между возвышенной прозой (λογοειδής) и просторечием (λαλικόν)⁷⁶⁷.

Довольно сложно дать точную оценку языку палестинских подвижников, поскольку корпуса писем должны были неизбежно подвергаться корректуре со стороны копиистов. Грамматические и лексические особенности писем Варсонофия и Иоанна свидетельствуют о смешении классических форм с формами разговорного греческого юстиниановской эпохи. Авторы писем, для которых греческий не был родным языком, испытывают трудности на уровне нормализации: при употреблении сравнительных и превосходных степеней прилагательных и наречий, местоимений и глагольных форм⁷⁶⁸.

Стиль Иоанна Пророка дает возможность почувствовать вариативность в духовной эпистолографии. Если Варсонофий более открыт к эмоциональному выражению своих переживаний и склонен к демонстрации своего литературного таланта, то Иоанн настроен на лаконичность и эмоциональную закрытость. Его послания, обычно краткие, касаются правил и практических сторон монашеской жизни (время молитв и способы их совершения, труд и отдых, рацион и т. д.). В своих советах, как и Варсонофий, Иоанн прибегает к библейским цитатам и изречениям святых отцов, использует выразительные образы, которые свидетельствуют о его мастерстве в составлении дидактических посланий.

⁷⁶⁷ Doty W. G. *Letters in Primitive Christianity...* P. 15.

⁷⁶⁸ Barsanuphe et Jean de Gaza. *Correspondance...* I: Aux solitaires. T. 1. P. 55—56.

Как отмечают Ф. Ней и П. де Анжелис-Ноа, тон писем Варсонофия может меняться в зависимости от адресата и логики ситуации, которая формирует стратегию эпистолографа: продемонстрировать любовь и заботу, дать совет и сформулировать назидание, призвать к возвышенному духовному чувству или же выразить недовольство. Самопрезентация аскета-эпистолографа остается идейно статичной, поскольку продиктована смирением, важнейшей христианской добродетелью. Осознание себя недостойным грешником, которому и самому требуются молитвы ближних, формирует ряд эпистолярных образов-характеристик. Варсонофий говорит, что он прах и пепел (γῆ καὶ σποδός)⁷⁶⁹, наименьший из всех (ἐλάχιστος)⁷⁷⁰, а также просит молитв у пишущих к нему братьев⁷⁷¹.

Большинство писем иллюстрирует наставничество Варсонофия и Иоанна, двух духовных старцев (γερόντων δύο πνευματικῶν), как они называются в предисловии к коллекции⁷⁷². Духовное отцовство Варсонофия и Иоанна отчетливо прослеживается в части писем, где старцы отвечают на вопросы своих духовных детей (τέκνον)⁷⁷³. Однако тема наставничества не замыкается только на эпистолярной модели общения духовного отца и духовного чада. Она представлена и в письмах к братьям-монахам (ἀδελφοί) и мирянам (λαϊκοί), ищущим советов и духовного укрепления у великих старцев.

Еще одна особенность духовных писем заключается в том, что они не просто являлись средством коммуникации, пусть и с целью специфического наставления, но и приобретали сакральный характер в восприятии верующих. Поскольку эпистолярное поучение формировалось не только от лица умудренного опытом аскета, но и подвижника, стяжавшего благодать Св. Духа. Так, например, в первом письме Варсонофия к монаху Иоанну из Беэр-

⁷⁶⁹ Ср.: Быт. 18.27.

⁷⁷⁰ Ср.: 1 Кор. 15.9. В послании к Коринфянам ап. Павел характеризует себя как наименьшего из апостолов (ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων).

⁷⁷¹ *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance... I: Aux solitaires*. Т. 1. Р. 54.

⁷⁷² *Ibid.* Р. 158.

⁷⁷³ Связь духовного отца и духовного чада отражена, например, в ер. 5, 9, 13, 16, 24, 25, 31, 124, 127, 188, 194, 222, 484, 493, 496, 497, 507, 534, 572.

Шева мы можем видеть эту особенность, которая осознается самими участниками эпистолярной коммуникации. Авва Серид, который должен был записать ответ Варсонофия, боялся, что не запомнит ответа великого старца или передаст что-либо неверно. Но Варсонофий призвал авву полностью довериться Духу Божию (τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ), который не позволит написать больше или меньше сказанного и направит руку (ὁδηγεῖ τὴν χεῖρά) пишущего ответное письмо от лица затворника⁷⁷⁴. Как видно, сам акт фиксации наставления мог восприниматься как непосредственное действие Божественной благодати не только на подвижника, через которого она транслировалась в виде слов, но и на второстепенных участников эпистолярной коммуникация, например, писцов.

Божественное присутствие в эпистолярном нарративе и авторитетность аскета-эпистологафа делали частное письмо полезным и актуальным не только для прямого адресата, но и вообще для любого человека, заинтересованного во вхождении в поле данного духовного наставления. Об этом свидетельствует заключительная мысль предисловия к письмам двух великих затворников, составленного от лица аввы Сериды. В нем говорится о пользе (ὠφέλειαν), которую может извлечь из писем старцев каждый читающий их со страхом Божиим (ἐν φόβῳ Θεοῦ)⁷⁷⁵.

По замечанию К. Рапп, монашеские поучения в письменной форме (прежде всего в форме апофтегм) не были изначально адресованы конкретной аудитории. Их наставления проявляли свою силу не как индивидуальные слова отдельных наставников, но именно как часть совокупности коллективной монашеской мудрости⁷⁷⁶. Здесь уместно будет провести

⁷⁷⁴ Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance... I: Aux solitaires. T. 1. Ep. 1, 36—42: «... Старец же понял, о чем я (авва Серид — А.М.) помышляю, и лицо его просияло, как огонь, и он сказал мне: “Поди, напиши, и не бойся; если я и скажу тебе бесчисленное множество слов с тем, чтобы ты написал их, то знай, что Дух Божий не попустит тебе написать ни одним словом больше или меньше сказанного, хотя бы ты и сам пожелал того, но Он направит твою руку, чтобы написать сказанное в последовательном порядке”...».

⁷⁷⁵ Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance... I: Aux solitaires. T. 1. P. 160, 30—36.

⁷⁷⁶ Rapp C. The Origins of Hagiography... P. 124.

параллель с духовными письмами-наставлениями, исходившими от подвижников. Хотя письма и имели конкретного адресата, его фигура становилась не так важна при создании коллекции эпистолярных поучений. Важнее адресата был сам запрос, который он направлял духовно опытному монаху, поскольку эти вопросы, касающиеся духовной жизни, могли оказаться и вопросами будущих читателей писем старца. Тем самым потенциальный читатель мог получить ощутимую духовную пользу, соприкоснувшись с наставлением, написанным, может быть, и много столетий назад. Письма, написанные от лица аскетов, воспринимались как часть монашеского учения.

Здесь проявляется важный механизм воздействия византийского духовного эпистолярного текста. Всякий человек, искренне желающий получить духовное наставление, в процессе чтения писем в каком-то смысле становится «учеником» аскета-эпистолога. Причем историческое время и пространство, которое разделяет автора духовных писем и читателя этих писем, не имеет значения. Воздействие этого механизма, правда, намного сильнее, мы, как читатели, можем ощущать при чтении религиозных текстов: от Священного Писания авраамических религий до индийских вед и буддавачаны. Очевидно, что современный читатель, ассоциирующий себя с восточной православной традицией, может получить для себя духовное наставление, обращаясь к письмам Варсонофия и Иоанна. Таким образом, духовные письма выходят далеко за пределы одной только коммуникативной функции и становятся объектами для размышления, перечитывания и медитации.

§3.2.4 Наставничество в отношении женщин в византийских монашеских духовных письмах

Женщины-христианки оказывались вовлеченными в процесс монашеского эпистолярного духовного общения. Однако исследователь

духовного эпистолярного наставничества в раннехристианском женском монашестве на Востоке сталкивается с той же проблемой, с которой имеет дело и исследователь поздневизантийского эпистолярного материала. Письма со стороны женщин практически отсутствуют. Голос женщин-эпистографов и их роль в эпистолярной коммуникации могут быть зафиксированы и проанализированы только опосредовано, через призму писем духовных наставников. К тому же многие послания, обращенные к женщинам, оказываются крайне абстрактными в тематическом плане и насыщенными риторическими конструкциями, что сближает их с духовными трактатами. Зачастую отсутствует конкретная информация о женщинах, к которым эти послания адресуются, что затрудняет анализ именно женско-мужских эпистолярных отношений⁷⁷⁷. Поэтому важными для реконструкции тех или иных аспектов духовного эпистолярного наставничества оказываются те письма мужчин-монахов, которые составлены в ответ на реальный запрос женщины-монахини или же целого женского монашеского сообщества и носят документальный характер.

Редким примером писем женского авторства являются сохранившиеся письма женщин византийского Египта (VI—VIII вв.) на коптском и греческом языках к духовным лицам, прежде всего, к монахам-мужчинам. Как правило, содержание подобных писем, составленных от лица монахинь или мирянок, сводится к просьбам о молитвах и благословении, которые могут сопровождаться обсуждением конкретных новостей⁷⁷⁸. В этих посланиях женщины, обращаясь к мужчине-адресату, могут использовать обращения «отец», «святой отец», «возлюбленный отец». Разумеется, просьбы о молитве и стандартное обращение к духовным лицам через термин «отец» не являются признаком именно духовного наставничества. Ведь для его явного определения необходимо иметь хотя бы несколько писем из корреспонденции

⁷⁷⁷ Clark E. Op. cit. P. 23.

⁷⁷⁸ См. некоторые из египетских писем женского авторства за период III в до н.э. — VIII н.э., собранных антиковедами и папирологами Р. Багналлом и Р. Крибиоре: Bagnall R., Cribiore R. Op. cit. P. 200, 202, 205, 230, 248.

двух лиц, где оба корреспондента осознают себя исполняющими конкретные эпистолярные роли (либо роль духовного отца, либо духовного чада). Тем не менее даже в этих коротких посланиях, зачастую нанесенных на остраконах, проявляются аспекты, указывающие на возможность вписать данные послания в контекст духовного эпистолярного наставничества.

Так, в письме, составленном на коптском языке⁷⁷⁹, некая Евдоксия умоляет авву Псона (или Псана)⁷⁸⁰, «возлюбленного святого отца», сжалиться над нею, совершившей многие грехи, и молитвенно ходатайствовать за нее перед Богом. Она призывает авву, который молится за весь мир, не медлить с молитвенным представительством за нее⁷⁸¹. Напомню, что роли посредника и ходатая, которые очевидно проявляются в этом письме, являются традиционными функциями духовного отца в восточной традиции. В греческом письме, датированном серединой IV в., замужняя женщина Валерия обращается к «христоносному» (χριστοφόρος) монаху Пафнутию с просьбой молиться за ее исцеление от некоего телесного недуга. Являясь духовной дочерью Пафнутия, что следует из формулы, где указываются имена отправителя и получателя, Валерия не только просит молитв святого отца о себе, но также и за членов своей семьи — дочерей и мужа. Валерия, в свою очередь, обещает молиться за здоровье своего духовного отца⁷⁸². Здесь мы также можем наблюдать некоторые элементы, характерные для переписок между духовным наставником и духовным чадом. К ним относятся осознание эпистолярными актерами своих ролей (упоминание терминов «отец» и «дочь» в духовном смысле), характеристика наставника как обладающего особым духовным даром (в данном случае «христоносный»), предполагаемая взаимная молитва корреспондентов.

⁷⁷⁹ Р. Багналл и Р. Крибиоре относят данное письмо к VI—VIII вв.

⁷⁸⁰ О нем см.: Winlock H.E., Crum W. E. *The Monastery of Epiphanius at Thebes*. N. Y., 1926. P. 222.

⁷⁸¹ Bagnall R., Cribiore R. *Op. cit.* P. 248.

⁷⁸² *Ibid.* P. 205.

Яркой иллюстраций монашеского наставничества в отношении женщин являются письма коптского монаха Шенуте (ум. ок. 465), настоятеля Белого монастыря в Верхнем Египте, ставшего впоследствии почитаемым святым в Коптской и Эфиопской православных церквях. Белый монастырь включал в себя как мужчин-монахов, так и женщин-монахинь, которые, хотя и жили отдельными сообществами, находились под общим духовным и административным управлением апы Шенуте. Среди так называемых «Канонов» Шенуте сохранилось четырнадцать писем, адресованных либо женскому монашескому сообществу, либо конкретным женщинам монахиням. Письма Шенуте к женщинам достаточно риторичны, но написаны в ответ на конкретный запрос, часто связанный с какой-либо конфликтной ситуацией, либо нарушением, возникшим в женской части монастыря. Литературные стратегии, обсуждение конкретных вопросов и желание утвердить свой нравственный и религиозный авторитет сближают Шенуте с ап. Павлом⁷⁸³.

Происходит ли какое-либо изменение в дискурсе эпистолярного духовного наставничества под влиянием гендера? С одной стороны, Шенуте как идеолог монашества стремился к универсализации монашеского пути: христианская аскеза во всей ее полноте была открыта как для мужчин, так и для женщин. Ее исполнение через молитву, пост, труд, уединение, ограничения и наказания осуществлялось независимо от биологического пола монашествующего, целью которого было достижение равноангельский жития. Как отмечает Р. Кравиц, наставническая опека над монахами обоего пола оказывалась важнее, чем гендер. Мужчины и женщины ставились в одинаковое отчасти эгалитарное положение по отношению друг к другу, поскольку оказывались в подчиненном положении к своему духовному наставнику. Согласно риторике, которую выстраивал Шенуте, безотносительно пола все члены общины нуждались в его духовном окормлении, которое становилось важнейшим условием для достижения

⁷⁸³ *Krawiec R. Op. cit. P. 5—7.*

спасения души и обретения вечной жизни⁷⁸⁴. Но несмотря на усилия нейтрализовать гендер, сам Шенуте мог время от времени использовать его имплицитное присутствие в эпистолярном общении как поле для создания дополнительных аргументов своей позиции. Например, в критических ситуациях духовник может подчеркивать принадлежность к женскому полу корреспонденток в качестве дополнительного укрепляющего обоснования своей власти над ними как мужчины⁷⁸⁵.

Другое влияние гендерного аспекта можно усмотреть в предпочтении осуществления наставничества через письма, а не через визиты. Безусловно, минимизация контакта с духовными чадами-женщинами связана с отшельническим типом жизни Шенуте, который по этой же причине вел переписку со своими духовными детьми из мужской части Белого монастыря⁷⁸⁶. Полный отказ от визитов в женскую общину также был вызван неудачным опытом Шенуте. Его три состоявшихся визита только усугубили спор между женщинами-монахинями и их настоятелем и породили кризис в их общении из-за двусмысленного поведения Шенуте, которое некоторыми женщинами было воспринято как сексуальное домогательство⁷⁸⁷. Выбор в пользу именно эпистолярного духовного руководства может объясняться боязнью реального контакта с женщинами, способного привести к искушениям и создающего условия для греховного сексуального притяжения.

Развившиеся в ранневизантийский период принципы монашеского духовного наставничества оставались актуальными не только для последующей традиции византийского монашества, но и оказывались востребованным за пределами монастырей. К началу эпохи иконоборчества (730 г.) проявление христианского благочестия прочно утвердилось в общественной жизни Византии, сопровождавшейся ярко выраженным

⁷⁸⁴ *Krawiec R.* Op. cit. P. 8—9, 93—100.

⁷⁸⁵ *Ibid.* P. 10, 100, 109—111.

⁷⁸⁶ *Emmel S.* Shenoute's Place in the History of Monasticism // *Christianity and Monasticism in Upper Egypt* / Eds. G. Gabra, H. N. Takla. Cairo, 2008. Vol. I. P. 40—41.

⁷⁸⁷ *Krawiec R.* Op. cit. P. 33—34.

почитанием мощей и икон. Монахи и монастыри в результате поддержки мирян приобретали политический вес, с которым императорам приходилось считаться. Примечательно, что модель создания монастыря на уединенной периферии, вдали от городской жизни, отчасти уступает место тенденции возникновения новых монастырских общин уже в самих городах. Так визуализировалась, приобретая реальное воплощение, связь монастырей и остальной части византийского социума. После политических потрясений, вызванных арабскими вторжениями и религиозными спорами эпохи иконоборчества, монастыри только укрепили свои позиции и превратились к началу средневизантийского периода в оплот общества⁷⁸⁸.

Одним из свидетельств эпистолярного наставничества в период иконоборчества является обширная коллекция писем прп. Феодора Студита, важнейший источник той эпохи, красноречиво свидетельствующий о литературном возрождении — выходе из так называемых «темных веков» (VII—VIII вв.). Эпистолярный стиль Феодора Студита, который сочетает в себе риторическую утонченность и ясность, является одним из лучших в литературной византийской эпистолографии. Письма отражают роль Феодора как церковного лидера и духовного наставника многих верующих, сопротивлявшихся иконоборческой ереси⁷⁸⁹. Уникальной чертой коллекции игумена Студийского монастыря является большой процент писем, адресованных женщинам. Из сохранившихся 557 писем 76 обращены к женщинам, что составляет 14 % от всех писем данной коллекции. Среди 40 женщин-корреспондентов Феодора Студита находим монахинь, игумений монастырей, мирянок-аристократок, императриц⁷⁹⁰.

⁷⁸⁸ *Rapp C.* Brother-Making in Late Antiquity... P. 191—193; *Talbot A.-M.* Varieties of Monastic Experience... P. 5—8. Подробнее см.: *Morris R.* Spiritual Fathers and Temporal Patrons: Logic and Contradiction in Byzantine Monasticism in the Tenth Century // *Revue Bénédictine*. 1993. Vol. 103. P. 273—288.

⁷⁸⁹ *Riehle A.* Theodore the Stoudite and his Letters to Eirene the Patrician: An Introductory Essay // *Annual of Medieval Studies at CEU*. 2015. Vol. 21. P. 156—157.

⁷⁹⁰ Критическое издание писем Феодора Студита: *Theodori Studitae Epistulae* / Hrsg. G. Fatouros. В., 1992. *Mitrea M.* Spiritual Guidance in Ninth-Century Byzantium: The Letters of

Такое соотношение писем по гендерному признаку нельзя назвать типичным для византийских эпистоляриев, где письма к женщинам появляются крайне редко. Однако подобная особенность совокупности эпистолярного корпуса Феодора Студита, отражающая повседневную практику переписки с женщинами, заставляет полагать, что отсутствие женских писем связано не с недостатком инициативы самих женщин как авторов-эпистографов. Скорее, в данном случае мы видим подтверждение общего правила формирования эпистолярных литературных коллекций в Византии: их составители не были заинтересованы во включении писем, обращенных к женщинам, а тем более в собирании коллекций женщин-эпистографов. Доминирование мужчин в византийском литературном дискурсе объясняет скудость доступных на сегодняшний день женских византийских писем⁷⁹¹.

Большое количество писем к женщинам в коллекции Студита можно объяснить важной ролью, которую женщины-иконопочитательницы сыграли в борьбе против репрессивной политики, проводимой императорами-иконоборцами⁷⁹². Именно поэтому письма главного религиозного диссидента той эпохи, обращенные к своим соратницам по борьбе и тематически сфокусированные на защите иконопочитания, оказались важными при последующем отборе писем. Составители коллекции, являясь очевидцами и наследниками торжества истинного православия над еретиками, стремились тем самым закрепить в исторической памяти поражение иконоборцев.

Theodore the Stoudite to Eirene the Patrician // *Annual of Medieval Studies at CEU*. 2015. Vol. 21. P. 151.

⁷⁹¹ Riehle A. Theodore the Stoudite... P. 152.

⁷⁹² О роли женщин в борьбе с иконоборцами см.: *Gouillard J.* La femme de qualité dans les lettres de Théodore Stoudite // *JÖB*. 1982. Bd. 32. S. 445—452; *Herrin J.* Women and the Faith in Icons in Early Christianity // *Culture, Ideology and Politics. Essays for Eric Hobsbawn* / Eds. R. Samuel, G. Stedman Jones. L., 1983. P. 56—83; *Kazhdan A. P., Talbot A.-M.* Women and Iconoclasm // *Byzantinische Zeitschrift*. 1991—1992. Bd. 84—85 (2). S. 391—408; *Νικολάου Κ.* *Op. cit.* Σ. 169—180; *Silvas A. M.* Kassia the Nun c. 810 — c. 865: An Appreciation // *Byzantine Women: Varieties of Experience 800—1200* / Ed. L. Garland. Aldershot; Burlington, 2006. P. 18.

Обратимся к конкретным примерам коммуникации Феодора Студита с женщинами, в которой он выступал в роли духовного наставника. Дошедшие его три письма к кандидатиссе Кассии (ок. 800/805 — до 867), выдающейся византийской женщине-гимнографу, отражают общение монаха, обладающего высоким нравственным авторитетом, и юной аристократки-иконопочитательницы, стремящейся вступить на иноческий путь. В первых двух письмах находим похвалы благочестию и ревностной борьбе против иконоборцев, которую Кассия открыто вела⁷⁹³. Из второго послание следует, что Кассия искала духовной поддержки и благословения у Феодора для осуществления своего будущего монашеского подвига. И хотя Феодор горячо поддерживал ее намерение быть «невестой Христовой», он не был готов собственноручно совершить постриг Кассии, что, скорее всего, объясняется его нежеланием препятствовать возможным матримониальным планам ее семьи⁷⁹⁴. Третье письмо отражает недопонимание и конфликтную ситуацию, которые возникли между бескомпромиссной противницей иконоборчества и ее корреспондентом, более опытным и осторожным в своих действиях⁷⁹⁵.

Ограниченность количества дошедших писем этой корреспонденции всего тремя не позволяет говорить однозначно о постоянном духовном эпистолярном наставничестве. В этих письмах Феодор Студит не называет свою корреспондентку своей «дочерью». Мы встречаем следующие обращения: невеста Христова (κόρη Χριστοῦ), госпожа (ἡ κυρία), сестра (ἡ ἀδελφή)⁷⁹⁶. Однако монашеское общение, в дискурс которого Кассия вовлекалась, даже будучи мирянкой, предполагало подвижность наименований, которыми пользовались в монашеской среде — «отец», «мать»,

⁷⁹³ Theodori Studitae Epistulae... Ep. 217.4—6: «Я слышу, что ты оказываешь благодеяние нашему духовному сыну Дорофею, который заключен в темницу за Христа и находится недалеко от тебя. Ты знаешь, что делаешь. Ведь таким образом ты принимаешь участие в его подвижническом подвиге...»; ep. 370.9—10: «... у тебя жизнь согласуется с словом, и ты не испытываешь неуверенности ни в одном, ни в другом отношении, поскольку ты пришла к решению пострадать за Христа в нынешнее гонение...».

⁷⁹⁴ Theodori Studitae Epistulae... Ep. 370.19—26.

⁷⁹⁵ Ibid. Ep. 539.

⁷⁹⁶ Ibid. Ep. 217.17; ep. 539.19.

«брат», «сестра», «чадо». Духовный отец мог назвать своего ученика как «чадом», так и «братом» в зависимости от конкретной ситуации⁷⁹⁷. Очевидно, что Кассия относилась к Феодору Студиту как к духовному авторитету, у которого искала советов относительно устройства своей духовной жизни. Он же, в свою очередь, выказывал молитвенную поддержку и благословение.

В то же время подобное общение с оттенком духовного наставничества помогало Кассии (как и другим настоятельницам монастырей, с которыми Феодор состоял в переписке⁷⁹⁸) войти в роль духовной матери (μήτηρ πνευματική) и выстроить уже собственное духовное наставничество в возглавляемой ею женском монастыре⁷⁹⁹. Эта незамкнутость коммуникации только на двух конкретных адресатах окажется значимой, когда мы будем анализировать поздневизантийское наставничество в письмах двух духовных отцов Ирины Хумнены, являвшейся игуменьей монастыря Христа Человеколюбца в Константинополе и осуществлявшей наставнические функции в своей общине.

Пример явного духовного наставничества в отношении женщины дают восемь писем Феодора Студита к знатной мирянке — патриции Ирине, ревностной почитательнице икон⁸⁰⁰. Послания демонстрируют молитвенное предстательство Студита⁸⁰¹, молитву Ирины за духовного отца⁸⁰², призыв наставника к борьбе со страстями⁸⁰³, похвалы духовным качествам и горячая поддержка мужественного сопротивления Ирины в отношении ереси иконоборчества⁸⁰⁴, обсуждение намерений Ирины организовать женский монастырь⁸⁰⁵. Отметим, что в этих отношениях духовного отца и пасомой также нет строго очерченных ролей. Ирина, как становится ясно из посланий,

⁷⁹⁷ Rapp C. Brother-Making in Late Antiquity... P. 101.

⁷⁹⁸ Изотова О. Н. Указ. соч. С. 14, 19.

⁷⁹⁹ Silvas A. M. Kassia the Nun... P. 38.

⁸⁰⁰ В издании Г. Фатурса ep. 55, 77, 87, 156, 372, 412, 508, 526.

⁸⁰¹ Theodori Studitae Epistulae... Ep. 55, 25—29; ep. 372, 10—15.

⁸⁰² Ibid. Ep. 156.50—51, ep. 412.39—40.

⁸⁰³ Ibid. Ep. 156.29—33; ep. 412.5—9.

⁸⁰⁴ Ibid. Ep. 77.2—8; ep. 87.4—9, 20—25; ep. 156.4—6.

⁸⁰⁵ Ibid. Ep. 526.10—30.

являлась, скорее всего, патронессой Феодора Студита, оказывая ему и остальным монахам Студийской обители материальную помощь. Неудивительно, что в нескольких посланиях он называет ее своей духовной матерью⁸⁰⁶. Данная переписка отражает сочетание сразу нескольких моделей отношений: эпистолярная связь духовного отца и духовной дочери и взаимодействие благодетельницы и ее протече⁸⁰⁷. Эта особенность напоминает отношения, которые связывали Феодору Раулену и Григория Кипрского (см. Гл. II. §2.3).

В средневизантийский и затем уже в поздневизантийский периоды практика духовного наставничества оставалась актуальной для византийских женщин, которые будучи монахинями или мирянками искали духовного руководства у монахов. Дошедшие от палеологовской эпохи трактаты-поучения, обращенные к женщинам, и духовные переписки, которые велись между мужчинами-духовниками и женщинами, говорят об относительной популярности подобной литературы и неугасающем интересе самих женщин к участию в эпистолярной коммуникации такого рода⁸⁰⁸. Подробному анализу поздневизантийских женско-мужских переписок будет посвящена следующая глава.

Выводы

Итак, византийское монашеское духовное наставничество восходит к практикам обучения в античных философских школах, включавшим в себя объединение вокруг фигуры философа его последователей, желавших причаститься его мудрости и через философский образ жизни достичь состояния духовного блаженства — счастья (εὐδαιμονία). Часто подобные

⁸⁰⁶ Theodori Studitae Epistulae... Ep. 77.21 (μήτηρ προσκυνουμένη); ep. 87.4 (μητρί μου πνευματικῇ); ep. 156.47 (ἀδελφομήτηρ); ep. 412.26 (ὡ μητὲρ ἐμή).

⁸⁰⁷ Riehle A. Theodore the Stoudite... P. 160.

⁸⁰⁸ Rigo A. La direction spirituelle... P. 300.

отношения включали в себя использование терминов родства, которыми подчеркивались глубина и интимность связей внутри философских сообществ. Учитель становился «отцом» для своих учеников-«детей», которые, в свою очередь, делались «братьями» друг для друга. Помимо античной традиции генезис византийского духовного наставничества был обусловлен влиянием модели отношений мудреца-учителя и учеников, характерной для восточной литературы мудрости, в частности для иудейской, в рамках которой и возникли первые христианские общины.

Преимственность духовного христианского наставничества наблюдается не только на уровне моделирования отношений, проецирующих семейные (отец — дети), но и в методах взаимодействия. Античный концепт психагогии или душевождения предполагал воздействие на души учеников при помощи риторического искусства, которое включало себя целый арсенал практик от применения сократовской майевтики и конкретных дидактических жанров до использования определенных средств выразительности и приемов в соответствии с душевным и эмоциональным настроением аудитории. Искусство психагогии, популярное во многих позднеантичных философских школах, органично входит в дискурс христианского наставления уже в первом поколении христианских учителей — апостолов.

Послания ап. Павла являют собой синтез риторических приемов, относительной простоты языка, поддерживающей эффект живой беседы, и документальности, характерной для бытовых папирусных писем того периода. Важным становится однозначное утверждение духовного «отцовства» Павла-эпистолога по отношению к его корреспондентам «чадам». С одной стороны, термины родства позволяли описать, индивидуализировать и углубить связи социальной конфигурации, возникавшей в результате религиозного обращения и становившейся качественно новой для ее участников. С другой стороны, использование семейной модели неизбежно подчеркивало асимметричность отношений в раннехристианском наставничестве, где духовный лидер становился обладателем особой

пастырской власти. Ее главной целью было проведение последователей ко спасению через подчинение и подражание наставнику. Адресаты Павла должны повиноваться его власти. Читателям его посланий следует придавать его словам такой же авторитет, как и Божественному откровению. Авторитет этот объясняется прежде всего непоколебимой верой Павла в свою миссию по осуществлению евангельской проповеди, возложенной на него самим Иисусом Христом.

Византийские духовные письма создавались в результате общения духовных отцов и его духовных детей. Анализ подобных корреспонденций невозможен без характеристики того института, который формировал условия для возникновения и эпистолярного развития подобных взаимоотношений. Византийский институт духовного наставничества связан с развитием восточного монашества, в недрах которого были выработаны стандарты наставления и обучения монахов. Впоследствии они стали применяться в адаптированной форме при наставлении мирян. Центральной фигурой ранневизантийского духовного наставничества был старец — духовно опытный монах, который благодаря подвижнической жизни приобретал дары Св. Духа (различение духов, власть над бесами, дар исцеления, прозорливость) и был способен руководить неопытным монахом. Через полное предание себя старцу новоначальный инок становился на тернистый путь изменений собственной личности, который в итоге должен был увенчаться обретением христианского спасения. В монашеской субкультуре старец, как правило, играл бóльшую, по сравнению с лидером античного философского сообщества, роль. От христианского монаха требовалось полное отречение от мира: он разрывал все родственные и дружеские узы, отказывался от всех экономических и социальных благ, наконец, отрекался от собственного имени. В этой ситуации нового духовного рождения духовник оказывал решающее влияние на конструирование новой идентичности своего духовного чада, помогая ему вести непрерывную борьбу со страстями.

Духовный отец в восточной традиции отличается многофункциональностью, которую осмыслили и теоретизировали значимые византийские писатели-аскеты (Иоанн Лествичник, Симеон Новый Богослов). Согласно им, можно выделить пять ролей духовного отца, которые он исполняет по отношению к своему духовному чаду: врач (ἰατρός), советчик (σύμβουλος), ходатай (πρεσβευτής), посредник (μεσίτης), поручитель (ἀνάδοχος). Духовник применяет исповедь как главное средство исцеления от греха, координирует советами духовную жизнь духовного чада, является главным молитвенником, просящим заступления за своего пасомого и восстанавливающим через молитву связь между Богом и духовным чадом, а также выступает как главный ответчик за дальнейшую судьбу души ученика.

В этой многофункциональности переплетаются и слышатся отголоски различных позднеантичных практик, строившихся на основе отношений управления и подчинения (врач и больной, тренер и атлет, учитель-философ и его последователь). Неудивительно, что в византийской аскетической литературе возникают метафорические смыслы, отражающие произошедший синтез. Так, монахи становятся атлетами пустыни, исповедь прочно ассоциируется с врачеванием от яда греха, а античная пайдейя трансформируется в монашескую.

Сама фигура духовного отца оказывается глубоко метафоричной. Она становится связующим звеном между землей и небом и предлагает альтернативное родство, строящееся на общих духовных целях. Через коммуникацию с духовным отцом происходит создание отношений, не ограниченных временем земной жизни и сосредоточенных на жизни вечной. «Неземное» отцовство становилось своего рода порталом в горний мир и возможностью уже в земной жизни реализовывать идеал ангельского жития. Причем, стоит подчеркнуть, что, хотя власть духовника и была огромна, духовное наставничество было призвано аккумулировать взаимную заботу и взаимную духовную любовь, которая отражалась в обоюдной молитве.

Именно монашество, возникшее в Египте, а затем распространившееся по всей империи, стало основополагающим контекстом для развития духовных писем. Феномен византийской духовной эпистолографии возник в результате слияние традиций нравственных эпистолярных наставлений, разработанных в античных философских школах и подкрепленных дидактизмом эпистолярной теории и христианских посланий, через которые поддерживалась связь первых христианских общин и их духовных лидеров. Наиболее значимыми здесь являются послания ап. Павла, которые стали образцами для последующих поколений христианских пастырей, проповедников и наставников. С опорой на павлианский корпус значимые монашеские эпистолографы (Антоний Великий, Варсонофий Великий, Иоанн Постник, Шенуте) выстраивали темы, фразеологию, стремились к сбалансированности литературности и ясности повествования, моделировали этикет общения духовника и духовных чад. В результате развития жанра духовного письма стали складываться отдельные поджанры. Например, письмо-беседа, письмо-исповедь, поучение, полемика, воспоминание, слово.

Христианское эпистолярное духовное наставничество женщин корнями уходит в античность. Письма «пифагорейских» женщин свидетельствуют об актуальности запроса на нравственное наставление женщин в эпистолярной форме. Эти письма отражают идеал добродетельной женщины, сложившийся в греко-римской культуре. Центральным для образа добродетельной женщины являлся концепт σωφροσύνη («благоразумие», затем в христианской трактовке — «целомудрие»). Женщина, обладавшая σωφροσύνη, оставалась на протяжении всей жизни верной мужу, контролировала хозяйство, способствуя его процветанию, и воспитывала благоразумных детей. Этот образ близок к тому идеалу, который открывают Пастырские послания ап. Павла, где целомудренная женщина-христианка (неважно, замужняя или нет) становится нравственным примером для подражания. Согласно Пастырским посланиям, христианское наставление женщины должно было включать как контроль со стороны мужчины (например, духовного лидера общины), так и надзор

пожилой добродетельной женщины, способной передать свой опыт. Апостольские послания включают женщин-христианок в свою орбиту и применяют по отношению к ним те же методы воздействия, что и к их братьям-христианам. В то же время Пастырские послания закладывают важнейшую черту христианского наставничества, связанную с гендерным аспектом. Женщина могла получать наставления от мужчин, но не могла выступать наставницей мужчин. Обращение в письмах к мужчине-наставнику стало типичной чертой раннехристианской эпохи. Женщины-христианки (монахини и мирянки), желавшие духовного совершенства и чистоты жизни, стремились к общению с духовными наставниками (Иероним Стридонский, Августин Блаженный).

Тем не менее для женщин, выбиравших монашеский путь, открывались новые возможности в нравственном совершенствовании. Христианство проповедовало равенство мужчин и женщин в достижении спасения. В отличие от античной пайдеи, сфокусированной на воспитании идеального мужчины-гражданина, монашеская пайдея была в равной степени открыта для обоих полов. Женщины-подвижницы не менее успешно, чем мужчины-подвижники, вели борьбу со страстями, приобретали духовные дары и становились примерами для подражания. Они могли быть духовными матерями внутри женских монашеских общин и применять практики духовного наставничества по отношению к младшим инокиням.

Тем не менее женские монашеские общины не существовали независимо и находились под руководством мужчин-духовников, что не исключало возникновение конфликтов и даже борьбу за власть (Шенуте, Феодор Студит). Скорее всего, именно духовные письма становились предпочтительным способом коммуникации между духовными отцами и их духовными дочерьми, что объясняется не только расстоянием между адресатами, но желанием оградиться от возможного возникновения греховного сексуального влечения.

На исходе ранневизантийского периода и в средневизантийскую эпоху духовное эпистолярное наставничество в отношении женщин было обычной

практикой. Наиболее яркий пример этого времени — коллекция прп. Феодора Студита, в составе которой более 70 писем обращены к женщинам. Общение Феодора Студита с императрицами, игуменьями монастырей, монахинями, аристократками показывает не только широкое применение методов духовного наставничества в отношении к женщинам, но и возможность сочетания одновременно нескольких моделей отношений. В ожидаемые взаимоотношения духовного отца и духовной дочери, включаются отношения монаха-протеже и патронессы (Феодор Студит и патриция Ирина), отношения с духовной сестрой или матерью (Феодор Студит и монахиня Кассия). Таким образом, положение в обществе женщины, ее интеллектуальные таланты и духовные достоинства оказывались немаловажными при общении с духовным отцом, поскольку они делали эпистолярные духовные отношения мужчины и женщины не сводимыми только лишь к сугубо духовному наставничеству и полному доминированию мужчины-духовника. К тому же духовные письма создавали условия для развития женщины как эпистолога, позволяя выходить ей за пределы простых частных посланий родственникам и друзьям. В духовных письмах поднимались вопросы, актуальные не только для духовной жизни одной конкретной женщины, но и для ее окружения (семейного или монашеского). Таким образом, переписка с духовным наставником могла становиться важной для микро-сообщества, окружавшего женщину-эпистолога, и придавать ей относительно новую роль связующего звена между источником духовного наставления и этим микро-сообществом.

Глава IV. Духовные отец и дочь: модель эпистолярного управления чувствами

Данная глава посвящена анализу эпистолярной коммуникативной модели «духовный отец — духовная дочь», лежавшей в основе поздневизантийских женско-мужских духовных корреспонденций. Я полагаю, что риторические приемы и эмоциональные практики (увещевание, исповедь, взаимная молитва), которые аккумулирует данная модель, являются определяющими для структурирования аффективности в духовных письмах. Поздневизантийская эпистолярная модель общения духовного отца и духовной дочери основывалась на традициях духовных монашеских писем и духовного отцовства, которые уже были подробно рассмотрены выше. Я предлагаю обратиться к конкретным примерам, наиболее показательным из всей совокупности поздневизантийских женско-мужских корреспонденций той эпохи, чтобы проанализировать стратегии, которые применялись обоими участниками подобной коммуникации. Важным станет фиксирование основных параметров женско-мужского эпистолярного общения в духовных письмах, являвшимся основным инструментом реализации духовного наставничества.

Всего будет рассмотрено три эпистолярные пары, корреспонденции которых являются наиболее репрезентативными для нашей проблематики. Речь идет о переписках Феопампа Филладельфийского и Ирины Хумнены, Григория Акиндина и Ирины Хумнены, митрополита Халкидонского и монахини Евлогии. Во-первых, указанные корреспонденции являются наиболее полными в количественном отношении среди женско-мужских поздневизантийских духовных переписок⁸⁰⁹. Во-вторых, сохранившиеся части этих корреспонденций демонстрируют духовное наставничество, осуществлявшееся в режиме реальных переписок. Благодаря этому качеству

⁸⁰⁹ О других примерах поздневизантийских духовных женско-мужских переписок см. раздел «Обзор источников», а также см.: *Rigo A. La direction spirituelle...* P. 283—300.

возникает возможность оценить роли обоих эпистолографов несмотря на то, что большинство сохранившихся писем написаны от лица мужчин-духовников. В отличие от духовных трактатов-посланий, хотя и адресованных конкретным женщинам⁸¹⁰, но не отражающих практически никаких сведений о самих женщинах-эпистолографах, наличие хотя бы нескольких фрагментов от корреспонденции позволяет отслеживать, пусть и в неравной степени, действия корреспондентов обоего пола.

§4.1. Феолит Филадельфийский и Ирина-Евлогия Хумнена

§4.1.1 Функции духовника и концепт монашеской пайдеи в эпистолярном нарративе

Первое письмо митрополита к Ирине (ep. 1)⁸¹¹, датированное 1307 г., показывают довольно высокую степень абстракции и эмоциональной отстраненности Феолита как наставника. Первое письмо представляет собой убедительное обоснование преимуществ монашеского пути. Большинство из аргументов Феолита могли бы быть применены по отношению к любому христианину, желающему принять постриг: очищение чувств и совести для подготовки к Страшному Суду (ep. 1.16—21); телесное и духовное угождение Богу (ep. 1.33—39); приучение себя к «узкому пути», который единственный ведет в жизнь вечную (ep. 1.16—21).

⁸¹⁰ К ним относятся, например, уже обсуждавшиеся источники: антология, составленная монахом Марком для Ирины-Евлогии Палеологины, включающая письмо к Ирине и обращенный к ней трактат «Слово к благороднейшей душе»; послания аввы Исаяи к некой монахине Феодоре, предваряющее собранный им же Митерикон (сборник изречений святых подвижниц). Также трактат Григория Паламы о страстях и добродетелях, адресованный инокине Ксении (PLP. № 20845): *Gregorius Palamas Thessalonicensis Metropolitae. Ad reverendissimam in sanctimonialibus Xenam, de passionibus, virtutibus et mentalis quietudinis fructibus* // PG. 150. Col. 1044—1088.

⁸¹¹ Все письма Феолита к Ирине приводятся по изд.: *Hero Constantinides A. The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia*. Brookline (Mass.), 1994.

Митрополит выступает, скорее, как духовный писатель, а не как личный наставник, глубоко погруженный в духовные проблемы Ирины-Евлогии. Однако таковым он ярко проявляет себя в последующих четырех своих посланиях (ер. 2—5), которые отделены от первого (ер. 1) более десятию годами. Письма позднего периода наполнены личными переживаниями и конкретными деталями из жизни обоих корреспондентов.

Так, Феолит подробно описывает свой недуг, от которого он чуть не умер (ер. 2.18—28), жалуется на мучительные неудобства морского путешествия (ер. 2.29—34), передает свой страх перед тюркским нападением во время пешего перехода в Филадельфию (ер. 2.41—50). Мы узнаем о ссоре Ирины с одной из сестер монастыря, которая вызывает у Феолита печаль и поток увещаний (ер. 2.41—50), о конфликте Ирины с собственной семьей, члены которой вознамерились вернуть часть имущества, которое находилось во владении Ирины (ер. 3.131—141), о желании Ирины-настоятельницы покинуть свой монастырь и отправиться к духовному отцу (ер. 2.445—460).

Переход к более доверительному тону повествования говорит о том, что лакуна между 1307—1321 гг., скорее всего, была заполнена письмами с обеих сторон. Об этом косвенно свидетельствуют письма второго духовного наставника Ирины — Григория Акиндина, в которых указывается, что Хумнена годами могла не видеться с Феолитом, и получала духовное окормление только через его письма⁸¹². Таким образом, можно предположить, что именно последовательная и продолжительная переписка сформировала прочную эмоциональную связь между духовным отцом и духовной дочерью, которую мы наблюдаем в последних четырех сохранившихся письмах митрополита Филадельфийского.

⁸¹² *Hiero Constantinides A. A Woman's Quest...* Ep. 16.17—20: «...я полагаю, что год или два, а, вероятно, и более ты была лишена его [Феолита], когда он уехал и находился в собственной церкви, и ты имела совершенствование от него только через письма...»; ер. 17.12—14: «...ты говоришь, что один или два года божественный святитель [Феолит] был вдали от тебя и только через письма руководил твоей душой...».

Однако наличие бытовых подробностей не затемняет главной цели этих писем — осуществить духовное наставление, полезное для души Ирины. Каждое происшествие из жизни Ирины, достигшее слуха наставника, и каждый помысел, поверяемый ею Феолипту, оказываются под пристальным взглядом духовника. Он, порой с мягким, дружеским сочувствием, порой с твердой суровостью, пространно увещевает свою духовную дочь, становясь тонким наблюдателем ее духовной жизни. Каждая житейская ситуация, если она и обсуждается, используется духовным писателем для конструирования наставления. Типичная стратегия Феолипта как духовного наставника проявляется в том, что любой конкретный случай он стремится вывести в более абстрактную плоскость и дать ему комментарий в духе христианского учения.

Например, в первом сохранившемся послании Феолипт, утешая молодую василиссу-вдову, призывает ее поспешить «привязать разумную часть души (τὴν λογικὴν ψυχὴν) к Богу Слову» и представляет ее трагическую ситуацию в ином свете. Смерть мужа открывает Ирине новую и более высокую перспективу — создание духовного брака (τὸ κατὰ πνεῦμα συνοικέσιον) (ер. 1.11—14). В другом письме новость о конфликте Ирины с одной из подчиненных сестер дает возможность Феолипту перейти к обсуждению двух важнейших добродетелей подвижнической аскетике — воздержанию (ἐγκρατεία)⁸¹³ и терпению (ὕπομονή)⁸¹⁴, которых не достает Ирине-Евлогии. Феолипт подробно характеризует оба качества с

⁸¹³ Воздержание еще в древнецерковной традиции, которая в этом вопросе отчасти опиралась на терапевтов, прежде всего Филона Александрийского (ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э), мыслилось как необходимая основа для развития других добродетелей. См.: *Феолипт Филадельфийский. Аскетические творения...* С. 756—757.

⁸¹⁴ Терпение в аскетической традиции — важнейший элемент христианской жизни, без которого невозможна реализация ревности о богопочитании (θεοσέβεια). Под терпением прежде всего понимается «устойчивость, крепость человеческого духа, непоколебимо противостоящего встречающимся на пути богоугождения препятствиям». Терпение в византийской аскетической традиции нужно понимать как «устойчивость, неизменность внутреннего «я» в отношении раз принятого направления религиозно-нравственной жизни, отсутствие смущения и растерянности духа». См.: *Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению.* М., 1996. С. 571—572.

богословской точки зрения. Используя взгляды отцов Церкви на воздержание и терпение, духовный эпистолограф довольно искусно вписывает их в контекст соотношений «всеобъемлющих добродетелей» (περιεκτικαὶ ἀρεταί)⁸¹⁵ и «главных добродетелей» (τὰς κεφαλαιώδεις ἀρετάς) и их связи с «добровольными страстями» (τῶν ἐκούσιων παθῶν) (ep. 2.69—75). Воздержание и терпение становятся главными средствами борьбы против гнева и вожделения (κατὰ τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς ἐπιθυμίας) (ep. 2.89—90). Необходимым условием для тренировки этих душевных качеств оказываются скорби (θλίψεις) — каждодневные неприятности и огорчения, которые Ирины-Евлогии нужно учиться принимать с радостью (ἀσμένως) (ep. 2.94).

Обсуждая конфликт Ирины-Евлогии с сестрой, Феолитт поднимает вопрос о том, как христианину нужно относиться к ближнему, что является общим местом в христианской пастырской проповеди (ep. 2.94). Духовник укрепляет свою аргументацию ссылаясь на мнения монашеских авторитетов, изречения Арсения Великого и Антония Великого, опыт которых он считает актуальным для Ирины-монахини (ep. 2.104—111, 129—146). Феолитт суммирует свои рассуждения о терпении, связывая воедино опыт апостольской проповеди и святоотеческих наставлений: «Скорбь (θλίψις) порождает побег терпения (τῆς ὑπομονῆς), терпение возвращает виноград опытности (τῆς δοκιμῆς), опытность производит вино надежды (τὸν οἶνον τῆς ἐλπίδος), надежда приносит радость душе, которая видит будущее вкушение [благ] как настоящее» (ep. 2.246—250) (ep. 2.246—250)⁸¹⁶.

⁸¹⁵ Всеобъемлющие добродетели (περιεκτικαὶ ἀρεταί) — общие добродетели, которые объемлют все остальные добродетели. Как указывает Макарий Великий, христианин обретает великое благочестие через стяжание пяти всеобъемлющих добродетелей: молитвы (εὐχή), воздержания (ἐγκράτεια), милосердия (ἐλεημοσύνη), нищеты (πτωχεία), долготерпения (μακροθυμία). См.: CPG. № 2410. *Macarius/Symeon. Reden und Briefe: Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B) / Hrsg. H. Berthold. B., 1973. Bd. 2. S. 49.5—10.* Симеон Новый Богослов сравнивает соотношение всеобъемлющих и частных добродетелей с соотношением главных заповедей и частных заповедей: *Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Éd. J. Darrouzès. P., 1957. P. 112.14—17.*

⁸¹⁶ Ср.: Рим. 5.3.

Феолипт склонен из любой эпистолярной ситуации извлекать пользу, демонстрируя своей духовной дочери, как аскетическое учение применяется на практике. Например, такой типичный эпистолярный мотив, как беспокойство из-за молчания корреспондента, становится дополнительной возможностью произвести духовное назидание. Ирина испытывала смущение из-за задержки писем от духовного отца и, по всей видимости, в ее ум закрадывается мысль, что ее адресат пренебрегает ею (ep. 2.368—370). Духовный эпистограф не ограничивается бытовым объяснением — ему долго пришлось искать доверенное лицо, которому можно было бы поручить отправку в Константинополь письма с духовными наставлениями, но и акцентирует внимание на том, как в принципе можно сохранять ясность и спокойствие души (ἐν γαλήνῃ τὴν ψυχὴν) независимо от обстоятельств. Конкретный пример с возникновением подозрительности дает возможность Феолипту еще раз напомнить Ирине общий механизм борьбы с любой страстью, вызывающей волнение души. Необходимо при самом первом толчке — прилоге или приражении (τῇ προσβολῇ), предваряющем страстное состояние, осознать наличие этого толчка и, оставив его еще на уровне зарождения, вознести мысль к Богу. Таким образом, через упование на Него и молитву к Нему обретается возможность дистанцирования и относительной изоляции от страсти (ep. 2.375—384).

В третьем письме митрополит Филадельфийский заостряет внимание на том, что Ирина, уже много лет носящая монашескую одежду, все еще остается открытой для мира и его удовольствий. Он порицает духовную дочь за то, что она не отказалась ни от душевных мирских переживаний (лесть от своих родителей, любовь к свиданиям и общение с родственниками), ни от материальных мирских благ (владение приданым, домами, землями). Эти детали дают Феолипту повод развернуть важнейшую и неотъемлемую тему монашеского аскетического учения — тему «умирания для мира».

Духовник с сокрушением замечает, что Ирина-Евлогия, приобретя в начале своего монашеского пути взамен всего мирского драгоценную

жемчужину — Христа, осталась по прошествии стольких лет привержена миру, любовь к которому живет и процветает в ней (ер. 3.124—129). Митрополит напоминает Ирине о невозможности компромисса для того, кто выбирает подлинную христианскую жизнь и кто становится, по словам ап. Павла, распят для мира. Нельзя одновременно жить для мира и для Христа; лишь только через умирание для мира открывается возможность вместить в себя Христа, «живя жизнью по Духу» (ер. 3.130—156). Феолит вновь подчеркивает важность отречения от всех плотских чувств (τῶν αἰσθήσεων τῆς σαρκός) и в последнем письме к Ирине, которое можно считать духовным завещанием престарелого и больного митрополита, предвидевшего свою скорую кончину (ер. 5.15—22). Из чего можно заключить, что тема внутреннего борения Ирины с желаниями не порывать мирских связей оставалась актуальной до последних дней жизни ее духовного наставника.

Приведенные выше примеры иллюстрируют одну из главных коммуникационных эпистолярных стратегий Феолита как духовного наставника — стремление интерпретировать вопросы духовной жизни Ирины-Евлогии через призму обширного корпуса христианской и, в частности, монашеской аскетической письменности: начиная от Евангелия и павлианского корпуса и заканчивая литературой, популярной в исихастской среде. Письма Феолита отличает высокая насыщенность цитатами из Священного Писания, особенно псалмов и посланий ап. Павла⁸¹⁷. Цитаты, с одной стороны, транслируют мнения, авторитет которых исключает несогласие со стороны читателя и которые служат основой для выстраивания аргументации духовного писателя. С другой стороны, интертекстуальность и

⁸¹⁷ В пяти посланиях Феолита Филадельфийского на постоянной основе присутствуют цитирование Священного Писания и отсылки на него. Приведу лишь примеры из первых двух писем: Ветхий Завет, в основном Псалтирь (ер. 1.27—28, 31—32; ер. 2.13—17, 19, 48—50, 264—265, 284—287, 306—307, 345—347, 381—384, 487—491); Новый Завет, активно используются послания Павла (ер. 1.47—48, 54; ер. 2.60, 91—92, 94—95, 99, 100, 125—126, 140—141, 157—158, 158—159, 190—191, 205, 240—241, 241—242, 246—249, 290—291, 293—296, 340—341, 345—347, 352—353, 387—388, 390—391, 409, 410, 413—414, 432—433, 441—442, 462—463).

устойчивая связь эпистолярного текста с текстами сакрального порядка способствуют возникновению эффекта молитвенности уже в самом послании.

Среди цитируемых писателей фигурируют отцы Церкви — Иоанн Златоуст (ер. 2.11—12, 28), Василий Великий (ер. 2.13—17; ер. 3.36, 88; ер. 5.26—28), Мефодий Патарский (ум. ок. 311) (ер. 2.13—17, 238—239; ер. 3.92—93), Максим Исповедник (ер. 2.68, 305), Антиох Монах (VI—VII вв.) (ер. 2.74), Григорий Богослов (ер. 2.169—170). Из нехристианских авторов присутствует поэт Антипатор Сидонский (втор. пол. II в. до н. э.) (ер. 3.107). Наряду с этими фигурами византийской аскетической письменности во втором письме, которое является наиболее обширным из всех пяти, появляются и образы раннехристианских подвижников, почитаемых среди сторонников исихазма. Среди них — Арсений Великий (ок. 354—449) (ер. 2.108), Антоний Великий (ер. 2.129—131), Пимен Великий (2-я пол. IV в. — 1-я пол. V в.) (ер. 2.208—209), Нил Синайский (сер. IV — 1-я пол. V в.) (ер. 2.230—233, 234—236). Феолитп вводит их в эпистолярный контекст как действующих лиц наряду с самой Ириной и ее окружением, и в письме, обращенном к поздневизантийской игуменье, начинают звучать изречения старцев периода древней Церкви. Подобное «оживление» внутри текста значимых лиц монашеской аскетической традиции призвано придать рассуждением самого Феолитпа большой вес и обоснованность.

В то же время цитаты и краткие пересказы изречений старцев, отсылающие читателя к жанру хрии, дают духовной дочери возможность быть в контакте со значимыми аспектами монашеской традиции и обеспечивают чувство причастности к ней. Литературные стратегии, используемые Феолитпом, свидетельствуют, что одной из целей его эпистолярного руководства было создание условий для осуществления Ириной монашеской пайдеи, в основе которой лежало систематическое чтение и перечитывание текстов духовного содержания. Письма митрополита можно воспринимать как постоянную актуализацию обширного корпуса византийской аскетической литературы, имеющую индивидуальную направленность — из корпуса

извлекаются и вкрапляются в эпистолярный контекст те идеи, которые необходимы именно для Ирины-Евлогии в конкретный момент ее монашеской жизни.

Молитвенность также поддерживается за счет насыщения текста традиционными для духовного письма эпистолярными формулами (приветствие, благопожелание, прощание), теонимами (призывание Имя Божия, Богородицы, святых) и лексикой с ярко выраженными христианскими смыслами (спасение, молитва, благословение). Молитвы за Евлогию и ее монахинь демонстрируют функции Феолипта-духовника: он действует как посредник, молитвенник и предстатель перед Богом за свою духовную дочь-игуменью, которую когда-то собственноручно постриг в монахиню, и за общину инокинь, возглавляемую Ириной-Евлогией. Это сочетание функций отчетливо просматривается в заключительной части последнего письма Феолипта, где он обращается к Богу с просьбой о прощении грехов для Ирины и ее окружения, включая родителей игуменьи, поселившихся на склоне лет в двойном монастыре дочери. К этим просьбам присоединяется пожелание наследования жизни вечной для всех них. Митрополит пишет: «Бог да простит тебя! Да простит Бог честнейшую настоятельницу и управляемых ею монахинь! Да простит Он монахиню Агафонику⁸¹⁸! Да простит Он монахиню Феодоту⁸¹⁹! Да простит Он твоего отца и твою мать! Я молюсь, чтобы чада их устремились к благодеянию и угождению Богу... и обрели в будущей жизни вечный покой, когда покинут нынешнее бытие» (ep. 5.36—42, 47—49).

Молитва за духовных чад заключается просьбой митрополита молиться о нем самом: «В молитвах ваших не забывайте мое ничтожество (τῆς ἐμῆς εὐτελείας)» (ep. 5.50—51). Это красноречиво подчеркивает духовную природу отношений духовного отца и духовной дочери, где обоюдная молитва становится важнейшим способом укрепить и продлить данные взаимоотношения уже за пределами материального мира. Важно и то, что

⁸¹⁸ PLP. № 75.

⁸¹⁹ Ibid. № 7196.

открытое цитирование текстов из византийского аскетического корпуса, конструирование аллюзий и метафор с опорой на библейские сюжеты, систематическое употребление молитвенных формул не является механическим или неосознанным для духовного эпистолографа. Наоборот, эти литературные техники представляются крайне важными, ведь именно через них в отношения двух корреспондентов входит третий участник — Бог. Поэтому духовная эпистолярная коммуникация не может восприниматься сугубо линейной и, соответственно, интерпретироваться исследователем как таковая. Духовная корреспонденция позволяет выстраивать не только горизонтальную связь между духовником и его чадом, но и связь между Богом и корреспондентами. Подобно тому, как митрополит Филадельфийский призывает Ирину-Евлогию создать в своем сердце место для Господа (τόπον τῷ Κυρίῳ) (ep. 2.240; ep. 3.205—204)⁸²⁰, так и каждое письмо самого Феолипта выстраивает место для Бога в контексте эпистолярного общения.

На мой взгляд, позволительно к пяти функциям духовного отца, которые выделил митрополит Каллист (Уэр) и на которых я подробно останавливалась в предыдущем разделе, добавить еще одну — систематическое создание возможности общения с Богом для духовного чада. Местом встречи и общения с божественным как раз является эпистолярный текст, где духовный отец всеми доступными ему текстуальными инструментами вводит духовное чадо в контакт с Богом. Причем многослойная интертекстуальность создает условия для множественности такого контакта: читающий подобное послание получает возможность неоднократно обратиться внутренний взор к Богу.

Например, какая-то конкретная из многочисленных цитат может отозваться в сердце наставляемого и навести на дальнейшие размышления. Открытое же молитвенное призывание Бога и просьбы духовника за спасение души духовного чада способствуют возникновению ощущения единства и

⁸²⁰ Тем самым Феолипт Филадельфийский подчеркивает необходимость синергии в Домостроительстве спасения: человек готовит место для Христа в своем сердце, а Христос готовит место верующим в доме Своего Отца.

поддержки, столь необходимых для монаха, ведущего нескончаемую подвижническую борьбу и каждодневно отстаивающего свою монашескую идентичность. Отсюда можно и яснее интерпретировать настоятельную просьбу, типичную для духовника-эпистологафа, о необходимости перечитывать послания внимательно и по нескольку раз (ер. 3.12—15, 255—256; ер. 4. 15—16). Поскольку духовное письмо-наставление не только призвано поддерживать духовную дочь на пути нравственных исканий и в то же время выступать как потенциальный инструмент эмоционального контроля над духовным чадом, но и позволяет адресату как можно чаще инициировать собственный контакт с Богом.

Другая сторона молитвенности духовного письма состоит в том, что сила воздействия данного измерения не ограничивается только адресатом, в данном случае — Ириной. Феолит советует Ирине показывать или читать письма своим подопечным монахиням (ер. 2.251—252; ер. 3.255—256), хотя, как уже отмечалось, послания митрополита дают информацию как о личных делах Ирины, так и о его собственном состоянии.

Кроме функции духовника-молитвенника и посредника, Феолит выполняет и функцию духовного врача. Он диагностирует основные слабости Ирины-Евлогии и не устает обращать на них внимание. Одной из таких духовных проблем становится любовь к миру, которая оказывается неискорененной в душе василиссы по прошествии многих лет монашеского подвига. Конфликт с родственниками из-за собственности ввергает Ирину в бурю чувств. Феолит, подобно опытному врачу, через описание мельчайших душевных переживаний своей духовной дочери выявляет причины ее душевных страданий. Он сравнивает ее жажду признания в миру — предание себя славолубию (τῆς φιλοδοξίας) — с возвращением внутреннего дикого зверя (τὸ θηρίον), который оставался незамеченным, пока отношения с миром приносили Ирине удовольствие и почет, и она пребывала в состоянии обманчивого покоя и бесстрастия (εἰρηνεύειν καὶ ἀλαθῆς εἶναι). Но как только настоятельница подверглась оскорблениям и была уязвлена презрением, этот

дикий зверь восстал, разрывая Ирину на куски, озлобляя, терзая, разжигая гнев (εἰς ὀργὴν ἐρεθίζον) и ввергая в памятозлобие (εἰς μνησικακίαν κρημνίζον) (ер. 3.179—184).

Что предлагает Феолипт в качестве лекарства? Первым этапом становится осознание Ириной своей страсти и ее горьких последствий — расстроенность сердца (τὴν ἀνωμαλίαν τῆς καρδίας) и тягостное состояние души (τὴν ἀηδῆ κατάστασιν τῆς ψυχῆς). Затем Феолипт дает Ирине-Евлогии — по сути вкладывает ей в уста — модель внутреннего монолога, который закрепляет осознание тяжелого греховного состояния и одновременно с этим дает наглядный пример последующего реагирования на это состояние. Приведу этот отрывок полностью:

«...рассуждай таким образом: “Эта страсть, которая сейчас меня угнетает, обольстила меня прежде по причине моего добровольного произволения к миру, и поэтому я терзаюсь теперь вопреки своему произволению из-за внешнего неблагоприятного обстоятельства. Если бы я сдерживала вожделение плоти в узде воздержания, то теперь не была бы наказана неразумной печалью из-за презрения родственников. Отныне пусть я бичую свое малодушие стойкостью великодушия, и тогда я терпеливо перенесу случающиеся со мной горести, откуда бы и каким образом бы они ни происходили. Я сделаю мою душу мирной, как добровольно отвергающая удовольствия этой конечной жизни, так и как готовящаяся принимать внешние страдания” ...» (ер. 3.186—199)⁸²¹.

Детальное обсуждение причин и последствий греховной страсти должны помочь духовной дочери уже осознано двигаться к подлинному

⁸²¹ «...λογιζομένη ὅτι τὸ πάθος τοῦτο, ὃ με λυπεῖ νῦν, ἔθελγέ με πρότερον διὰ τῆς πρὸς τὸν κόσμον ἐκουσίου μου προαιρέσεως, διὰ τοῦτο ὑπὸ τῆς παρὰ τὴν προαίρεσιν ἕξωθεν περιστάσεως σπαράττομαι· εἰ τῷ χαλινῷ τῆς ἐγκρατείας τὴν τῆς σαρκὸς ἡγχον ἐπιθυμίαν, οὐκ ἂν ἐτιμωρούμην νῦν τῇ ἀλόγῳ λύπῃ διὰ τὴν τῶν οἰκείων καταφρόνησιν· μαστίζω λοιπὸν τὴν μικροψυχίαν διὰ τῆς μεγαλοψύχου καρτερίας καὶ ὑπομενῶ τὰ ὀπωσδήποτε καὶ ὅθεν συναντῶντά μοι λυπηρά, καὶ παρασκευάσω τὴν ψυχὴν μου εἰρηνικὴν, καὶ ὡσπερ τὰ ἐνήδονα τοῦ λυομένου τούτου βίου ἐκουσίως ἀπεβαλόμην, οὕτως ἐτοιμάσω ἑμαυτὴν καταδέχεσθαι καὶ τὰ ἕξωθεν ἐπώδυνα...».

мирному состоянию духа, который достигается только через стойкое перенесение скорбей и добровольное отречение от мирских удовольствий. Ненависть к страсти и терпение (τὴν ὑπομονήν) делает возможным перенесение мук и отказ от наслаждений через воздержание (τῆς ἐγκρατείας). Терпение и воздержание ставят христианина выше наслаждений и мук, и тем самым создают в сердце место для Бога.

Для укрепления и поддержания огня любви к Богу (τὸ πῦρ τῆς εἰς Θεὸν ἀγάπης) Феолитт перечисляет ряд действия, которые можно воспринимать как конкретные инструкции для излечения изначальной страсти. К ним относятся памятование о Боге (μνημονεύεις Θεοῦ), совершение чистой молитвы в мыслях (καθαρὰς εὐχὰς διανύεις), пение псалмов с разумением (μετὰ συνέσεως ψάλλεις), чтение духовной литературы и сердечное размышление над ней (ер. 3.200—209). Именно через Божественную любовь преодолевается тяга к земным удовольствиям (τὰ ἐπίγεια τερπνά). Божественная любовь дает толчок к развитию добродетелей, которые являются альтернативой и способом защиты от страстей, мучающих Ирину. Так, божественная радость (τῆς χαρᾶς) разрушает неразумные печали (ἀλόγους λύπας), духовный покой (τῆς εἰρήνης) искореняет гнев (τὴν ὀργήν), доброта (τῆς χρηστότητος) изгоняет памятозлобие (τὴν μνησικακίαν), великодушие (τῆς μακροθυμίας) подчиняет малодушие (τὴν μικροψυχίαν), а кротость (τῆς ἐπιεικίας) низвергает превозношение (τὴν ἔλαρσιν) (ер. 3.213—220).

Феолитт Филадельфийский выступает как духовный терапевт — опытный знаток человеческой души, способный не только выявить мельчайшие оттенки эмоциональных состояний своей духовной дочери, но и рационализировать их, дать им определение при помощи своих богословских познаний. Первый этап его терапевтической деятельности можно назвать диагностическим, когда наставник стремится: выявить конкретную страсть и классифицировать ее; обозначить стадии этого страстного состояния; определить взаимосвязь наблюдаемой страсти с остальными духовными страстями; объяснить, как именно конкретная страсть влияет на общее

душевное состояние духовной дочери, и почему причиняет ей боль. Второй этап — применение терапевтических техник, в ходе которого наставник объясняет логику духовного лечения, основанную на проведенной до этого диагностике, и предлагает ряд конкретных действий. Так, в случае излечения от любви к миру Феолитт предлагает Ирине-Евлогии ряд действий для укрепления ее любви к Богу.

Феолитт Филадельфийский был не только духовником Ирины-Евлогии, но и духовником всего монастыря Христа Человеколюбца. Об этом свидетельствует корпус из 23 речей, составленных специально для монашеской общины, которую возглавляла Ирина Хумнена. Три из этих речей адресованы конкретно Ирине, остальные написаны для назидания монашествующих Христа Человеколюбца⁸²². Духовное окормление монахинь Феолитт подкреплял проповедями во время своих визитов в Константинополь. Известно о двух таких приездах митрополита с сентября 1317 г. по август 1318 г. (либо по февраль 1319 г.) и с апреля 1321 г. по ноябрь 1321 г. В эти периоды Ирина и сестры монастыря получали возможность слушать вживую проповеди духовника⁸²³. Ирина ценила мгновения, проведенные рядом с наставником, и поэтому даже имела намерение отправиться пожить к нему в Филадельфию, о чем свидетельствует второе письмо Феолитта, написанное накануне Рождества в декабре 1321 г. по возвращении его из столицы. В нем духовник довольно сурово призывает Хумнену оставить всякий помысел о перемене мест, который, как ясно из письма, возник у Ирины во время последнего визита Феолитта в Константинополь и который наставник старался всячески пресечь (ep. 2.445—449, 454—455; ep. 3.237—244).

Желание Феолитта как наставника контролировать эмоциональную жизнь сестер монастыря проявляется в ряде случаев, касающихся конкретных

⁸²² *Theoleptos of Philadelphia. The Monastic Discourses...* P. 20—23. Из 23 изданных трактатов одиннадцать обращено к монахиням (7, 8, 13, 15—22), у восьми адресат не обозначен (2, 4—6, 9, 11—12, 14), один (10) направлен к монахам-мужчинам.

⁸²³ *Theoleptos of Philadelphia. The Monastic Discourses...* P. 20—21; *Hero Constantinides A. The Life and Letters of Theoleptos...* P. 19.

сестер, которые он обсуждает в переписке с Ириной. Например, отвечая на запрос Ирины-настоятельницы, он дает ей совет о том, как справляться с дерущимися монахинями. Наставник пишет:

«Если когда-нибудь увидишь какую-либо из монахинь, беспорядочно размахивающую руками (χεῖρας ἀτάκτους ἐκχέουσαν) и бьющую свою ближнюю (πλήττουσαν τὴν πλησίον), мудро воспрепятствуй этому и строго накажи ее коленопреклонениями для усталости тела (γονυκλισίαις εἰς κόπον τοῦ σώματος), постом (νηστεία) для усыпления гнева (τὴν τοῦ θυμοῦ κατακοίμησιν), напряженной молитвой (προσευχῇ συντόνω) для устремления разума к раскаянию и смирению (συντριβὴν καὶ ταπεινώσιν)...» (ep. 2.277—282).

Помимо конкретных физических действий митрополит предлагает Ирине-Евлогии провести серию настойчивых увещеваний. Необходимо напомнить истинный смысл псаломского стиха «Да исправится молитва моя, яко кадило пред Тобою, воздеяние руку мою, жертва вечерняя»⁸²⁴, звучащего за каждой вечерней⁸²⁵. Монахиня, нагло нападающая и бьющая кулаками свою ближнюю, приносит кроткому Иисусу дым гнева вместо фимиама, а вместо «жертвы вечерней» — удары Тому, Кто принес Себя в жертву за грехи всех людей. Феопитт рассматривает бытовую стычку между монахинями как доказательство духовного порабощения и плена страстей (ep. 2.284—316). Рассуждая в категориях аскетического богословия, приводя цитаты из Священного Писания, духовник дает настоятельнице практические советы для контроля над проявлениями эмоций монахинь и в то же время конструирует ее собственное понимание этих эмоций и их последствий. Ирина получает

⁸²⁴ Пс. 140. 2.

⁸²⁵ Псалом 140 (инципит: *Господи, возвах*) является обязательным псалмом, исполняемым на вечерне византийского обряда (ὁ Ἑσπερινός). Его наличие в составе вечерни фиксируется уже в палестинском Часослове IX в. Палестинское чинопоследование вечерни было заимствовано и затем развито монахами-студийцами. Византийская вечерня, дополненная обширной гимнографией, сложилась окончательно к XII в. См.: *Вульфенден Г.* (свящ.), *Желтов М. С.* Вечерня // ПЭ. Т. 8. С. 78—85.

своего рода оптический фильтр, настроенный на восприятие чувств окружающих в соответствии с византийской монашеской аскетикой.

Оптика наставника не предполагает автоматического согласия с ней со стороны наставляемого. Относительную самостоятельность Ирины в своих взаимодействиях с сестрами монастыря можно видеть в случае, касающемся монахини, покинувшей монастырь и вновь вернувшейся в него. Поддержка Ириной этой монахини и ее общение с ней вызывает у духовного отца большие сомнения; он не склонен верить в раскаяние бывшей монахини и в ее искреннее желание быть в мире с собой (εἰρηνεύειν καθ' ἑαυτήν) и остальными инокинями. Ирина проявляет уважение и любовь (τιμὴν καὶ ἀγάπην) по отношению к ней, дает ей окормление (κυβέρνησιν) и посещает (ἐπίσκεψιν) инокиню во время ее болезни. По мнению духовника, подобное снисхождение только в том случае может оказаться полезным для обеих сторон — монахини и настоятельницы с остальными сестрами — если общение между ними будет сведено к минимуму. Феолипт полагает, что мятежная инокиня никогда не подчинит свою гордыню (τοῦ ἰδίου φρονήματος) послушанию, не захочет научиться (μαθεῖν) чему-либо у настоятельницы и будет, наоборот, заставлять Ирину следовать своим желаниям (ep. 2.321—339).

По всей вероятности, своевольная инокиня была образована, раз не желала снисходить до обучения у Ирины Хумнены. Возможно, эта сестра обладала также высоким статусом, на что указывает внимательное и почтительное отношение настоятельницы к ней после случившегося инцидента. А. Хироу отмечает, что по византийским канонам монах, покинувший монастырь, отлучался от Церкви до тех пор, пока не возвращался обратно в монастырь. Причем византийские законы предусматривали, что такое возвращение могло происходить насильно. К тому же, согласно ряду типик, покинувшие монастырь не могли никаким образом вернуть имущество, отданное при поступлении и постриге⁸²⁶. Интересно, что сам Феолипт

⁸²⁶ *Hero Constantinides A. The Life and Letters of Theoleptos...* P. 101—102.

отказывается в данном случае от любой техники увещевания — он не дает никаких конкретных советов своей духовной дочери, как наставлять надменную сестру, и ограничивается лишь вознесением молитвы за нее (ер. 2.339—347).

§4.1.2 Духовные дочь и мать: дискурсы наставления и подчинения в женской монашеской общине

Проанализировав проявления функций духовного отца в письмах Феолিপта Филадельфийского, обратимся теперь к фигуре Ирины-Евлогии Хумнены, чтобы выявить, какие стратегии она использует в данной модели эпистолярной коммуникации. Отсутствие писем к Феолипту от Ирины позволяет судить об ее эпистологографической практике и эпистологографической самопрезентации лишь косвенно. Фрагменты, которые можно было бы использовать для интерпретации роли самой Ирины, немногочисленны и не позволяют составить полноценную картину эпистологографической активности Ирины Хумнены в контексте ее переписки с Феолиптом Филадельфийским. К тому же действия Ирины можно видеть только через призму взгляда ее наставника.

Ирина проявляет себя усердной ученицей, стремящейся следовать наставлениям своего духовного отца. Об этом говорит похвала со стороны Феолипта пытливости и трудолюбию (*τὸ φιλομαθὲς καὶ φιλόπονον*), которые духовная дочь проявляет при изучении одно из его посланий. Духовный отец отмечает, что чтение письма Ирины вызвало у него искреннюю радость, поскольку в нем Ирина пересказала суть наставлений из предыдущего послания Феолипта. Анализ и, по всей видимости, суммирование ценных наставлений, которые демонстрирует Ирина своему корреспонденту, служат подтверждением ее осознанности. Поэтому митрополит воспринимает подобную стратегию своей корреспондентки как очевидное поощрение для

развития своего дальнейшего паренетического дискурса. «Ты показала, — заключает наставник, — что прилежно и усердно читала [мои] послания. Тем самым ты побуждаешь меня... еще более ревностно писать и наставлять (παραινεῖν) тебя относительно того, что касается твоего спасения» (ер. 4.11—14). Этот пример показывает, что Ирина-эпистограф не только задавала вопросы наставнику (ер. 2.476—479) или сообщала ему о своих духовных переживаниях, но и обсуждала и синтезировала те идеи, которые высказывал ее духовник-адресат.

Феолипт переписывался не только с Ириной, но и с некоторыми другими монахинями Христа Человеколюбца, духовником которых он, очевидно, являлся. Например, Феолипт не раз упоминает о монахине Агафонике как об адресате своих наставлений (ер. 2.456—460; ер. 3.7—12; ер. 5.36—38). Вероятно, Ирина и Агафоника были близки, поскольку давали друг другу читать послания митрополита, обращенные к каждой из них, и получали послания Феолипта, адресованные им двоим (ер. 3.253—257)⁸²⁷. Именно вместе с Агафоникой Ирина намеревалась покинуть свой столичный монастырь и отправиться в Филадельфию к их общему духовному отцу (ер. 2.445—460; ер. 3.239—241). Более того А. Хироу, комментируя историю ссоры некой сестры и Ирины (реакция и советы Феолипта по поводу этого случая подробно обсуждались выше) предполагает, что этой сестрой была Агафоника⁸²⁸. Если это так, то Феолипт состоял в переписке с обеими и имел возможность вести диалог с обеими сторонами конфликта. Для нашего анализа важно не столько, была ли Агафоника в действительности антагонисткой Хумнены, сколько то, что Ирина находилась в ситуации, где ее духовник мог получать информацию о ней и из другого эпистолярного источника.

⁸²⁷ Одним из них является уже упоминавшееся монашеское послание (MD 23) Феолипта Филадельфийского, адресованное Ирине Хуммене и монахине Агафонике. См.: *Theoleptos of Philadelphia. The Monastic Discourses...* P. 352—383.

⁸²⁸ *Hero Constantinides A. The Life and Letters of Theoleptos...* P. 99.

Ссора оказалась болезненной, поскольку Ирину и сестру связывали особые отношения. Подопечная Ирины приехала из провинции в столицу, где оказалась в совершенной нищете, вдали от родственников и впала в некий грех, в котором затем раскаялась. Под влиянием настоятельницы Христа Человеколюбца молодая женщина приняла монашеский постриг (ер. 2.116—124). Ирина взялась лично руководить ее спасением, выступив в роли поручительницы (ἀνάδοχος) (ер. 2.115, 221—223). В соответствии с византийским каноническим правом поручителем становился старший монах или монахиня, присутствующие при постриге нового брата или сестры. Само слово ἀνάδοχος отсылает к восприемнику или крестному родителю, который участвовал в обряде христианского крещения, беря на себя ответственность за жизнь крещаемого — нового христианина. Инок отрекался от мира и своего имени, проходил обряд уже монашеского имянаречения и получал тем самым второе крещение. Как и при таинстве крещения, новоначальный приобретал поручителя, который брал ответственность за качество его духовной жизни⁸²⁹. Неслучайно, что термин ἀνάδοχος также отсылает к одной из функций духовного отца — поручителя за грехи, способного облегчить и разделить греховное бремя духовного чада.

Таким образом, Ирина выступала в роли духовной матери этой инокини и, если верить Феоплисту, много потрудились ради ее духовного благополучия, проводя с ней время и давая разнообразные наставления (ер. 2.118—119). Со своей стороны инокиня прониклась добрым доверием (τὴν πληροφορίαν ἀγαθὴν) к настоятельнице, с усердием исполняла служебные поручения (ταῖς λοιπαῖς διακονίαις) и заботилась о Ирине во время ее болезней (ἐν ταῖς ἀσθενείαις) (ер. 2.117, 147—150). Однако идиллия наставнических отношений была нарушена вспыльчивостью, гневом и непослушанием младшей сестры, которые, возможно, были вызваны авторитарностью Ирины. Феоплифт укоряет Хумнену за то, что она стала рабой себялюбия (τῆς φιλαυτίας) и жаждет по

⁸²⁹ *Hero Constantinides A. The Life and Letters of Theoleptos... P. 99—100.*

малодушию (ἐκ μικροψυχίας) наказания для сестры и отмщения за себя (ер. 2.181—184).

Ирина умалчивает об этой ссоре в своей переписке с духовником, который, однако, узнает подробности развернувшегося противостояния между двумя женщинами из покаянного послания самой младшей инокини, восставшей против настоятельницы. Феолитт откровенно сообщает Ирине, что посчитал возможным проявить милосердие (ἐλεέω) и простить эту сестру по причине истинного раскаяния, которое монахиня высказала в письменной форме. Феолитт записывает Ирине слова самобичевания и исповеди согрешившей (τὰ ῥήματα τῆς αὐτομεμψίας καὶ τῆς ἐξαγορεύσεως), чтобы убедить Ирину быть более терпеливой и снисходительной и в то же время дать в ее руки нити для дополнительного контроля (ер. 2.270—276). Вероятно, записка с исповедью была отправлена Ирине-Евлогии отдельно от письма, поскольку само сохранившееся послание Феолитта нигде не содержит пересказ покаянных речей сестры.

Данный случай показывает, что эпистолярное духовное руководство могло расширяться и усложняться за счет вовлечения в него третьих лиц, которое делало конфиденциальность связи духовного отца и духовной дочери довольно условной. Ирина умалчивает о конфликте, отказываясь тем самым посвящать Феолитта в свои переживания, но ее духовный отец узнает нежелательные подробности из письма сестры, с которой у Ирины возникло противостояние и которая также вела духовную переписку с митрополитом. Исповедь непокорной сестры, адресованная Феолитту, в итоге оказывается в руках Ирины, поскольку сам митрополит отправляет ее Ирине. Таким образом, данная модель эпистолярных отношений оказывалась несводимой к коммуникации только двух лиц.

Конфиденциальность не была обязательным условием в византийской практике эпистолярного душевождения. Письма Феолитта и Хумнены, содержащие откровенные мнения наставника и подробное комментирование интимных переживаний духовной дочери, могли показываться другим

монахиням и читаться вслух. Роль социального окружения — монастырской общины — оказывалась значимой для духовного руководства вообще и для данной эпистолярной модели в частности. Именно внутри этого закрытого монастырского микросоциума создавались как предпосылки для возникновения препятствий в подвижнической жизни, так и находились способы их преодоления и снятия эмоционального напряжения.

Не будем забывать, что социальные взаимосвязи внутри монастыря концептуализировались как аналог и замена семейным плотским отношениям. Таким же образом они должны были переживаться. Вспомним, как Василий Великий описывает идеальные отношения в киновии, где монахи — дети одного отца-настоятеля, подражающего в своей любви к ним Отцу Небесному. Поэтому совершенно не случайно, что Феолипт, вырабатывая тактику разрешения ссоры, помещает себя и двух участниц конфликта в одну плоскость. Феолипт характеризует не только чувства и духовное состояние Евлогии, но и акцентирует внимание на переживаниях остальных акторов — сестры и себя самого:

«Она [сестра] стала игрушкой опрометчивости, а ты стала рабыней малодушия; я же исхлестан печалью (τῆ λύπη μαστίζομαι) по причине обоих этих обстоятельств, видя, что приложенные мною усилия не принесли никакой пользы» (ep. 2.62—66).

Ирина была настоятельницей и духовной наставницей монахинь, поэтому вела переписку с Феолиптом не только ради собственного духовного совершенствования. Эпистолярный контакт с митрополитом Филадельфийским, который претендовал на роль духовного отца всех монахинь, помогал ей сконструировать, а затем и транслировать идеи духовного окормления для подопечных монахинь. Причем основным способом поддержания этого опосредованного духовного наставничества кроме, собственно, введения переписки, было периодическое перечитывание этих писем-наставлений монахиням, подчинявшимся матери-настоятельнице. Возможно, какие-то части из писем Феолипта к Ирине зачитывались вслух в

присутствии остальных насельниц монастыря. На это косвенно указывает, например, заключительная часть третьего послания Феолипта, где он в молитвенной форме просит Господа удостоить честнейшую настоятельницу и сестер, управляемых ею, небесных благ. Наставник прибавляет просьбу, уже обращенную как к Ирине, так и к остальным сестрам:

«Прошу [настоятельницу] заботиться о монахинях с кротостью, а их — слушаться ее повелений и воздавать ей подобающую честь» (ер. 3.258—262).

В другом месте Феолипт также указывает на то, что частое чтение писем и обновление в памяти слов духовного отца необходимо и полезно для Ирины как для настоятельницы, возглавляющей общину сестер (ер. 3.12—15). Небезосновательным будет предположить, что советы Феолипта, пострадавшего в период униатской политики Михаила VIII Палеолога и еще при жизни имевшего ореол подвижника и защитника православия, были важны для Ирины и потому, что помогали ей укреплять свой собственный авторитет как игуменьи.

Анализ писем показывает, что помимо темы внутренней духовной жизни Ирины, в них настойчиво разрабатывается дискурс управления и подчинения — духовного наставничества самой Ирины в отношении сестер. Например, Феолипт рисует перед Ириной образ идеального духовного наставника, качества которого должны служить ориентиром для настоятельницы. Так, одним из важнейших принципов успешного осуществления духовного наставления становится неустанное подкрепление слов наставника делами — проецирование практического примера воплощения монашеской жизни. Только слово, основывающееся на опытном ведении (τὴν ἐν πείρᾳ γυνῶσιν), может оказать реальное воздействие на ум ученика и пробудить в нем внутреннее расположение к равному рвению в добродетели (τὸν ἴσον τῆς ἀρετῆς ζῆλον) (ер. 2. 389—397).

Акцент на необходимости опытного знания является характерным для византийской аскетики и для духовных писателей, почитаемых в исихастской

традиции. Например, он присутствует в мирозерцании Макария Египетского⁸³⁰ и Симеона Нового Богослова. Так, Симеон не видел иного пути достижения нравственного совершенствования, кроме как реальной практики добродетели через борение со страстями и постепенное обретение бесстрастия (ἀπάθεια). Симеон Новый Богослов подчеркивает, что нет мистицизма без аскетизма — умозрение (θεωρία) невозможно без практики (πρᾶξις). И хотя благодать Св. Духа обретается незаслуженно по милости Божьей, она не определяется позицией в церковной иерархии и не может быть достигнута без аскетического делания⁸³¹.

Неудивительно, что Феолитт Филадельфийский, один из проводников идей исихазма, подробно объясняет Ирине механизм воздействия опытного знания на душу обучаемого. Через двойное воздействие — наблюдение за делами наставника и слушание его наставлений — у ученика происходит просвещение ума и разума (νοῦ δὲ καὶ λογισμοῦ). Ясная взаимосвязь слов и дел рождает доверие (πληροφορία) и желание подражать примеру благого делания (μίμησιν τῶν καλῶν). В традиции монашеской пайдеи подражание наставнику — важнейшая практика становления монаха, истинного ревнителя Божественных заповедей (ζηλωτὴν τῶν ἐντολῶν) (ep. 2. 401—408, 414—418).

Подражание было механизмом, который широко использовался в монашеской аскетической литературе. Вспомним изречения старцев раннехристианского периода, построенные по модели хрии, применение которой способствовало соединению слов и действий авторитетного лица. Эпистолярное общение Феолитта и Хумнены также, как мы видим, включало обсуждение практик подражания. Причем не только в рамках отношений духовного наставничества, связывающих этих двух эпистолографов, но и по поводу моделей духовного руководства, которые Ирина могла развивать уже сама находясь в роли духовной матери.

⁸³⁰ Феолитт Филадельфийский. Аскетические творения... С. 793—792.

⁸³¹ Ware K. The Spiritual Father in Saint John Climacus... P. 306—307.

Теоретизация духовного наставничества и сопутствующие ей практические советы изначально являлись важным элементом в общении двух корреспондентов и не прошли бесследно для Ирины-Евлогии. В 1312 г.⁸³² Хумнена составила ктиторский устав (τοῦλκόν) для восстановленного ею монастыря Христа Человеколюбца. От него сохранились лишь фрагменты⁸³³. Но даже их сопоставление с трактатами Феолипта, адресованными монашеской общине монастыря, говорит в пользу того, что типик был скомпилирован не без влияния митрополита Филадельфийского. В трактатах Феолипта и отрывках из типика Ирина-Евлогия обнаруживаются тематические параллели⁸³⁴. Помимо теоретических основ наставничества Ирина стремилась обсуждать с Феолиптом отдельные случаи, касающиеся ее поведения с сестрами. Через переписку Ирина-Евлогия знакомила своего корреспондента с нетривиальными случаями, которые нуждались в дополнительном обсуждении или даже могли нарушать устоявшийся ритм монастырской жизни.

Например, Феолипт дает советы Ирине-Евлогии относительно поведения с некой женщиной, которую настоятельница разыскала и забрала у неверных (τῶν ἄσεβῶν). Известно, что Хумнена участвовала в благотворительной деятельности, в частности, осуществляла выкуп пленных. Однако, как замечает А.-М. Толбот, в данном случае не вполне ясно, идет ли речь о спасении христианки из тюркского плена или же о повторном обращении в христианство женщины, оказавшейся в тюркском плену и принявшей там ислам⁸³⁵. Митрополит советует Ирине использовать духовное наставление для гармонизации эмоционального состояния подопечной,

⁸³² Galatariotou C. Byzantine Women's Monastic Communities. The Evidence of The Typika // JÖB. 1988. Bd. 38. S. 263.

⁸³³ Meyer Ph. Bruchstücke zweier τολικά κτητορικά... S. 48—49. Рус. пер. см.: Костогрызова Л. Ю. Константинопольский монастырь... С. 269—270.

⁸³⁴ Костогрызова Л. Ю. Константинопольский монастырь... С. 262—263.

⁸³⁵ Talbot A.-M. Late Byzantine Nuns: by Choice or Necessity? // BF. 1985. Vol. 9. P. 111.

которая, как он полагает, из-за резкости нрава (τῆς σκληρότητος) может совершить нечто неподобающее (ep. 2.317—320).

Другим примером обсуждения нестандартной ситуации может служить эпизод с девочкой Феодотой, дочерью Проксима⁸³⁶, переданной в монастырь на воспитание. Феодота, уроженкой Филадельфии, была отослана в столичный монастырь по причине небезопасности нахождения в родном городе, подвергшимся на тот момент очередной осаде⁸³⁷. Ирина, по всей видимости, пишет корреспонденту о добрых наклонностях девочки, которые приносят ей спокойствие и удовлетворение. На что митрополит с воодушевлением отвечает похвалой в адрес своей юной протезе — избранного дитя (φυτὸν ἐκλεκτόν), помещенного по его совету в монастырь, и призывает Ирину не оставлять духовного руководства девочкой, внимательно наблюдая за ее продвижением (ep. 2.348—367).

Таким образом, мы видим, что Ирина использовала свое эпистолярное общение не только, чтобы черпать вдохновение и силы для продвижения на нелегком монашеском пути. Письма не только отражали методы душевождения, применяемые опытным аскетом в отношении духовной дочери, но и давали Ирине-Евлогии возможность реализовать свой управленческий потенциал в качестве игуменьи Христа Человеколюбца. Письма наставника содержали как обоснования аскетического образа жизни общего характера, так и советы по поводу конкретных эпизодов из монастырской повседневности. Ирина транслировала паренетический

⁸³⁶ PLP № 7196.

⁸³⁷ За 39 лет нахождения Феопита на митрополичьей кафедре Филадельфия подверглась трем тюркским осадам. Дважды, в 1304 г. и 1309—1310 гг., Филадельфия оказывалась под натиском воинов анатолийского бейлика Гермияногуллары. В 1322—1324 гг. союзные силы бейликов Гермияногуллары и Айдыногуллары осадил город в третий раз. Историю византийской Филадельфии также см.: *Schreiner P.* Zur Geschichte Philadelphieas im 14. Jahrhundert (1293—1390) // *ОСР.* 1968. Vol. 34. S. 377—388; *Ahrweiler H.* La région de Philadelphie au XIV^e siècle (1290—1390), dernier bastion de l'hellénisme en Asie Mineure // *Comptes-rendus des séances de l'année: Académie des inscriptions et belles-lettres.* 1983. 127^e année / № 1. P. 175—197. Об отношениях византийских императоров и айдынских эмиров в середине XIV в. см.: *Шукуров Р. М.* Тюрки в византийском мире (1204—1461). М., 2017. С. 200—202.

нарратив своего духовного отца, объединявший теорию и практику, укрепляя при этом собственный авторитет духовной наставницы и духовного лидера монашеской общины. Опыт эпистолярного мужского духовного руководства помогал Ирине сконструировать собственные модели духовного наставничества в отношении женщин. Похоже, что Ирина Хумнена преуспела на этой ниве. Согласно свидетельствам историка Григоры, монастырь, восстановленный юной вдовой Ириной и имевший изначально около 10 — 20 насельниц, к концу жизни игуменьи насчитывал более ста монахинь⁸³⁸.

Феолипт умер от тяжелой болезни в конце 1322 г. Для Ирины-Евлогии уход из жизни духовного отца, давшего ей новое, уже духовное рождение (ἀναγέννησις) через принятие монашеского пострига (διὰ τοῦ μοναχικοῦ σχήματος), стал невосполнимой утратой (ep. 7.21—22)⁸³⁹. Потерю наставника Ирина восприняла как сиротство, о чем свидетельствует одно из ее писем ко второму духовному отцу, составленное уже в период 1334—1338 гг. В нем Ирина откровенно рассказывает о том, что печаль, вызванная смертью Феолипта оказалась больше, чем страдания от потери отца по плоти — Никифора Хумна. Ирина-Евлогия глубоко уважала своего покойного наставника, переписку с которым она считала особо ценным даром. Ее почивший корреспондент, как никто другой, сочетал в совершенстве духовные и литературные аспекты эпистолярного общения. Ирина тосковала, не находя ни в ком другом подобного соединения, и отказывалась от утешения (ep. 7.20—29). Однако желание Ирины-Евлогии продолжать свое духовное совершенствование и интеллектуальное любопытство привели ее к новому

⁸³⁸ Историк Никифор Григора указывает, что в восстановленном монастыре Ирины-Евлогии находилось около ста монахинь, избранных ею для подвижничества. *Nicephori Gregorae Byzantina historia* / Rec. L. Schopen, I. Bekker. Vol. 1—3. Bonn, 1855. P. 238.22—23: «...πλείους δὲ τῶν ἑκατὸν μοναζούσας κατ' ἐκλογήν ἐνασκεῖσθαι συνήθροισε τούτῳ σεμνῶς...». Nikephoros Gregoras. *Rhomäische Geschichte* / Übers., erläut. J.L. van Dieten. Bd. 1—6. Stuttgart, 1973—2007. Bd. 5. S. 183; *Никифор Григора*. История ромеев. Т. 1—3 / Пер. Р. Яшунского. СПб., 2013—2016. Т. 3. С. 199.

⁸³⁹ Все письма из корреспонденции Ирины Хумнены и Григория Акиндина приводятся по изд. *Hero Constantinides A. A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Eulogia Choumnaina Palaiologina* / Introd. J. Meyendorff. Brookline (Mass.), 1986.

знакомству и к появлению нового эпистолярного наставника, о чем и пойдет речь в следующем разделе.

§4.2 Григорий Акиндин и Ирина-Евлогия Хумнена

Каким образом можно охарактеризовать эпистолярное общение Григория Акиндина и Ирины-Евлогии? Остановимся пока на первом их этих вопросов. Анализ репрезентации корреспондентов и тем, которые возникают и развиваются внутри эпистолярного нарратива, показывает, что общение Акиндина и Хумнены оказывается несводимым только к модели духовного наставничества, осуществляемой на основе писем-наставлений.

Коммуникация этих двух корреспондентов имеет и другое измерение, которое идет рука об руку с дискурсом монашеского наставничества, инициируемого запросом духовного чада и поддерживаемого духовным отцом. Это измерение — «ученая дружба», которая, как уже отмечалось во второй главе (раздел 2.1. «Эмоциональное сообщество поздневизантийских интеллектуалов»), являлась важнейшей составляющей частных византийских литературных писем. Обмен подобными посланиями являлся типичной практикой в сообществе поздневизантийских интеллектуалов. Именно обмен письмами помогал поддерживать связи внутри сообщества и подтверждал принадлежность участников подобного обмена к избранному кругу высокообразованных корреспондентов, способных продемонстрировать знание эпистолярной теории и литературный талант в контексте повседневной переписки.

Наличие черт, присущих дружеской интеллектуальной переписке, прослеживается, во-первых, в эпистологографической самопрезентации корреспондентов и в образе адресата, который формирует каждый из эпистологографов, во-вторых, в тематическом наполнении писем, и, наконец, в элементах коммуникации, которые сопровождали эпистолярный обмен.

Рассмотрим специфику проявления этих черт в группе писем авторства Ирины и в группе писем, составленных Григорием.

§4.2.1 Эпистолографическая репрезентация в письмах Ирины Хумнены

Какой образ Ирина конструирует для описания себя и как характеризует Акиндина? Ирина Хумнена формирует свой образ и дает ему оценку, основываясь на представлениях о наборе качеств, которыми должен обладать интеллектуал-эпистолограф. Хумнена склонна акцентировать внимание на своей невежественности. Так, она извиняется перед своим адресатом за безыскусность (τὴν τε ἰδιωτείαν) и невежественность (ἀμαθίαν) в искусстве грамматики (τὴν ἐλιστήμην τῆς γραμματικῆς), о которых свидетельствуют орфографические ошибки, совершаемые под влиянием итацизма, и ошибки в расстановке ударений (ер. 1.4—6). Второе, что беспокоит Ирину и в чем она признается Акиндину, — малая способность к размышлению (τὴν μικρὰν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν) (ер. 1.6). Ирина продолжает приписывать себе невежественность, неученость, отсутствие глубокого ума (ер. 3.33—34; ер. 9.1—3), как будто не обращая внимания на похвалы со стороны Акиндина, который, как мы увидим чуть позже, совсем иначе оценивал ее интеллектуальный уровень.

Беспокойство Ирины не лишено основания. Письма из корреспонденции Григория Акиндина, сохранившиеся в единственном экземпляре в составе рукописи Scorialensis gr. Ф. III. 11 (235r—254v) показывают отсутствие у Ирины безупречного грамматического образования. Неверная расстановка диакритических знаков, орфографическая путаница, вызванная итацизмом, синтаксические погрешности, смешение разных стилистических регистров — все это присутствует в дошедших письмах Хумнены. А. Хироу относит ее эпистолярный язык к литературному греческому койне, который изначально

ассоциировался с византийской церковной письменностью — греческий язык Нового Завета или патристики. Закономерно, что и все цитируемые Ириной тексты — Библия, сочинения Григория Богослова, «Изречения египетских Отцов» (*Apophthegmata Patrum*) — также не выходят за тематические пределы этого языкового регистра.

Однако в стиле Хумнены периодически наблюдаются колебания, показывающие ее претензию на литературность. Ирина способна время от времени на хорошо сконструированные, развернутые предложения, осложненные риторическими средствами художественной выразительности и литературными приемами: игра слов, аллитерация, риторические вопросы, анафора⁸⁴⁰. Примеры ассонансов, аллитераций из писем Ирины дает и комментирует Х. Надаль Каньельяс⁸⁴¹.

Умаление собственных интеллектуальных способностей и научных познаний — типичный элемент эпистолярного ученого общения в Византии. Ирина, осознавая свое несовершенство в написании литературных писем, не стесняется прибегать к этому эпистолярному приему. Она даже обостряет его применение через подчеркивание своей гендерной инаковости по отношению к корреспонденту-мужчине, описывая себя именно как неученую и невежественную женщину (*γυνῆ ἀγραμμάτω καὶ ἰδιωτίσση*) (ep. 3.36—37).

Тем не менее стремление Ирины-эпистологафа провести четкую границу между уровнем образования эрудированного корреспондента и ее собственным, а заодно создать ситуацию для восхваления наставника, не мешает василиссе демонстрировать ее литературные умения и в итоге подтверждать свою состоятельность как эпистолярной собеседницы интеллектуала. Эпистолярный нарратив писем Ирины-Евлогии и его функциональность выстраиваются в соответствии с моделью дружеского литературного письма.

⁸⁴⁰ *Hero Constantinides A. Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople // BF. 1985. Vol. 9. P. 135—136.*

⁸⁴¹ *Nadal Cañellas J. La Résistance d’Akindynos... P. 70—74.*

Ирина использует элементы, присущие дружескому эпистолярному ученому дискурсу: эмоциональные топосы, комментирование стиля корреспондента, обсуждение литературных сочинений корреспондента, обмен книгами. Например, она открывает одно из посланий описанием собственных переживаний от получения письма — радости. Выражение этой эмоции как реакции на получение письма типично для дружеского письма; ее можно отнести к эмоциональным топосам литературного частного письма. Ирина пишет:

«Я разрывалась между двумя чувствами (δύο παθῶν); я весьма обрадовалась (ἠὐφράνθην) и крайне опечалилась (ἐλυπήθην). Я обрадовалась по причине красоты твоего письма (τὴν καλλονὴν τῆς γραφῆς). Ведь что из того, что находится в нем, не является чрезвычайно восхитительным?» (ep. 5.3—5)⁸⁴².

Тот же мотив радости, которую приносит литературно совершенное письмо корреспондента, звучит и в самом первом письме Ирины:

«Святой отче, я обрадовалась (ἠὐφράνθην), получив твое красноречивейшее и мудрейшее письмо (τὴν λογιωτάτην καὶ σοφωτάτην γραφήν). Восхитившись его красотой, я была побуждена написать...» (ep. 1.1—3)⁸⁴³.

Хумнена в целом проявляла живой интерес к произведениям Акиндина и стремилась воздавать должное его литературному стилю (ep. 1.25—26; ep. 9.86—90). Так, она описывает интеллектуальное удовольствие, которое испытывает, читая одно из его сочинений, посланное вместе с очередным письмом:

«Меня настолько очаровало (κατέθελξεν) написанное тобою, что я пренебрегла всеми самыми насущными текущими делами и не

⁸⁴² «...μέσον δύο παθῶν μεταίχιμος γέγονα· ἠὐφράνθην τε πάνυ καὶ λίαν ἐλυπήθην. ἠὐφράνθην μὲν διὰ τὴν καλλονὴν τῆς γραφῆς σου· τί γὰρ τῶν αὐτῆς οὐ λίαν θαυμάσιον;».

⁸⁴³ «Ἄγιε πάτερ, τὴν λογιωτάτην καὶ σοφωτάτην γραφήν σου δεξαμένη ἠὐφράνθην καὶ τὴν ταύτης καλλονὴν ἀγασθεῖσα παρεκινήθην τοῦ γράψαι...».

отрывалась от твоего сочинения, пока полностью не прочитала его»
(ер. 5.25—28)⁸⁴⁴.

Сочинение, о котором идет речь в данном отрывке, — похвальное слово в честь покойного патриарха Афанасия I Константинопольского, который, как мы помним, был основателем столичного монастыря, где жил Акиндин. Ирина настойчиво просила наставника прислать ей для чтения другие части данного сочинения: часть версий находилась в черновой форме в Константинополе, а другая часть — в Фессалонике (ер. 1.26—28; ер. 3.23—25).

Ирина не останавливается на простой фиксации своего восхищения, но использует стратегию, характерную для эпистолога-интеллектуала: она обосновывает свое восхищение и стремится обсудить фрагменты, вызвавшие у нее наибольший интерес. Рассказывая Акиндину о своем впечатлении от похвальной речи, Ирина особо отмечает идею о существовании законов двойного мира (*διπλῆς εἰρήνης θεσμούς*)⁸⁴⁵. «Есть мир (мир здесь следует понимать как мирное существование, умиротворение — *A. M.*), который Христос (*ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ*) завещал ученикам⁸⁴⁶, — пишет Ирина, вероятно, пересказывая один из пассажей энкомия, — а есть мир человеческий (*ἡ εἰς τὸν ἄνθρωπον*)» (ер. 5.14—20)⁸⁴⁷. Мысль, о существовании двух состояний

⁸⁴⁴ «...τοσοῦτόν με κατέθελξεν ἡ γραφή, ὡς πάντων τῶν ἀνὰ χεῖρας ἀναγκασιότατων ὄντων ἀμελήσασαν, εἰ μὴ τὸν πάντα λόγον ἐκκληρώσω, οὐκ ἀνῆκα...».

⁸⁴⁵ В. Лоран считал, что в данном случае речь идет о некоем несохранившемся трактате, посвященном теме сосуществования мира божественного и человеческого. Однако последующие комментаторы (А. Хироу, Х. Надаль Каньельяс) справедливо относят данный пассаж к отрывку из энкомия Афанасию I, который Ирина-Евлогия получила от своего корреспондента. В новейшем обзоре сочинений Григория Акиндина этот фрагмент также обозначается не как отдельное и утраченное сочинение Акиндина, а как часть энкомия патриарху Афанасию. *Laurent V. La direction spirituelle à Byzance : La correspondance d'Irène-Eulogie Choumnaina avec son second directeur // RÉB. 1956. Т. 14. Р. 63—64; Hero Constantinides A. A Woman's Quest... Р. 109—110; Nadal Cañellas J. Gregorio Akíndinos // La théologie byzantine et sa tradition / Éd. C. G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002. Т. 2. Р. 227—228; Burri R. New Evidence on Gregory Akindynos' Writings and Their Manuscripts // The Role of Gregory Akindynos in the Hesychast Controversy / Eds. Burri R., Heyden K. Paderborn, 2024. Р. 6.*

⁸⁴⁶ Ср.: *Ин.* 14. 27: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам. Да не смущается сердце ваше и да не устрашается.».

⁸⁴⁷ Упоминание о двойном мире встречается у Иоанна Златоуста в толковании фрагмента из послания к Колоссянам, где говорится о роли Искупительной Жертвы Спасителя, через

умиротворения и признание их влияния на духовную жизнь, пусть даже и с безусловным превосходством божественного мира, вызывает в Ирине восхищение. Комментирование этого фрагмента позволяет ей как эпистолографу обосновать свое удивление интеллектуальными качествами собеседника — великая находчивость ума (τὸ εὐπορώτατον τοῦ νοός), широта мысли (πλάτος τῶν νοημάτων) и плавное повествование (ἀβιάστου τῆς ἐξαγγελίας) (ep. 5.21—23).

Хотя широта и легкость искусного писателя ставят Хумнену в стесненное и затруднительное положение (вероятно, ей приходится прикладывать дополнительные усилия для осознания и интерпретации мыслей автора), она не забывает подчеркнуть свою принадлежность к тем, кто не совсем слеп, чтобы не видеть добродетели (ἡ ἀρετή), сияющей в сочинениях Акиндина (ep. 5.29—31). Иными словами, Ирина-Евлогия не только высказывает свое восторженное отношение к литературным изысканиям корреспондента. Через аргументированную похвалу она, с одной стороны, демонстрирует собственный интеллектуальный уровень, позволяющий ей по достоинству оценить писательский потенциал адресата. С другой стороны,

которую Он умиротворил (εἰρηνοποιήσας) земное и небесное (Кол. 1. 18—20). Златоуст пишет о двойном мире как об особом состоянии на земле (τῆ γῆ διπλῆ ἢ εἰρήνη), установившемся после пришествия Христа: мир между людьми и небесными обитателями (ангелами) и мир людей по отношению друг к другу (πρὸς τὰ ἐπουράνια, καὶ πρὸς ἑαυτά). В то время как на небесах установлен только один мир (ἐν δὲ τοῖς οὐρανοῖς ἀπλῆ). *CPG. № 4433. Ioannes Chrysostomus archiepiscopus Constantinopolitanus. Homiliae XII in Epistolam ad Colossenses // PG. T. 62. Col. 321.*

В несколько ином смысле выражение «двойной мир» использует богослов Николай Кавасила, младший современник Акиндина и Ирины, в одном из своих толкований на видение пророка Иезекииля на р. Ховар (Иез. 1). Двойной мир (τὴν διπλὴν εἰρήνην) появляется также в контексте примирения (καταλλαγῆ), принесенного на землю через смерть Спасителя (Рим. 5.10) и ставшего одним из элементов домостроительства Божия (οἰκονομία). Однако двойной мир трактуется Кавасилой исключительно как примирение в масштабах земного измерения: мир каждого человека с самим собой и мир между людьми (τὴν τε ἐν ἡμῖν αὐτοῖς καὶ τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους). *Νικολάος Καβάσιλας. Σημασία εἰς τὴν ὄρασιν τοῦ προφήτου Ἰεζεκιήλ, ἐν ᾗ ἐπὶ τῶν τεσσάρων ζώων ὁμοίωμα θρόνου καὶ ἐπὶ τοῦ ὁμοιώματος τοῦ θρόνου, ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου / В. Ψευτογκᾶς. Νικολάου Καβάσιλα ἐπτὰ ἀνέκδοτοι λόγοι τὸ πρῶτον νῦν ἐκδιδόμενοι: Εἰσαγωγή — κείμενον — σχόλια. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 69.140—146. Подробнее см.: Congourdeau M.-H. Ézéchiël, prophète de l'économie du Sauveur: trois opuscules de Nicolas Cabasilas // RÉB. 2018. T. 76. P. 137—166.*

путем последовательного конструирования эпистолярных комплиментов Ирина подтверждает свою принадлежность к узкому кругу почитателей истинного философа, сумевшего объединить в себе мирскую и духовную мудрость.

Для Ирины Хумнены подчеркивание собственной вдумчивости и внимания к рефлексии собеседника, наряду с соседствующим умалением своих интеллектуальных способностей, становится частью ее эпистолографической репрезентации. Эта двойственность представлений о себе ярко проявляется в фрагменте, где Ирина высказывает желание приобщиться к чтению сочинений Акиндина. Желание оказывается столь велико, что затмевает стыд за собственную невежественность и неумелость в литературном ремесле и толкает Ирину к составлению письма. Ирина одновременно ставит акцент и на своей заинтересованности, и на ограниченности своего ума:

«Вот почему я была вынуждена написать тебе опрометчиво и необдуманно, не учитывая ни твоей мудрости (τὴν σὴν σοφίαν), ни моей невежественности (τὴν ἐμὴν ἰδιωτείαν), но принимая во внимание только одно обстоятельство: дать тебе понять, что ты говоришь не для совсем неразумного слуха (οὐ πάντῃ εἰς ἀσύνητον ἀκοήν), хотя нам малодоступна (δυσεφίκτως ἔχομεν) мудрость, которая есть у тебя» (ер. 3.6—10)⁸⁴⁸.

Несмотря на двойственность в репрезентации себя, Ирине важно показать собеседнику, что она понимающая и усердная слушательница. Так, восхищаясь величайшей силой философии (δύναμιν φιλοσοφίας μεγίστην), которой обладает одно из посланий Григория, Ирина-Евлогия поясняет, в чем именно эта сила философии проявляется — в способности передать важную мысль или представить важный предмет кратко, избегая многословия (ер.

⁸⁴⁸ «...διὰ τοῦτο ἠναγκάσθην προπετῶς καὶ ἀπερισκέπτως σοι γράψαι, μήτε εἰς τὴν σὴν σοφίαν ἰδοῦσα, μήτε εἰς τὴν ἐμὴν ἰδιωτείαν, πρὸς δὲ τοῦτο μόνον ἰδοῦσα, γνωρίσαι σοι ὅτι οὐ πάντῃ εἰς ἀσύνητον ἀκοήν λαλεῖς, εἰ καὶ τῆς πρὸς σὲ σοφίας δυσεφίκτως ἔχομεν...».

1.16—20). В другом письме Ирина определяет себя как «любящая истину» (φίλη ἢ ἀλήθεια), тем самым объясняя желание продолжать интеллектуальный диалог с Акиндином высотой собственных устремлений (ep. 9.30). Ожидание писем ввергают Ирину в особое эмоциональное состояние, мотивированное получением той духовной и интеллектуальной пользы (τὴν ὠφέλειαν), которые они ей приносят. Предвкушая чтение речей Акиндина, Хумнена сравнивает себя с землей, жаждущей напитаться дождем (ὄσπερ γὰρ γῆ διψῶσα προσδεχομένη τὸν ὑετόν) (ep. 11.2—5)⁸⁴⁹.

Не будем забывать, что долгие поиски Хумнены нового духовного наставника, который мог бы заменить покойного Феолипта Филадельфийского, объясняются высокими требованиями Ирины. Для потенциального духовного отца обязательным являлось как наличие духовных дарований, так и обладание литературными талантами, которые бы обеспечивали и духовное, и интеллектуальное общение (ὁμιλίαν πνευματικὴν ἅμα καὶ λογικὴν). Именно сочетание в Григории Акиндине блестящих интеллектуальных способностей и высокой духовности сподвигло Хумнену на развитие общения с ним (ep. 7.26—31).

Как уже было отмечено ранее, Ирина принимает на себя роль внимательного слушателя, зная, что именно внимание публики больше всего необходимо выступающему с речью мудрецу и ученейшему мужу (σοφώτατον καὶ λογιώτατον ἄνδρα) (ep. 3.4—6). Но она идет дальше выполнения традиционной функции ученика и, в частности, женщины-ученицы, которая в христианской традиции нравственного наставления могла занимать только позицию слушающей и внимающей стороны. Хумнена не останавливается на простом выражении восхищения; она претендует на роль патронессы и защитницы Акиндина. Здесь уместно будет поставить вопрос о том, какой портрет корреспондента формирует Ирина на страницах своих писем.

⁸⁴⁹ Ср.: Пс. 142. 6: «ἡ ψυχὴ μου ὡς γῆ ἄνυδρός σοι»; Пс. 41. 3: «ἐδίψησεν ἡ ψυχὴ μου».

Как мы уже видели, Хумнена признает интеллектуальное дарование Акиндина, воздает должное его талантам и ищет любую возможность продолжить общение с ним. Однако разница между мироощущением реального корреспондента и идеализированным образом интеллектуала, который Ирина конструирует в письмах, приводит к конфликту. Ирина не хочет мириться с тем, что Григорий бежит от славы и не стремится к более широкому признанию своих дарований. Она сокрушается по поводу его безвестности, вызванной отчасти недостатком честолюбия у самого Акиндина, а отчасти и отсутствием достойных почитателей его таланта:

«То, что вызвало печаль, есть следующее: родился человек, полный дарований — мудрости, знания, красноречия, и более того, добродетели — и обгоняет время, а время минует его, отнимая причитающуюся ему славу (δόξαν). Все это происходит по причине его добродетели, из-за того, что он не трудится напоказ и потому, что нет никого, кто бы стремился и искал добра» (ep. 5.32—37)⁸⁵⁰.

Ирина со многими слезами (μετὰ πολλῶν δακρύων) думает о судьбе своего наставника, лишённого должного уважения со стороны истинно любящих добродетель. Она взывает к духам усопших — к своему отцу, Никифору Хумну, и к своему свекру, императору Андронику II, которые бы не позволили Акиндину оставаться в безвестности. «Ведь если бы они [отец и царь]⁸⁵¹ были живы, — говорит Ирина, — хотя бы ты и бежал от славы (δόξαν) со всех ног, они бы погнались за тобой еще более быстрым шагом, движимые любовью к чести (φιλοτιμίας), и поймали бы тебя...» (ep. 5.39—45, 49—53).

⁸⁵⁰ «...ὅτι ἦλθεν εἰς τὸν βίον ἄνθρωπος μεστὸς ἀγαθῶν — σοφίας, γνώσεως, λογιότητος, τὸ μεῖζον, ἀρετῆς — καὶ παρατρέχει τὸν χρόνον καὶ ὁ χρόνος διαβιβάζει αὐτόν, τὴν πρέπουσαν δόξαν αὐτῷ ὑφαίρουμενος, καὶ ταῦτα δι' ἀρετὴν καὶ τοῦ μὴ κατ' ἐπίδειξιν πραγματεῦεσθαι, κατ' ἐρημίαν τοῦ καλὰ ποθοῦντος καὶ ἐκζητοῦντος...».

⁸⁵¹ О роли Андроника II Палеолога в поощрении развития наук, ставшем одним из факторов интеллектуального расцвета в первой четверти XIV в. см.: *Magdalino P. L'orthodoxie des astrologues: La science entre le dogme et la divination à Byzance, VII^e — XIV^e siècle. P.*, 2006. 150—162; *Gaul N. Paideia and Networking Strategies at the Court of Andronikos II Palaiologos, 1290—1320 // DOP. 2016. Vol. 70. P. 245—270.*

Описание этой ролевой модели покровителя-мецената Ирина вводит, как думается, не случайно. Можно предположить, что ориентация на поддержку конкретного интеллектуала, к которому Ирина испытывает симпатию, становится для нее возможностью позиционировать себя как наследницу двух ее отцов по плоти (Хумна и императора Андроника II) и как женщину, разделяющую идеалы сообщества поздневизантийских интеллектуалов. Для Ирины любовь к чести не ограничивается только абстрактными восхвалениями и рассуждением о своих переживаниях в рамках эпистолярного общения. Делая неутешительный вывод об отсутствии у Акиндина «достойного и независтливого критика и слушателя» (ἄξιον καὶ ἄφθονον κριτὴν καὶ ἀκροατήν), Хумнена в каком-то смысле сама претендует на эту роль слушателя и критика, готового не только к похвалам, но и к защите своего протеже от мнения невежественной публики. «Я почти обвиняю общественное мнение (τὴν φήμην), — восклицает Ирина, — как столь слабовосприимчивое к такой красоте» (ep. 5.46—49). Под красотой, конечно же, подразумевается искусность слога и глубина мысли Григория Акиндина.

В письмах мы находим упоминания о помощи, которую Ирина оказывала Акиндину. Неоднократно Хумнена брала на себя расходы по переписыванию сочинений ее наставника и снабжала его бумагой (τὰ χαρτία) (ep. 3.23; ep. 5.57—58; ep. 9.86—87)⁸⁵². Ирина-Евлогия открыта к просьбам Акиндина и готова облегчить его материальные трудности. Обладая большим состоянием и являясь по воле Божьей управляющим имуществ (οἰκονόμων πραγμάτων), игуменья просит своего корреспондента информировать ее о его нуждах. Ирина пишет: «...Дай мне знать, сколько нужно для твоего удобства (ὅσον χρήξεις εἰς ἀνάλαυσίν σου) ...и мы всегда позаботимся (ἀμελήσομεν) [о тебе], насколько сможем» (ep. 7.42—48).

Обращает внимание существительное мужского рода, через которое Ирина определяет себя как «управляющего» (οἰκονόμων), показывая тем

⁸⁵² О бумаге и ценах на нее в Византии см.: *Oikonomides N. Writing Materials, Documents, and Books // The Economic History of Byzantium / Ed. A. Laiou. Wash., 2002. Vol. 2. P. 589—592.*

самым дополнительное измерение в отношениях со своим духовным наставником. Очевидно, что в модель духовного наставничества, объединяющую все письма корреспонденции Хумнены и Акиндина, встраивается еще одна — отношения патрона-аристократки и монаха-интеллектуала. В этом дополнительном для эпистолярного общения типе отношений Ирина выступает уже не в подчиненной роли слушательницы, но позиционирует себя как продолжательница дела своего отца Никифора Хумна, министра, ученого и известного покровителя наук и искусств.

Ее желание поддержать интеллектуальной имидж семьи, в частности, выразилось в сохранении и увеличении библиотеки Хумнов⁸⁵³. Известно, что Ирина открыла Акиндину, занимающемуся науками, доступ к богатствам библиотеки монастыря Христа Человеколюбца. Акиндин говорит в одном из писем, что библиотека Хумнены хранит множество эллинских и божественных книг (βιβλίων ἑλληνικῶν τε καὶ θείων), собранных по мудрости ее отца и по ее любви к наукам (φιλομαθίας). Акиндин заинтересован в изучении как божественной мудрости, так и «внешней» — языческой, поэтому он просит составить и прислать ему список книг обоих родов. С разрешения Ирины Акиндин выберет и получит для чтения наиболее полезные из них (ер. 10.40—48).

Патронаж Ирины простирался дальше, чем позволяет видеть переписка и не ограничивался только улучшением условий интеллектуального труда. Имея активную антипаламитскую позицию⁸⁵⁴, Ирина Хумнена открыто покровительствовала Григорию Акиндину, ставшему одним из главных оппонентов Григория Паламы в исихастских спорах. После победы паламитов Григорий Акиндин нашел прибежище у своей покровительницы и друга — в монастыре Христа Человеколюбца. Акиндин подвергался разнообразным

⁸⁵³ О реконструкции библиотеки Ирины Хумнены см.: *Manzano T. M. Prontuario para una abadesa: El Escur. Ф III 11 e Irene Cumno (con una propuesta de la escritura inédita de Mateo Blastares) // Byzantinische Zeitschrift. 2021. Bd. 114. №. 1. S. 290—298.*

⁸⁵⁴ См.: *Байер Х.-Ф. Участие Ирины-Евлогии Хумнены в исихастском противоборстве XIV в. // АДСВ. 2000. Вып. 31. С. 297—322.*

насмешкам и нападкам со стороны своих оппонентов — Григория Паламы и Иосифа Калофета⁸⁵⁵ — за то, что принимал покровительство богатой женщины и пользовался материальными благами⁸⁵⁶.

Паламиты критиковали и саму Ирину, но не только из-за ее помощи Акидину. В одном из своих антирритиков-опровержений Акидина, созданных в 1342 г. — не ранее весны 1345 г., Палама рисует образ дерзкой женщины, нарушившей божественные законы. Палама обвиняет Хумнену в том, что она перешла границу дозволенного для женщины: она начала с того, что внимательно слушала своего учителя Акидина, а закончила тем, что сама осмелилась учить мужчин и высказывать свое мнение по богословским вопросам.

Хумнена, как повествует Палама, через внимательное (μετ' ἐπιστάσις) изучение Писания приобрела столь основательный опыт в божественных догматах (ἀκριβῆ πεῖραν τῶν θεῶν ἐσχηκυίας δογμάτων), что научилась даже свободнее, чем ее наставник Акидин, рассуждать о божественных материях и защищать точку зрения Акидина. Ирина Хумнена, движимая все тем же честолюбием (φιλοτιμεῖται), которое, как мы помним, не позволило ей оставить без внимания интеллектуальное дарование Акидина и которое в данном случае с неодобрением отмечает Палама, оказывается в роли учителя мужчин в божественных догматах (διδάσκαλος ἐν τοῖς θείοις δόγμασι τῶν ἀνδρῶν). Тем, кто не желает ей подчиниться, она противостоит (ἀντίθετος), оказываясь более дерзким и сильным (θαρραλεωτέρα καὶ ὑπερτέρα) оппонентом, чем ее наставник⁸⁵⁷.

В своей аргументации Палама отталкивается от уже знакомых нам принципов духовного наставничества в отношении женщин. Палама приводит цитату из первого послания к Тимофею, входящего в группу Пастырских посланий, о запрете женщине учить мужчину: «А учить жене не позволяю, ни

⁸⁵⁵ PLP. № 10615.

⁸⁵⁶ Костогрызова Л. Ю. Оценка паламитами... С. 292—293.

⁸⁵⁷ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα / Ὑπὸ τοῦ Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1970. Τ. 3. Σ. 468.16—29, 469.1—15;

властвовать над мужем, но быть в безмолвии»⁸⁵⁸. Ирина пренебрегает апостольскими заповедями и мнениями св. Отцов и покушается на исключительно мужскую прерогативу духовного наставничества, чем вызывает у своего противника довольно ядовитое, не без мизогинического оттенка, замечание:

«Все это [запрет на женское учительство над мужчинами] совершенно пропустив мимо ушей, она с присутствующими разговаривает непринужденно или, вернее сказать, дерзко, а [обращаясь] к отсутствующим, применяет *длинные письма*, которые [прочтя], если можно было бы их здесь представить, всякий бы признал еще скорее, что воистину к ней подходит изречение сирахово: “Нет злобы более злобы женской”...»⁸⁵⁹.

Здесь мы имеем дело с гиперболизированным образом Хумнены, созданным ее врагом по богословским спорам. Известно, что антипаламитская деятельность Ирины создала почву для ее демонизации. Ее противники, прежде всего Григорий Палама и Иосиф Калофет, не раз сравнивали ее с Иезавелью, нечестивой ветхозаветной царицей, которая истребляла пророков Господних⁸⁶⁰. Как указывает Л. Ю. Костогрызова, параллели с образом Иезавели можно объяснить не только поддержкой, которую Ирина-Евлогия оказывала «еретикам», но и ее открытым и заинтересованным отношением к «внешней» мудрости античных писателей⁸⁶¹.

Обсуждаемый полемический фрагмент из седьмого антирритика Григория Паламы также показывает, что активность Ирины как эпистолографа была довольно высокой, раз отмечалась ее противником в качестве

⁸⁵⁸ 1 Тим. 2.12.

⁸⁵⁹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα... Τ. 3. Σ. 469.12—18: «Τούτων αὐτῆ πάντων παντάπασιν ἀλογήσασα, πρὸς μὲν τοὺς παρόντας ἐλευθεροστομεῖ, θρασυστομεῖ δ' εἰπεῖν οἰκειότερον, πρὸς δὲ τοὺς ἀπόντας καὶ γράμμασι χρῆται μακροῖς, ἅπερ, εἴπερ ἐνταῦθα προθέσθαι νῦν ἐνῆν, τότ' ἂν ἔτι μᾶλλον πᾶς τις ἔγνω τὸ τοῦ Σιράχ ἐπ' αὐτῆς ὡς ἀληθῶς ἐκβάν, ὡς «οὐκ ἔστι κακία ὑπὲρ κακίαν γυναικός...». Ср. Сир. 25.15.

⁸⁶⁰ 3 Цар. 16—21; 4 Цар. 9.

⁸⁶¹ Костогрызова Л. Ю. Оценка паламитами и антипаламитами... С. 291—292.

инструмента влияния. Длинные письма (γράμμασι μακροῖς), которые Ирина-Евлогия рассылала тем, с кем не могла общаться вживую, косвенно свидетельствует о наличии, возможно, довольно широкого круга общения с мужчинами-интеллектуалами, заинтересованными в обсуждении исихастской проблематики.

Причем стоит отметить высокий уровень осведомленности Ирины в специфическом материале религиозных споров, который, как раздраженно отмечает Палама, позволяет ей не только выстраивать убедительную аргументацию, но и становиться на позиции учителя мужчин в духовных вопросах. Поскольку никаких других писем Ирины не дошло до нас, невозможно судить, насколько обоснованы были доводы Григория Паламы и действительно ли Ирина имела влияния на умы современников-мужчин. В любом случае обвинительные речи Паламы показывают возмущение, которое могло вызывать покушение на мужскую монополию толкования богословских вопросов и которое было вполне типичной реакцией для византийской интеллектуальной культуры, признающей авторитет Писания.

§4.2.2 Поздневизантийский интеллектуал в роли духовника-эпистолога

Какой же образ Ирины транслируется в письмах ее второго духовного наставника Григория Акиндина? Акиндин, балансируя между сугубо наставническим дискурсом и литературной игрой, включается в интеллектуальный диалог, характерный для дружеского письма. Эпистолог не скупится подчеркивать исключительность Ирины Хумнены. В ответ на похвалы в свой адрес он делает комплименты по поводу ее дарований. Акиндин отмечает любовь к знаниям и литературе (φιλομάθεια, φιλολογία), свойственных царственной душе (τῆς βασιλίδος ψυχῆς) Хумнены (ep. 2.6—7; ep. 6. 4; ep. 10.30). Упоминая связь с царской семьей (Ирина была

вдовой сына императора Андроника II Палеолога), Акиндин явно оказывается движим желанием угодить, если не польстить Ирине-Евлогии, дорожившей своим мирским статусом. Подобное желание характерно, скорее, для писателя-интеллектуала, ищущего милостей у богатого патрона, чем для монаха, избравшего уединение и откровенно наставляющего свое духовное чадо.

Также, согласно Акиндину, Ирина Хумнена обладает ясностью суждений, которое позволяет ей безошибочно определять среди литературных и духовных сочинений прекрасное (*καλόν*) и обладающее отличным качеством (*τῆς δοκίμου μοίρας*) (ep. 8.36—38). Корреспондент Ирины-Евлогии как будто не замечает ошибок, за которые она извиняется, и не обращает внимания на ее умаление собственных литературных умений. Напротив, он даже готов преувеличивать эпистолярный талант Хумнены, что, впрочем, является привычной стратегией и одним из механизмов создания нарратива в дружеском частном письме, когда эпистолограф-интеллектуал сознательно восхваляет дарования собеседника и приуменьшает собственные. Акиндин упоминает о большой учености и изяществе (*παιδεύσεώς τε καὶ χάριτος*), которые Ирина проявляет в своих письмах (ep. 8. 45—48).

Содержание восхвалений расширяется за счет гендерного аспекта. Образ женщины-эпистолографа, создаваемый мужчиной-эпистолографом, получает дополнительное измерение через стремление корреспондента повысить статус женщины-референта до мужского. Так, мудрая по природе душа Ирины позволяет ей уподобляться мужчине — ее женскими устами (*ἐκ γυναικείου τοῦ στόματος*) говорит голос мудрого и благородного мужа (*φωνὴν ἀνδρὶ σοφῷ τε καὶ γενναίῳ*) (ep. 2.3—5). Исключительная образованность (*εὐπαιδεία*) Ирины-Евлогии возвышает ее над всеми «ныне живущими женщинами» (*γυναῖκῶν ἀπασῶν ὅσαι νῦν*) (ep. 10.20—21). Акиндин продолжает эту линию конструирования образа Ирины в письмах, обращенных к мужчинам-адресатам. Например, Григорий так описывает Ирину в письме к

своему другу-антипаламиту Георгию Лапифу (ум. ок. 1360)⁸⁶², известному ученому и писателю той эпохи:

«...женщина по природе, но не по своему нраву, способная соперничать с благороднейшими мужчинами во всем самом прекрасном, самом ученом и самом боголюбивом...»⁸⁶³.

Отмечает Акиндин и духовные качества своей корреспондентки — боголюбивое (τὴν φιλόθεον γνώμην) (ep. 8.41—42), христолюбивое (τῆ φιλοχρίστῳ γνώμῃ) (ep. 10.1) и благое (τὴν ἀγαθὴν γνώμην) (ep. 10.6—7) умонастроение, а также рвение (προθυμίας) к обретению божественной славы в вечной жизни. Причем напор рвения Ирины Григорий сравнивает с возрастающей силой водного потока, бегущего по склону и ничем не сдерживаемого (ὡσπερ ὕδωρ κατὰ πρᾶνοῦς ὑπὸ μηδενὸς διαγόμενον) (ep. 10.4—11).

Наконец, Григорий благодарен Ирине за внимательное отношение к его судьбе и его сочинениям. Акиндин определяет Хумнену как единственную, сохранившую к нему чистое чувство добра (ἀκέραιον τὴν αἴσθησιν τοῦ καλοῦ) и в наивысшей степени поощряющую его научные изыскания (ep. 6.5—9). Он смущен размахом щедрости, с которой Ирина расточает дары и милости по отношению к нему. Акиндин считает даже излишним просить у настоятельницы Христа Человеколюбца о чем-либо конкретном, поскольку та вменила себе в обязанность (ἀναγκαῖον) заботу о нем (ep. 8.57—60).

Однако каким же образом проявляется духовное наставничество в переписке Акиндина и Хумнены? Каким образом оно совмещается с дискурсом дружеского письма, предполагавшим, в первую очередь, интеллектуальную игру и литературизацию эпистолярного нарратива, через которые происходило закрепление связей между членами сообщества византийских интеллектуалов? Как уже было продемонстрировано выше,

⁸⁶² PLP. № 14479.

⁸⁶³ Letters of Gregory Akindynos / Text and Transl. A. C. Hero. Wash., 1983. Ep. 60.93—95: «γυνὴ τὴν φύσιν, οὐ γυνὴ τὸν τρόπον, τοῖς ἀνδρῶν γενναιοτάτοις ἐφάμιλλος τὰ κάλλιστα καὶ σπουδαιότατα καὶ θεοφιλέστατα...».

модель эпистолярных отношений Ирины Хумнены и Григория Акиндина включает ряд практик интеллектуального дружеского письма — от оценки стиля корреспондента до обмена книгами и рукописями. В этом измерении Акиндин выступает не столько в качестве наставника, сколько писателя, поддерживающего связь со своей богатой почитательницей и воспринимающего ее как свою покровительницу. Однако, как мы увидим далее, эта интеллектуальная линия, которая формирует часть тем переписки, сменяется духовной.

Именно анализ самопрезентации Акиндина позволяет ответить на вопросы, вызванные смешением двух типов эпистолярного нарратива. Оптика Акиндина оказывается в данном случае крайне важной, поскольку помогает выйти за пределы привычных ролей дружеского письма. Если в эпистолярном нарративе Акиндина Ирина представлена, скорее, как знатная игуменья, обладающая связями и внушительным состоянием, то в основу собственной эпистолярной репрезентации Григорий помещает образ монаха, любящего уединение и бегущего всякой мирской славы. Если для Ирины-Евлогии переписка с Акиндином, писателем и ученым, — это реализация одной из практик, подтверждающих ее причастность к поздневизантийскому интеллектуальному сообществу, то для Григория их эпистолярное общение — экспериментальная возможность расширить границы своей идентичности за счет принятия на себя роли духовного наставника.

Какой облик самого себя оказывается предпочтительным для Акиндина? Принижение собственных интеллектуальных достоинств, характерное для византийского интеллектуала-эпистолографа, переплетается с добровольным христианским самоуничижением, обусловленным концепцией кенозиса⁸⁶⁴.

⁸⁶⁴ В христианском богословии кенозис (греч. κένωσις — умаление, истощение) — термин из области христологии, обозначающий самоуничижение Христа через вочеловечение и добровольное принятие крестного страдания и смерти ради спасения человека. *Зинковский М., иером., Снытко В., иером., Павлова Л. П.* Богословие страданий: осмысление ипостасного кенозиса согласно архимандриту Софронию (Сахарову) // *Христианское чтение*. 2020. № 4. С. 31: «Земной кенозис Сына Божия в акте страдательного, но нетрагичного истощания бесконечно превосходит любой возможный человеческий

Акиндин несколько раз демонстрирует скептическое отношение к своей учености и писательской деятельности. Например, он пишет, что речи, которые он посылает Ирине, не являются хорошими (οὐ καλῶν λόγων), хотя она и убеждена в обратном (ep. 4.3—4).

Заказывая книги из библиотеки Хумнены, Акиндин жалуется на свою интеллектуальную немощь в чтении книг, да и вообще во всем остальном, что касается наук. Здесь ученый все же несколько лукавит. Выразив сожаление по поводу своих невысоких умственных способностей, Григорий затем деловым тоном просит прислать каталог (список названий книг, имеющихся в монастырской библиотеки), чтобы иметь возможность выбрать манускрипты, необходимые для его работы (ep. 10.42—50). Тот же мотив самоуничижения обнаруживается при оценке Акиндином своих наставнических качеств. Эпистолограф характеризует себя как самого неспособного и самого неразумного среди всех людей (παντὸς ἀνθρώπου ἀδυνατότατος εἶναι καὶ ἀφρονέστατος) в духовном укреплении (σύστασιν) других людей (ep. 14.15—16).

Тем не менее внимание Акиндина обращено в большей мере на духовные недостатки, акцент на которых позволяет ставить вопрос о более совершенной модели духовной жизни. Именно похвалы Хумнены вызывают у наставника протест, обусловленный его желанием смотреть на данный предмет — восхваления — через призму монашеского мировоззрения, а не сугубо интеллектуального. Акиндин, начиная ответное письмо на очередное послание Ирины, в котором она с воодушевлением и подробной аргументацией стремится убедить Акиндина в обоснованности и заслуженности похвал в его адрес (ep. 5), пишет: «Не перестанешь ли ты уводить (ἐξάγουσα) мою жалкую и честолюбивую душу (ψυχὴν μοχθηρὰν καὶ

кенозис. К “христоподобному кенозису” человека ведет тернистый путь личного самоуменьшения. Опыт богообщения и познания Сына Божия осуществляется через “боль кенозиса” ...».

φιλόδοξον) от установленного [пути жизни] через свои восхищения (δι' ὧν θαυμάζεις)?» (ер. 6.1—2).

Через подобный риторический вопрос Григорий прерывает многоречивый поток Хумнены и выводит тему таланта и похвалы за пределы интеллектуального дискурса. Он предлагает своей духовной ученице рассмотреть этот вопрос, опираясь на категории духовной пользы и духовного вреда. Похвала и вызываемые ею эмоциональные состояния оказываются нежелательными в контексте аскетической византийской теории эмоций. Акиндин не хочет быть объектом чрезмерного славословия, граничащего с лестью, потому что осознает вред, который они могут принести его душе. Для аргументации своего мнения он приводит пример из классического собрания текстов византийской монашеской письменности — «Изречения египетских отцов» (Aprophthegmata Patrum).

Акиндин вспоминает историю Иоанна Колова (2 пол. IV в., ум. 409 (?)) который плел корзины в своей келье, когда к нему вошел некто и начал хвалить его работу. Авва не отвечал ничего на похвалу, дважды произнесенную пришедшим. Когда же похвала была произнесена в третий раз, старец сказал: «С того времени, как ты вошел сюда [в келью], ты отлучил (букв. отбросил — *A. M.*) Бога от меня (Ἄφ' οὗ εἰσῆλθες ἐνταῦθα, ἔβαλες τὸν Θεὸν ἀπ' ἐμοῦ)»⁸⁶⁵. В пересказе Акиндина ответ старца звучит несколько иначе: «Замолчи, о, любезный, с тех самых пор как ты вошел сюда [в келью], ты отвел меня от Бога (“σίγησον”, εἶπεν, “ὦ βέλτιστε, ὃς ἐξ ὅτου περ ἐνταῦθα ἐλήλυθας τοῦ Θεοῦ με ἀπήγαγες”)» (ер. 6.10—14)». Таким образом, Акиндин ставит в пример для подражания Иоана Колова, аскета, горящего духом (ζέων τῷ πνεύματι)⁸⁶⁶ — именно так авва характеризуется в кратком заголовке, предшествующем данной назидательной истории, — и не поддающегося обольстительной силе похвал. Поскольку излишняя похвала наносит вред

⁸⁶⁵ Aprophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 213D—216A: «Παραβαλὼν οὖν τις αὐτῷ, ἐπήνεσεν αὐτοῦ τὸ ἔργον· εἰργάζετο δὲ σειράν· καὶ ἐσιώπησε. Πάλιν ἐκεῖν ἐκίνησεν αὐτῷ λόγον· καὶ πάλιν ἐσιώπα. Τὸ τρίτον, λέγει τῷ παραβαλόντι· Ἄφ' οὗ εἰσῆλθες ἐνταῦθα, ἔβαλες τὸν Θεὸν ἀπ' ἐμοῦ».

⁸⁶⁶ Ibid. Col. 213D: «Ὁ αὐτὸς γέγονε ζέων τῷ πνεύματι». Ср.: Деян. 18.25.

душе, нарушая общение Бога и человека, и в итоге лишает душу Божественного присутствия.

Именно поэтому похвала, лишённая меры, не может быть принята в молчании и требует противостояния. Неслучайно, что Григорий Акиндин вспоминает именно рассказ об избыточной похвале; данный пример помогает ему объяснить свой протест против излишних и настойчивых восхвалений, которыми осыпает его Ирина Хумнена. Эпистолограф, подводя некий итог своим размышлениям, заключает, что обладает меньшей, чем Иоанн Колов, способностью к добродетели (τῆς ἀρετῆς τὴν ἔξι), и осознаёт, что становится только дальше от Бога, когда его хвалят (πὸρρω γίνομαι τοῦ Θεοῦ θαυμαζόμενος) (ер. 6.14—18). Для Акиндина похвала подобна грузу (τὸ βάρος), который может потопить того, на кого этот груз взваливается. В данном случае следует интерпретировать τὸ βάρος именно как груз греховный, тяготящий человека и не позволяющий продвигаться на пути спасения. В византийской монашеской литературе τὸ βάρος часто обозначает бремя грехов, к уменьшению которого должен стремиться каждый монашествующий.

Дискуссия о позитивном и негативном влиянии похвалы на духовную жизнь находит продолжение в следующих трёх письмах коллекции (ер. 7, 8, 9). В ответ на аргументацию Акиндина, выстроенную на примере из *Aporhthegmata Patrum*, Ирина выдвигает тезис о том, что похвала является оружием добродетели (ὁ ἔλαινος ὄπλον ἀρετῆς γίνεταί). Хумнена опирается на слова ап. Павла о необходимости оставаться служителями Божьими в любых обстоятельствах «с оружием правды в правой и левой руке, в чести и бесчестии, при порицаниях и похвалах»⁸⁶⁷ (ер. 7.5—10). Однако слова Апостола говорят о важности равнодушия ко всем земным состояниям, независимо благоприятны ли они или, наоборот, стеснительны для христианина, главная цель которого непрестанное движение ко Христу⁸⁶⁸.

⁸⁶⁷ 2 Кор. 6.7—8.

⁸⁶⁸ Там же. 6.4—8: «... но во всем являем себя, как служители Божии, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях, в трудах, в бдениях, в постах, в чистоте, в благоразумии, в великодушии, в благодати, в Духе

Подобная бесстрастность должна, по замыслу Павла, становиться механизмом формирования репутации христианских общин, препятствующим возникновению подозрений и насмешек относительно христианского служения. Ирина же вычленяет нужный ей отрывок о похвале и толкует его на свой лад. Свою позицию она подкрепляет мыслью о том, что крайняя степень смирения (τὸ ὑπερβάλλον τῆς ταπεινώσεως) Акиндина и отказ от признания собственных дарований — ропот против Господа (γογγυσμὸς γὰρ ἄντικρυς κατὰ τοῦ παρασχόντος δεσπότη), наделившего Григория талантом слова и добродетели (τάλαντον λόγου καὶ ἀρετῆς) (ер. 7.35—40). Ирина также намекает на евангельскую притчу о талантах⁸⁶⁹, в которой Христос повелевает не скрывать то, что даровано человеку, но, напротив, приумножать (ер. 7.34—37).

В ответном письме (ер. 8) Акиндин высказывает открытое несогласие с доводами корреспондентки. Он обращает внимание на неверную трактовку Хумненой апостольских слов и дает более корректную интерпретацию (ер. 8.7—16). Не без некоторой доли язвительности, Григорий Акиндин отмечает, что только те, чей ум находится в детском состоянии (τοῖς νηπιώδεσιν), могут считать похвалу оружием добродетели, и стремиться к добродетели (εἰς ἀρετὴν) под влиянием похвалы и ради похвалы (ер. 8.1—7). Обладающий развитым умом будет сознательно придерживаться добра только по причине самой природы добра (τοῦ ἀγαθοῦ τὴν φύσιν), не нуждаясь в какой-либо дополнительной мотивации (ер. 8.16—20). Таким образом, Акиндин отстаивает свою точку зрения на похвалу, оставаясь в данном случае сторонником монашеского взгляда.

Вопрос о личных свиданиях между Хумненой и Акиндином становится еще одной темой, где мнения корреспондентов не совпадают⁸⁷⁰. В третьем

Святом, в нелицемерной любви, в слове истины, в силе Божией, с оружием правды в правой и левой руке, в чести и бесчестии, при порицаниях и похвалах...».

⁸⁶⁹ Мф. 25.15—28.

⁸⁷⁰ См.: *Матвеева А. С.* Монах и город: проблема монашеского безмолвия (ἡσυχία) в переписке Ирины Хумненой и Григория Акиндина // Электронный научно-образовательный журнал "История". 2024. Т. 15. № 8 (142). [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://history.jes.su/s207987840032044-7-1/>.

письме Ирина выражает свое сильное желание прочитать сочинения Акиндина, среди которых называется похвальная речь в честь покойного патриарха Афанасия. В случае отказа прислать черновые варианты, Ирина приглашает автора посетить ее лично и дать возможность насладиться «живым источником» (ἡ ζῶσα πηγὴ), под которым игуменья подразумевает речи своего собеседника (ер. 3.19—28). Хотя Григорий, следуя ее желанию, отправляет фрагменты своих трудов (ер. 4), духовная дочь вновь просит о визите, приводя, правда, уже иную аргументацию. Ирина сетует на свое двойное сиротство (τὴν διπλῆν ὀρφανίαν), вызванное смертью отца по плоти Никифора Хумна и отца по духу Феопипта. Ирина живет в горе (ὀδυνηρῶς ζῶ), находя облегчение только в общении с Акиндином. Поэтому Хумнена просит Григория, помимо отправки писем, навещать ее раз в месяц, помогая тем самым сдерживать уныние (τῆς ἀκηδίας) (ер. 7.17—34).

В ответном письме Григорий не принимает плана Ирины, выражая нежелание нарушать свое затворничество, поскольку выход в мир может повредить его духовной жизни. По мнению Акиндина, общения через письма (διὰ γραμμάτων) вполне достаточно для поддержания духовной связи, тогда как личные встречи он считает избыточными (ер. 8.36—48). Реакция Ирины на отказ становится довольно бурной: она передает в письме внутренний покаянный монолог, где сокрушается, что за годы монашеской жизни так и не научилась пренебрегать всем мирским ради божественного. Она осознает, что именно любовь к безмолвию (ἔρωτα ἡσυχίας) заставляет Акиндина избегать встреч с ней. Эта практика уединения делает его более совершенным наставником, обладающим сокровищем (θησαυρόν) духовной мудрости, к которой Ирина-Евлогия жаждет приобщиться в ходе живой беседы. Хотя Ирина и предпочитает скорее оплакивать грехи, печалиться и страдать, чем становиться препятствием наставнику на пути спасения, она все же смиренно просит Григория не отказываться совсем от мысли посетить ее (ер. 9.29—35, 43—54, 73—81).

Мольбы Ирины возымели действие; Акиндин навестил ее (ер. 13. 60—61), но нарушение уединенного хода жизни вызвало в нем угрызения совести, и Акиндин выдвинул условие о возможности навещать Ирину не более чем четыре раза в год (ер. 14. 1—34). В ответ Хумнена слезно умоляет не лишать ее свиданий, подаривших ей долгожданный душевный покой, и предлагает видеться шесть раз в год (ер. 15. 20—55). Духовный отец уступает напору Ирины и неохотно соглашается на предлагаемое количество (ер. 16. 38—41), оставаясь при мнении, что наиболее уместно видеться четыре раза в год (ер. 17. 14—60).

Спор корреспондентов о количестве свиданий вызван различием их взглядов на проблему сохранения монашеского безмолвия. Какова же аргументация Акиндина? Во-первых, Григорий боится нарушать ритм своей келейной жизни частыми выходами в город. Одним из поводов отказа навещать духовную дочь становится нежелание Акиндина идти через центральную улицу города (διὰ μέσης τῆς πόλεως) (ер. 8.48—50).

Если обитель св. Афанасия, включавшая несколько монастырей, четко не локализуется — известно, что она располагалась на юго-западе города в районе холма Ксиролоф, примерно в 4-х километрах от Св. Софии — то местонахождение монастыря Христа Человеколюбца устанавливается с большей точностью⁸⁷¹. Монастырь Хумнены находился в юго-восточной части Константинополя на берегу Босфора между дворцовым комплексом Манганы (Μάγγανα)⁸⁷² и монастырем св. Георгия⁸⁷³. В указании Акиндина на μέσης τῆς πόλεως можно видеть название главной артерии столицы — Месы (ἡ Μέση Ὀδός, букв. средняя улица), которая была восточным ответвлением Via Egnatia, старой римской военной дороги. Меса начиналась от Милия и шла на запад вплоть до стен Феодосия, раздваиваясь у площади Филадельфийон на

⁸⁷¹ Müller-Wiener W. Bildlexikon Zur Topographie Istanbuls: Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul Bis Zum Beginn D. 17. Jh. Tübingen, 1977. P. 109.

⁸⁷² См.: Demangel R., Mamboury E. Le quartier des Manges et la première Région de Constantinople. P., 1939.

⁸⁷³ Janin R. Op. cit. P. 71—76.

северную и юго-западную магистрали. Последняя имела несколько рукавов и проходила как раз через район Ксиролоф.

Таким образом, Акиндин, совершая путь к Ирине и обратно, был бы вынужден несколько раз миновать, причем в разное время суток, самые оживленные части столицы, традиционно заполненные торговцами: форум Быка, форум Феодосия, Большой портик (Μακρὸς ἔμβολος), форум Константина и св. Софию⁸⁷⁴.

Для Григория Акиндина подобные путешествия по городу оказываются малопривлекательными, поскольку в его мироощущении безмолвие (исихия) — это не просто состояние духа, а образ жизни, соблюдение которого требует постоянного усилия⁸⁷⁵. Именно прохождение всего времени в келье (ἐν τῷ κελίῳ), в безвестности (ἀφανῆ), в отказе от всего чувственного (τὰ ὑπ' αἴσθησιν), является единственно правильным жизненным выбором для Акиндина, стремящегося взять контроль над собой (μέλλοιμι ἐν ἑαυτοῦ τε γενέσθαι), приблизиться к Богу (Θεῷ πλησιάσαι) и приобрести мудрость и духовную силу (σοφίαν καὶ δύναμιν) (ep. 14.2—15). В безмолвном образе жизни (ἐν ἡσυχῶ διαίτη) должно совершаться непрерывное памятование об имени Христа (ep. 16.43—52, 59—64) — исихастская практика Иисусовой молитвы — освобождающее ум и сердце для Божественного присутствия.

Отторжение от всех человеческих дел и минимизация социального контакта ради духовного совершенствования становятся закономерным следствием монашеского безмолвия. Из писем известно, что нежелание Акиндина видеться лично касается не только Ирины. Без крайней нужды Григорий избегает встречаться с друзьями, церковными иерархами и даже самим патриархом (τοὺς ἄλλους φίλους καὶ ἀρχιερεῖς καὶ αὐτὸν πατριάρχην),

⁸⁷⁴ Berger A. Streets and Public Spaces in Constantinople // DOP. 2000. Vol. 54. P. 161—162; Mango M. M. The Porticoed Street at Constantinople // Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life / Ed. N. Necipoğlu. Leiden; Boston; Köln, 2001. P. 30—31.

⁸⁷⁵ О безмолвии в византийской аскетической традиции см.: Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению... С. 412—442; Ware K. Act out of Stillness: The Influence of Fourteenth-Century Hesychasm on Byzantine and Slav Civilization / ed. D. J. Sahas. Toronto, 1995. P. 3—8.

объясняя свою асоциальность приверженностью к отшельничеству (τὴν ἀναχώρησιν) (ep. 17.33—36). Григорий отвергает и бремя духовного окормления, отказываясь давать советы женщинам (τῶν ἄλλων γυναικῶν), адресующим ему многочисленные просьбы (πολλὰ ζητούσαις) (ep. 17.30—33). Невозможно точно определить, среди какой именно женской аудитории Акиндин снискал популярность в качестве духовного наставника. Но поскольку эпистолограф сравнивает этих женщин с Ириной Хумненой, можно предположить, что здесь речь идет о письмах, которые образованные и знатные константинопольские дамы отправляли Григорию в надежде получить некое духовное утешение. Наконец, Акиндин отказывается присутствовать на поминальной службе по Никифору Хумну, руководствуясь мнением Василия Великого, для которого быть в совершенной неизвестности было более желательным, нежели для честолюбцев быть на виду (ep. 20.1—7).

Другие сочинения Григория Акиндина, его полемические трактаты против Паламы и письма, также свидетельствуют о приверженности их автора к уединенной и неизвестной жизни⁸⁷⁶. Так, в своем духовном завещании (*Testamentum spirituale siue adhortatio ad repugnandum*)⁸⁷⁷ Акиндин в форме экфрасиса дает зарисовку городской местности района Ксиролоф, где, как мы помним, он проживал, и который он вынужден был покинуть после прихода к власти в 1347 г. паламита Иоанна Кантакузина⁸⁷⁸:

«Приветствую вас, весь город, чудесная земля, удивительные райские уголки и расположившиеся в них исихастиирии (ἡσυχαστήρια), находясь в которых, я испытывал особую радость, и, наконец, мой некогда любимый дом (ἀγαπητὸν οἰκητήριον), холм⁸⁷⁹, обращенный к морю, лучший и самый неприступный в городе, наиболее пустынный (ἐρημικόν) и гористый, острова напротив города, похожие на Киклады и Спорады <...>! С тех самых пор,

⁸⁷⁶ *Nadal Cañellas J.* La Résistance d' Akindynos... P. 49—54.

⁸⁷⁷ Biblioteca Nazionale Marciana. Venice gr. Z. 155 (coll. 0610). Fol. 17—34.

⁸⁷⁸ PLP. № 10973.

⁸⁷⁹ Холм Ксиролоф.

обращая свой взор к красоте этого пейзажа, я часто был удручен и плакал, осознавая, скольких благ лишили нас наше неведение по отношению к Божеству и наша склонность к худому. Ведь издавна я избрал это место существования ради безмолвия (ἡσυχία) и безвестности (ἀφανεία), которую, я не знаю, любил ли и желал ли кто-нибудь больше, чем я...»⁸⁸⁰.

Описывая городской ландшафт, Григорий смотрит на него глазами исихастского философа. Его сердцу милы монашеские скиты исихастирии (ἡσυχαστήρια), укрытые в садах. Его влечет не великолепие столичных зданий и многолюдность шумных рынков, а красота дивного вида, открывающегося из кельи на Мраморное море, настраивающая на созерцание и размышление о Боге. Среди особенностей рельефа Акиндин больше всего ценит неприступность и пустынность холмистой местности, где он нашел приют. Приведенный отрывок демонстрирует желание Акиндина оставаться в стороне от городской суеты, которой имплицитно противопоставляется сознательное одиночество.

Однако позитивная оценка отшельничества не является уникальной для поздневизантийской интеллектуальной среды, представителем которой был Акиндин. Стремление к уединению, которое могло выражаться в скрытой от постороннего глаза молитве, являлось характерной чертой эпохи. Причем выбор в пользу созерцательной (βίος θεωρητικός), а не деятельной жизни (βίος πρακτικός) понимался не только как фокусирование на исключительно мистическом аспекте монашеского бытия. Без уединения была непредставима реализация идеала интеллектуальной жизни монаха-философа, погруженного в научные изыскания. Взаимозаменяемость понятий философ (φιλόσοφος) и монах (μοναχός), философский образ жизни и монашеская аскеза было типичным для византийского книжного сознания⁸⁸¹. Писатели

⁸⁸⁰ Перевод выполнен по изд.: *Nadal Cañellas J.* La Résistance d'Akindynos... P. 56.

⁸⁸¹ *Венщикова М. А.* Феодор Метохит: размышляя об одиночестве // Феномен одиночества. Актуальные вопросы гигиены культуры / Отв. ред. М. В. Бирюкова, А. В. Ляшко, А. А. Никонова. СПб., 2014. С. 114—115. См. также: *Макаров Д. И.* Трактат «Об образованности»

Палеологовской эпохи акцентируют в *vita intellectualis* отрадный и сладостный досуг, наполненный научными занятиями в тиши кабинета и библиотеки. Этот образ оказывается близким к представлениям итальянских гуманистов об идеальном устройении жизни философа⁸⁸².

Григорий Акиндин может служить примером сочетания монашеской аскезы и учености. Изучение «внешней» мудрости (то есть сочинений античных писателей) для него не противоречит евангельскому учению, поскольку имеет очень конкретную цель — совершенствование литературных навыков через приобретение изящества и искусности в стиле. Но мудрость древних философов не может соперничать в вопросах идеологии с христианской доктриной, являвшейся определяющей для византийского интеллектуального мироощущения⁸⁸³. Тем не менее именно совмещение обоих типов мудрости делает эпистолярное общение с Акиндином столь привлекательным для Ирины. Она восхищается одновременным присутствием благочестия и риторического искусства в речах своего наставника (ep. 5.5—13). По мнению Ирины, многие труды по освоению земной мудрости (τὴν κἀτω σοφίαν) позволили Акиндину поставить ее на службу высшей, то есть Божественной мудрости (τῆ ἀνωτάτω σοφίᾳ) (ep. 13.54—59).

Таким образом, безмолвие Акиндина соединяет в себя как монашеский, так и интеллектуальный аспекты. Фоном его уединения становится не безжизненная пустыня, а столица, важнейший интеллектуальный центр империи — сосредоточие научных школ и богатых библиотек, где Григорий получал полноценную возможность для своей научной реализации. Из той же

Феодора Метохита и некоторые аспекты понятия созерцания у позднего Бергсона: к проблеме переключек // Вестник ВолГУ. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. 2018. №5. С. 48—51.

⁸⁸² *Медведев И. П.* Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры // Культура Византии XIII — первая половина XV в. / Отв. ред. Г. Г. Литаврин. М., 1991. С. 229. О интересе поздневизантийских интеллектуалов к западноевропейской культуре см.: *Куц Т. В.* Переводы трудов схоластов в Византии XIV в.: интеллектуальное диссидентство? // Электронный научно-образовательный журнал "История". 2021. Т. 13. № 11 (121). [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://history.jes.su/s207987840023064-9-1/> (дата обращения: 04.05.2024).

⁸⁸³ *Nadal Cañellas J.* La Résistance d'Akindynos... P. 45—46.

переписки с Хумненой следует, что досуг Акиндина включал как молитву, так и литературные занятия, плодами которых он делился со своей подопечной. Характерно, что одним из них стал черновой вариант трактата, написанный Григорием Акиндином в защиту эллинской мудрости против тех, кто отвергает ее пользу (ep. 12.1—6)⁸⁸⁴.

Отношения с миром — поиск баланса между полным уединением и контактированием с лицами, не относящимися к монастырскому сообществу, — становятся одной из тем духовного наставничества в переписке Хумнены и Акиндина. Из писем известно, что Ирина стремилась никогда не покидать пределов Христа Человеколюбца (ep. 14.35—36, 16.33—34). В одном послании она дает комментарий по поводу выбранной ею стратегии, из которого следует, что отнюдь не строгость монашеских канонов выступала ограничителем в данном случае. Тем более, как отмечает А. Хироу, знатные дамы-инокини в поздний период византийской истории пользовались относительной свободой и могли на время покидать обитель⁸⁸⁵. Причина затворничества Ирины, вероятно, объясняется конфликтом ее статуса и высоких требований к духовной жизни, которые были сформулированы Феолитом Филадельфийским, первым духовным отцом Хумнены⁸⁸⁶. Являясь царской родственницей — невесткой покойного императора Андроника II, Ирина должна была принимать участие в дворцовых церемониях: царских свадьбах, похоронах и царских собраниях (εἰς γάμους βασιλικούς καὶ εἰς πένθη

⁸⁸⁴ Подробнее см.: Nicol D. M. *The Byzantine Church and Hellenic Learning in the Fourteenth Century // Studies in Church History*. 1969. Vol. 5. P. 23—57.

⁸⁸⁵ Монахини могли отлучаться из монастыря по благословению игумены в чрезвычайных случаях. Покинуть монастырь можно было только в дневное время в сопровождении старших монахинь при условии возвратиться до наступления темноты (46 правило Трулльского Собора). См.: Joannou P.-P. *Discipline générale antique (II^e—IX^e s.)*. Roma, 1962. T. 1. Pt. 1: *Les canons des conciles œcuméniques*. P. 184—185; *Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями*. М., 1877. 2000^p. С. 437—440. См.: Hero Constantinides A. *A Woman's Quest...* P. 131—132.

⁸⁸⁶ В первом известном нам письме Феолитпа к Ирине, составленном в первый год ее вдовства, духовник призывает духовную дочь отказаться от времяпровождения во дворце (ἐν τῷ παλατίῳ), распустить слуг и не искать опоры в родственниках, льстецах и свите. *Hero Constantinides A. The Life and Letters...* Ep. 1.14—23.

καὶ ἐνώσεις αὐθεντικάς) (ер. 15.62—68). Чтобы оградить свою душу от влияния придворной среды⁸⁸⁷, она сделала выбор в пользу постоянного нахождения внутри монастыря.

Ирина-Евлогия, отказавшись от физического передвижения по городу и пребывания во дворце, никогда, однако, не порывала со столичным миром полностью. Она любила принимать в своей обители родственников и друзей; поддерживала контакты с известными интеллектуалами Палеологовской эпохи — историком Никифором Григорой⁸⁸⁸, писателем и богословом Матфеем Эфесским (Мануил Гавала)⁸⁸⁹. Настоятельница Христа Человеколюбца стремилась к расширению своего кругозора: пополняла библиотеку Хумнов, интересуясь как христианскими, так и античными авторами, и, обладая значительными материальными ресурсами, оказывала покровительство наукам.

Упорное стремление Ирины-Евлогии поддерживать контакты путем личных свиданий на территории монастыря вызывало неодобрение у обоих духовных наставников. Как можно видеть, Акиндин, стремящийся выстраивать свою монашескую жизнь в столице в соответствии с концепцией безмолвия (ἡσυχία), настаивает на сведении личных встреч к минимуму. Ирина, привыкшая к приему родственников и друзей внутри своего монастыря, что было связано с ее исключительным положением в монашеской общине как благотворительницы и настоятельницы, желает включить Акиндина в число своих визитеров. Но именно тема монашеской жизни как процесса «умирания» для мира, в котором важную роль играло постепенное

⁸⁸⁷ О жизни поздневизантийского двора см.: Поляковская М. А. Византийский дворцовый церемониал XIV в.: «театр власти». Екатеринбург, 2011; Куц Т. В. Повседневная жизнь поздневизантийского двора глазами современника // Электронный научно-образовательный журнал "История". 2021. Т. 10. № 10 (84). [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://history.jes.su/s207987840007972-8-1/> (дата обращения: 04.05.2024).

⁸⁸⁸ PLP. № 4443.

⁸⁸⁹ PLP. № 3309. Сохранилось несколько его посланий, адресованных Ирине Хумнене: Reinsch D. R. Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174. В., 1974. Ер. 32, 44; Previale L. Due monodie inedite di Matteo di Efeso // BZ. 1941. Bd. 41. S. 26—31.

приобретение контроля над земными страстями и эмоциями, позволяет Акиндину, несмотря на разницу статусов корреспондентов и явное присутствие элементов эпистолярной «ученой дружбы», проявить себя в роли духовного наставника-эпистолога.

§4.2.3 Агиографический идеал наставничества мужчины в отношении женщины

Затрагивая тему безмолвия, Акиндин пытается через конструирование идеального образа своей корреспондентки создать для реальной Ирины Хумнены пример для подражания. Так, Акиндин характеризует склад ума Ирины как «любящий безмолвие» (φιλήσυχον γνώμην), указывает на ее опытность (ἐπιστήμονα) в безмолвии (ἡσυχία) и в монашеской, насколько возможно удаленной от мира жизни (τοῦ μοναδικοῦ βίου καὶ ὡς οἶόν τε ἀνακεχωρηκότος) (ер. 8.39—45). Приписывание Ирине подвижнических качеств, необходимых для сохранения безмолвия, не только помогает Акиндину найти дополнительную аргументацию по поводу сокращения числа личных свиданий с ученицей, но и заставляет Ирину почувствовать свое несоответствие модели истинной иноческой жизни.

Григорий предлагает духовной дочери поведенческую модель, в которой образ совершенной монахини, проводящей всю свою жизнь в безмолвии, представлен во всей полноте. Подчеркивая свое неприятие личных свиданий, Акиндин пишет Ирине-Евлогии:

«Ведь вспомни о тех святых женах, которые были заточены божественными отцами в неких пещерах и келиях. Одни из них, услышав один только раз от духовных отцов, что следует делать в этих местах, оставшееся время, вплоть до своей блаженной кончины, не видели наставников, хотя и прожили долгие годы в местах подвижничества. Другие же видели святых отцов один раз в три года,

остальные жены [виделись с наставниками] по крайней мере раз в год» (ер. 16.3—10)⁸⁹⁰.

Святые подвижницы, удалившись от мира, жили в полном покое (συχολῆν ἄλασαν), в совершенстве исполняя волю своих духовных отцов (ер. 16.10—14). Поведенческая стратегия, которую Акиндин рисует перед Ириной, выглядит радикальной и довольно умозрительной. Неизвестно, как именно Ирина оценила благочестивые доводы Акиндина, поскольку ее ответного письма не сохранилось. Однако следующее письмо Григорий пишет, желая опровергнуть аргументацию Ирины, которая, по всей видимости, не восприняла всерьез агиографический пассаж своего корреспондента.

Наставник вновь возвращается к житийной модели отношений духовника и духовной дочери и расширяет ее за счет аспекта управления чувствами, а именно — приписывания духовным дочерям определенных эмоций. Увещевая Ирину, Акиндин интерпретирует отношения святых жен с их духовниками как определенную *эмоциональную эволюцию*: изначально подвижницы могли тяжело переносить (ἐδυσφόρει) полное отсутствие встреч и личного надзора со стороны духовных отцов (τὸ παντελῶς ἀνομίλητον καὶ ἀνεπίσκεπτον σωματικῶς τῶν πατέρων), но постепенно, подчиняясь такому образу жизни, установленному самими духовными отцами, святые жены полностью отрекались от своей воли (παντελῶς τὸ οἰκεῖον ἀρνησάμεναι θέλημα), а следовательно получали возможность достичь совершенства в духовной жизни.

Ситуация изолированности от наставников помогала подвижницам обрести терпение (ὕπομονή), важнейшую христианскую добродетель, а стойкое перенесение всех испытаний в итоге способствовало изменению состояния ума и чувств. Таким образом женщины-аскеты научались находить

⁸⁹⁰ «ἐννόησον γὰρ τὰς ἱεράς γυναῖκας ἐκείνας αἵτινες ὑπὸ θεῶν πατέρων ἐγκαθειρθεῖσαι σπηλαίοις καὶ οἰκιδίοις τισίν, αἱ μὲν ἅπαξ μόνον ἀκούσασαι παρ' αὐτῶν τί δεῖ ποιεῖν ἐν ἐκείνοις, τὸ λοιπὸν οὐ τεθέανται μέχρις αὐτοῦ <τοῦ> μακαρίου τέλους αὐτῶν, καίτοι πολλὰ ἔτη ζήσασαι ἐν τοῖς ἀσκητηρίοις, αἱ δὲ διὰ τριῶν χρόνου κύκλων ἐδέχοντο τὴν τῶν ἁγίων ὄψιν, αἱ δὲ δι' ἔτους τοῦλάχιστον...».

легкость в трудностях, спокойствие в смятении, радость в печалях, счастливо проводя остаток жизни (ер. 17.46—56). Повторное апеллирование эпистолографа к примеру святых жен, акцентирование внимания на их послушании духовным отцам и на полном отказе от собственной воли говорят в пользу того, что Хумнена в ответном письме не прислушалась к мнению наставника (ер. 17.3—10).

Но каких именно святых жен, имевших подобные отношения с духовными отцами, мог иметь в виду Акиндин? Наличие относительно ясного ответа на этот вопрос позволило бы детализировать византийские представления об идеале отношений духовника-мужчины и духовной ученицы. А. Хироу в комментариях к этому фрагменту приводит следующих женщин-затворниц, на жития которых, по ее мнению, мог сослаться в данном случае Акиндин: Пелагию Антиохийскую (Елеонскую) (2-я пол. IV в.), Марию Египетскую (ум. ок. 421 или 522), Феодору Александрийскую (начало V в. — конец V в.), Феоктисту Паросскую (IX в.)⁸⁹¹. Однако из них только житие Пелагии оказывается действительно подходящей иллюстрацией для рассуждений Григория Акиндина, поскольку в нем присутствует очевидная линия отношений духовного наставника и духовной дочери.

Пелагия, антиохийская красавица распутного поведения, раскаялась под влиянием проповеди Нонна, еп. Илиопольского, который затем крестил ее. Встав на путь радикального духовного обновления, Пелагия через еп. Нонна раздала все свое имущество бедным, сиротам и вдовам и освободила своих рабов. Затем Пелагия переделась в хитон своего духовного наставника и в мужском обличе тайно бежала из Антиохии в Иерусалим. Там на Елеонской горе она заточила себя в келье без выхода, где и провела остаток своих дней под видом затворника Пелагия⁸⁹².

⁸⁹¹ *Hero Constantinides A. A Woman's Quest...* P. 136.

⁸⁹² «Покаяние преподобной Пелагии» (ВНГ. № 1478—1478d) представляет собой беллетризованное сказание, составленное в кон. V — нач. VI вв., в структуре которого переплелись элементы библейских топосов, апокрифов о Марии Магдалине, житий аскетов-пустынников и позднеантичного романа. К последнему можно отнести мотив

В житиях Марии Египетской⁸⁹³, Феоктисты Паросской (которое является своего рода литературной пародией на житие Марии Египетской)⁸⁹⁴ и Феодоры Александрийской⁸⁹⁵ среди действующих лиц нет духовников в строгом смысле слова. Отношения Марии и Зосимы, иеромонаха, обнаружившего пустыннолицу в дикой местности за Иорданом, нельзя назвать духовным наставничеством мужчины в отношении женщины. Скорее, наоборот, сама Мария, великая подвижница, стяжавшая духовные дары путем покаяния и многолетней борьбы со страстями, являет Зосиме пример для подражания. Хотя Зосима выполняет ряд традиционных духовнических функций, подчеркивающих мужское иерархическое доминирование даже над самой исключительной женщиной-подвижницей, — выслушивает исповедь Марии и в одну из встреч дает ей причаститься Святых Таин — Зосима осознает свое духовное несовершенство по сравнению с пустыннолицей, что и подчеркивает агиограф⁸⁹⁶. В житиях Феоктисты и Феодоры Александрийской реализация затворнического образа жизни — бегство из плена на уединенный о. Парос в случае Феоктисты и вынужденное изгнание из монастыря в случае Феодоры — происходит под давлением внешних обстоятельств, а не под влиянием наставлений духовного учителя-аскета.

переодевания в мужскую одежду и путешествие героини под видом мужчины (см.: *Pavlovskis Z. The Life of St. Pelagia the Harlot: Hagiographic Adaptation of Pagan Romance // Classical Folia. N. Y., 1976. Vol. 30. P. 138—149*). Последние критич. изд.: *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende / Éd. P. Petitmengin. P., 1981. Vol. 1. P. 77—131; Symeon Metaphrastes. Vita et conversatio S. Pelagiae Antiochenae // Pélagie la Pénitente. 1984. Vol. 2. P. 29—41*. См. подробнее: *Coon L. Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity. Philadelphia, 1997. P. 77—84*.

⁸⁹³ ВHG. № 1041z—1044e. ActaSS. Apr. T. 1. P. 67—90; *Kyrillos von Skythopolis / Ed. E. Schwartz. Leipzig, 1939. S. 222—235*. Англ. пер.: *Kouli M. Life of S. Mary of Egypt // Holy Women of Byzantium: 10 Saints' Lives in Translation / Ed. A.-M. Talbot. Wash., 1996. P. 70—93*; рус. пер.: *Жития византийских святых / Пер., вступ. ст., примеч.: С. В. Полякова. СПб., 1995. С. 185—213*.

⁸⁹⁴ ВHG. № 1723—1726b. Vita S. Theoctistae de insula Lesbo // ActaSS. Nov. T. 4. P. 224—233. О пародийном аспекте жития Феоктисты см.: *Flusin B. L'Hagiographie monastique à Byzance au IX^e et au X^e siècle // Revue Bénédictine. 1993. Vol. 103. P. 31—50, особенно 31—32; Jazdzewska K. Hagiographic Invention and Imitation: Niketas' Life of Theoktiste and Its Literary Models // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 2009. Vol. 49. P. 257—279, здесь 259, 278*.

⁸⁹⁵ ВHG. № 1727—1730.

⁸⁹⁶ Coon L. Op. cit. P. XIII, 89—91.

Более близкие примеры к пассажиру Акиндина о заточении женщин-подвижниц под влиянием наставников можно найти в ранней сирийской агиографии, для которой характерны описания суровых и инновационных на тот момент аскетических практик самоумерщвления. Среди них — столпничество, ношение цепей, заключение себя в клетку, замуравывание в пещерах или кельях⁸⁹⁷. Подобные практики были восприняты и женщинами, которые уходят в затвор, скрывая свои тела от глаз мужчин, и творят непрестанную молитву⁸⁹⁸.

Пример женщины, избравшей затворническую жизнь в келье под управлением мужчины-наставника, находим в «Житии Авраама Кидунского», где рассказывается история Авраама Затворника (ум. ок. 360), подвизавшегося в Кидуне близ Эдессы, и его племянницы Марии⁸⁹⁹. Мария, став сиротой в семь лет, была взята на воспитание своим дядей-затворником, который поселил ее в одной из своих келий. Под руководством Авраама Мария начала приобщаться к пустынной жизни и изучению Писания. Когда Марии исполнилось 20 лет (по сир. житию — 17), она была соблазнена неким монахом, который воспылал к ней страстью и целый год добивался того, чтобы затворница открыла дверь кельи и вышла к нему наружу. Угнетенная стыдом своего падения, Мария тайно бежала от дяди-наставника в город, где стала публичной женщиной. Спустя несколько лет Аврааму удалось вернуть племянницу обратно в свое жилище, где он закрыл кающуюся грешницу во внутренней келье. Там Мария оставалась в затворе до конца своих дней, подвизаясь в посте и молитве и оплакивая свои грехи.

Отметим, что Акиндин, предлагая Ирине идеальную модель поведения духовных дочерей-подвижниц, опирается на устоявшееся к

⁸⁹⁷ Brock S. P. Early Syrian Asceticism // *Numen*. 1973. Vol. 20. Fasc. 1. P. 12—13.

⁸⁹⁸ Coon L. Op. cit. P. 76.

⁸⁹⁹ ВHG. № 5—8; ВНО. № 16—17. Сир. текст жития: *Lamy Th. Acta Beati Abrahae Kidunaiae monachi aramaice* // *AnBoll*. 1891. Т. 10. Fasc. 1. P. 5—49; его рус. пер.: *Пайкова А. В. Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии* // ППС. 1990. Вып. 30 (93). С. 107—116. Англ. пер. частей, касающихся Марии: Brock S. P., Harvey S. *Holy Women of the Syrian Orient*. Berkeley, 1987. P. 29—35.

средневизантийскому периоду понимание женской аскезы. Оно было тесно связано с восприятием женского тела в христианской традиции как более слабого и подверженного искушениям, а также служащего соблазном для мужчин. В женских *vitae* одной из важнейших оказывается идея трансформации тела святой женщины, ведущей подвижническую жизнь, в новое, «не женское» состояние⁹⁰⁰. Эта трансформация осмыслялась в рамках библейского дискурса, который наделял женскую модель святости определенными образами-ориентирами: женщина-аскет меняла падшее тело Евы на тело «Новой Евы» — Непорочной Девы Марии.

В то же время в парадигме женской святости происходит создание своеобразной кросс-гендерной модели (*sacred gender* — священный гендер), поскольку в женщине-подвижнице совмещаются как принадлежность к женскому полу (по плоти), так и к мужскому (по духу)⁹⁰¹. По мысли уже первых христианских богословов, женщина ни в чем не уступала мужчине, когда дело касалось стяжания христианских добродетелей. Была сформулирована идея о равенстве в возможностях мужчин и женщин проявлять в себе образ Божий. Например, Ориген акцентирует внимание на том, что Писание никогда не разделяет мужчин и женщин по полу, но по свойствам души. Женская душа слабая и не может выполнять Божественный закон, а мужская душа может; причем в каждой категории душ могли присутствовать как мужчины, так и женщины. Григорий Нисский также указывает, что телесная слабость женщин не может быть препятствием к христианскому подвигу. Первостепенными являются качества души христианина, а не телесный покров, под которым она находится⁹⁰². Василий

⁹⁰⁰ Ярким свидетельством такой трансформации является описание тела Марии Египетской, которое читатель видит глазами прп. Зосимы. Зосима встречает Марию уже в образе отшельницы, прошедшей стадию обожения и утратившей явные признаки женской телесности. См.: Жития византийских святых / Пер., вступ. ст., примеч.: С. В. Полякова. СПб., 1995. С. 193: «Зосима оборотился и увидел, что подлинно кто-то идет в сторону полдня, человек был наг, темен кожей, как те, кого опалил солнечный жар, волосы же имел белые, как руно, и короткие, так что они едва достигали шеи...».

⁹⁰¹ *Coon L.* Op. cit. P. XVIII—XIX.

⁹⁰² *Hausherr I.* Direction spirituelle en Orient... P. 253—255.

Великий в «Предначертании подвижничества» пишет о душевной мужественности (τῆ ψυχικῆ ἀνδρείᾳ) представительниц женского пола (τὸ θῆλυ), которая позволяет им, несмотря на телесную слабость, состоять в рядах воинства Христова (τὴν στρατείαν). Христианки не только не уступали в брани духовной мужчинам, но даже добивались в ней большей славы (μεῖζόνως εὐδοκίμησαν)⁹⁰³.

Присутствие в византийском богословском дискурсе идеи эгалитарности женщин и мужчин относительно творения аскезы, однако, не сводило на нет проблемы, которые могла испытывать подвижница из-за наличия женского тела. Женское тело нередко становилось дополнительным препятствием в деле спасения, преодоление которого требовало радикального подхода. Разумеется, мужчины тоже сталкивались с греховной стороной человеческого естества, для умерщвления которого был разработан целый ряд аскетических практик (сексуальное и пищевое воздержание; молитва в сочетании с физическим трудом; затворнический образ жизни; использование специальных средств для изнурения плоти). Но все же тело мужчины не воспринималось в контексте общения с противоположным полом как сосуд греха; мужчинам не нужно было скрывать свое тело от женских глаз.

В случае женщин-монахинь необходимость укрыться от мира и спрятать свое тело, способное вызвать греховное влечение у мужчин, становится особенно актуальным. Заточение себя в небольшом закрытом пространстве (келье, гробнице) является одной из характерных агиографических черт преподобной жены, которая таким образом не только искупает грехи, но и ведет ожесточенную внутреннюю борьбу именно с женской природой падшей Евы⁹⁰⁴.

В каком-то смысле идеальной становилась ситуация полной изоляции, когда женщина оставалась наедине со своей женской телесностью, которую

⁹⁰³ СРГ. № 2888. *Basilii Caesariae Cappadociae archiepiscopus. Praevia institutio ascetica* // PG. 31. Col. 620—625, здесь col. 624C—625A.

⁹⁰⁴ *Coon L. Op. cit. P. XVII—XVIII, XX.*

необходимо было изменить. Затвор и передевание в мужскую одежду⁹⁰⁵ можно рассматривать как способы и даже как необходимые условия для осуществления полноценного подвижнического подвига. Тем не менее женщины не считались независимыми в своей аскетической активности. В агиографическом нарративе, создаваемом писателями-мужчинами, женщинам предписывалось смиренное подчинение мужскому иерархическому лидерству в Церкви и покорное следование наставлению мужчин-учителей.

У всех святых женщин, перечисленных выше, общим является необходимость преодоления женской природы и выход на качественно новый уровень эмоциональной жизни. Та же задача стояла и перед Ириной Хумненой; для ее кинофильного образа жизни модели поведения святых пустыниц вряд ли были реально выполнимыми. В случае Хумнены актуальным примером для подражания могли, скорее, стать жизнеописания святых-настоятельниц⁹⁰⁶. Тем не менее пассаж Григория Акиндина, где он говорит об идеале отношений наставника и ученицы, можно интерпретировать как завуалированный призыв к Ирине продолжать вести борьбу со своей женской природой и не давать страстным и неразумным желаниям (как, например, желание видеться чаще с наставником) брать верх. Полноценная реализация такой борьбы возможна только через осознанный выбор в пользу уединенного образа жизни.

Акиндин не единственный адресат Ирины, который дает интерпретацию отношений духовника и духовной дочери, сформулированную на основе агиографического нарратива (по преимуществу мужского авторства).

⁹⁰⁵ Подробнее см.: *Lubinsky C. L. Removing Masculine Layers to Reveal a Holy Womanhood: The Female Transvestite Monks of Late Antique Eastern Christianity. Turnhout, 2013.*

⁹⁰⁶ Например, Ирина (сер. IX — сер X в.), игуменья Хрисовалантского монастыря в Константинополе (ВНГ. № 952); Елизавета Константинопольская (V в.), настоятельница столичной обители вмч. Георгия (Малый Холм) (ВНГ. № 2121); Афанасия Эгинская (ум. 850) (ВНГ. № 180). См.: *Rosenquist J. O. The Life of St. Irene, Abbess of Chrysobalanton: Critical Edition with Introd., Notes and Indices. Uppsala, 1986; Criscuolo R. Vita di santa Elisabetta di Constantinopoli, la taumaturga, scritta dal monaco Caritone // Annali della facoltà di lettere e filosofia dell' Univ. di Napoli. 1972. T. 14. № 2. P. 49—68; Carras L. The Life of Athanasia of Aegina // Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning / Ed. A. Moffatt. Canberra, 1984. P. 212—224.*

Агиографический элемент в моделировании отношений духовного руководства находим в наставлении (παραινετικός) Матфея Эфесского (Мануила Гавалы) на смерть Феолипта Филадельфийского, написанного для Ирины в период после января 1323 г.⁹⁰⁷ Главная цель этого наставления помочь Ирине систематизировать в аскетическом ключе эмоциональные переживания, вызванные смертью духовного отца, которого она столь почитала и к которому была привязана. Матфей Эфесский рассматривает желание общения с наставником и тоску по нему в контексте апокрифических «Деяний Павла и Феклы»⁹⁰⁸.

Матфей представляет отношение Феклы к Павлу как пример для подражания. Фекла, уроженка ликаонийского Икония⁹⁰⁹, была столь впечатлена проповедью апостола Павла, что, оставив семью и жениха, последовала за ним, несмотря на все смертельные опасности, которым девушка подверглась, став ученицей христианского наставника. После изгнания Павла из Икония Фекла догоняет его и выражает желание повсюду следовать за ним. Однако совместное пребывание наставника и ученицы было недолгим. Прийдя в Антиохию, они разлучаются, поскольку Фекла, преследуемая неким сирийским наместником Александром, охваченным страстью к ней, оказывается брошенной на растерзание зверям на арене. После своего чудесного избавления и принятия крещения Фекла, тоскуя по Павлу, отправляется в мужском облике в Миры, где встречается с любимым

⁹⁰⁷ PLP. № 3309. О дате создания см.: *Trone R. H.* The Counsel of Manuel-Matthew Gabalas to Empress Eirene-Eulogia Palaiologina on her Mourning over the Death of Theoleptos, Metropolitan of Philadelphia // *Byzantine Studies/Études Byzantines*. 1986. Vol. 13. P. 216.

⁹⁰⁸ См.: *Schmidt C., Schubart W.* «Πράξεις Παύλου»: Acta Pauli nach dem Papyrus der Hamburger Stats- und Universitätsbibliothek. Glückstadt; Hamburg, 1936; *Скогорев А. П.* Апокрифические деяния апостолов. Арабское евангелие детства Спасителя: Исслед., пер., коммент. СПб., 2000. С. 159–236. Рус. пер. греч. версии «Деяний Павла и Феклы»: *Аверинцев С. С.* Переводы: Многоценная жемчужина / Пер. с сирийского и греческого. Киев, 2004. С. 265–280; Рус. пер. сир. версии «Деяний Павла и Феклы»: *Мещерская Е. Н.* Апокрифические деяния апостолов. М., 1997. С. 415—432. О восприятии образа Феклы в позднеантичной и средневековой традициях см.: *Davis S. J.* The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity. N. Y. 2001; *Thecla and Medieval Sainthood: The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western Hagiography* / Eds. G. Dabiri, F. Ruani. Cambridge, 2022.

⁹⁰⁹ Современный г. Конья в Турции.

наставником. Встреча в Мирах оказывается последней для Феклы и Павла; после нее Фекла возвращается в Иконий, где занимает место Павла и проповедует Евангелие.

Матфей Эфесский трактует этот сюжет как отношения любящих друга друга божественной любовью (οἱ κατὰ Θεὸν ἔρωτες). Фекла, хотя и оказывается захвачена божественной проповедью апостола, все же стремится преодолеть свое влечение (τὴν ἐπιθυμίαν) к нему, которое выражается прежде всего в желании быть вместе с учителем. Матфей подчеркивает роль воображения в конструировании отношений духовной дочери и духовного отца. Именно благодаря силе воображения Фекла продолжает вести совместную жизнь с Павлом внутри себя. «Несмотря на одиночество, — говорит составитель послания — [Фекла] пребывала в общении с Богом и Павлом, и она видела любящего (τὸν ἐραστήν), который отсутствовал, и, хотя его не было рядом, она жила вместе с ним. У нее были речь, взгляд и мысль Павла»⁹¹⁰. Таким образом, по мысли Матфея Эфесского, важнее оказывается не сам наставник, но его образ.

Память об образе учителя и размышление о его жизненном пути дают ученице импульс для подражания даже после физической смерти духовного руководителя. Пример Феклы и Павла, приводимый Матфеем, оказывается своего рода развернутым комментарием к той идеализированной картине духовных отношений, которую Григорий Акиндин рисует перед взором своей духовной дочери. В идеальной модели женско-мужских отношений духовного наставничества, имеющей агиографическую основу, на первом плане оказывается чувство духовной близости, а не постоянство личного общения, которое может быть сведено к минимуму.

⁹¹⁰ *Previale L.* Due monodie inedite di Matteo di Efeso // *BZ.* 1941. Bd. 41. S. 30.27—37: «ἀλλὰ καθ' ἑαυτὴν ἔζη καὶ θεῶ καὶ Παύλῳ καταμόνας ὁμίλει καὶ ἀπόντα ἑώρα τὸν ἐραστήν καὶ μὴ παρόντι συνῆν· καὶ Παῦλος ἦν ἐκεῖνη τὸ φθέγμα καὶ Παῦλος τὸ βλέμμα καὶ διανόημα. τοιοῦτον γὰρ οἱ κατὰ Θεὸν ἔρωτες...». Отсылка к отношениям Павлы и Феклы в контексте духовного наставничества встречается в одном из писем митрополита Халкидонского к монахине Евлогии: *Epistulae I–XIV ad filiam spiritualem* // *BnF.* Paris gr. 1372. Fol. 161r—161v.

Нежелание Акиндина видаться лично можно так же объяснить боязнью создать двусмысленную ситуацию из-за общения наедине двух людей противоположного пола. Предпочтение духовного отца общаться с духовными дочерьми через письма, а не посредством личных свиданий фиксируется еще в раннехристианской практике. Об этом красноречиво свидетельствует уже упоминавшаяся выше история апы Шенуте, духовно окормлявшего женскую общину Белого монастыря. В ходе одной из встреч действия Шенуте были поняты превратно и истолкованы частью монахинь в эротическом контексте. Это побудило подвижника полностью отказаться от личного общения с членами женской общины, заменив его перепиской (см.: Гл. III, §2.4).

Ирина предпочитала принимать Акиндина в своей келье (ep. 14.28, ep. 15.72—74). Возможно, именно поэтому Акиндин, не желая оставаться наедине с духовной дочерью, приходил в монастырь Христа Человеколюбца не один. Из переписки мы узнаем, что присутствие некоего монаха Мины⁹¹¹, друга Григория Акиндина, вызвало раздражение и досаду со стороны Ирины, которая была против наличия третьего лица при их свиданиях (ep. 15. 87—91; ep. 16. 67—70; ep. 17. 61—98).

Ирина Хумнена не соответствовала агиографическому идеалу духовной ученицы, о чем говорят совокупность замечаний, которые делает ей духовный наставник и которые направлены на корректирование эмоциональных переживаний Ирины. Акиндин обращает внимание Ирины-Евлогии на необходимость борьбы с непослушанием, вспыльчивостью и склонностью к спорам (φιλονεικία) (ep. 17. 57—58, 96—97; ep. 18.23—26, 35—37). Ее настойчивость в вопросе визитов, которой духовный отец в итоге подчиняется, вызывает неодобрение у эпистолографа. Акиндин напоминает Ирине, что ей необходимо относиться к нему так, как этого требует характер их связи — ставить мнение наставника выше своего в вопросах духовной жизни и с

⁹¹¹ О нем см.: *Hiero Constantinides A. A Woman's Quest...* P. 141.

подлинным послушанием (ὕποταγῆς καθαρᾶς) принимать его волю (ep. 17. 43—45). В другом месте Григорий подчеркивает важность постепенного приобретения Ириной-Евлогией полного доверия (πληροφορία) по отношению к духовнику, через которое становится возможным и полное отречение от собственной воли (μηδὲν ἔχειν θέλημα) (ep. 17. 92—96). Такое осмысление ролей в контексте отношений эпистолярного духовного наставничества можно считать типичным для византийской традиции. Оно сопровождается исполнением Акиндином классических функций духовника: молитва за духовное чадо (ep. 14.53—58; ep. 17. 98—100; ep. 22.1), советы по управлению страстями.

Несовершенство Ирины-Евлогии в практическом исполнении роли духовной ученицы, однако, не мешает ей включать в свой эпистолярный нарратив элементы агиографической модели. В одном из писем она оплакивает свои грехи (τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν θρηνήσομεν) и передает корреспонденту внутренний диалог с самой собой, близкий по форме к исповеди. В нем Ирина подробно описывает состояние своей души, охваченной сожалением о собственной греховной немощности, препятствующей духовному продвижению и сводящей на нет наставнические усилия духовных отцов (покойного Феоплипта и Григория Акиндина) (ep. 9. 41—54, 73).

В другом послании Ирина-Евлогия говорит о том, что письмо Акиндина принесло ей большую духовную пользу — вызвало у нее чувство сердечного сокрушения в сопровождении обильных слез (κατανυγέντες καὶ πολλὰ δακρύσαντες). Использование Ириной для описания своего покаянного чувства именно глагола *κατανύσσω* указывает на то, что эпистолограф в данном случае осмысляла свое эмоциональное состояние в парадигме агиографии и византийской гимнографии. Сокрушение сердечное (*κατάνυξις*)⁹¹² является одной из специфических эмоций византийского религиозного сознания. Под

⁹¹² *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 713.*

этим переживанием понимается состояние душевной скорби и сожаления о содеянных грехах, сопровождаемое чувством тоски по райской, безгрешной жизни и сопряженное с твердой решимостью не оскорблять Бога своими прегрешениями в будущем. Василий Великий в «Правилах, кратко изложенных» (Малый Аскетикон) в одном из вопросов, посвященных теме покаяния и его плодах, определяет *κατάνυξις* как «божественный дар» (*Θεοῦ δῶρον*) — переживание сладостной и утешительной скорби, которое посылается Богом для укрепления души в деле истинного покаяния⁹¹³.

Состояние сердечного сокрушения является чувством, на котором нередко фокусировались византийские гимнографы⁹¹⁴. Например, Роман Сладкопевец (до 493 — между 551 и 565) в сокрушительных или умилительных кондаках (*κοντάκιον κατανυκτικόν*)⁹¹⁵, Андрей Критский (ум. 767) в «Великом покаянном каноне»⁹¹⁶, Кассия Константинопольская в стихире Великой Среды «Господи, яже во многие грехи впадшая жена» (*Κύριε, ἡ ἐν πολλαῖς ἀμαρτίαις περιλεσοῦσα γυνή*)⁹¹⁷. Таким образом, Ирина-Евлогия, употребляя понятие «сокрушение» для определения своего покаянного

⁹¹³ CPG. № 2876. *Basilius Caesareae Cappadociae archiepiscopus. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae)*// PG. 31. Col. 1092D.

⁹¹⁴ *Giannouli A. Catanyctic Religious Poetry: A Survey // Theologica Minora: The Minor Genres of Byzantine Theological Literature / Eds. A. Rigo, P. Ermilov, M. Trizio. Turnhout, 2013. P. 86—109.*

⁹¹⁵ К ним, например, относятся «Кондак о блудном сыне», кондак «Душе моя...», «Кондак на грехопадение Адама и Евы». См.: *Mellas A. Op. cit. P. 81—112; Спицын Д. В., Гончаренко В. В. Кондак преподобного Романа Сладкопевца «Душе моя, душе моя, восстани, что спиши?..» (CPG 7570): содержание и комментированный перевод на русский язык // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. № 42. С. 184—206. Критич. изд.: XXVIII. *L'enfant prodigue // Romanos le Mélode. Hymnes / Intr., tex. trad. et notes par J. Grosdidier de Matons. P., 1965. Т. III. P. 234—260; XXXVII. Hymne des puissances infernales // Romanos le Mélode. Hymnes / Intr., tex. trad. et notes par J. Grosdidier de Matons. P., 1967. Т. IV P. 242—260; L. Le Jugement dernier // Romanos le Mélode. Hymnes / Intr., tex. trad. et notes par J. Grosdidier de Matons. P., 1981. Т. V. P. 232—266.**

⁹¹⁶ *Mellas A. Op. cit. P. 125—140.* Текст канона см.: *Andreas Cretensis archiepiscopus. Magnus canon. PG. 97. Col.1329—1385; Syriopoulou X. F. Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀγ. Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης, Αθήνα, 2000. Σ. 28—364.*

⁹¹⁷ *Mellas A. Op. cit. P. 152—168. Tripolitis A. Kassia: The Legend, the Woman and her Work. N. Y., 1992. P. 76—79.* Подробнее о Кассии Константинопольской и ее творчестве см.: *Св. Кассия Константинопольская. Гимны, каноны, эпиграммы. Кассия Константинопольская: жизнь и творчество / Т. Сенина (монахиня Кассия). СПб., 2015.*

переживания (вне зависимости от того, действительно ли она его испытывала), вписывает себя в агиографическую модель поведения и осмысляет свои эмоции в рамках византийской аскетической традиции.

§4.3 Митрополит Халкидонский и монахиня Евлогия

Примером духовного наставничества мужчины в отношении женщины, сфокусированного на теме управления чувствами, служат 14 неполных писем митрополита Халкидонского, адресованных к монахине Евлогии. Особенностью данной эпистолярной коллекции является практически полное отсутствие каких-либо дополнительных сведений (кроме тех, что дают письма) об этих двух поздневизантийских корреспондентах. Сохранившиеся послания митрополита Халкидонского дают только некоторые детали к портретам адресанта и адресата данной группы писем⁹¹⁸.

Духовника Евлогии едва ли можно отнести к передовым интеллектуалам палеологовской эпохи. Язык писем, близкий порой к народному, и набор цитируемых текстов — в основном Священное Писание — говорят, скорее, об обратном. Типичная самопрезентация эпистолографа — «недостойный» (ἀνάξιος)⁹¹⁹, что вполне объясняется концепцией кенозиса, укоренившейся в монашеской среде. В одном из писем он признается, что «не искусен в аскезе, не опытен в добродетели и в духовной жизни»⁹²⁰. В другом месте иерарх дает довольно непривлекательную зарисовку своего характера, определяя свою душу как презлейшую (κακεντρεχεστάτην), расслабленную (θηλυδριώδη), вялую (βλακώδη), недоступную (ἀνέκβατον) для людей, несведущую (ἀπειραστον) в духовном и нетерпеливую (ἀφερέπωνον). Только благодаря человеколюбивому попечению Спасителя и молитвам своей духовной дочери,

⁹¹⁸ См. также: *Матвеева А. С.* Поздневизантийское духовное наставничество в письмах митрополита Халкидонского к монахине Евлогии. Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2024. Т. 119. С. 11—28.

⁹¹⁹ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 157, 160, 161v, 162, 163v, 164, 165v.

⁹²⁰ Ibid. Fol. 170—170v: «...ἀνάσκητος εἰμι καὶ ἄπειρος ἀρέτης καὶ διαίτης πνευματικῆς ».

митрополит обрел терпение, опыт, рвение и решимость встречаться с другими людьми⁹²¹. Впрочем, нежелание митрополита видеться с людьми может объясняться его болезнями, на которые он жалуется своей корреспондентке⁹²².

Из молитвы, которую духовный отец цитирует в одном из своих посланий⁹²³, мы узнаем, что его духовную дочь в монашестве звали Евлогия. Скучные сведения из имеющихся писем не позволяют соотнести ее с какой-либо известной на сегодняшний день поздневизантийской обладательницей этого имени⁹²⁴. О принадлежности Евлогии к высшему слою византийского общества говорят обращения, которые использует ее духовник. Наряду с ожидаемыми «духовная дочь» (πνευματικὴ θύγατερ)⁹²⁵ и «твоя святость» (ἡ ἁγιωσύνη σου)⁹²⁶ в письмах встречается формула «моя госпожа» (κυρία μου)⁹²⁷, которая в византийской эпистолографии является стандартным обращением к женщине-адресату с высоким социальным статусом⁹²⁸. Определение «наиблагороднейшая» (πανευγενεστάτη)⁹²⁹ подчеркивает аристократическое происхождение Евлогии. Евлогия живет в одном из константинопольских монастырей общежительного типа. Это следует из фрагмента, где ее духовный отец увещевает ее исполнять с душевным смирением (ταπεινῶσις ἐκ ψυχῆς) послушания, исходящие от настоятельницы монастыря, некой госпожи

⁹²¹ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 161v.

⁹²² В одном письме корреспондент жалуется на проблемы с пищеварением: fol. 165v; в другом описывает приступ, напоминающий одну из форм водянки (hydrops): fol. 170v.

⁹²³ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 162v.

⁹²⁴ См. PLP. № 6275, 6276, 21360, 21370, 30936.

⁹²⁵ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 155, 159v, 160v. К этой же группе относятся: κατὰ Θεὸν πνευματικὴ θύγατερ, fol. 156, 158; κατὰ πνεῦμα θύγατερ, fol. 157.

⁹²⁶ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 157v, 158, 163v, 165v. Об обращениях к адресату, обладающему монашеским званием, см.: *Grünbart M. Formen der Anrede...* S. 49.

⁹²⁷ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 159v, 160v, 162v, 165v, 170v.

⁹²⁸ *Grünbart M. Formen der Anrede...* S. 183.

⁹²⁹ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 170v: «Κυρία μου ἁγία καὶ πανευγενεστάτη καὶ τὴν ἄνωθεν εὐγένειαν καὶ κατὰ τὴν θεϊὰν εἰκόνα, ὡς δυνατόν, ἐξομοιοῦσθαι ἀγωνιζομένη...». В. Лоран делает предположение, что в данной фразе через игру слов намекается на имя Евгения, которое Евлогия носила до принятия пострига: *Laurent V. La direction spirituelle des grandes dames à Byzance...* P. 71—72. Аллюзивный способ обращения к адресату, без указания его имени, был распространенным в византийской эпистолярной практике. См.: *Kotzabassi S. Epistolography and Rhetoric...* P. 189.

Комнины⁹³⁰, и других сестер. Духовник просит Евлогию проявлять больше усердия в исполнении послушаний и приучать себя нести их со смирением⁹³¹.

Настойчивый призыв митрополита к повиновению может говорить о том, что его духовная дочь не так давно приняла постриг. Евлогия в юном возрасте добровольно подвизалась в монастыре (неизвестно, был ли митрополит на тот момент ее духовником), но по прошествии некоторого времени она ощутила сомнения в правильности сделанного ею выбора⁹³². Евлогия к тому же не порвала всех связей с миром; она проявляет участие и внимание к делам своего брата, имя которого не называется. Духовный отец мягко укоряет Евлогию за излишнее проявление привязанности, поскольку в нем обнаруживается не только родственное чувство — митрополит не имеет ничего против него — но и страстная любовь к миру, которая все еще живет в сердце монахини⁹³³. В стенах монастыря Евлогия пользовалась относительной свободой, поскольку могла покидать келью⁹³⁴. Евлогия подчинялась монастырскому распорядку, исполняла молитвенное правило⁹³⁵, занималась ручным трудом и даже готовила пищу⁹³⁶. Инокня не отличалась крепким здоровьем. Ее физическая слабость и различные болезненные симптомы нередко становятся исходной точкой для советов духовника касательно молитв и рациона питания⁹³⁷.

Дальше я буду анализировать те наставления митрополита, которые затрагивают эмоциональную и телесную сферы. Механизм воспроизведения этих наставлений обусловлен специфической моделью общения «духовный отец — духовное чадо», функционирующей в рамках эпистолярного обмена. Митрополит Халкидонский выполняет бóльшую часть классических функций

⁹³⁰ PLP. № 12054.

⁹³¹ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 160.

⁹³² Ibid. Fol. 155; 167—167v.

⁹³³ Ibid. Fol. 168v—169.

⁹³⁴ Ibid. Fol. 159.

⁹³⁵ Ibid. Fol. 157v, 163.

⁹³⁶ Ibid. Fol. 158.

⁹³⁷ Ibid. Fol. 157v, 158—158v, 163, 166.

духовника, действуя как врач, советчик и молитвенник-ходатай перед Богом. Исходя из данных моделей, он формирует в эпистолярных наставлениях нарратив контроля за эмоциональным и телесным опытом Евлогии.

§4.3.1 Диагностика и лечение страстей

Митрополит Халкидонский диагностирует главный духовный недуг, которым страдает Евлогия, — отчаяние (ἀθυμία), порожденное осознанием собственной греховности. Евлогию часто охватывают тревожные помыслы, заставляющие ее сомневаться в правильности своего монашеского пути и которые, как считает ее духовник, происходят от неверия (ἀπιστία). Постоянные внутренние терзания монахини вводят ее в состояние безнадежности (ἀνελλιστία), которое, в свою очередь, дает начало печали (λύπη) и отчаянию (ἀθυμία)⁹³⁸. Это состояние Евлогии, которое даже приводит ее к мысли о смерти⁹³⁹, не раз упоминается и комментируется митрополитом в письмах⁹⁴⁰. В одном из фрагментов, где наставник обращается к духовной дочери, тяжелые переживания инокини рисуются особенно ярко: «Сначала ты почувствовала пронизывающую печаль, из-за которой у тебя появились сердечная мука, сильная тревога в глубине души, терзание сердца и столь жгучие слезы, что глаза и тело, кажется, горели от них»⁹⁴¹.

Какое же духовное лечение предлагает митрополит? В комплексе его наставлений можно выделить как советы общего характера, так и более конкретные рекомендации. Главным «лекарством» является исповедь. Иерарх призывает Евлогию не забывать о даре покаяния (τῆς μετανοίας χάρισμα),

⁹³⁸ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 159.

⁹³⁹ Ibid. Fol. 161.

⁹⁴⁰ Ibid. Fol. 156v, 159v, 160v, 161v, 163.

⁹⁴¹ Ibid. Fol. 167v: «Ἦρξω γοῦν δριμεῖαν λύπην λαμβάνειν· καὶ ἐκ τοῦτο καρδίας ὀδύνη σοι γέγονε, καὶ εἰς βάθος ψυχῆς ἀδημονία πολλή, καὶ στρόβωσις καρδίας, καὶ δάκρυα πικρίας χολέρας ἔχοντα ὡς ἐκ τούτων καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τὴν σάρκα αὐτῶν ἐκκαίεσθαι νομίζειν...».

который из всех существ видимого и невидимого мира дан только человеку⁹⁴². Без излишнего терзания и ожесточения нужно прибегать к покаянию вновь и вновь, веря в его очистительную силу⁹⁴³. Главный совет, который присутствует буквально в каждом послании митрополита, — совершение каждодневной внутренней исповеди (ἐξομολογεῖσθαι)⁹⁴⁴ перед Богом и вверение себя в море Его милости (εἰς τὸ πέλαγος τοῦ ἐλέους Θεοῦ)⁹⁴⁵. Тем самым через стремление к постоянному диалогу наедине с Богом и доверие к Нему возможным становится преодоление неверия и отчаяния. Митрополит в духе раннехристианских отцов-пустынников из *Apophthegmata Patrum* дает Евлогии краткую формулу: «Каждую ночь и каждый день исповедуйся Богу и спасешься»⁹⁴⁶.

Наряду с практикой внутренней исповеди перед Богом, митрополит призывает Евлогию к исповеди доверенному лицу⁹⁴⁷, под которым подразумевается либо сам духовник, либо монастырский духовник, осуществляющий каноническую исповедь. Причащение Св. Христовых Таин также является важнейшим средством для ищущей исцеление Евлогии⁹⁴⁸.

Иной инструмент борьбы с духовным недугом — молитва; поэтому часть наставлений направлена на контроль молитвенной практики Евлогии. Помимо обычных чтений псалмов и молитв, установленных монастырским правилом, Евлогия хочет исполнять Иисусову молитву⁹⁴⁹. Однако ее духовный отец настойчиво отговаривает ее от следования исихастским практикам: сердечному безмолвию (καρδιακὴν ἡσυχίαν), сосредоточенной и свободной от отвлечения молитве (ἀρέμβαστον καὶ ἀμετεώριστον προσευχήν), созерцанию

⁹⁴² BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 168—169v. Здесь митрополит ссылается на трактат Немесия Эмесского «О природе человека», CPG. № 3550. Ср.: *Nemesius Emesenus. De natura hominis* / Ed. M. Morani. Leipzig, 1987. P. 9—10.

⁹⁴³ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 169v.

⁹⁴⁴ Подробнее о терминах для обозначения исповеди см.: *Zecher J. L. Spiritual Direction... P. 7—8.*

⁹⁴⁵ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 156v, 157, 158v, 160, 162, 163v, 169.

⁹⁴⁶ Ibid. Fol. 166: «Καὶ καθ' ἑκάστην νύκτα καὶ ἡμέραν τῷ Θεῷ ἐξομολογοῦ καὶ σῶζι...».

⁹⁴⁷ Ibid. Fol. 156v.

⁹⁴⁸ Ibid. Fol. 159, 165v, 166—166v.

⁹⁴⁹ Ibid. Fol. 164v.

(θεωρία). Митрополит аргументирует свою позицию тем, что подобные формы молитвы не являются обязательными и не всегда ведут ко спасению⁹⁵⁰. Едва ли можно заподозрить духовника в антипаламитских настроениях. Митрополит, например, несколько раз советует призывать Имя Христово⁹⁵¹ и молиться «однословной» (μονολόγιστον) молитвой⁹⁵². Скорее, речь идет об индивидуальном подходе, который применяется по отношению к духовной дочери. Митрополит не хочет, чтобы она была самонадеянной; ей, подверженной болезни (ἀσθενής), в духовной жизни следует придерживаться самого простого и смиренного (ἀπλοκώτερον καὶ ταπεινότερον)⁹⁵³. Неудивительно, что молитвенные формулы, которые митрополит дает Евлогии, оказываются сфокусированы на покаянном аспекте и на уповании на милость Божию⁹⁵⁴. Эта ориентация также проявляется в образах, которые митрополит предлагает Евлогии для подражания. Это образы евангельских грешников, принесших подлинное покаяние: блудница, мытарь, благоразумный разбойник⁹⁵⁵.

В случае Евлогии митрополит оказывается сторонником простоты и умеренности; он не советует духовной дочери читать много молитв⁹⁵⁶, не считает обязательным для нее делать поклоны⁹⁵⁷ и предаваться чрезмерному сокрушению сердечному (κατανύσσει) о грехах⁹⁵⁸. Умеренность присутствует и в тех наставлениях духовника, которые касаются пищи и сна. Евлогия

⁹⁵⁰ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 158v, 164v. О молитвенных формулах и дыхательных упражнениях в исихастской практике см.: *Roelli P. Marci Monachi Opera ascetica...* P. XXI—XXIII.

⁹⁵¹ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 162v—163, 168.

⁹⁵² Ibid. Fol. 162v. «Однословная молитва» предшествовала молитве Иисусовой. У прп. Иоанна Лествичника «единословие» (μονολογία) противопоставляется «многословию» (πολυλογία) в молитве: *Ioannes Climacus. Scala Paradisi...* Col. 889d. См.: *Bartelink G. J. M. Quelques observations sur le terme μονολόγιστος // Vigiliae christianae. 1980. Vol. 34. P. 172—179.*

⁹⁵³ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 158v.

⁹⁵⁴ Ibid. Fol. 158v, 161.

⁹⁵⁵ Ibid. Fol. 156v, 166.

⁹⁵⁶ Ibid. Fol. 157v.

⁹⁵⁷ Ibid. Fol. 158v.

⁹⁵⁸ Ibid. Fol. 163. Речь идет о сокрушении сердечном (κατανύξις). См.: *Hinterberger M. 'Messages of the Soul'...* P. 128—135; *Mellas A. Op. cit.* P. 9—16.

ревностно стремится соблюдать правила монашеской жизни и, возможно, даже имеет намерение вести суровую подвижническую жизнь: отказывать себе в пище, питье и сне. Послабления в посте, которые делаются Евлогии в монастыре по причине ее болезни, смущают ее дух⁹⁵⁹. Иерарх же не устает напоминать Евлогии, чтобы она следила за своим здоровьем: соблюдала рацион, давала себе сон, а также не держала строгий пост, если чувствует себя нездоровой⁹⁶⁰. Здесь митрополит ориентируется на некие каноны для болящих (τὰ τυπικὰ πρὸς τοὺς ἀσθενεῖς) которые, как он сам говорит, были установлены святыми⁹⁶¹.

Таким образом, духовник становится медиатором, который смягчает, индивидуализирует и рационализирует опыт соприкосновения своей духовной дочери с сакральным через советы по организации ее эмоциональной и телесной жизни. Желание митрополита привести Евлогию в более гармоничное состояние отражает один из его советов: «Не вводи себя в страдание и частое размышление»⁹⁶². В другом месте он открыто просит ее позволять себе отдых (ἄνεσιν), радость (χαράν) и даже развлечение (διάχυσιν)⁹⁶³.

Духовник не только диагностирует и наставляет словом Евлогию, ожидая от нее повиновения, но и является ее ходатаем перед Богом. Прежде всего это ходатайство связано с молитвой за духовное чадо, которую творит духовный отец. В каждом послании митрополита присутствуют молитвы и прошения за Евлогию. Так, получив ее письмо перед Божественной Литургией, он плачет, вспоминая свою духовную дочь; духовник молится за нее особой молитвой: «Боже, помилуй Евлогию и избавь ее от рассеянности ума, излишних забот, печали, отчаяния, всякого вреда и заблуждения! Подай

⁹⁵⁹ VnF. Paris. gr. 1372. Fol. 162v. Евлогия задает вопрос духовнику: «Другие [монахини] постятся, другие молятся, а как же я? »

⁹⁶⁰ Ibid. Fol. 157, 161v, 162v, 165v, 166.

⁹⁶¹ Ibid. Fol. 163.

⁹⁶² Ibid. Fol. 158: «μη δίδης ἑαυτὴν εἰς κόπον καὶ ἔννοιαν πολλήν...».

⁹⁶³ Ibid. Fol. 159.

ей радостное настроение, благодушие, здравие и спасение души»⁹⁶⁴. С одной стороны, здесь молитва наставника — опора и защита инокини в духовных испытаниях. С другой стороны — еще один инструмент, которым пользуется пастырь, чтобы влиять на пасомую. Молитва задает вектор того эмоционального состояния, которого духовная дочь должна стремиться достичь.

Саму духовную переписку можно также расценивать как способ отслеживания и руководства духовной жизнью Евлогии. В коллекции писем встречаются упоминания о двух личных встречах корреспондентов⁹⁶⁵. Евлогия, возможно, могла даже навещать духовного отца. Подобная свобода передвижения может объясняться аристократическим происхождением монахини. Однако духовник и его подопечная виделись редко; по крайней мере не так часто, как того желала Евлогия⁹⁶⁶. Можно предположить, что митрополит жил в своей резиденции на азиатской стороне Босфора, в то время как Евлогия — на европейской⁹⁶⁷. Для митрополита было важно постоянство эпистолярного контакта, что следует из фрагмента, где он говорит о своем желании всегда оставаться советчиком Евлогии и иметь возможность писать ей⁹⁶⁸.

⁹⁶⁴ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 162v: «Ἐλέησον, Κύριε, τὴν Εὐλογίαὶν καὶ ῥύσαι αὐτὴν ἀπὸ τῆς πολυνοίας, καὶ περινοίας, καὶ τῆς λύπης, καὶ τῆς ἀθυμίας, καὶ πάσης βλήβης, καὶ πλάνης· καὶ δώρησαι αὐτῇ ἰλαρὰν καρδίας διάθεσιν, καὶ εὐθυμίαν, καὶ ὑγείαν, καὶ σωτηρίας ψυχῆς...».

⁹⁶⁵ Ibid. Fol. 158v; 165v.

⁹⁶⁶ Ibid. Fol. 161. Митрополит укоряет Евлогию за то, что она впадает в тоску и желает умереть, поскольку не может повидать своего духовного отца. Наставник напоминает ей, что многие духовные чада, рожденные духовно своими отцами, хотя и находились в разлуки со своими наставниками, бесстрашно следовали их учению.

⁹⁶⁷ Ibid. Fol. 157. Неслучайным выглядит призывание митрополитом в одном из писем святой «всехвальной Ефимии». Церковь св. Ефимии Всехвальной, построенная в средневизантийский период, была главной святыней города Халкидона (совр. район Кадыкёй, Стамбул) и являлась собором митрополита Халкидонского. *Laurent V. La direction spirituelle des grandes dames à Byzance... P. 75—76.* Подробнее см.: *Виноградов А. Ю.* Храм св. Евфимии в Халкидоне и феномен круглого барабана в средневизантийской архитектуре. *Византийский временник.* 2022. Т. 106. С. 218—227; *Герасименко Н. В.* Ефимия Всехвальная // ПЭ. Т. 17. С. 462—467.

⁹⁶⁸ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 165v.

Переписка играла ключевую роль в реализации особой духовной связи между адресатами, которую митрополит трактует как духовную любовь (ἀγάπης πνευματικῆς)⁹⁶⁹. Иерарх настоятельно просит Евлогию писать, поскольку ему важно знать, в каком состоянии находится духовная дочь и какие помыслы обуревают ее. Одно из посланий духовник завершает следующим образом: «Наконец, если ты чувствуешь себя хорошо, если у тебя нет головной боли или чего иного, что мешает, то напиши чуть-чуть о том, что ты думаешь»⁹⁷⁰. Именно в письмах Евлогия открывает свои помыслы и подробно (κατὰ λεπτόν) исповедуется духовному отцу⁹⁷¹. Показательно, что, когда Евлогия решила быть менее откровенной в своих письмах, митрополит журит ее за бессердечность (ἀσπλαγχνία) и отказывается принимать подобное отношение к себе⁹⁷².

В контексте духовного эпистолярного общения письма оказываются носителями наставлений, к которым духовное чадо может прибегнуть в случае необходимости. Митрополит акцентирует внимание Евлогии на том, чтобы она возвращалась к его посланиям и перечитывала их по несколько раз⁹⁷³. Несмотря на частую репрезентацию себя, как «недостойного» наставника, митрополит Халкидонский довольно серьезно относится к своим посланиям. Он воспринимает их как некий свод правил (τύπον τινὰ καὶ κανόνον)⁹⁷⁴, хотя, конечно, письма нельзя назвать типиконом в строгом смысле слова. Это осознает и сам автор, который в одном из писем прямо говорит о своем намерении составить отдельный небольшой типикон (τυπικόπουλον) для Евлогии⁹⁷⁵.

⁹⁶⁹ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 165v.

⁹⁷⁰ Ibid. Fol. 163v, fol. 163.: «Λοιπὸν ἐὰν ἦσαι καλά, νὰ μηδὲν ἔχεις τίποτε βάρος τῆς κεφαλῆς ἢ ἄλλο τι ἐμπόδιζον σε, γράφε ὀλίγον ὀλίγον ὅσον νοεῖς... ».

⁹⁷¹ Ibid. Fol. 157v.

⁹⁷² Ibid. Fol. 165v.

⁹⁷³ Ibid. Fol. 158, 170v.

⁹⁷⁴ Ibid. Fol. 165.

⁹⁷⁵ Ibid. Fol. 170v.

Духовные письма имеют важное отличие от обычных эпистолярных посланий — они содержат Божественные имена (τὰς θείας ὀνομασίας) Спасителя, Богородицы и святых. Митрополит подчеркивает, что духовные письма не должны потеряться, а тем более быть выброшенными. Их следует либо сжечь, либо хранить в укромном месте⁹⁷⁶. Получается, что духовные письма в силу их содержания становятся сакральным объектом. Эта сакрализация может придавать наставлениям духовного отца дополнительную силу. Практика медитативного перечитывания писем, которая применяется как средство гармонизации духовной жизни, также становится возможностью для духовного отца контролировать эмоциональность и телесность (нахождение тела ученицы в читающем положении).

В данной эпистолярной коллекции наставник-эпистограф моделирует способы руководства чувствами благодаря многоаспектности, которая присуща фигуре духовного отца в византийской монашеской традиции. Митрополит одновременно сочетает в себе несколько ролей — духовного врача, советчика и молитвенника перед Богом за душу Евлогии. Письма оказываются пространством, где духовник, исходя из набора перечисленных ролей, осуществляет ту или иную функцию в зависимости от конкретной ситуации, в которой формируется наставление. Первая среди функций духовника — диагностирование духовного состояния духовного чада, выявление духовных болезней. Второй функцией можно назвать установление методов лечения, к которым советует прибегать духовник (несакраментальная исповедь, каноническая исповедь, причастие, молитвенные практики) и сам процесс исполнения которых оказывается под его руководством. Третьей становится исполнение постоянной молитвы наставника за свою духовную дочь, которая поддерживает и в то же время может задавать инокине ориентир для улучшения ее духовного состояния.

⁹⁷⁶ BnF. Paris. gr. 1372. Fol. 160v, 165.

Другой путь руководства складывается из посреднической функции духовника. Он не только в соответствии со своим призванием примиряет духовное чадо с Богом, прежде всего через исповедь, но и помогает индивидуализировать и регулировать опыт взаимодействия с сакральным. Индивидуализация проявляется в советах митрополита, касающихся организации монашеской повседневности Евлогии (участие в богослужениях, чтение молитв, физический труд, приемы пищи, сон). Иерарх подходит к этой задаче вполне рационально: он не приветствует подвижнический пыл Евлогии и не идет навстречу ее желанию применять молитвенные исихастские практики. По его мнению, для болезненной Евлогии наиболее подходящими являются простота, умеренность, избегание суровой аскезы и всякой экзальтации, к которой, похоже, была склона монахиня. Таким образом, митрополит Халкидонский предлагает стремиться к гармоничному духовному состоянию через обретение баланса в эмоциональной и телесной сферах. Он предлагает искать точку опоры между терзанием о грехах и божественной радостью, между тяжелым молитвенным трудом и отдыхом, суровым постом и здоровым рационом.

Сами духовные письма являются способом воздействия на духовную жизнь подопечной. Перечитывание писем наставника и размышление над их содержанием призваны упорядочивать внутреннее состояние Евлогии. Письма, наполненные увещаниями, цитатами из Священного Писания, личной молитвой духовника, становятся источником, к которому духовная дочь может обратиться всякий раз, испытывая духовную жажду. Функция духовного письма в Византии не сводится к общению или поддержанию социального контакта. В письме такого типа происходит запечатление наставления. Иногда они представляют собой слова общего характера, применимые к любому человеку, избравшему путь следования за Христом, а иногда — особый совет, способный проникнуть в самое сердце адресата. Можно считать, что митрополит Халкидонский был успешен в своем наставничестве. Ведь Евлогия переняла взгляд своего духовного отца о пользе

эпистолярных духовных наставлений и составила сборник его писем, посчитав, что они могут дать надежду не только ей.

Выводы

Итак, мы рассмотрели переписки трех поздневизантийских эпистолярных пар мужчин-эпистографов и женщин-эпистографов, письма которых отражают практику эпистолярного духовного наставничества: Феолипта Филадельфийского и Ирины-Евлогии Хумнены, Григория Акиндина и Ирины-Евлогии Хумнены, митрополита Халкидонского и монахини Евлогии. Эпистолярное общение между корреспондентами и эпистолярный нарратив формируется в рамках иерархической модели управления и подчинения духовного наставничества, которое корреспондент мужского пола (духовный отец) осуществляет в отношении женщины (духовной дочери). Данная модель оказывает первостепенное влияние на эпистолярный этикет, выражения эмоций, стратегии коммуникации корреспондентов и тематическое наполнение духовных писем.

Проведенный анализ трех эпистолярных коллекций позволяет выделить характерные черты исследуемой модели эпистолярного общения. Во-первых, во всех трех случаях классические функции духовного отца — врач, советчик, ходатай, посредник, поручитель — являются основой, на которой выстраивается коммуникация в духовных письмах. Духовное чадо генерирует запрос и создает собственное повествование, исходя из приписывания набора данных ролей адресату-духовнику. В свою очередь, духовник реагирует на обращения духовного чада и выстраивает ответ с опорой на приписываемую ему и признаваемую за ним многофункциональность в пространстве эпистолярного текста. Во-вторых, главной целью создания и воспроизведения эпистолярной модели «духовный отец — духовная дочь» становилась не передача информации и эмоциональный обмен, но формирование

наставления, содержащего как оценку чувств и переживаний духовного чада-корреспондента, так и советы по управлению ими в ключе византийской аскетической традиции.

Именно анализ чувств, возникающих у духовного чада-корреспондента, становится центральной темой для развития эпистолярного общения духовника-эпистологафа и духовной дочери-эпистологафа. В духовных письмах теме эмоций и их осмыслению уделяется больше внимания, чем, к примеру, в литературных византийских письмах. В последних адресант зачастую описывают свои эмоциональные состояния, может интересоваться чувствами адресата и выражать сопереживание своему визави, но не претендует на роль наставника, стремящегося через написание писем сформировать устойчивые способы управления эмоциональной сферой адресата. Вопросы управления и контроля чувств в духовном эпистолярном дискурсе выходят на первый план. Детализированные описания чувств, которые переживают как духовная дочь, так и сам духовник, нацелены не только на анализирование и интерпретирование переживаний, но и на создание таких условий в духовной жизни пасомой, которые бы способствовали ее качественному изменению — духовному обожению. Его достижение невозможно без познания собственных эмоций, которое делает возможным дальнейшее управление ими: необходимым становится умение детально анализировать и отслеживать эмоциональные состояния души.

Анализируемые в этой главе эпистолярные коллекции показывают, что все духовники-эпистологафы систематически претендуют на создание нравственного поучения, отталкивающегося от конкретных ситуаций, которые переживают их духовные ученицы-корреспондентки. Это может быть любой случай, который попадает в поле зрения духовника: ссора с сестрой-монахиней (из писем Феолипта к Ирине Хуммене), вопрос о визитах духовника в женскую обитель (диалог Акиндина и Ирины Хумнены), проблема соблюдения монастырских правил жизни в условиях болезни (послания митрополита Халкидонского к Евлогии). Но все они подвергаются

интерпретации, в которой важное место занимает абстрагирование и вписание ситуации в контекст византийской аскетической теории эмоций, где важнейшее место занимает борьба со страстями.

Эта стратегия дидактического абстрагирования в эпистолярном духовном тексте может проявляться: 1) в виде насыщения письма цитатами из Священных текстов и сочинений святых Отцов (Феолипт Филадельфийский, митрополит Халкидонский), 2) в комментировании богословской терминологии и объяснении возникновения и развития конкретных страстей (Феолипт Филадельфийский, Григорий Акиндин, митрополит Халкидонский), 3) в стандартизации диагностирования духовных болезней (страстей) и применение общих терапевтических практик — исповеди, причастия, молитвы за духовное чадо (Феолипт Филадельфийский, митрополит Халкидонский), 4) в идеализации отношений духовного наставничества — понимание их как *πληροφορία* (полное доверие и полное послушание духовнику) и в конструировании идеальных образов духовника и духовной дочери (Григорий Акиндин, митрополит Халкидонский).

Письма Феолипта Филадельфийского и митрополита Халкидонского дают пример типичного взаимодействия духовника-эпистологафа и духовной дочери-эпистологафа. Их наставления сосредоточены на перманентном отслеживании состояния духовной дочери и интерпретации ее душевных переживаний. Лечение духовных недугов происходит не только благодаря методам управления чувствами, сложившимися в христианской антропологии, но и через рассмотрение вопросов духовной жизни учениц в контексте их повседневности. Ирина Хумнена, являвшаяся настоятельницей Христа Человеколюбца и монахиня Евлогия все свое время проводили в монастырских стенах, становясь участницами и свидетельницами жизни женской монашеской общины. Феолипт выстраивает духовное наставление к Ирине именно как к настоятельнице и духовной матери своих подопечных; отчасти этим можно объяснить подробность богословского анализа, который Феолипт дает Ирине относительно как ее собственных чувств, так и чувств ее

монахинь, за духовное здоровье которых она несет ответственность. Митрополит Халкидонский акцентирует внимание Евлогии на послушании старшим в ее монастыре, но в то же время настаивает на рациональном подходе к монастырскому уставу (пост, молитва, сон, поклоны) и его смягчению в отношении больной Евлогии.

Однако в эпистолярной модели «духовный отец — духовная дочь» возможны тематические колебания, вызванные влиянием статусов корреспондентов на формирование эпистолярного нарратива и смешением дискурсов литературного дружеского письма и духовного письма. Подобные колебания отчетливо видны в переписке Ирины Хумнены и Григория Акиндина, где сильное неравенство статусов корреспондентов — знатная патронесса-игуменья и ее протеже монах скромного происхождения — способствует размыванию в данной эпистолярной паре безусловного авторитета духовника-эпистолога, приписываемого ему в контексте эпистолярного духовного нравоучения. К тому же в переписке Хумнены и Акиндина компонент «ученый дружбы», характерный для византийской интеллектуальной среды, занимает значительное место. Ирины использует переписку с Акиндином не только для получения духовного окормления, но и для поддержания эпистолярного обмена с блестящим молодым ученым-богословом. Эпистолярный образ Ирины Хумнена формируется обоими корреспондентами на основе представлений об качествах, присущих интеллектуалу-эпистологу (владение нормами византийской эпистолярной практики, любовь к знанию, самообразование, интерес к творчеству корреспондента, внимание к стилю корреспондента и т.д.) Тем не менее интеллектуальный дискурс сменяется духовным, когда в переписке этих двух поздневизантийских эпистологов затрагиваются вопросы, связанные с византийской аскетической теорией эмоций. Корреспонденты легко переходят границу двух эпистолярных дискурсов (интеллектуального и духовного), когда речь заходит, например, о безмолвии (ήσυχία) и монашеском умирании для мира, которые требуют именно аскетического осмысления.

Акиндин цитирует изречения святых подвижников из *Apophthegmata Patrum*, а Ирина изливает свои чувства в форме исповеди, испытывая сердечное сокрушение (κατάνυξις).

Заключение

Проблематика этой работы объединяет три малоисследованных аспекта поздневизантийской эпистолографии: эпистолярные эмоции в литературных частных письмах; аффективный компонент духовной эпистолографии; эпистолографическая активность женщин. Перечисленные аспекты были изучены на основе писем из пяти поздневизантийских коллекций. Всего в выборку вошло 105 писем литературного частного и духовного типов 14 писателей-эпистолографов, адресованных как мужчинам, так и женщинам. Главные вопросы, которые ставились к этой совокупности писем, — каким образом византийцы выражали эмоции в литературных и духовных письмах? Какие факторы определяли эти способы выражения?

Подобное формулирование вопросов позволило преодолеть во многом искусственное разделение между литературными частными и духовными письмами. Обе категории писем являлись продуктом византийского сознания и отражали его разные грани (античная традиция, христианская идеология). Причем как в духовных, так в интеллектуальных письмах проявления этих двух граней переплетались как на уровне содержания, так и на уровне самого построения эпистолярного нарратива. Ориентирами выступали эпистолярная теория и традиция античных дидактических писем. Актуализация эмоций позволяет рассматривать эпистолярную практику в ее единстве, поскольку выводит на первый план не филологический или тематический анализ, сопряженный с ориентацией на классификацию писем, но антропологический, который расширяет фокус и позволяет сочетать одновременно несколько критериев: интеллектуальную эпистолярную практику, духовное эпистолярное наставничество, переписку между корреспондентами разного пола.

Для формирования ответов на данную проблематику был сформулирован спектр из **четырёх задач**, которые последовательно решались в четырёх главах исследования.

1. История эмоций предлагает изучать переживания и чувства человека как социальный феномен. В контексте социальных наук эмоции человека трактуются как проекции его психологических переживаний в социальном пространстве. Несмотря на общечеловеческую биологическую способность испытывать эмоции, проявляющуюся во все исторические периоды, выражение и оценивание эмоций всегда зависят от социокультурной среды, которая их сформировала.

В пространстве античной философии сосуществовали несколько авторитетных теорий эмоций, в которых определение «страсти» (πάθη, эквивалент современного термина «эмоция»), ее природы и способов управления ею варьировались в зависимости от принадлежности автора к конкретному философскому течению и от развития философской мысли в целом. Представления античных писателей и ученых об эмоциях были подвижными и могли изменяться во времени. Важнейшими из них для последующей средневековой традиции стали: платоническая теория трехчастной души и идея противопоставления чувств рациональному началу человеческой души; социальная трактовка страстей у Аристотеля, установившего взаимосвязь между эмоциями, их когнитивной оценкой и формирующим их социальным контекстом; учение философской школы стоиков о страстях как специфических человеческих суждениях, препятствующих достижению идеального состояния души (εὐπάθεια, εὐδαιμονία).

Византийская эмоциональная теория представляет собой синтез разных традиций (античной, иудео-христианской). С распространением христианства появляются как новые способы выражать эмоции, так и новое понимание эмоций в текстах античного наследия. Догматы христианской религии становятся основным источником для поиска ответов о природе человеческих чувств. Раннехристианские авторы и ранневизантийские богословы (Лактанций, Немесий Эмесский, Григорий Богослов, Григорий Нисский, авва Дорофей Газский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин) уделяли много

внимания человеческим эмоциям, заимствуя античный эмоциональный тезаурус, и наполнили его новым содержанием. Одним из важнейших изменений становится оформление иерархии чувств — градации грехов и добродетелей. Понятие «страсть» (πάθη) начинает включать в себя как добродетели и положительные для христианина переживания (любовь, сострадание, смирение), так и грехи и греховные поступки (концепция о смертных грехах-помыслах Евагрия Понтийского). Категория πάθη не ограничивалась только чувствами (гнев, страх, жалость), но включала желания (жадность, похоть), физиологические потребности (голод и жажда), формы человеческого поведения (например, грубость и болтливость).

Эмоциональный мир человека оказывался одной из важнейших тем христианской проповеди и аскетики, поскольку требовал формирования путей для тщательного контроля над греховными чувствами и развития добродетелей. Правильное использование (χρήσις) эмоций становится насущной заботой христианина, ищущего духовного совершенствования. Христианство породило на византийской почве как новые, неизвестные античности эмоциональные состояния (умиление, слезный дар), так и сформировало и новое отношение к телесным проявлениям эмоций — к слезам и смеху.

2. Поздневизантийских интеллектуалов можно рассматривать как эмоциональное сообщество — в данном сообществе существовали и постоянно воспроизводились нормы выражения и оценивания эмоций, характерные только для его представителей. «Ученая дружба», участие в «театрах», методы образования (занятия с индивидуальным наставником-другом, самообразование) можно классифицировать как эмоциональные практики данного сообщества.

Выражение эпистолярных топосных эмоций являлось воспроизведением специфических эмоциональных состояний, которые соответствовали нормам дружеского общения в эмоциональном сообществе поздневизантийских интеллектуалов. Эти нормы дружеского общения

складывались под воздействием концепта дружбы (φιλία), занимавшего важное место в позднеантичной эпистолярной теории. По многим параметрам византийская эпистолярная теория воспроизводила позднеантичную теорию написания литературных писем. Ученые византийцы обучались искусству составления писем с опорой на традицию позднеантичных эпистолярных пособий, которые переписывались и пользовались популярностью на протяжении всей византийской истории.

В коллекциях Раулены и Николая Кавасилы (64 письма от лица 10 интеллектуалов-эпистографов) я выделила следующие топосные эмоции:

1. выражение радости от получения письма;
2. печаль по поводу физического отсутствия;
3. восхищение литературным мастерством друга;
4. стыд эпистографа за собственное риторическое искусство.

Эмоциональные эпистолярные топосы были не просто литературными штампами, которые требовали механического воспроизведения, но базовыми коммуникативными инструментами. Их функция заключалась в том, чтобы дать возможность двум интеллектуалам сформировать условия для эффективной коммуникации. Причем реальная степень интимности дружеской связи, как и истинность чувств, отходила на второй план. Подобный набор топосов мог встречаться как у эпистографов-друзей, так и корреспондентов, близко знакомых друг с другом, но являвшихся членами одного и того же эмоционального сообщества. Эмоциональные топосы включали два базовых человеческих чувства (радость и печаль), которые должны были легко считываться адресатом и становиться мотивацией для написания ответного письма. Восхищение и стыд подталкивали интеллектуалов к ответной эмоциональной реакции, что и можно зафиксировать на страницах писем. Топосные эмоции ответного письма конструировались как ответ на эмоции, выраженные в полученном письме.

Итак, эпистолярная теория предписывала выражение ряда специфических эмоций. Тем не менее она давала возможность для

конструирования оригинальных авторских эмоций, которые, правда, не должны были нарушать общих эпистолярных законов. Среди эпистолярных эмоций можно найти и оригинальные выражения эмоций. Их сложно классифицировать, поскольку выборка писем ограничена и требует расширения, если возникает необходимость анализа именно эмоций, не детерминированных топосами. В целом эмоциональную палитру не-топосных эмоций можно считать нейтральной. В ней редко встречаются упоминания гнева, ненависти или страха. Часто она включает в себя форму авторской рефлексии о собственных чувствах.

Ученые византийцы в целом не стремились подчеркнуть свои эмоции по отношению друг к другу с помощью телесных описаний. В использованной в данной работе выборке нельзя найти упоминания объятий или поцелуев. Зато поздневизантийский интеллигент часто прибегает к ярким описаниям болезней и болезненных состояний, переживаний горя, сопровождающегося плачем. Можно предположить, что тем самым поздневизантийский эпистограф акцентировал внимание адресата на себе и своем эмоциональном мире, желая вызвать сочувствие.

На примере коллекции Феодоры Раулены и переписки Ирины-Хумнены и Григория Акиндина можно заключить, что «ученая дружба» становилась механизмом для включения знатной женщины, обладающей интеллектуальным потенциалом, образованием и высоким статусом, в сообщество византийских интеллигентов. Через ряд практик (написание писем, участие в дарообмене, циркулирование научных книг) Раулена и Хумнена легитимизировали и подтверждали свое право на участие в жизни интеллектуального сообщества через следование идеалам любви к наукам (φιλομάθεια). Они также активно укрепляли свое влияние и статус ученых женщин за счет патронажа и спонсирования наук и искусств. Именно наличие материальных средств и независимость, обеспеченная статусом вдовы, давали Феодоре и Ирине возможность активно реализовывать свой потенциал в традиционно недоступной для женщины среде — заниматься писательством,

участвовать в интеллектуальной переписке, принимать участие в богословских спорах, быть переписчиком рукописей.

Принадлежность Феодоры Раулены к женскому и, соответственно, более низкому, по мнению византийцев, полу периодически нуждалась в корректировке. В письмах мы находим ряд признаков, говорящих о желании мужчины-эпистологафа повысить статус референта-женщины, приравняв ее к мужчине. Об этом свидетельствует типология эпистолярных обращений корреспондентов к Раулуне, большинство из которых оказывается гендерно-нейтральными (т. е. могут быть обращены как к мужчине, так и к женщине). Также эти обращения имеют своей целью подчеркнуть традиционно «мужские» интеллектуальные качества: мудрость, благоразумие, проницательность. Женская природа Раулены подвергается специфической ревизии — характерным мотивом становится желание подчеркнуть исключительность Раулены и ее превосходство над другими женщинами.

Переоценке подвергаются и эмоциональные модели поведения, которыми могла бы руководствоваться Раулена. В соответствии с представлениями византийцев, базировавшимися на античной медицине, женщины и мужчины проявляли эмоции по-разному и находились в этом своем природном качестве на разных уровнях социальной одобряемости. Женщины считались более пассивными и менее способными к управлению своими чувствами, тогда как мужчины от природы были более восприимчивыми к техникам эмоционального самоконтроля. Именно мужская эмоциональная модель — умеренность и самоконтроль в выражении чувств, пусть даже и в самых трагичных ситуациях, являлась наиболее похвальной для интеллектуалов-эпистолагафов.

3. Византийская духовная эпистолагафия была одним из аспектов функционирования института духовного наставничества. Монашеское духовное наставничество восходит к практикам обучения в античных философских школах. Часто подобное обучение подразумевало установление особых отношений между учителем и учениками, которые

определялись в терминах родства. Учитель становился «отцом» для своих учеников-«детей», которые, в свою очередь, делались «братьями» друг для друга. Помимо античной традиции генезис византийского духовного наставничества был обусловлен влиянием модели отношений мудреца-учителя и учеников, встречающейся в восточной литературе мудрости, в частности, иудейской.

Преимственность духовного христианского наставничества наблюдается не только на уровне моделирования отношений, проецирующих семейные (отец — дети), но и в методах взаимодействия. Античный концепт психагогии или душевождения ($\psi\upsilon\chi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\iota}\alpha$) предполагал воздействие на души учеников при помощи риторического искусства, предлагавшего широкий педагогический инструментарий (майевтика, различные формы дидактического жанра, применение тропов и риторических фигур). Искусство психагогии, популярное во многих позднеантичных философских школах, органично входит в дискурс апостольского христианского наставления.

Византийские духовные письма создавались в результате общения духовных отцов и духовных детей. Византийский институт духовного наставничества связан с развитием восточного монашества, в недрах которого были выработаны стандарты наставления и обучения монахов. Впоследствии они стали применяться в адаптированной форме при наставлении мирян. Центральной фигурой ранневизантийского духовного наставничества был старец — духовно опытный монах, который, благодаря истинной подвижнической жизни, приобретал дары Св. Духа и был способен руководить неопытными монахами. В монашеской субкультуре старец, в отличие от лидера античного философского сообщества, играл более значительную роль. В ситуации полного отречения от мира и разрыва всех социальных уз духовник оказывал решающее влияние на конструирование новой идентичности своего духовного чада, помогая ему вести непрерывную борьбу со страстями.

Духовный отец в восточной традиции отличается многофункциональностью, которую осмыслили и теоретизировали значимые византийские писатели-аскеты (Иоанн Лествичник, Симеон Новый Богослов). Согласно им, можно выделить пять ролей духовного отца, которые он исполняет по отношению к своему духовному чаду: врач (ιατρός), советчик (σύμβουλος), ходатай (πρεσβευτής), посредник (μεσίτης), поручитель (ἀνάδοχος). Духовник применяет исповедь как главное средство исцеления от греха, координирует советами духовную жизнь духовного чада, является главным молитвенником, просящим заступления за своего пасомого и восстанавливающим через молитву связь между Богом и духовным чадом, а также выступает как главный ответчик за дальнейшую судьбу души ученика. В этой многофункциональности отражается традиция античных практик, строившихся на основе отношений управления и подчинения (врач и больной, тренер и атлет, учитель-философ и его последователь).

Феномен византийской духовной эпистолографии возник в результате слияния традиций нравственных эпистолярных наставлений, разработанных в античных философских школах и подкрепленных дидактизмом эпистолярной теории и христианских посланий, через которые поддерживалась связь первых христианских общин и их духовных лидеров. Наиболее значимыми здесь являются послания ап. Павла, которые стали образцами для последующих поколений христианских пастырей, проповедников и наставников. Послания ап. Павла представляют собой синтез риторических приемов и относительной простоты языка, поддерживающей эффект живой беседы и документальности. В письмах Павла происходит однозначное утверждение и закрепление духовного «отцовства» Павла-эпистолографа по отношению к его корреспондентам «чадам», переживавшим опыт религиозного обращения. Термины родства позволяли описать этот новый опыт, а также индивидуализировать и углубить связи новой социальной конфигурации. Использование семейной модели неизбежно подчеркивало асимметричность

отношений в раннехристианском наставничестве, где духовный лидер становился обладателем особой власти.

С опорой на павлианский корпус значимые монашеские эпистолографы (Антоний Великий, Варсонофий Великий, Иоанн Пророк, апа Шенуте) выстраивали темы, фразеологию, моделировали этикет общения духовника и духовных чад.

Христианское эпистолярное духовное наставничество в отношении женщин корнями уходит в античность. Письма «пифагорейских» женщин свидетельствуют об актуальности запроса на нравственное наставление женщин в эпистолярной форме. Эти письма отражают идеал добродетельной женщины, сложившийся в греко-римской культуре. Апостольские послания включают женщин-христианок в свою орбиту и применяют по отношению к ним те же методы воздействия, что и к их собратьям-христианам. Пастырские послания закладывают важнейшую черту христианского наставничества, связанную с гендерным аспектом. Женщина могла получать наставления от мужчин, но сама не могла выступать их наставницей. Обращение в письмах к мужчине-наставнику стало типичной чертой раннехристианской эпохи. Женщины-христианки (монахини и мирянки), желавшие духовного совершенства и чистоты жизни, стремились к общению с духовными наставниками (Иероним Стридонский, Августин Блаженный).

Христианство проповедовало равенство мужчин и женщин в достижении спасения. В отличие от античной пайдеи, сфокусированной на воспитании идеального мужчины-гражданина, монашеская пайдея была в равной степени открыта для обоих полов. Женщины-подвижницы не менее успешно, чем мужчины-подвижники, вели борьбу со страстями, приобретали духовные дары и становились примерами для подражания. Они могли быть духовными матерями внутри женских монашеских общин и применять практики духовного наставничества по отношению к младшим инокиням.

Тем не менее женские монашеские общины не существовали независимо и находились под руководством мужчин-духовников, что не исключало

возникновение конфликтов и даже борьбу за власть (Шенуте, Феодор Студит). Скорее всего, именно духовные письма становились предпочтительным способом коммуникации между духовными отцами и их духовными дочерьми, что объясняется не только расстоянием между адресатами, но и желанием оградиться от возможного возникновения греховного сексуального влечения.

4. Проведенный анализ трех эпистолярных коллекций (письма Феопампа Филадельфийского к Ирине-Евлогии Хумнене, переписка Григория Акиндина и Ирины-Евлогии Хумнены, письма митрополита Халкидонского к монахине Евлогии) позволяет выделить характерные черты модели эпистолярного духовного наставничества в отношении женщин. Во-первых, во всех трех случаях классические функции духовного отца — врач, советчик, ходатай, посредник, поручитель — являются основой, на которой выстраивается коммуникация в духовных письмах. Духовное чадо формирует запрос и создает собственное повествование исходя из приписывания адресату-духовнику набора данных ролей. В свою очередь, духовник реагирует на обращения духовного чада и выстраивает ответ с опорой на приписываемую ему и признаваемую за ним многофункциональность в пространстве эпистолярного текста. Во-вторых, главной целью создания и воспроизведения эпистолярной модели «духовный отец — духовная дочь» становились не передача информации и эмоциональный обмен, но формирование наставления, содержащего как оценку чувств и переживаний духовного чада-корреспондента, так и советы по управлению страстями в ключе византийской аскетической традиции.

Анализ чувств духовного чада-корреспондента становится центральной темой для развития эпистолярного общения духовника-эпистологафа и духовной дочери-эпистологафа. В духовных письмах осмыслению эмоций уделяется больше внимания, чем, к примеру, в литературных византийских письмах. Вопросы об управлении чувствами и эмоциональном контроле в духовном эпистолярном дискурсе выходят на первый план. Детализированные описания чувств, которые переживают как духовная дочь, так и сам духовник,

нацелены на создание таких условий жизни духовной дочери, которые бы способствовали ее качественному изменению — духовному обожению.

Духовники-эпистографы систематически претендуют на создание нравственного поучения, отталкивающегося от конкретных ситуаций, которые переживают их духовные ученицы-корреспондентки. Бытовые случаи из жизни духовной дочери подвергаются интерпретации, в которой важное место занимают абстрагирование и вписание ситуации в контекст византийской аскетической теории эмоций, где важнейшее место занимает борьба со страстями. Эта стратегия дидактического абстрагирования в эпистолярном духовном тексте может проявляться:

- 1) в виде насыщения письма цитатами из Священных текстов и сочинений святых Отцов;
- 2) в комментировании богословской терминологии и объяснении возникновения и развития конкретных страстей;
- 3) в стандартизации диагностирования духовных болезней-страстей и применении общих терапевтических практик — исповеди, причастия, молитвы за духовное чадо;
- 4) в идеализации отношений духовного наставничества — понимание их через *πληροφορία* (полное доверие и полное послушание духовнику) и в конструировании идеальных образов духовника и духовной дочери.

Письма Феолипта Филадельфийского и митрополита Халкидонского дают пример типичного взаимодействия духовника-эпистографа и духовной дочери-эпистографа. Их наставления сосредоточены на перманентном отслеживании состояния духовной дочери и интерпретации ее духовных переживаний. Лечение духовных недугов происходит не только благодаря методам управления чувствами, сложившимся в христианской антропологии, но и через рассмотрение вопросов духовной жизни учениц в контексте их повседневности. Феолипт выстраивает духовное наставление к Ирине, игуменье константинопольского монастыря Христа Человеколюбца,

именно как к духовной матери своих подопечных. Митрополит Халкидонский акцентирует внимание Евлогии на послушании старшим в ее монастыре, но в то же время настаивает на рациональном подходе к монастырскому уставу и его смягчении в отношении слабой здоровьем Евлогии.

В эпистолярной модели «духовный отец — духовная дочь» возможны тематические колебания, вызванные влиянием статусов корреспондентов на формирование эпистолярного нарратива и смешением дискурсов литературного дружеского письма и духовного письма. Подобные колебания отчетливо видны в переписке Ирины Хумнены и Григория Акиндина, где сильное неравенство статусов корреспондентов — знатная патронесса-игуменья и ее протеже, монах скромного происхождения, — способствует размыванию в данной эпистолярной паре безусловного авторитета духовника-эпистолога, приписываемого ему в контексте эпистолярного духовного нравоучения. К тому же в переписке Хумнены и Акиндина компонент «ученой дружбы», характерный для византийской интеллектуальной среды, занимает значительное место. Ирина использует переписку с Акиндином не только для получения духовного окормления, но и для поддержания эпистолярного обмена с блестящим молодым ученым-богословом.

Данное исследование было призвано продемонстрировать потенциал подходов «истории эмоций» в отношении текстуальных средневековых источников.

Традиционное и во многом справедливое мнение о сложности византийских литературных посланий интеллектуалов как исторического источника, сложившееся в историографии, заставило меня искать новые методологические пути для формирования более совершенных интерпретационных моделей. Полноценное применение подходов «истории эмоций» позволило сгенерировать обновленное видение византийского письма как текстуальной структуры, где эпистолярные эмоции обладали специфической функциональностью, конструировали коммуникацию

корреспондентов и становились значимыми объектами рефлексии эпистолографов.

Трактовка текстуальных эмоций как социокультурных и исторически детерминированных феноменов привела к необходимости вписать эмоции поздневизантийских коллекций в широкий контекст византийской интеллектуальной и духовной тысячелетней культуры, в которой существовала сложно компонентная, прошедшая несколько стадий синтеза теория эмоций. Именно благодаря сфокусированности на эпистолярных эмоциях, требующих детального анализа моделей эпистолярной коммуникации, в рамках которой они выражаются, для меня, как для исследователя, стал возможным выход за пределы традиционной историографической приоритизации литературных эпистолярных коллекций поздневизантийских писателей и был сформирован запрос на широкое привлечение духовных писем поздневизантийских интеллектуалов. Вопрос о факторах, влияющих на способы выражения эмоций в письмах, привел к возникновению нового измерения в данной работе, которое на начальном этапе исследования никак мною не проблематизировалось. Я имею в виду гендер корреспондента и актуализацию эпистолярной продукции византийских женщин-эпистолографов, изучение которой, по моему мнению, является на данный момент одной из насущных задач византистики.

Эмоции были неотъемлемой частью жизни средневекового человека. Текстуальные эмоции — постоянный компонент многих средневековых источников. Их описание и осмысление встречаются не только в специализированных философских, медицинских и религиозных трактатах, посвященных чувствам, и в источниках, близких к категории эго-документов. Исследователь-медиевист фиксирует их в исторических сочинениях, агиографии, гимнографии, поэзии и литературных сочинениях. Но средневековые эмоции требуют не просто фиксации, а профессионального и более глубокого осмысления, которое становится возможным при применении подходов истории эмоций. Их корректное использование может значительно

расширить горизонт медиевиста. Изучение эмоций прошлого позволяет исследователю яснее увидеть дистанцию, отделяющую его собственную культурную традицию от традиции текстов, которые он или она изучает, и осознать, как сильно может меняться исследовательская оптика под влиянием эмоциональной (не)вовлеченности историка в канву средневекового текста.

Думаю, что историкам важно по крайней мере рефлексировать над тем, как их чувства и эмоции влияют на их исследования. Полевые антропологи ведут дневники, где, помимо всего прочего, они фиксируют свои чувства по отношению к культурной среде, в которой они оказались. Это помогает им понимать корни своей предвзятости по отношению к другим культурам. Почему бы историку тоже не вести своего рода «полевой» дневник, где можно было бы отмечать этапы, которые приводят его именно к таким, а не иным результатам? Как мы находим источники, каким образом продвигается изучение материалов, кто или что нам помогает или мешает проводить исследование, какие чувства мы испытываем по отношению к текстам и людям, которые оказываются причастными к нашему исследованию, — все это отнюдь не праздные вопросы. Рефлексия историков о своих переживаниях, связанных с их профессиональной деятельностью, может значительно расширить наши представления о том, что такое историческое исследование, кто такие мы, историки, и, в конце концов, в чем истинная сила эмоций.

Список сокращений

- АДСВ — Античная древность и Средние века.
- ВВ — Византийский временник.
- ППС — Православный Палестинский Сборник.
- ПЭ — Православная энциклопедия / Церковно-научный центр «ПЭ». М., 2000—. Т. 1—.
- AnBoll — *Analecta Bollandiana*. Bruxelles, 1882—. Vol. 1—.
- BF — *Byzantinische Forschungen*.
- BHG — *Bibliotheca Hagiographica Graeca* / Ed. Fr. Halkin. Bruxelles, 1957. Vol. 1—3. (SH; 8a); *Auctarium*. Bruxelles, 1969. (SH; 47); *Novum auctarium*. Bruxelles, 1984. (SH; 65).
- BHO — *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* / Ed. Socii Bollandiani. Bruxelles, 1910, 1970. (SH; 10).
- BMGS — *Byzantine and Modern Greek Studies*.
- BS — *Byzantinoslavica*.
- Byz — *Byzantion: Revue internationale des études byzantines*.
- BZ — *Byzantinische Zeitschrift*.
- CFHB — *Corpus fontium historiae Byzantinae*. Wash., 1967—.
- CPG — *Clavis Patrum Graecorum* / Cura et studio M. Geerard et al. Turnhout, 1974—2003. 7 vol. (*Corpus Christianorum*).
- CSCO — *Corpus scriptorum christianorum orientalium* / Editum consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. R.; P.; Lpz.; Louvain et al., 1903 —.
- DOP — *Dumbarton Oaks Papers*.
- JBL — *Journal of Biblical Literature*.
- JÖB — *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*.
- OCA — *Orientalia Christiana Analecta*. Roma, 1935—. Vol. 101—. (< OC).
- ODB — *Oxford Dictionary of Byzantium* / Eds. A. Kazhdan, A.-M. Talbot. Vol. 1—3. N.Y.; Oxford, 1991.

OCP — *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1935—. Vol. 1—. (< OC).

PG — *Patrologiae cursus completes. Series Graeca* / Ed. J. P. Migne. P., 1857—1866. 161 t.

PL — *Patrologiae cursus completes. Series Latina* / Ed. J. P. Migne. P., 1844—1864. 221 t.

PLP — *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*. Bd. 1—12. Wien, 1976–1996.

PMBZ — *Prosopographie der Mittelbyzantinischen Zeit Online*.

RÉB — *Revue des études byzantines*.

SC — *Sources chrétiennes*. P., 1943—.

TM — *Travaux et Mémoires*.

Библиография

1. ИСТОЧНИКИ

Библия

Ветхий Завет

1. Быт — Бытие
2. Исх — Исход
3. Иез — Книга пророка Иезекииля
4. Пс — Псалтирь, псалом
5. Сир — Книга Иисуса, сына Сирахова
6. 3 Цар — 3-я книга Царств
7. 4 Цар — 4-я книга Царств

Новый Завет

8. Гал — Послание к Галатам апостола Павла
9. Деян — Книга Деяний святых апостолов
10. Ин — Евангелие от Иоанна
11. Кол — Послание к Колоссянам апостола Павла
12. 1 Кор — 1-е послание к Коринфянам апостола Павла
13. 2 Кор — 2-е послание к Коринфянам апостола Павла
14. Лк — Евангелие от Луки
15. Мк — Евангелие от Марка
16. Мф — Евангелие от Матфея
17. Рим — Послание к Римлянам апостола Павла
18. 1 Тим — 1-е послание к Тимофею апостола Павла
19. 2 Тим — 2-е послание к Тимофею апостола Павла
20. Тит — Послание к Титу апостола Павла
21. 1 Фес — 1-е послание к Фессалоникийцам апостола Павла

Поздневизантийские письма

Рукописи

22. Chalcedonensis metropolitæ monita ad filium suum spiritualem: Κυρία μου ἁγία... Paris. Bibliothèque Nationale de France. Grec. 1372. Fol. 155—170v.

Публикации и переводы

23. *Феолипт Филадельфийский*. Аскетические творения. Послания / Вступ. статья, пер. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Сибирская Благовонница, 2018. — 829 с.

24. Correspondance de Nicolas Cabasilas / Éd. M.-H. Congourdeau. P.: Les Belles Lettres, 2010. — 233 p.

25. *Costantino Acropolita*. Epistole / A cura di R. Romano. Napoli: M. D'Auria, 1991. — 287 p.

26. *Delehaye H.* Constantini Acropolitæ, hagiographi byzantini, Epistularum manipulus // AnBoll. 1933. Vol. 51. P. 263—284.

27. *Enepekides P.* Der Briefwechsel des Mystikers Nikolaos Kabasilas // BZ. 1953. Bd. 46. S. 18—46.

28. *Hero Constantinides A.* A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Eulogia Choumnaina Palaiologina / Introd. J. Meyendorff. Brookline (Mass.): Hellenic College Press, 1986. — 166 p.

29. *Hero Constantinides A.* The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia. Brookline (Mass.): Hellenic College Press, 1994. — 121 p.

30. *Kotzabassi S.* Manuel Holobolos' Letter of Consolation to Theodora Raoulaina // Parekbolai. 2020. Vol. 10. P. 151—160.

31. *Kotzabassi S.* Scholarly Friendship in the Thirteenth Century: Patriarch Gregorios II Kyprios and Theodora Raoulaina // Parekbolai. 2011. Vol. 1. P. 115—170.

32. *Kugeas S.* Zur Geschichte der Münchener Thukydideshandschrift Augustanus F. // BZ. 1907. Bd. 16. S. 586—609.

33. *Leone P. L. M.* Le Epistole di Niceforo Chumno nel cod. Ambros. gr. C 71 sup. // *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*. 1972—1973. Τ. 39—40. Σ. 75—95.
34. *Letters of Gregory Akindynos* / Ed. A. Hero Constantinides. Wash.: Dumbarton Oaks, 1983. — 465 p.
35. *Maxime Planoudès. Lettres* / Trad., annot. J. Schneider. Leuven; P.; Bristol (CT): Peeters Publishers, 2020. — 414 p.
36. *Maximi monachi Planudis Epistulae* / Ed. M. Treu. Vratislaviae: G. Koebner, 1890. — 275 p.
37. *Maximi Monachi Planudis Epistulae* / Ed. P. A. M. Leone. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1991. — 298 p.
38. *Œuvres complètes de Gennade Scholarios.* / Éd. L. Petit, X. Sidéridès, M. Jugie. P.: Maison de la Bonne Presse, 1928—1935. Vol. 4. — 524 p.
39. *Previale L.* Due monodie inedite di Matteo di Efeso // *BZ*. 1941. Bd. 41. S. 26—31.
40. *Reinsch D. R.* Die Briefe des Matthaïos von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174. B.: Mielke, 1974. — 478 S.
41. *Riehle A.* Die Briefsammlungen des Nikephoros Chumnos: Einleitung, Edition, Übersetzung. B.; Boston: De Gruyter, 2023. — 529 S.
42. *Talbot A.-M.* The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople: Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials. Wash.: Dumbarton Oaks, 1975. — 467 p.
43. *Trone R. H.* The Counsel of Manuel-Matthew Gabalas to Empress Eirene-Eulogia Palaiologina on her Mourning over the Death of Theoleptos, Metropolitan of Philadelphia // *Byzantine Studies/Études Byzantines*. 1986. Vol. 13. P. 213—227.
44. Κυροῦ Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου ἐπιστολαί / Ἐκδ. Σ. Εὐστρατιάδης // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἀλεξάνδρεια: Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, 1908—1910. — 5 τ.
45. Νικηφόρου τοῦ Χούμνου Ἐπιστολαί // *Anecdota Nova* / Éd. J. F. Boissonade P.: Apud Dumont, Bibliopolam, 1844. P. 1—190.

46. *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Πετρούπολις: Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου Β. Κιρσβάουμ, 1891—1898. — 5 τ.*

47. *Τῆ εὐσεβεστάτῃ ἀγούστῃ. Περὶ τόκου / Congourdeau M.-H., Delouis O. La Supplique à la très pieuse augusta sur l'intérêt de Nicolas Cabasilas // ΤΜ. Τ. XVI. 2010. Ρ. 224—232.*

Публикации и переводы дополнительных источников

48. *Аверинцев С. С. Переводы: Многоценная жемчужина. Пер. с сирийского и греческого. Киев : Дух і літера, 2004. — 450 с.*

49. *Афонасин Е. В. Гален. О моих воззрениях // Схолэ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2016. Т. 10. Вып. 1. С. 281—306.*

50. *Афонасина А. С. Письма «пифагорейских» женщин Мелиссы Клеарете и Мии Филлис. Перевод и комментарий // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2018. Т. 12. №. 1. С. 276—286.*

51. *Жития византийских святых / Пер., вступ. ст., примеч. С. В. Полякова. СПб.: Corvus, Terra Fantastica, РоссКо, 1995. — 539 с.*

52. *Мещерская Е. Н. Апокрифические деяния апостолов. М.: Присцельс, 1997. — 455 с.*

53. *Митерикон. Собрание наставлений аввы Исайи всечестной инокине Феодоре / Пер. еп. Феофана (Говоров). М.: Изд. Афон. Рус. Пантелеимонова монастыря, 1898. — 199 с.*

54. *Никифор Григора. История ромеев / Пер. Р. Яшунского. СПб.: Квадривиум, 2013—2016. — 3 т.*

55. *Пайкова А. В. Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии // ППС. 1990. Вып. 30. № 93. С. 107—116.*

56. *Платон. Теэтет / Пер. Т. В. Васильевой // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 192—274.*

57. *Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 1877. 2000^р.*

58. *Преподобный Антоний Великий. Житие и послания. Духовно-просветительское издание / Предисл. еп. Каллиста Диоклийского, пер. с англ. О. Седаковой. М.: ООО «Синтаγμα», 2010. — 256 с.*

59. *Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский)*. Духовные слова и послания: Собрание I / Изд.: А. Г. Дунаев, иером. Винсен Дэпре; при участии М. М. Бернацкого, С. С. Кима. Афон; М.: Изд. пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015. — 1122 с.
60. Преподобных отцев Варсануфия и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. Репр. изд. М.: Правило веры, 1998. — 496 с.
61. *Св. Кассия Константинопольская*. Гимны, каноны, эпиграммы. Кассия Константинопольская: жизнь и творчество / Т. Сенина (монахиня Кассия). СПб.: Квадривиум, 2015. — 489 с.
62. *Скогорев А. П.* Апокрифические деяния апостолов. Арабское евангелие детства Спасителя: Исслед., пер., коммент. СПб.: Алетейа, 2000. — 480 с.
63. *Спицын Д. В., Гончаренко В. В.* Кондак преподобного Романа Сладкопевца «Душе моя, душе моя, восстани, что спиши?..» (CPG 7570): содержание и комментированный перевод на русский язык // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. № 42. С. 184—206.
64. *Andreas Cretensis archiepiscopus*. Magnus canon. PG. T. 97. Col.1329—1385.
65. *Antonii Magni monachorum omnium parentis epistolae viginti* // PG. 40. Col. 999—1066, 1075—1080.
66. *Apophthegmata Patrum* // PG. T. 65. Col. 71—440.
67. *Arist. Rhet.* — *Aristotle. Ars Rhetorica* / Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959. — 220 p.
68. *Arist. E. N.* — *Ethica Nicomachea* / Ed. J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894. — 264 p.
69. *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance* / Introd., texte crit., notes par F. Neyt, P. de Angelis-Noah, trad. par L. Regnault. P.: Éditions du Cerf, 1997. I: Aux solitaires. T. 1: Lettres 1—71. (SC; 426) — 345 p.; P.: Éditions du Cerf, 1998. T. 2: Lettres 72—223. (SC; 427) — 371 p. P.: Éditions du Cerf, 2000. II: Aux cénobites. T. 1: Lettres 224—398. (SC; 450) — 461 p.; P.: Éditions du Cerf, 2001.

T. 2: Lettres 399—616. (SC; 451) — 453 p. P.: Éditions du Cerf, 2002. III: Aux laïcs et aux évêques. Lettres 617—848. (SC; 468) — 355 p.

70. *Basilius Caesareae Cappadociae archiepiscopus*. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae) // PG. T. 31. Col. 1052—1305.

71. *Basilius Caesareae Cappadociae archiepiscopus*. Constitutiones asceticae // PG. T. 31. Col. 1321—1428.

72. *Basilius Caesareae Cappadociae archiepiscopus*. Praevia institutio ascetica // PG. T. 31. Col. 620—625.

73. Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translations of the Surviving Founders' Typica and Testaments / Ed. J. Thomas, A. Hero Constantinides. Wash.: Dumbarton Oaks, 2000. — 2021 p.

74. *Chitty D. J.* The Letters of St. Antony: Transl. Oxford: SLG Press, 1975. — 58 p.

75. *Criscuolo R.* Vita di santa Elisabetta di Constantinopoli, la taumaturga, scritta dal monaco Caritone // Annali della facoltà di lettere e filosofia dell' Univ. di Napoli. 1972. T. 14. № 2. P. 49—68.

76. Const. Ap. — Metzger M. Les Constitutions Apostoliques / Introd., texte critique, trad. et notes. P.: Éditions du Cerf, 1985—1986. — 3 t.

77. *Demetrii et Libanii qui feruntur Τύποι ἐπιστολικοί et Ἐπιστολιμαῖοι χαρακτῆρες* / Ed. V. Weichert. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1910. — 69 p.

78. *Démétrius Cydonès*. Correspondance / Éd. R.-J. Loenertz. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica Vaticana, 1956—1960. — 2 vol.

79. *Demetrius Cydones*. Occisorum Thessalonicae monodia // PG. T. 109. Col. 639—654.

80. *Diogenes Laertius*. Lives of Eminent Philosophers / Ed. T. Dorandi. P.: Cambridge University Press, 2017. — 943 p.

81. *Epicurus*. The Extant Remains with Critical Apparatus / Tr. and Noted C. Bailey. Oxford: Clarendon Press, 1926. — 432 p.

82. *Evagre le Pontique*. Traité pratique ou Le moine / Éd. A. Guillaumont, C. Guillaumont. P.: Éditions du Cerf, 1971. T. 2. (SC; 171) — 771 p.

83. *Fatouros G.* Die Briefe des Michael Gabras. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1973. — 2 Bde.
84. *Gregorius Palamas Thessalonicensis Metropolitae.* Ad reverendissimam in sanctimonialibus Xenam, de passionibus, virtutibus et mentalis quietudinis fructibus // PG. 150. Col. 1044—1088.
85. *Georges Pachymérès.* Relations Historiques / Éd. A. Failler. P.: Les Belles Lettres, 1984—2000. — 5 t.
86. *Gregorius Nyssenus.* De anima et resurrectione // PG. T. 46. Col. 11—161.
87. *Gregorius Nyssenus.* De Beatitudinibus orationes // PG. T. 44. Col. 1194—1303.
88. *Hierocles the Stoic.* Elements of Ethics, Fragments and Excerpts. Writings from the Greco-Roman World / Ed. I. Ramelli, trans. D. Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009. — 179 p.
89. Holy Women of Byzantium: 10 Saints' Lives in Translation / Ed. A.-M. Talbot. Wash.: Dumbarton Oaks, 1996. — 352 p.
90. *Ioannes Chrysostomus archiepiscopus Constantinopolitanus.* Homiliae XII in Epistolam ad Colossenses // PG. T. 62. Col. 299—392.
91. *Ioannes Climacus.* Liber ad Pastorem // PG. T. 88. Col. 1165—1209.
92. *Ioannes Climacus.* Scala Paradisi // PG. T. 88. Col. 624—1164.
93. *Ioannis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum libri IV* / Rec. L. Schopen. Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1828—1832. — 3 vol.
94. *Isidore de Péluse.* Lettres / Éd. P. Evieux. P.: Éditions du Cerf, 1997—2017. 3 vol.
95. *Joannou P.-P.* Discipline générale antique (II^e—IX^e s.). Roma: Tipografia Italo-Orientale « S.Nilo», 1962. T. 1. Pt. 1: Les canons des conciles œcuméniques.
96. *Johannes von Damaskos.* Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos. 5 Bde. / Hrsg. Kötter B. B.; N. Y.: De Gruyter, 1969—1988. Bd. 2.
97. *Lactantius.* De Ira Dei // PG. T. 7. Col. 79—148B.
98. *Lamy Th.* Acta Beati Abrahae Kidunaiae monachi aramaice // AnBoll. 1891. T. 10. Fasc. 1. P. 5—49.

99. *Lettres de S. Antoine: Version géorgienne et fragments coptes* / Éd. et trad. G. Garitte. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1955. (CSCO; Vol. 148—149).
100. *Libanii Opera omnia* / Eds. R. Foerster, E. Richtsteig. Lipsiae: Teubner, 1927. Vol. IX. — 244 p.
101. *Macarius/Symeon. Reden und Briefe: Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694(B)* / Hrsg. H. Berthold. B.: Akademie-Verlag, 1973. 2 Bde.
102. *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sacra* // PG. T. 90. Col. 323—327.
103. *Meterikon: Die Weisheit der Wüstenmütter* / Hrsg. u. übers. von mōnch Martirij (Bagin), A.-A. Thiermeyer. Augsburg: Sankt-Ulrich-Verlag, 2004. — 160 S.
104. *Michael Psellos. Letters* / Ed. S. Papaioannou. B.: De Gruyter, 2019. 2 vol.
105. *Michaelis Pselli Scripta minora magnam partem adhuc inedita. Vol. 2: Epistulae* / Ed. E. Kurtz, S. Drexler. Milano: Vita e pensiero, 1941. — 349 p.
106. *Nemesius Emesenus. De natura hominis* / Ed. M. Morani. Leipzig: Teubner, 1987. — 183 p.
107. *Nicephori Gregorae Byzantina historia* / Rec. L. Schopen, I. Bekker. Bonn: Weber, 1829—1855. — 3 vol.
108. *Nicephori Gregorae Epistulae* / Ed. P. A. M. Leone. Matino: Tipografia di Matino, 1982—1983. — 2 vol.
109. *Nikephoros Gregoras. Rhomäische Geschichte* / Übers., erläut. J. L. van Dieten. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1973—2007. — 6 Bde.
110. *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende* / Éd. P. Petitmengin. P.: Etudes augustinienes, 1981. Vol. 1. — 361 p.
111. *Plat. Phaed.* — *Plato. Phaedo* // *Platonis Opera* / Ed. John Burnet. Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1903. P. 57—118.
112. *Plat. Phaedr.* — *Plato. Phaedrus* // *Platonis Opera* / Ed. John Burnet. Vol. II. Oxford: Clarendon Press, 1903. P. 227—279.

113. *Plat. Resp.* — *Plato. Respublica* // *Platonis Opera* / Ed. John Burnet. Vol. IV. Oxford: Clarendon Press, 1903. P. 327—621.
114. *Plat. Tim.* — *Plato. Timaeus* // *Platonis Opera* / Ed. John Burnet. Vol. IV. Oxford: Clarendon Press, 1903. P. 17—105.
115. *Plat. Theaet.* — *Plato. Theaetetus* // *Platonis Opera* / Ed. John Burnet. Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1903. P. 142—210.
116. *Rigo A. Mistici bizantini*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2008. — 803 p.
117. *Roelli P. Marci Monachi Opera ascetica: florilegium et sermones tres* // *Corpus Christianorum. Series Graeca*. Vol. 72. Turnhout: Brepols, 2009. — 213 p.
118. *Romanos le Mélode. L. Le Jugement dernier* // *Hymnes. T. V* / Intr., tex. trad. et notes par J. Grosdidier de Matons. P.: Éditions du Cerf, 1981. P. 232—266.
119. *Romanos le Mélode. XXVIII. L'enfant prodigue* // *Hymnes. T. III* / Intr., tex. trad. et notes par J. Grosdidier de Matons. P.: Éditions du Cerf, 1965. P., P. 234—260.
120. *Romanos le Mélode. XXXVII. Hymne des puissances infernales* // *Hymnes. T. IV* / Intr., tex. trad. et notes par J. Grosdidier de Matons. P.: Éditions du Cerf, 1967. P. 242—260.
121. *Rosenquist J. O. The Life of St. Irene, Abbess of Chrysobalanton*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1986. — 153 p.
122. *Seneca. Ad Lucilium Epistulae morales* / Trans. R. M. Gummer. L.; Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1943. — 3 vol.
123. *Schmidt C., Schubart W. «Πράξεις Παύλου»: Acta Pauli nach dem Papyrus der Hamburger Stats- und Universitätsbibliothek*. Glückstadt; Hamburg: J. J. Augustin, 1936. — 132 S,
124. *Suidae Lexicon* / Ed. I. Bekkeri. B.: G. Reimeri, 1854. — 1158 p.
125. *Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* / Éd. J. Darrouzès. P.: Éditions du Cerf, 1957. — 141 p.
126. *Symeon Metaphrastes. Vita et conversatio S. Pelagiae Antiochenae* // *Pélagie la Pénitente*. P.: Etudes augustiniennes, 1984. Vol. 2. P. 29—41.

127. The Epistles of St. Symeon the New Theologian / Ed. H. J. M. Turner. Oxford: Oxford University Press, 2009. — 195 p.
128. The Letters of Manuel II Palaeologus / Ed. G. T. Dennis. Wash.: Dumbarton Oaks, 1977. — 252 p.
129. *Carras L.* The Life of Athanasia of Aegina // *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning* / Ed. A. Moffatt. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 1984. P. 212—224.
130. *Taxidis I.* Les Épigammes de Maxime Planude. Introduction, édition critique, traduction française et annotation. (Byzantinisches Archiv, 32). B.; Boston: De Gruyter, 2017. — 208 p.
131. Theodori Studitae Epistulae / Hrsg. G. Fatouros. B.: De Gruyter, 1992. — 2 vol.
132. *Theoleptos of Philadelphia.* The Monastic Discourses / Ed. R. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1992. — 418 p.
133. *Théophylacte d'Achrida.* Lettres / Éd. P. Gautier. Thessalonique: Association de Recherches Byzantines, 1986. 2 vol.
134. *Wilson W. T.* The Sentences of Sextus. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012. — 478 p.
135. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα / Ὑπὸ τοῦ Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1970. Τ. Γ. — 529 σ.
136. Ἐφραίμ τοῦ Σύρου. Λόγοι παραινετικοὶ πρὸς τοὺς κατ' Αἴγυπτον μοναχοὺς. Παραίνεσις ιε' // Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα. Τ. Γ. / Εκ. Κ. Γ. Φραντζολᾶς. Θεσσαλονίκη: Το Περιβόλι της Παναγίας, 1990. — 415 σ.
137. Λόγος περὶ τῶν παρανόμως τοῖς ἄρχουσιν ἐπὶ τοῖς ἱεροῖς τολμωμένων / Ševčenko I. Nicolas Cabasilas' "Anti-Zealot" Discourse: A Reinterpretation // DOP. 1957. Vol. 11. P. 91—125.
138. Συριοπούλου Ξ. Φ. Ὁ Μέγας Κανὼν Ἁγ. Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης, Αθήνα: Αδελφότης Θεολόγων «Ὁ Σωτήρ», 2000. — 376 σ.

139. *Ψευτογκᾶς Β. Νικολάου Καβάσιλα ἑπτὰ ἀνέκδοτοι λόγοι τὸ πρῶτον νῦν ἐκδιδόμενοι: Εἰσαγωγή — κείμενον — σχόλια. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1976. — 172 σ.*

2. ЛИТЕРАТУРА

140. *Аверинцев С. С. Плутарх и античная биография. К вопросу о месте классика жанра в истории жанра. М.: Наука, 1973. — 280 с.*

141. *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. — 343 с.*

142. *Аверинцев С. С.. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа, 1996. — 448 с.*

143. *Аверинцев С. С., Андреев М. Л., Гаспаров М. Л., Гринцер П. А., Михайлов А. В. Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания / Отв. ред. П. А. Гринцер. М.: Наследие, 1994. С. 3—38.*

144. *Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. В. А. Воробьева. М.; СПб: Степной ветер. 2005. — 448 с.*

145. *Алиева О. В. Формирование и развитие жанров протрептика и паренезы в античной и раннехристианской литературе: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.14. М., 2014. — 214 с.*

146. *Афонасина А. С. Письма пифагорейских женщин в историческом и философском контексте // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2017. Т. 11. № 2. С. 524—535.*

147. *Байер Х.-Ф. Участие Ирины-Евлогии Хумнены в исихастском противоборстве XIV в. // АДСВ. 2000. Вып. 31. С. 297—322.*

148. *Баланчик Н. С. Письмо-исповедь (на материале переписки протоиерея А. Меня с монахиней Иоанной) // Взаимодействие языка и культуры в коммуникации и тексте. 2012. Т. 3. № 3. С. 34—36.*

149. *Барвинок В. И. Никифор Влеммид и его сочинения. Киев: «Петр Барский в Киеве», 1911. — 413 с.*

150. *Беневич Г. И.* Евагрий Понтийский и палестинская философско-богословская традиция // *Acta Eruditorum*. 2020. № 34. С. 10—15.
151. *Бибииков М. В.* К социально-психологическому анализу писем Григория Кипрского: бедность, бедствия, болезнь // *ВВ*. 1995. Т. 56. С. 57—62.
152. *Вайнштейн О. Б.* Индивидуальный стиль в романтической поэтике // *Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания* / Отв. ред. П. А. Гринцер. М.: Наследие, 1994. С. 392—430.
153. *Вальденберг В. Е.* Государственное устройство Византии до конца VII века / Калделлис Э. *Византийская республика: народ и власть в Новом Риме* / Пер. В. И. Земсковой. СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. — 448 с.
154. *Вальденберг В. Е.* История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. — 536 с.
155. *Вебер М.* Избранные произведения / Ред. Ю.Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. — 808 с.
156. *Венщиков М. А.* Феодор Метохит: размышляя об одиночестве // *Феномен одиночества. Актуальные вопросы гигиены культуры* / Отв. ред. М. В. Бирюкова, А. В. Ляшко, А. А. Никонова. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2014. С. 111—118.
157. *Виноградов А. Ю.* Храм св. Евфимии в Халкидоне и феномен круглого барабана в средневизантийской архитектуре // *ВВ*. 2022. Т. 106. С. 218—227.
158. *Вишняк М. А.* Участие женщин в арсенитском расколе (1265–1310) // *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви*. 2018. Вып. 83. С. 48—58.
159. *Воронин Т. Л.* Художественные особенности эпистолярного наследия Феофана Затворника. *Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология*. 2007. Вып. 2. С. 7—19.
160. *Воронина О. А.* Гендер / *Словарь гендерных терминов*. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.owl.ru/gender/010.htm> (дата обращения: 13.08.2024).
161. *Вульфенден Г.* (свящ.), *Желтов М. С.* Вечерня // *ПЭ*. Т. 8. С. 78—85.

162. *Герасименко Н. В.* Ефимия Всехвальная // ПЭ. Т. 17. С. 462—467.
163. *Заболотный Е. А.* Мессалиане // ПЭ. Т. 45. С. 30—35.
164. *Заболотный Е. А.* Сирийское христианство между Византией и Ираном. СПб.: Наука 2020. — 406 с.
165. *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907 (переизд.: М.: Православный Паломник, 1996. — 694 с.).
166. *Зинковский М., иером., Снытко В., иером., Павлова Л. П.* Богословие страданий: осмысление ипостасного кенозиса согласно архимандриту Софронию (Сахарову) // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 21—34.
167. *Зотов А. Ф.* Позитивизм // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 256—257.
168. Исихазм: Аннотированная библиография / С. С. Хоружий, А. Г. Дунаев, ред. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. — 912 с.
169. *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. / Пер. с нем. А. И. Любжина. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. — 594 с.
170. *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека: (Эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). Т. 2. / Пер. с нем. М. Н. Ботвинника. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1997. — 336 с.
171. *Йегер В.* Раннее христианство и греческая пайдейя / Пер. с нем. и вступ. ст. О. В. Алиевой. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2014. — 216 с.
172. *Изотова О. Н.* Пастырство в Византии конца VIII — начала IX в. в письмах прп. Феодора Студита // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. С. 11—24.
173. *Каждан А. П.* Византийская семья // Вопросы истории. 1969. № 5. С. 212—215.
174. *Каждан А. П.* История византийской литературы. СПб.: Алетейя, 2002. — 528 с.

175. *Каширина В. В.* Литературное наследие Оптиной Пустыни: дис. ... докт. филол. наук: 10.01.01 — Русская литература. М., 2007. — 545 с.
176. *Кирилина А. В.* Гендерные исследования в лингвистических дисциплинах // Гендер и язык / Ред. А. В. Кирилина. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 7—32.
177. *Ковельман А. Б.* От мифа к логосу. Египетские прошения V—VII вв. н. э. // Восток. 1992. № 2. С. 67—77.
178. *Ковельман А. Б.* Риторика в тени пирамид: Массовое сознание римского Египта. М.: Наука, 1988. — 192 с.
179. *Когут Е. В.* Положение женщины в поздней Византии: вторая половина XIII — середина XV вв.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03. М., 2014. — 370 с.
180. *Костогрызова Л. Ю.* Духовное наставничество в Византии: Феопит Филадельфийский и Ирина-Евлогия Хумнена // Мир Православия. Вып. 3. Волгоград, 2000. С. 46—60.
181. *Костогрызова Л. Ю.* Константинопольский монастырь τοῦ φιλανθρώπου σωτήρος в первой половине XIV в. // Античная древность и средние века. 1999. Вып. 30. С. 260—270.
182. *Костогрызова Л. Ю.* Оценка паламитами и антипаламитами роли Ирины-Евлогии Хумнены в исихастском противоборстве XIV в. // АДСВ. Т. 31. С. 290—296.
183. *Кузенков П. В.* Зилоты // ПЭ. Т. 22. С. 127—131.
184. *Кузенков П. В.* Кому адресован трактат Николая Кавасилы «О беззаконных дерзновениях архонтов»? // ВВ. 2011. Т. 70(95). С. 151—164.
185. *Куц Т. В.* Ирония и шутка в византийском эпистолярии // Материалов по археологии, истории и этнографии Таврии. 2007. Вып. 13. С. 468—474.
186. *Куц Т. В.* Латиняне в восприятии латинофилов // АДСВ. 2006. Вып. 37. С. 318—328.
187. *Куц Т. В.* Наставничество как форма интеллектуального общения // АДСВ. 2011. Вып. 40. С. 352—362.

188. *Куц Т. В.* Переводы трудов схоластов в Византии XIV в.: интеллектуальное диссидентство? // Электронный научно-образовательный журнал "История". 2021. Т. 13. № 11 (121). [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://history.jes.su/s207987840023064-9-1/> (дата обращения: 04.05.2024).
189. *Куц Т. В.* Повседневная жизнь поздневизантийского двора глазами современника // Электронный научно-образовательный журнал "История". 2021. Т. 10. № 10 (84). [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://history.jes.su/s207987840007972-8-1/> (дата обращения: 04.05.2024).
190. *Куц Т. В.* Критика императорской власти в поздней Византии: границы допустимого // Власть и ее пределы в Средние века и раннее Новое время. М., 2015. С. 185—198.
191. *Куц Т. В.* На закате империи: Интеллектуальная среда поздней Византии. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2013. — 454 с.
192. *Куц Т. В.* Сочинения Димитрия Кидониса как источник по истории зилотского движения в Фессалонике // Изв. Урал. федерал. ун-та. Сер. 2, Гуманитар. науки. 2014. № 3 (130). С. 191—200.
193. *Леонов В., прот.* Обожение // ПЭ. Т. 52. С. 263—268.
194. *Литаврин Г. Г.* Как жили византийцы. СПб.: Алетейя, 2014. — 256 с.
195. *Лурье В. М.* Призвание Авраама: Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб.: Алетейя, 2000. — 250 с.
196. *Луховицкий Л. В.* Агиография раннепалеологовской эпохи: «старые» и «новые» святые в тени Симеона Метафраста // АДСВ. 2022. Т. 50. С. 283—311.
197. *Луховицкий Л. В.* Исаия // ПЭ. М., 2011. Т. XXVII. С. 128.
198. *Любарский Я. Н.* Михаил Пселл. Личность и творчество // Две книги о Михаиле Пселле: Безобразов П. В. Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл; Любарский Я. Н. Михаил Пселл. Личность и творчество. СПб.: Алетейя, 2001. С. 183—542.

199. *Макаров Д. И.* Тракта́т «Об образованности» Феодора Метохита и некоторые аспекты понятия созерцания у позднего Бергсона: к проблеме переключек // Вестник ВолГУ. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. 2018. №5. С. 48 — 59.
200. *Матвеева А. С.* Монах и город: проблема монашеского безмолвия (ήσυχία) в переписке Ирины Хумнены и Григория Акиндина // Электронный научно-образовательный журнал "История". 2024. Т. 15. № 8 (142). [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://history.jes.su/s207987840032044-7-1/> .
201. *Матвеева А. С.* «Ученая дружба» женщины и мужчины в контексте византийской эпистолярной практики (на примере писем к Феодоре Раулене) // Диалог со временем. 2024. Т. 86. С. 93—106.
202. *Матвеева А. С.* Поздневизантийское духовное наставничество в письмах митрополита Халкидонского к монахини Евлогии. Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2024. Т. 119. С. 11—28.
203. *Матвеева А. С.* Эмоции в корреспонденции Николая Кавасилы // ВВ. 2022. Т. 106. С. 141—153.
204. *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л.: Наука, 1976. — 255 с.
205. *Медведев И. П.* Литературные «салоны» в поздней Византии // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 53—59.
206. *Медведев И. П.* Очерки византийской дипломатики (Частноправовой акт). Л.: Наука, 1988. — 262 с.
207. *Медведев И. П.* Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры // Культура Византии XIII — первая половина XV в. / Отв. ред. Г. Г. Литаврин. М.: Наука, 1991. С. 224—241.
208. *Миллер Т. А.* Античные теории эпистолярного стиля // Античная эпистолография. Очерки / Под ред. М. Е. Грабарь-Пассек. М.: Наука, 1967. С. 5—25.

209. *Миллер Т. А.* Псевдоисторическая эпистолография // Античная эпистолография. Очерки / Под ред. М. Е. Грабарь-Пассек. М.: Наука, 1967. С. 192—225.
210. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / Пер. М. В. Грацианского. М.: Сибирская Благовонница, 2011. — 895 с.
211. *Пичугина В. К.* Греческие приусадебные Академии римского интеллигента: педагогическое измерение писем Цицерона // *Nyrophthekai*. 2017. Вып. 1. С. 9—32.
212. *Плампер Я.* История эмоций / Пер. с англ. К. Левинсон. М.: Новое литературное обозрение, 2018. — 568 с.
213. *Поляковская М. А.* Византийский дворцовый церемониал XIV в.: «театр власти». Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2011. — 333 с.
214. *Поляковская М. А.* К характеристике византийской образованности: учителя и ученики // АДСВ. 1987. Вып. 23. С. 111—120.
215. *Поляковская М. А.* Политические идеалы византийской интеллигенции середины XIV в. (Николай Кавасила) // АДСВ. 1975. Вып. 12. С. 104—116.
216. *Поляковская М. А.* Портреты византийских интеллектуалов. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1992. — 256 с.
217. *Поляковская М. А.* Эмоциональный мир византийца // АДСВ. 1992. Вып. 26. С. 134—141.
218. *Поляковская М. А.* Энкомии Николая Кавасилы как исторический источник // АДСВ. Вып. 9. 1973. С. 77—88.
219. *Репина Л. П.* Женщины и мужчины в истории: Новая картина европейского прошлого. Очерки. Хрестоматия. М.: РОССПЭН, 2002. — 352 с.
220. *Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет: Обзор литературы и богословия Нового Завета / Пер.: В. Витковский. М.: ББИ, 2012. — 798 с.
221. *Пушкарева Н. Л.* Гендерная теория и историческое знание. СПб.: Алетейя, 2007. — 495 с.

222. *Сидоров А. И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М.: Православный паломник, 1998. — 527 с.
223. *Сметанин В. А.* Византийское общество XIII—XV вв. (по данным эпистолографии). Свердловск: Издательство Уральского университета, 1987. — 288 с.
224. *Смирнов С. И.* Духовный отец в древней восточной Церкви: История духовничества на Востоке. Сергиев Посад, 1906 (переизд.: М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. — 528 с.).
225. *Смолина А. Н.* Духовное письмо как жанр русской словесности // Мир науки, культуры, образования. 2016. №2 (57). С. 384—387.
226. *Смолина А. Н.* Духовное письмо-беседа: жанрово-стилистические особенности // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2019. №9 (142). С. 144—151.
227. *Смолина А. Н.* Духовный эпистолярный русский православного монашества XX — начала XXI века: типология жанровых форм, их риторико-стилистическая организация, речевой этикет: дис. ... докт. филол. наук: 10.02.01. Красноярск, 2021.— 569 с.
228. *Сюзюмов М. Я.* К вопросу о характере выступления зилотов в 1342—1349 гг. // ВВ. 1968. Т. 28. С. 15—37.
229. *Тамаркина И. В., Лосева О. В., Е. А. Л.* Андрей Критский // ПЭ. Т. 2. С. 368—369.
230. *Ткаченко А. А.* Духовник // ПЭ. Т. 16. С. 418—420.
231. *Флоровский Г. В., прот.* Византийские отцы V—VIII вв. П.: Société Nouvelle d'Imprimerie et d'Édition, 1933. — 260 с.
232. *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981—1982 учебном году / Пер. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. — 677 с.
233. *Фуко М.* История сексуальности. Т. 3. Забота о себе / Пер. с франц. Т. Н. Титовой, О. И. Хомы. Киев: Дух і Літера; М., 1999. — 288 с.

234. *Хосроев А. О.* О подлинности «Посланий» Антония // Хосроев А. О. Из истории раннего христианства в Египте. М.: Присцельс, 1997. С. 286—311.

235. Частная жизнь. Человек в мире чувств. Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала нового времени / Отв. ред. Ю.Л. Бессмертный. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. — 582 с.

236. *Черноглазов Д. А.* «У врат смерти»: жалобы на болезни в византийских письмах IX—XIII вв. // Византийские очерки. Труды российских ученых к XXII Международному конгрессу византинистов. 2011. С. 203—219.

237. *Черноглазов Д. А.* Pluralis reverentiae — норма византийского эпистолярного этикета? // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2015. №.19. С. 954—963.

238. *Черноглазов Д. А.* Замечания о византийском эпистолярном этикете XII в.: pluralis modestiae и pluralis reverentiae // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2, Гуманитарные науки. 2015. № 4 (145). С. 94—105.

239. *Черноглазов Д. А.* Античная эпистолярная теория в Византии: замечания о неизданном греческом учебнике из Cod. Vat. gr. 1405 // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2017. Т. XXI. С. 838—849.

240. *Черноглазов Д. А.* Как написать прошение к вельможе? Византийский учебник по ars epistolandi и его практическая значимость // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2018. XXII (2). С. 1329—1342.

241. *Черноглазов Д. А.* От Псевдо-Либания до Никодима Святогорца: эволюция ранневизантийского письмовника // Известия уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. 2017. Т. 19. № 2. С. 68—82.

242. *Черноглазов Д. А.* Пять писем Иоанна Цеца: автопортрет византийского интеллектуала XII века // ВВ. 2008. Т. 67. С. 152—164.

243. *Черноглазов Д. А.* Трактат «Эпистолярные стили» Псевдо-Либания и его позднейшие версии: византийские письмовники и их практическое применение: дис. ... докт. филол. наук: 10.02.14. СПб., 2021. — 883 с.
244. *Шамгунова Т. А.* Византийские фамильные кланы в системе управления и армии палеологовского периода // АДСВ. 2002. Вып. 33. С. 253—263.
245. *Шамгунова Т. А.* Родственные и межклановые связи поздневизантийской аристократии // АДСВ. 2003. Вып. 34. С. 355—379.
246. *Шукуров Р. М.* Тюрки в византийском мире (1204—1461). М.: Издательство Московского университета, 2017. — 631 с.
247. *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования / Пер. с нем. А. М. Руткевича. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. 2 т.
248. *Ямпольская А. В.* Аффективность как историческое измерение субъекта // Вопросы философии. 2013. № 3. С. 155—164.
249. A Companion to Greek Rhetoric / Ed. I. Worthington. Oxford: Blackwell, 2007. — 632 p.
250. *Agapitos P. A.* Teachers, Pupils and Imperial Power in Eleventh-Century Byzantium // Pedagogy and Power. Rhetoric of Classical Learning / Eds. Y. Lee Too, N. Livingstone. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 170—191.
251. *Agapitos P. A.* Karl Krumbacher and the History of Byzantine Literature // BZ. 2015. Bd. 108. S. 1—51.
252. *Ahrweiler H.* La région de Philadelphie au XIV^e siècle (1290–1390), dernier bastion de l'hellénisme en Asie Mineure // Comptes-rendus des séances de l'année: Académie des inscriptions et belles-lettres. 1983. 127^e année / № 1. P. 175—197.
253. Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen / Eds. S. M. Braund and G. W. Most. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. — 325 p.
254. *Angelov D.* Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204—1330. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — 453 p.

255. *Attrep A.* Wisdom from the Letters of Saint Basil // *Patristic and Byzantine Review*. Kingston, 1987. Vol. 6. P. 238—247.
256. *Austin E. P.* Grief, Longing, and Anger: A Study of Emotions in the Iliad. PhD Dissertation, Boston University. Boston, 2016. — 199 p.
257. *Bagnall R., Cribiore R.* Women's Letters from Ancient Egypt, 300 BC—AD 800. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2006. — 421 p.
258. *Barker J. W.* The Monody of Demetrios Kydones on the Zealot Rising of 1345 in Thessaloniki // *Μελετήματα στὴ μνήμη Β. Λαούρδα*. Θεσσαλονίκη, 1975. P. 285—300.
259. *Barker J. W.* Late Byzantine Thessalonike: a Second City's Challenges and Responses // *DOP*. Vol. 57. 2003. P. 6—33.
260. *Bartelink G. J. M.* Quelques observations sur le terme μονολόγιστος // *Vigiliae christianae*. 1980. Vol. 34. P. 172—179.
261. *Barton C. S.* Eschatology and the Emotions in Early Christianity // *Journal of Biblical Literature*. 2011. Vol. 130. №. 3. P. 571—591.
262. *Bauer T. J.* Letter Writing in Antiquity and Early Christianity // *A Companion to Byzantine Epistolography* / Ed. A. Riehle. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 33—67.
263. *Bay C.* The Transformation and Transmission of Paideia in Roman Egyptian Monasticism // *Conversations with the Biblical World*. 2014. Vol. 34. P. 334—363.
264. *Beaucamp J.* Le statut de la femme à Byzance. P.: De Boccard, 1990—1992. 2 vol.
265. *Beck H.-G.* Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. München: C.H. Beck, 1971. — 233 S.
266. *Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium* / Eds. A.-M. Talbot, A. Papaconstantinou. Wash.: Dumbarton Oaks, 2009. — 330 p.
267. *Beihammer A.* Epistolography and Diplomats // *A Companion to Byzantine Epistolography* // Ed. A. Riehle. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 200—226.

268. *Berger A.* Streets and Public Spaces in Constantinople // DOP. 2000. Vol. 54. P. 161—172.
269. *Bernard F.* 'Greet Me with Words'. Gifts and Intellectual Friendship in Eleventh Century Byzantium // *Geschenke erhalten die Freundschaft. Gabentausch und Netzwerkpflege im europäischen Mittelalter* / Ed. M. Grünbart. Münster: LIT Verlag, 2011. P. 1—11.
270. *Bernard F.* Educational Networks in the Letters of Michel Psellos // *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities* / Eds. J. Michael, M.D. Lauxtermann. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 13—41.
271. *Bernard F.* Epistolary Communication: Rituals and Codes // *A Companion to Byzantine Epistolography* / Ed. A. Riehle. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 307—332.
272. *Bernard F.* Humor in Byzantine Letters (10th—12th centuries): Some Preliminary Remarks // DOP. 2016. Vol. 69. P. 179—196.
273. *Betz H. D.* Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature. Leiden: Brill, 1978. — 584 p.
274. *Biesen K., den.* Bibliography of Ephrem the Syrian. Giove in Umbria: [s. n.], 2002. — 383 p.
275. *Blanchet M.-H.* Spiritual Guidance for Aristocratic Women: A Living Tradition after the Fall of Constantinople? Gennadios Scholarios and the Nun Sophrosyne // *Women and Monasticism in the Medieval Eastern Mediterranean: Decoding a Cultural Map* / Eds. E. Kontoura-Galaki, E. Mitsiou. Athens: National Hellenic Research Foundation, 2019. P. 301—313.
276. *Blowers P.* Hope for the Passible Self: The Use and Transformation of the Human Passions in the Fathers of the Philokalia // *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality* / Eds. B. Bingaman, B. Nassif. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 216—229.
277. *Blowers P. M.* Pity, Empathy, and the Tragic Spectacle of Human Suffering: Exploring the Emotional Culture of Compassion in Late Ancient Christianity // *Journal of Early Christian Studies*. 2010. 18. № 1. P. 1—27.

278. *Bourbouhakis E.* Epistolary Culture and Friendship // *A Companion to Byzantine Epistolography* / Ed. A. Riehle. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 279—306.
279. *Brock S. P.* Early Syrian Asceticism // *Numen*. 1973. Vol. 20. Fasc. 1. P. 1—19.
280. *Brock S. P., Harvey S.* Holy Women of the Syrian Orient. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1987. — 198 p.
281. *Brooks S. T.* Poetry and Female Patronage in Late Byzantine Tomb Decoration: Two Epigrams by Manuel Philes // *DOP*. 2007. Vol. 60. P. 223—248.
282. *Brown P.* Asceticism: Pagan and Christian // *The Cambridge Ancient History*. Vol. 13: The Late Empire. A.D. 337—425 / Eds. A. Cameron, P. Garnesey. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 601—631.
283. *Browning R.* Studies on Byzantine History, Literature and Education. L.: Variorum Reprints, 1977. —390 p.
284. *Burri R.* New Evidence on Gregory Akindynos' Writings and Their Manuscripts // *The Role of Gregory Akindynos in the Hesychast Controversy* / Eds. Burri R., Heyden K. Paderborn: Brill, 2024. P. 1—22.
285. *Caseau B.* Les réseaux familiaux: antiquité tardive et Moyen Âge. In memoriam A. Laiou et E. Patlagean. P.: Association des Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2012. — 470 p.
286. *Ceccarelli P.* Ancient Greek Letter Writing: A Cultural History (600 BC — 150 BC). Oxford: Oxford University Press, 2013. — 435 p.
287. *Charanis P.* Observations on the Anti-Zealot Discourse of Cabasilas // *Revue des études sud-est européennes*. 1971. T. IX. № 3. P. 369—377.
288. *Clark G.* Body and Gender, Soul and Reason in Late Antiquity. L.; N.Y.: Routledge, 2016. — 346 p.
289. *Clark E. A.* Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1986. — 427 p.
290. *Cojocaru O.-M.* Byzantine Childhood: Representations and Experiences of Children in Middle Byzantine Society. L., N.Y.: Routledge, 2021. — 262 p.

291. *Congourdeau M.-H.* Ézéchiél, prophète de l'économie du Sauveur : trois opuscules de Nicolas Cabasilas // *RÉB.* 2018. T. 76. P. 137—166.
292. *Congourdeau M.-H.* Les énigmes du Discours de Nicolas Cabasilas contre les archontes // *Χρόνος συνήγορος*. Mélanges André Guillou, I. Nea Rhome: Rivista di ricerca bizantinistica. Roma, 2012. T. 8 (2011). P. 169—188.
293. *Congourdeau M.-H.* Nicholas Cabasilas of Thessaloniki: The Historical Dimension of the Person // *Personhood in the Byzantine Christian Tradition. Early, Medieval, and Modern Perspectives* / Ed. A. Torrance, S. Paschalidis. L., N.Y.: Routledge, 2018. P. 114—127.
294. *Congourdeau M.-H.* Nicolas Cabasilas et le Palamisme // *Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino (Orientalia Venetiana, XVI)*. Firenze, 2004. P. 191—210.
295. *Constantinides C. N.* Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries, 1204—ca. 1310. Nicosia: Cyprus Research Centre, 1982. — 222 p.
296. *Constantinou S.* Women Teachers in Byzantine Hagiography // *What Nature Does Not Teach: Didactic Literature in the Medieval and Early-Modern Periods* / Ed. J. F. Ruys. Turnhout: Brepols, 2008. P. 189—204.
297. *Contzen E., von.* Why We Need a Medieval Narratology: A Manifesto // *Diegesis: Interdisciplinary E-Journal for Narrative Research*. 2014. Vol. 3. № 2. P. 1—21.
298. *Coon L.* Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997. — 228 p.
299. *Cosmides L., Tooby J.* Evolutionary Psychology: A Primer // *Center for Evolutionary Psychology (CEP)*. California, Santa Barbara. 1993. P. 1—36. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.cep.ucsb.edu/evolutionary-psychology-a-primer/> (дата обращения: 14.02.2024).
300. *Courtonne Y.* Un témoin du IV^e siècle oriental. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance. P.: Les Belles Lettres, 1973. — 560 p.

301. *Crown and Veil: Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries* / Eds. J. F. Hamburger, S. Marti. N. Y.: Columbia University Press, 2008. — 318 p.
302. *Darrin M. Mc. Happiness: A History*. N. Y.: Atlantic Monthly Press, 2006. — 544 p.
303. *Davis S. J. The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. N. Y.: Oxford University Press, 2001. — 288 p.
304. *Demacopoulos G. Five Models of Spiritual Direction in the Early Church*. South Bend: University of Notre Dame Press, 2007. — 286 p.
305. *Demangel R., Mamboury E. Le quartier des Manganes et la première Région de Constantinople*. P.: De Boccard, 1939. — 169 p.
306. *Dennis G. T. Nicholas Cabasilas Chamaetos and his Discourse on Abuses committed by Authorities against Sacred Things // Byzantine Studies*. 1978. Vol. 5. P. 80—87.
307. *Diehl Ch. Figures byzantines*. P.: Armand Colin, 1906—1908. 2 vol.
308. *Dilley P. C. Care of the Other in Ancient Monasticism: A Cultural History of Ascetic Guidance*. PhD Dissertation, Yale University. New Haven (CT), 2008. — 265 p.
309. *Dilley P. C. Monasteries and the Care of Souls in Late Antique Christianity: Cognition and Discipline*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. — 350 p.
310. *Dimas P. Epicurus on Pleasure, Desire, and Friendship // The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness* / Ed. Ø. Rabbås, E. K. Emilsson, H. Fossheim, M. Tuominen. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 164—182.
311. *Disability, Medicine, and Healing Discourse in Early Christianity* / Eds. S.R. Holman, C.L. Wet, J. L. Zecher. L.; N.Y.: Routledge, 2023. — 194 p.
312. *Doering L. Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012. — 600 p.
313. *Dölger F. Byzantinische Diplomatie. 20 Aufsätze zum Urkundenwesen der Byzantiner*. München: Buch-Kunstverlag Ettal, 1956. — 419 S.

314. *Doty W. G.* Letters in Primitive Christianity, Philadelphia: Fortress Press, 1973. — 84 p.
315. *Downing F.G.* Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition. Sheffield: JSOT Press, 1988. — 232 p.
316. *Ebner M.* Leidenslisten und Apostelbrief: Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenskataloge bei Paulus. Würzburg: Echter Verlag, 1991. — 414 S.
317. *Efthymiadis S.* Introduction // The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography / Ed. S. Efthymiadis. Farnham: Ashgate Publishing, 2011. Vol. 2: Genres and Contexts. P. 1—21.
318. *Emmel S.* Shenoute's Place in the History of Monasticism // Christianity and Monasticism in Upper Egypt / Ed. G. Gabra, H. N. Takla. Cairo: American University in Cairo Press, 2008. Vol. 1. P. 31—46.
319. Emotions and Gender in Byzantine Culture / Eds. S. Constantinou, M. Meyer. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. — 327 p.
320. Emotions and Narrative in Ancient Literature and Beyond: Studies in Honour of Irene de Jong / Eds. M. de Bakker, B. van den Berg, J. Klooster. Leiden; Boston: Brill, 2022. — 834 p.
321. *Fatouros G.* Textkritische Beobachtungen zu den Briefen des Gregorios Kyrios // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici. N. s. 1975—1976. Vol. 12—13. P. 109—116.
322. *Febvre L.* La sensibilité et l'histoire : Comment reconstituer la vie affective d'autrefois ? // Annales d'histoire sociale. 1941. № 3. P. 5—20.
323. *Fedalto G.* Hierarchia Ecclesiastica Orientalis: Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium. Padova: Messaggero, 1988. 2 vol.
324. *Ferngren G. B.* Medicine and Health Care in Early Christianity. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2016. — 246 p.
325. *Fiore B.* The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles. Rome: Biblical Institute Press, 1986. — 283 p.

326. *Fitzgerald J. T.* Cracks in an Earthen Vessel: An Examination of the Catalogues of Hardships in the Corinthian Correspondence. Atlanta: Scholars Press, 1988. — 289 p.
327. *Florovsky G.* Antinomies of Christian History: Empire and Desert // *Florovsky G.* Collected Works. Belmont: Nordland, 1972. Vol. 2: Christianity and Culture. — 245 p.
328. *Flusin B.* L'Hagiographie monastique à Byzance au IX^e et au X^e siècle // *Revue Bénédictine.* 1993. Vol. 103. P. 31—50.
329. Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World / Ed. J. T. Fitzgerald. Leiden; N. Y.; Cologne: Brill. 1996. — 291 p.
330. *Gabriel A. K.* Letters // *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation* / Ed. S. E. Porter. L.; N. Y.: Routledge, 2007. P. 193—195.
331. *Galatariotou C.* Byzantine Women's Monastic Communities: The Evidence of the Typika // *JÖB.* 1988. Vol. 38. P. 263—290.
332. *Galatariotou C.* Holy Women and Witches: Aspects of Byzantine Conceptions of Gender // *BMGS.* 1984. Vol. 9. P. 55—94.
333. *Gaul N.* Paideia and Networking Strategies at the Court of Andronikos II Palaiologos, 1290–1320 // *DOP.* 2016. Vol. 70. P. 245—270.
334. *Gaul N.* The Letter in the Theatron: Epistolary Voice, Character, and Soul (and Their Audience) // *A Companion to Byzantine Epistolography* / Ed. A. Riehle. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 353—373.
335. *Gaul N.* Writing 'with Joyful and Leaping Soul': Sacralization, scribal hands, and ceremonial in the Lincoln College Typikon // *DOP.* 2015. Vol. 69. P. 243—272.
336. *Gaventa B. R.* Our Mother Saint Paul. Louisville; L.: Westminster John Knox, 2007. — 218 p.
337. *Giannouli A.* Catanyctic Religious Poetry: A Survey // *Theologica Minora: The Minor Genres of Byzantine Theological Literature* / Eds. A. Rigo, P. Ermilov, M. Trizio. Turnhout: Brepols, 2013. P. 86—109.

338. *Glad C.* Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy. Leiden: Brill, 1995. — 414 p.
339. *Gouillard J.* La femme de qualité dans les lettres de Théodore Stoudite // JÖB. 1982. Bd. 32. S. 445—452.
340. *Gould G.* The Desert Fathers on Monastic Community. Oxford: Clarendon Press, 1993. — 202 p.
341. *Graver M.* Stoicism and Emotion. Chicago: University of Chicago Press, 2007. — 289 p.
342. Greek Laughter and Tears: Antiquity and After / Eds. M. Alexiou, D. Cairns. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017. — 486 p.
343. *Grünbart M.* An der Quelle: Libanios als Vorbild spätbyzantinischer Epistolographen // Koinotaton doron. Das späte Byzanz zwischen Machtlosigkeit und kultureller Blüte (1204—1461) / Hrgs. A. Berger, S. Mariev, G. Prinzing, A. Riehle. B.: De Gruyter, 2016. S. 39—46.
344. *Grünbart M.* Der Kaiser weint. Anmerkungen zur imperialen Inszenierung von Emotionen in Byzanz // Frühmittelalterliche Studien. 2008. Bd. 42. S. 89—108.
345. *Grünbart M.* Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2005. — 403 S.
346. *Grünbart M.* L'epistolografia // Lo spazio letterario del medioevo. Le culture circostanti. Vol. 1. La cultura bizantina / A cura di G. Cavallo. Rome: Ed.Salerno, 2004. P. 345—378.
347. *Grünbart M.* 'Tis Love That Has Warm'd Us. Reconstructing Networks in 12th Century Byzantium // Revue belge de philologie et d'histoire. 2005. Vol. 83. № 2. P. 301—313.
348. *Guilland R.* Le traité inédit “Sur l'usure” de Nicolas Cabasilas // Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου. Ἀθήναι, 1935. P. 269—277.
349. *Hadot I.* The Spiritual Guide // Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman / Ed. A. H. Armstrong. N. Y.: Crossroad, 1986. P. 436—459.

350. *Harmless W.* Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism. Oxford: Oxford University Press, 2004. — 488 p.
351. *Harris J.* Institutional Settings: The Court, Schools, Church, and Monasteries // The Cambridge Intellectual History of Byzantium / Eds. A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 27—36.
352. *Hatlie P.* Friendship and the Byzantine Iconoclast Age // Friendship and Friendship Networks in the Middle Ages / Ed. J. Haseldine. L.: Sutton Press, 1990. P. 137—152.
353. *Hausherr I.* La théologie du monachisme chez saint Jean Climaque // Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique. P.: Aubier, 1961. P. 385—410.
354. *Hausherr I.* Direction spirituelle en Orient autrefois. Rome: Institutum Orientalium Studiorum, 1955. — 322 p.
355. *Hausherr I.* Penthos: La doctrine de la componction dans l’Orient Chrétien. Rome. : Institutum Orientalium Studiorum, 1944. — 209 p.
356. *Hendleman C.* Subordination and Performance: The Uses of Familial Language in the Letters of Eirene Eulogia Choumnaina Palaiologina and her Correspondent // Diogenes. 2023. Vol. 15. P. 39—54.
357. *Hero Constantinides A.* Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople // BF. 1985. Vol. 9. P. 119—147.
358. *Herrin J.* Foreword // The Routledge Handbook of Gender and Sexuality in Byzantium / Eds. M. Meyer, Ch. Messis. L.; N. Y.: Routledge, 2024. P. XVIII—XIX.
359. *Herrin J.* Women and the Faith in Icons in Early Christianity // Culture, Ideology and Politics / Eds. R. Samuel, G. Stedman Jones. L.: Routledge, 1982. P. 56—83.
360. *Herrin J.* The Imperial Feminine in Byzantium // Past and Present. 2000. Vol. 169. P. 3—35;

361. *Herrin J.* *Women in Purple: Rulers of Medieval Byzantium.* Princeton: Princeton University Press, 2002. — 304 p.
362. *Hevelone-Harper J.* *Disciples of the Desert: Monks, Laity, and Spiritual Authority in Sixth-Century Gaza.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005. — 211 p.
363. *Hill B.* *Imperial Women in Byzantium: Power, Patronage and Ideology.* Abingdon; N. Y.: Routledge, 1999. — 258 p.
364. *Hinterberger M.* 'Messages of the Soul': Tears, Smiles, Laughter and Emotions Expressed by them in Byzantine Literature // *Greek Laughter and Tears: Antiquity and after* / Eds. M. Alexiou, D. L. Cairn. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017. P. 125—145;
365. *Hinterberger M.* *Emotion in Byzantium // A Companion to Byzantium* / Ed. L. James. Malden: Wiley-Blackwell, 2010. P. 123—134.
366. *Hinterberger M.* Tränen in der byzantinischen Literatur: Ein Beitrag zur Geschichte der Emotionen // *JÖB.* 2006. Bd. 56. S. 27—51.
367. *Hockey K. M.* *The Role of Emotion in 1 Peter.* Cambridge: Cambridge University Press, 2019. — 310 p.
368. *Hope V.* *Roman Death: The Dying and the Dead in Ancient Rome.* L.; N. Y.: Bloomsbury Publishing, 2009. — 256 p.
369. *Hörandner W.* *The Byzantine Didactic Poem: A Neglected Literary Genre? A Survey with Special Reference to the Eleventh Century // Poetry and its Contexts in Eleventh-century Byzantium* / Eds. F. Bernard, K. Demoen. Farnham; Burlington: Ashgate, 2012. P. 55—67.
370. *Huizenga A. B.* *Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters. Philosophers of the Household.* Leiden; Boston: Brill, 2013. — 435 p.
371. *Hunger H.* *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner.* München: C.H. Beck, 1978. 2 Bde.
372. *Hunger H.* *Klassizistische Tendenzen in der byzantinischen Literatur des 14. Jahrhunderts // XIV^e Congrès International des Études Byzantines.* Bucarest, 1971. S. 83—95.

373. *Hunger H.* Prooimion: Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Ären der Urkunden. Wien: H. Böhlau Nachf, 1964. — 260 S.
374. *Hunger H.* State and Society in Byzantium // Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature. Vol. 82. 1982. P. 197—209.
375. *Ierodiakonou K.* How Feasible Is the Stoic Conception of Eudaimonia? // The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness / Ed. Ø. Rabbås, E. K. Emilsson, H. Fossheim, M. Tuominen. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 183—196.
376. *James L.* Empresses and Power in Early Byzantium. L.: Leicester University Press, 2001. — 194 p.
377. *Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. P. 1: Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. T. 3: Les églises et les monastères. P.: Institut français d'études byzantines, 1969. — 610 p.
378. *Jazdzewska K.* Hagiographic Invention and Imitation: Niketas' Life of Theoktiste and Its Literary Models // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 2009. Vol. 49. P. 257—279.
379. *Jeffreys E. M., Kazhdan A. P.* Epistolography // ODB / Eds. A. Kazhdan, A. M. Talbot. Vol. 1—3. N.Y.; Oxford, 1991. Vol. 1. P. 718—720.
380. *Johnson L. T.* The Writings of the New Testament: An Interpretation. Rev. ed. Minneapolis: Fortress Press, 1999. — 694 p.
381. *Kalogeras N. M.* Byzantine Childhood Education and its Social Role from the Sixth Century until the End of Iconoclasm. PhD Dissertation, University of Chicago. Chicago, 2000. — 285 p.
382. *Kalopissi-Verti S.* Patronage and Artistic Production in Byzantium during the Palaiologan Period // Byzantium: Faith and Power (1267—1557). Perspectives on Late Byzantine Art and Culture / Ed. S. T. Brooks. New Haven; L.: Yale University Press, 2006. P. 76—97.
383. *Karlsson G.* Idéologie et cérémonial dans épistolographie byzantine. Textes du X^e siècle analysés et commentés. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1962.

384. *Kazantzidis G.* Medical and Scientific Understandings // *A Cultural History of the Emotions in Antiquity* / Ed. D. Cairn. L.: Bloomsbury Academic, 2019. P. 17—34.
385. *Kazhdan A. P., Cutler A.* Emotions // ODB. Vol. 1. P. 691—692.
386. *Kazhdan A. P., Talbot A.-M.* Women and Iconoclasm // *BZ*. 1991—1992. Bd. 84—85. H. 2. S. 391—408.
387. *Kazhdan A. P.* Women at Home // *DOP*. 1998. Vol. 52. P. 1—17.
388. *Kazhdan A. P.* L'Histoire de Cantacuzène en tant qu'œuvre littéraire // *Byz*. 1980. T. 50. P. 279—335.
389. *Kelly E. H. R.* From “Fallen Woman” to Theotokos: Music, Women’s Voices and Byzantine Narratives of Gender Identity // *Byzantine Narrative: Papers in Honour of Roger Scot* / Eds. J. Burke et al. Leiden: Brill, 2006. P. 164—181.
390. *Kiousopoulou T.* Emperor or Manager: Power and Political Ideology in Byzantium before 1453 / Transl. with a preface P. Magdalino. Geneva: La Pomme D’or, 2011.
391. *Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense Perceptions in Byzantium* / Eds. S. Harvey, M. Mullett. Wash.: Dumbarton Oaks, 2017. — 330 p.
392. *Knuuttila S.* Emotions in Ancient and Medieval Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 2004. — 341 p.
393. *Konstan D.* The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature. Toronto: University of Toronto Press, 2006. — 428 p.
394. *Kotzabassi S.* Introduction: Intellectual Life in the Palaeologan Period: Persons, Genres and Trends // *A Companion to the Intellectual Life of the Palaeologan Period* / Ed. S. Kotzabassi. Leiden; Boston: Brill, 2022. P. 1—14.
395. *Kotzabassi S.* Die handschriftliche Überlieferung der rhetorischen und hagiographischen Werke des Gregor von Zypern. Wiesbaden: Reichert, 1998. — 354 S.
396. *Kotzabassi S.* Epistolography and Rhetoric // *A Companion to Byzantine Epistolography* / Ed. A. Riehle. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 177—199.

397. *Kotzabassi S.* Zur Überlieferung von Briefcorpora in der Palaiologenzeit // Handschriften-und Textforschung heute. Zur Überlieferung der griechischen Literatur. Festschrift für Dieter Harlfinger aus Anlass seines 70. Geburtstages / Hrsg. Ch. Brockmann, D. Deckers, L. Koch, S. Valente. Wiesbaden: Reichert, 2014. P. 231—238.
398. *Kovelman A.* From Logos to Myth. Egyptian Petitions of the 5th — 7th Centuries // Bulletin of the American Society of Papyrologists. 1991. Vol. 28. № 3—4. P. 135—152.
399. *Kovelman A.* Between Alexandria and Jerusalem. The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture. Leiden; Boston: Brill, 2005. — XIV, 178 p.
400. *Krausmüller D.* “Monks Who Are not Priests Do not Have the Power to Bind and to Loose”: The Debate about Confession in Eleventh-and Twelfth-Century Byzantium // BZ. 2016. Bd. 109. S. 739—768.
401. *Krawiec R.* Shenoute and the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2002. — 248 p.
402. *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527—1453). München: C. H. Beck, 1891. — 494 S.
403. La correspondance entre souverains, princes et cités-états: Approches croisées entre l’Orient musulman, l’Occident latin et Byzance (XIII^e — début XVI^e siècle) / Éd. D. Aigle, Péquignot S. Turnhout: Brepols, 2013. — 240 p.
404. *Laiou A.* Gender, Society and Economic Life in Byzantium. Aldershot: Variorum, 1992. — 339 p.
405. *Laiou A.* Role of Women in Byzantine Society // JÖB. 1981. Bd. 31. H. 1. P. 233—260.
406. *Laiou A.* The Correspondence of Gregorios Kyprios as a Source for the History of Social and Political Behavior in Byzantium or, on Government by Rhetoric // Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit: Referate des Internationalen Symposions zu Ehren von Herbert Hunger (Wien, 30. November bis 3. Dezember

1994) / Hrgs. S. Werner. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1996. S. 91—108.

407. *Laiou A.* Women, Family and Society in Byzantium. Farnham; Burlington: Ashgate Variorum, 2011. — 276 p.

408. *Lameere W.* La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre patriarche de Constantinople (1283—1289). Bruxelles: Palais des Académies; Rome: Institut historique belge, 1937. — 238 p.

409. *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1968. — 1568 p.

410. *Laurent V.* La direction spirituelle à Byzance : La correspondance d'Irène-Eulogie Choumnaina avec son second directeur // RÉB. 1956. Vol. 14. P. 48—86.

411. *Laurent V.* La direction spirituelle des grandes dames à Byzance: La correspondance inédite d'un métropolite de Chalcédoine // RÉB. 1950. Vol. 8. P. 64—84.

412. *Laurent V.* Une fondation monastique de Nicéphore Choumnos. La Néa Moni de la Théotokos Gorgoépikoos // RÉB. 1954. Vol. 12. P. 32—44.

413. *Laurent V.* Une princesse byzantine au cloître. Irène-Eulogie Choumnos Paléologine fondatrice du couvent de femmes τοῦ Φιλανθρώπου Σωπῆρος // Échos d'Orient. 1930. Vol. 29. P. 29—60.

414. Le monde byzantin / Éd. A. Laiou, C. Morrisson. P.: Presses universitaires de France, 2011. T. 3: L'empire grec et ses voisins (XIII^e—XV^e siècle).

415. *Leonte F.* A Late Byzantine Patroness: Helena Kantakouzene Palaiologina // Female Founders in Byzantium and Beyond / Ed. L. Theis, M. Mullett, M. Grünbart. Wien; Köln: Böhlau, 2014. S. 345—354.

416. *Leonte F.* Didacticism in Byzantine Epistolography // A Companion to Byzantine Epistolography / Ed. A. Riehle. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 227—254.

417. *Leyerle B.* The Narrative Shape of Emotion in the Preaching of John Chrysostom. Oakland, California: University of California Press, 2020. — 213 p.

418. *Littlewood A. R.* An 'Ikon of the Soul': The Byzantine Letter // Visible Language. 1976. Vol. 10. № 3. P. 197—226.

419. *Littlewood A. R.* The Byzantine Letter of Consolation in the Macedonian and Komnenian Periods // DOP. 1999. Vol. 53. P. 19—41.
420. *Ljubarskij J. N.* Man in Byzantine Historiography from John Malalas to Michael Psellos // DOP. 1992. Vol. 46. P. 183. 177—186.
421. *Loenertz R.-J.* Chronologie de Nicolas Cabasilas 1345—1354 // OOP. Miscellanea Georg Hofmann. 1955. Vol. 21. № 1—2. P. 205—231.
422. *Lohse B.* Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche. München; Wien: Oldenbourg, 1969. — 236 S.
423. *Lubinsky C. L.* Removing Masculine Layers to Reveal a Holy Womanhood: The Female Transvestite Monks of Late Antique Eastern Christianity. Turnhout: Brepols, 2013. — 252 p.
424. *Lutz C., White G. M.* The Anthropology of Emotions // Annual Review of Anthropology. 1986. № 15. P. 405—436.
425. *Lutz C.A.* Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1988. — 273 p.
426. *Magdalino P.* L'orthodoxie des astrologues: La science entre le dogme et la divination à Byzance, VII^e — XIV^e siècle. P.: Lethielleux, 2006. — 195 p.
427. *Maguire H.* The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art // DOP. 1977. Vol. 31. P. 123—174
428. *Maguire H.* Women Mourners in Byzantine Art, Literature and Society // Crying in the Middle Ages. Tears of History / Ed. E. Gertsman. Abingdon; N. Y.: Routledge, 2012. P. 3—15.
429. *Malatras C.* The 'Social Aspects' of the Second Civil War (1341—1354) // Thessalonique au temps des Zélotés (1342—1350) / Éd. M.-H. Congourdeau. P.: Association des Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2014. P. 99—116.
430. *Malherbe A. J.* 'Gentle as a Nurse': The Cynic Background to I Thess II // Novum Testamentum. 1970. Vol. 12. P. 203—217.

431. *Malherbe A. J.* 'Pastoral Care' in the Thessalonian Church // *New Testament Studies*. 1990. Vol. 36/3. P. 375—391.
432. *Malherbe A. J.* *Ancient Epistolary Theorists*. Atlanta: Scholars Press, 1988. — 88 p.
433. *Malherbe A. J.* *Medical Imagery in the Pastoral Epistles // Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers / Ed. W.E. March*. San Antonio: Trinity University Press, 1980. P. 19—35.
434. *Malherbe A. J.* *Moral Exhortation a Greco-Roman Sourcebook*. Philadelphia: Westminster Press, 1989. — 178 p.
435. *Malherbe A. J.* *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press, 1987. — 140 p.
436. *Malherbe A. J.* *Traditions and Theology of Care in the New Testament // Dictionary of Pastoral Care and Counseling / Ed. J. H. Rodney*. Nashville: Abingdon Press, 1990. P. 787—792.
437. *Maltese E. V.* *Donne e letteratura a Bisanzio: per una storia della cultura femminile // Rose di Pieria / A cura di F. de Martino*. Bari: Levante Editori, 1991. P. 362—393.
438. *Managing Emotion in Byzantium: Passions, Affects and Imaginings / Eds. S. Harvey, M. Mallet*. Abingdon; N.Y.: Routledge, 2022. — 448 p.
439. *Mango M. M.* *The Porticoed Street at Constantinople // Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life / Ed. N. Necipoğlu*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. P. 29—52.
440. *Manolova D.* *Epistolography and Philosophy // A Companion to Byzantine Epistolography // Ed. A. Riehle*. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 255—278.
441. *Manzano T. M.* *Prontuario para una abadesa: El Escur. Φ III 11 e Irene Cumno (con una propuesta de la escritura inédita de Mateo Blastares) // BZ*. 2021. Bd. 114. H. 1. S. 269—324.
442. *Marciniak P.* *Byzantine Theatron – A Place of Performance? // Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter / Hrgs. M. Grünbart*. B.: De Gruyter, 2007. S. 277—285.

443. *Marguerat D.* L'apôtre, mère et père de la communauté (1 Thessaloniens 2/1—12) // *Études théologiques et religieuses*. 2000. Vol. 75. №3. P. 373—389.
444. *Marinis V.* Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople: Ninth to Fifteenth Centuries. N. Y.: Cambridge University Press, 2014.
445. *Mauss M.* Les techniques du corps // *Journal de Psychologie*. 1936. T. XXXII. №. 3—4. P. 271—293
446. *Mavroudi M.* Learned Women of Byzantium and the Surviving Record // *Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice Mary Talbot* / Eds. D. Sullivan, E. Fisher, S. Papaioannou. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2012. P. 53—98.
447. *Meeren der Van S.* «Entrer en philosophie». La fonction psychagogique des premiers Dialogues d'Augustin. P.: Institut d'Etudes Augustiniennes, 2023. — 491 p.
448. *Mellas A.* Liturgy and the Emotions in Byzantium: Compunction and Hymnody. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. — 206 p.
449. *Messis Ch.* Mariage et rapports entre les sexes à Byzance: aspects généraux // *Byzantine Culture: Papers from the Conference 'Byzantine Days of Istanbul' [İstanbul'un Doğu Roma Günleri]* Held on the Occasion of Istanbul Being European Cultural Capital 2010, Istanbul, May 21—23 2010 / Ed. D. Sakel. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014. P. 453—463.
450. *Messis Ch., Nilsson I.* Byzantine Storytelling and Modern Narratology: an Introduction // *Storytelling in Byzantium: Narratological Approaches to Byzantine Texts and Images* / Eds. Ch. Messis, M. Mullett, I. Nilsson. Uppsala: Uppsala Universitet, 2018. — 318 p.
451. *Metzger B. M.* The New Testament: Its Background, Growth, and Content. Nashville; N. Y.: Abingdon Press, 1965 (reprint: Nashville, 2003). — 288 p.
452. *Meyer Ph.* Bruchstücke zweier τυπικά κτητορικά // *BZ*. 1895. Bd. 4. S. 45—58.
453. *Mitrea M.* Spiritual Guidance in Ninth-Century Byzantium: The Letters of Theodore the Stoudite to Eirene the Patrician // *Annual of Medieval Studies at CEU*. 2015. Vol. 21. P. 151—153.

454. *Mitsiou E.* The Monastery of Sosandra: A Contribution to its History, Dedication and Localization // *Bulgaria Mediaevalis*. 2011. Vol. 2. №. 1. P. 665—683.
455. *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia* / Eds. L. I. Larsen, S. Rubenson. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. — 399 p.
456. *Morris R.* Spiritual Fathers and Temporal Patrons: Logic and Contradiction in Byzantine Monasticism in the Tenth Century // *Revue Bénédictine*. 1993. Vol. 103. P. 273—288.
457. *Mosconas Th.* La correspondance de Théolepte de Philadelphie avec Irène Paléologue // *Ἀνάλεκτα, Ἐκδόσεις τοῦ Ἰνστιτούτου τῶν Ἀνατολικῶν Σπουδῶν τῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης Ἀλεξανδρείας*. 1958. Τ. 7. Σ. 32—49.
458. *Mošin A.* Filigranes des XIII^e et XIV^e ss. Zagreb: Académie Yougoslave des Sciences et des Beaux-Arts: Institut d'histoire, 1957. — 2 vol.
459. *Müller-Wiener W.* Bildlexikon Zur Topographie Istanbuls: Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul Bis Zum Beginn D. 17. Jh. Tübingen: E. Wasmuth, 1977. — 534 S.
460. *Mullett M.* Byzantium: A Friendly Society? // *Past & Present*. 1988. №. 118. P. 3—24.
461. *Mullett M.* Aristocracy and Patronage in the Literary Circles of Comnenian Constantinople // *The Byzantine Aristocracy, IX—XIII Centuries* / Ed. M. Angold. Oxford: British Archaeological Reports, 1984. P. 173—201.
462. *Mullett M.* Epistolography / *The Oxford Handbook of Byzantine Studies* / Ed. E. Jeffreys with J. Haldon and R. Cormack. Oxford, N.Y.: Oxford University Press, 2008. P. 882—894.
463. *Mullett M.* Friendship in Byzantium: Genre, Topos and Network // *Friendship in Medieval Europe* / Ed. J. Haseldine. Stroud: De Gruyter, 1999. P. 166—184.
464. *Mullett M.* Letters, Literacy and Literature in Byzantium. Aldershot: Ashgate Variorum, 2007. — 400 p.

465. *Mullett M.* Originality in the Byzantine Letter: The Case of Exil // Originality in Byzantine Literature, Art and Music / Ed. A. R. Littlewood. Oxford: Oxbow books, 1995. P. 39—58.
466. *Mullett M.* The Classical Tradition in the Byzantine Letter // Byzantium and the Classical Tradition / Eds. M. Mullett, R. Scott. Birmingham: The University, 1981. P. 75—93.
467. *Mullett M.* Theophylact of Ochrid: Reading the Letters of a Byzantine Archbishop. Aldershot: Variorum, 1997. — 441 p.
468. *Murešan D. I.* Pour une nouvelle datation du massacre de l'aristocratie de Thessalonique // Thessalonique au temps des Zélotes (1342—1350) / Éd. M.-H. Congourdeau. P.: Association des Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2014. P. 117—132.
469. *Nadal Cañellas J.* La Résistance d'Akindynos à Grégoire de Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment. Leuven: Peeters, 2006. T. II: Commentaire historique. — 353 p.
470. *Nadal Cañellas J.* Gregorio Akíndinos // La théologie byzantine et sa tradition / Éd. C. G. Conticello, V. Conticello. Turnhout: Brepols, 2002. T. 2. P. 187—256.
471. *Nervo F. R.* Teodora Raoulena: Tra agiografi a e politica // ΣΥΝΔΕΣΜΟΣ: Studi in onore di Rosario Anastasi. Catania: Université di Catania, 1991. Vol. 1. P. 152—161.
472. Networks of Learning. Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000—1200 / Eds. S. Steckel, N. Gaul, M. Grünbart. Zurich: Lit Verlag, 2014. — 352 p.
473. *Neville L.* Anna Komnene: The Life and Work of a Medieval Historian. N. Y.: Oxford University Press, 2016. — 240 p.
474. *Neville L.* Byzantine Gender. Leeds: ARC Humanities Press, 2019. — 100 p.

475. *Neville L.* Pity and Lamentation in the Authorial Personae of John Kaminiates and Anna Komnene // *Emotions and Gender in Byzantine Culture* / Eds. S. Constantinou, M. Meyer. Cham, 2018. P. 65—92.
476. *Nicol D. M.* The Byzantine Church and Hellenic Learning in the Fourteenth Century // *Studies in Church History*. 1969. Vol. 5. P. 23—57.
477. *Nicol D. M.* The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus), ca. 1100—1460: A Genealogical and Prosopographical Study. Wash.: Dumbarton Oaks, 1968. — 265 p.
478. *Nicol D. M.* The Byzantine Lady: Ten Portraits, 1250—1500. Cambridge; N. Y.: Cambridge University Press, 1994. — 143 p.
479. *Nicol D. M. M.* The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons, 1274 // *Studies in Church History*. 1971. 7. P. 113—146.
480. *Nilson I.* Raconter Byzance: la littérature au XII^e siècle. P.: Les Belles Lettres, 2014. — 256 p.
481. *Nousia F.* Theodora Raoulaina's Autograph Codex Vat. gr. 1899 and Aelius Aristides // *Byzantine Commentaries on Ancient Greek Texts, 12th—15th Centuries* / Ed. B. van den Berg, D. Manolova, P. Marciniak. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. P. 339—359.
482. *Nussbaum M. C.* The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics. Princeton: Princeton University Press, 1994. — 558 p.
483. *Oikonomidès N.* La chancellerie impériale de Byzance du 13^e au 15^e siècle // *RÉB*. 1985. Vol. 43. P. 169—195.
484. *Oikonomides N.* Writing Materials, Documents, and Books // *The Economic History of Byzantium* / Ed. A. Laiou. Wash.: Dumbarton Oaks, 2002. Vol. 2. P. 589—592.
485. *Omout H.* Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale et des autres bibliothèques de Paris et des départements. Vol. 2. P.: Picard, 1888. — 280 p.
486. *Ordering Emotions in Europe, 1100—1800* / Ed. S. Broomhall. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2015. — 319 p.

487. *Papaioannou E. N.* Das Briefcorpus des Michael Psellos. Vorarbeiten zu einer kritischen Neuedition. Mit einem Anhang: Edition eines unbekanntes Briefes // *JÖB*. 1998. Bd. 48. S. 67—117.
488. *Papaioannou S.* Michael Psellos on Friendship and Love: Erotic Discourse in Eleventh-Century Constantinople // *Early Medieval Europe*. 2011. Vol. 19. № 1. P. 43—61.
489. *Papaioannou S.* The Epistolographic Self // *A Companion to Byzantine Epistolography* // Ed. A. Riehle. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 333—352.
490. *Parrinello R. M.* Theodora Palaiologina und andere Gelehrte, Kopistinnen und Exegetinnen in Byzanz // *Frauen und Bibel im Mittelalter. Rezeption und Interpretation* / Hrsg. A. Valerio, K. E. Børresen. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2013. S. 198—216. — 414 p.
491. *Patlagean E.* Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, IV^e — XI^e siècle. L.: Variorum reprints, 1981. — 346 p.
492. *Pérez I., Manolova D.* Science Teaching and Learning Methods in Byzantium // *A Companion to Byzantine Science* / Ed. S. Lazaris. Leiden: Brill, 2020. P. 53—104.
493. *Pierre M.-J.* Les «nouvelles Tables» du Sinaï: Organisation monastique et pédagogie spirituelle chez Jean Climaque // *Le Muséon*. 2009. T. 122. №. 1. P. 27—52.
494. *Quattrocelli L.* Théodora Rhaoulaine: une femme érudite et philologue entre Nicée et Byzance // *Femmes de savoir et savoirs des femmes: littérature et musique religieuses entre l'Antiquité tardive et le Moyen Âge* / Ed. G. Aragione, B. Föllmi, Turnhout: Brepols, 2019. P. 113—152.
495. *Radle G.* Marriage in Byzantium: Christian Liturgical Rites from Betrothal to Consummation. Cambridge: Cambridge University Press, 2024. — 468 p.
496. *Ranft P.* A Woman's Way: The Forgotten History of Women Spiritual Directors. N. Y.: Palgrave, 2000. — 254 p.
497. *Rapp C.* Brother-Making in Late Antiquity and Byzantium: Monks, Laymen, and Christian Ritual. Oxford: Oxford University Press, 2016. — 349 p.

498. *Rapp C.* Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 2013. — 346 p.
499. *Rapp C.* The Origins of Hagiography and the Literature of Early Monasticism: Purpose and Genre Between Tradition and Innovation // *Unclassical Traditions. Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity* / Eds. R. Flower, C. Kelly, M. Williams. Cambridge: Cambridge Philological Society, 2010. P. 119—130.
500. *Reddy W. M.* The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions. Cambridge; N. Y.; Melbourne: Cambridge University Press, 2001. — 380 p.
501. *Reicke B.* Re-examining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence. Harrisburg: Bloomsbury Publishing, 2001. — 176 p.
502. *Renaut O.* Platon: la médiation des émotions: l'éducation du θυμός dans les dialogues. P.: Librairie philosophique J. Vrin, 2014. — 376 p.
503. *Riehle A.* Authorship and Gender (and) Identity. *Women's Writing in the Middle Byzantine Period // The Author in Middle Byzantine Literature. Modes, Functions, and Identities* / Ed. A. Pizzone. Boston (Mass.): De Gruyter, 2014. P. 245—262.
504. *Riehle A.* Epistolography, Social Exchange and Intellectual Discourse (1261—1453) // *A Companion to the Intellectual Life of the Palaeologan Period* / Ed. S. Kotzabassi. Leiden; Boston: Brill, 2022. P. 211—251.
505. *Riehle A.* Funktionen der byzantinischen Epistolographie. Studien zu den Briefen und Brief-sammlungen des Nikephoros Chumnos (ca. 1260—1327). PhD Dissertation, Die Ludwig-Maximilians-Universität München. München, 2014. — 380 S.
506. *Riehle A.* Introduction. Byzantine Epistolography: A Historical and Historiographical Sketch // *A Companion to Byzantine Epistolography* / Ed. A. Riehle. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 1—30.

507. *Riehle A.* Theodore the Stoudite and his Letters to Eirene the Patrician: An Introductory Essay // *Annual of Medieval Studies at CEU*. 2015. Vol. 21. P. 154—161.
508. *Riehle A.* Καί σε προστάτιν ἐν αὐτοῖς τῆς αὐτῶν ἐπιγράφομεν σωτηρίας: Theodora Raulaina als Stifterin und Patronin // *Female Founders in Byzantium and Beyond* / Ed. L. Theis, M. Mullett, M. Grünbart. Wien; Köln: Böhlau, 2014. S. 299—316.
509. *Rigo A.* La direction spirituelle des moniales à Byzance (XIII^e—XV^e siècles) // *Women and Monasticism in the Medieval Eastern Mediterranean: Decoding a Cultural Map* / Eds. E. Kontoura-Galaki, E. Mitsiou. Athens: National Hellenic Research Foundation, 2019. P. 283—300.
510. *Rigo A.* Le lettere di Giacomo, metropolita di Calcedonia, alla monaca Eulogia (anni 50—60 del XIV secolo) // *Bulgaria Mediaevalis*. 2013—2014. Vol. 4—5. P. 195—201.
511. *Rosenwein B. H.* *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca; N.Y.; L.: Cornell University Press, 2006. — 228 p.
512. *Rosenwein B. H.* *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600—1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. — 368 p.
513. *Rossum J., van.* Priesthood and Confession in St. Symeon the New Theologian // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1976. Vol. 20. P. 220—228.
514. *Rubenson S.* *Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*. Minneapolis: Fortress Press, 1995. — 260 p.
515. *Ryder J. R.* *The Career and Writings of Demetrius Kydones: A Study of Fourteenth-century Byzantine Politics, Religion and Society*. Leiden; Boston: Brill, 2010. — 295 p.
516. *Salaville S.* Une lettre et un discours inédits de Théolepte de Philadelphie // *RÉB*. 1947. Vol. 5. P. 105—115.
517. *Schmidt U.* 1 Thess 2.7b, c: 'Kleinkinder, die wie eine Amme Kinder versorgen' // *New Testament Studies*. 2009. Vol. 55. № 1. S. 116—120.

518. *Schor A. M.* Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 2011. — 342 p.
519. *Schreiner P.* Zur Geschichte Philadelphias im 14. Jahrhundert (1293—1390) // OCP. 1968. Vol. 34. S. 377—388.
520. *Schrijvers P. H.* Eléments psychagogiques dans l'œuvre de Lucrèce // Actes du VII^e Congrès de l'Association G. Budé. P.: Les Belles Lettres, 1969. P. 370—376.
521. *Scott J. W.* Gender: A Useful Category of Historical Analysis // American Historical Review. 1986. Vol. 91. № 5. P. 1053—1075.
522. *Ševčenko I.* Nicolas Cabasilas' 'Anti-Zealot' Discourse: A Reinterpretation // DOP. 1957. Vol. 11. P. 79—171.
523. *Ševčenko I.* Nicolaus Cabasilas' Correspondence and the Treatment of Late Byzantine Literary Texts // BZ. 1954. Bd. 47. H. 1. S. 49—59.
524. *Ševčenko I.* Society and Intellectual Life in Late Byzantium // Actes du XIV^e Congrès international des Études Byzantines (Bucarest, 6—12 septembre, 1971) / Éd. M. Berza, E. Stănescu. T. I. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1974. P. 69—92.
525. *Ševčenko I.* Society and Intellectual Life in Late Byzantium. L.: Variorum reprints, 1981. — 374 p.
526. *Sevenster J. N.* Paul and Seneca. Leiden: Brill, 1961. — 251 p.
527. *Shouse E.* Feeling, Emotion, Affect // A Journal of Media and Culture. 2005. Vol. 8. №. 6. [Электронный ресурс]. URL: https://journal.media-culture.org.au/mcjournal/article/view/2443?source=post_page (дата обращения: 14.05.2024).
528. *Silvas A. M.* Kassia the Nun c. 810 — c. 865: An Appreciation // Byzantine Women: Varieties of Experience 800—1200 / Ed. L. Garland. Aldershot; Burlington: Ashgate, 2006. P. 17—39.

529. *Sorabji R.* Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation. The Gifford Lectures. Oxford: Oxford University Press, 2000. — 499 p.
530. *Spadavecchia K.* Some Aspects of Saint Basil of Caesarea's Views on Friendship, Compared with those of his Pagan Contemporaries // *Κληρονομία*. 1983. Vol. 15. P. 303—317.
531. *Spiteris Y., Conticello C. G.* Nicola Cabasilas Chamaetos // *La théologie byzantine et sa tradition*. Turnhout: Brepols, 2002. Vol. 2. P. 315—410.
532. *Stander H. F.* The Church Fathers on Pity // *Studia Patristica*. 2010. Vol. 44. P. 415—20.
533. *Stearns P. N., Stearns C. Z.* Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards // *American Historical Review*. 1985. Vol. 90. №. 4. P. 813—836.
534. *Sterling G.* Hellenistic Moral Philosophy and the New Testament // *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation* / Ed. S. E. Porter. L.; N.Y.: Routledge, 2007. P. 153—155.
535. *Sykutris J.* Epistolographie // *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* / Eds. G. Wissowa, W. Kroll. Stuttgart: Druckenmüller, 1931. Supplbd. V. S. 185—220.
536. *Talbot A.-M.* Bluestocking Nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium // *Harvard Ukrainian Studies*. 1983. Vol. 7. P. 604—618.
537. *Talbot A.-M.* Building Activity in Constantinople under Andronikos II: The Role of Women Patrons in the Construction and Restoration of Monasteries // *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life* / Ed. N. Necipoğlu. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. P. 329—343.
538. *Talbot A.-M.* Late Byzantine Nuns: by Choice or Necessity? // *BF*. 1985. Vol. 9. P. 103—117.
539. *Talbot A.-M.* The Byzantine Family and the Monastery // *DOP*. 1990. Vol. 44. P. 119—129.

540. *Talbot A.-M.* Varieties of Monastic Experience in Byzantium, 800—1453. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 2019. — 295 p.
541. *Talbot A.-M.* Women and Religious Life in Byzantium. Aldershot: Ashgate, 2001. — 310 p.
542. *Tannous J.* Syriac Epistolography // A Companion to Byzantine Epistolography // Ed. A. Riehle. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 68—91.
543. Tears in the Graeco–Roman World / Ed. T. Fögen. B.; N. Y.: De Gruyter, 2009. — 491 p.
544. The Cambridge History of The Byzantine Empire c. 500—1492 / Ed. J. Shepard. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. — 1207 p.
545. The Oxford Handbook of Byzantine Studies / Ed. E. Jeffreys with J. Haldon and R. Cormack. Oxford: Oxford University Press, 2008. — 1021 p.
546. The Oxford Handbook of Philosophy of Emotions / Ed. J. P. Goldie. Oxford: Oxford University Press, 2010. — 722 p.
547. The Oxford Handbook of Religion and Emotions / Ed. J. Corrigan. Oxford: Oxford University Press, 2008. — 522 p.
548. The Routledge Handbook on Identity in Byzantium / Eds. C. Whately, D. Parnell, M. Stewart. L.; N. Y.: Routledge, 2022. — 453 p.
549. Thecla and Medieval Sainthood: The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western Hagiography / Eds. G. Dabiri, F. Ruani. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. — 346 p.
550. *Tilley M.* No Friendly Letters Augustine’s Correspondence with Women // The Cultural Turn in Late Ancient Studies / Eds. D. B. Martin, P. C. Miller. Durham: Duke University Press, 2005. P. 40—62.
551. *Timplalexı P.* Medizinisches in der byzantinischen Epistolographie (1100—1453). Frankfurt am Main; Berlin; Bern: P. Lang, 2002. — 417 S.
552. *Tinnefeld F.* «Freundschaft» in Briefen des Michael Psellos. Theorie und Wirklichkeit // JÖB. 1973. Bd. 22. S. 151—168.
553. *Tinnefeld F.* Die Briefe des Demetrios Kydones: Themen und literarische Form. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010. — 311 S.

554. *Tinnefeld F.* Freundschaft und παιδεία: die Korrespondenz des Demetrios Kydones mit Rhadenos // *Byz.* 1985. T. 55. P. 210—244.
555. *Tinnefeld F.* Intellectuals in Late Byzantine Thessalonike // *DOP.* Vol. 57. 2003. P. 153—172.
556. *Tinnefeld F.* Zur Entstehung von Briefsammlungen in der Palaiologenzeit // ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag / Hrsg. C. Scholz, G. Makris. München: Saur, 2000, P. 365—381.
557. *Tougher S.* The Eunuch in Byzantine History and Society. L.; N. Y.: Routledge, 2009. — 244 p.
558. *Treu M.* Demetrios Chrysoloras und seine hundert Briefe // *BZ.* 1911. Bd. 20. S. 106—128.
559. *Treu M.* Ein Kritiker des Timarion // *BZ.* 1892. Bd. 1. S. 361—365.
560. *Treu M.* Manuel Holobolos // *BZ.* 1896. Bd. 5. S. 538—559.
561. *Treu M.* Michael Italikos // *BZ.* 1895. Bd. 4. S. 1—22.
562. *Tripolitis A.* Kassia: The Legend, the Woman and her Work. N. Y.; L.: Garland, 1992. — 153 p.
563. *Trisoglio F.* San Giovanni Climaco, la dottrina morale e ascetica // *Studia moralia.* Roma, 2009. T. 47. № 1. P. 39—74.
564. *Tsirpanlis C. N.* The Career and Writings of Nicolas Cabasilas // *Byz.* 1979. Vol. 49. P. 414—227.
565. *Tzamalikos P.* The Real Cassian Revisited: Monastic Life, Greek Paideia, and Origenism in the Sixth Century. Leiden; Boston: Brill, 2012. — 548 p.
566. *Upson-Saia K.* Guest Editor's Foreword: Rethinking Medical Metaphors in Late Ancient Christianity // *Studies in Late Antiquity.* 2018. Vol. 2. № 4. P. 437—439.
567. *Vassis I.* Spirituality and Emotion: Poetic Trends in the Palaeologan Period // *A Companion to the Intellectual Life in the Palaeologan Period* / Ed. S. Kotzabassi. Leiden; Boston: Brill, 2023. P. 172—210. — 519 p.
568. *Viscuso P.* Sexuality, Marriage, and Celibacy in Byzantine Law: The Alphabetical Collection of Matthew Blastares, Selections from a

Fourteenth-Century Encyclopedia of Canon Law and Theology. Brookline (Mass.): Holy Cross Orthodox Press, 2008. — 195 p.

569. *Völker W.* Scala Paradisi: Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen. Wiesbaden: F. Steiner, 1968. — 327 S.

570. *Ware K.* Act out of Stillness: The Influence of Fourteenth-Century Hesychasm on Byzantine and Slav Civilization / ed. D. J. Sahas. Toronto: Hellenic Canadian Association of Constantinople and Thessalonikean Society of Metro Toronto, 1995. — 25 p.

571. *Ware K.* The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian // *Studia Patristica*. Vol. 18. T. 2. Kalamazoo; Louven, 1989. P. 299—316.

572. *Warner M.* Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary. L.: Weidenfeld & Nicolson, 1976. — 400 p.

573. *Wassmann C.* Emotion into Science: How Our Modern Ideas about Emotion Were Created in the Nineteenth Century // *Emotional Studies (HISTEX): электрон. научн. журн.* 2011. [Электронный ресурс]. URL: <https://historiadelasemociones.wordpress.com/2011/11/29/emotion-into-science-how-our-modern-ideas-about-emotion-were-created-in-the-nineteenth-century-claudia-wassmann/> (дата обращения: 15.02.2024).

574. *Weima J. A. D.* Paul the Ancient Letter Writer: An Introduction to Epistolary Analysis. Grand Rapids (Mich.): Baker Academic, 2016. — 267 p.

575. *White C.* Christian Friendship in the Fourth Century. Cambridge; N. Y.: Cambridge University Press, 1992. — 274 p.

576. *Whitenton M.* Figuring Joy: Gratitude as Medicine in 1 Thessalonians 2:1—20 // *Perspectives in Religious Studies*. 2012. Vol. 39. №1. P. 15—23.

577. *Wieżbicka A.* Emotions across Linguistic Theories Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. — 349 p.

578. *Winlock H. E., Crum W. E.* The Monastery of Epiphanius at Thebes. N. Y.: The Metropolitan Museum of Art, 1926. — 386 p.
579. *Wisse J.* Ethos and Pathos: From Aristotle to Cicero. Amsterdam: A. M. Hakkert, 1989. — 370 p.
580. *Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium / Ed. L. James. L.; N. Y.:* Routledge, 1997. — 207 p.
581. *Wright J.* Preaching Phrenitis: Augustine's Medicalization of Religious Difference // *Journal of Early Christian Studies*. 2020. Vol. 28. P. 525—553.
582. *Zecher J. L.* Medical Metaphors in Byzantine Spiritual Direction // *Journal of Religion*. 2022. Vol. 102. № 4. P. 529—554.
583. *Zecher J. L.* Spiritual Direction as a Medical Art in Early Christian Monasticism. Oxford: Oxford University Press, 2023. — 369 p.
584. *Zorzi N.* Una copista, due copisti, nessuna copista? Teodora Raulena e i due codici attribuiti alla sua mano // *Medioevo greco*. 2019. 19. P. 259—282.
585. *Αγγελόπουλος Α. Α.* Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός: Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ. Συμβολὴ εἰς τὴν Μακεδονικὴν Βυζαντινὴν προσωπογραφίαν. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1970. — 147 σ.
586. *Κολόβου Φ.* Μιχαὴλ Χωνιάτης: συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του: τὸ corpus τῶν ἐπιστολῶν. Ἀθῆναι: Κέντρον Ἐκδόσεως Ἔργων Ἑλλήνων Συγγραφέων, 1999. — 314 σ.
587. *Νικολάου Κ.* Γυναῖκες ἐπιστολογράφοι στη μέση βυζαντινὴ περίοδο (8^{ος}—10^{ος} αἰ.) // Ἀνάπτυπο ἀπὸ τὰ Πρακτικὰ του Β' διεθνούς / Ἐπιμέλεια Ν. Γ. Μοσχονάς. Ἀθῆναι: Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, 1993. Σ. 169—180.
588. *Σαρρῆς Β. Α.* Ἡ βυζαντινὴ παραμυθητικὴ ἐπιστολή, ἀπὸ τὸν Θεόδωρο Στουδίτη ἕως τὸν Εὐστάθιο Θεσσαλονίκης (9^{ος}—12^{ος} αἰ.). Ὁ θεραπευτικὸς λόγος τῶν Βυζαντινῶν ἐνάντια στο πάθος τῆς λύπης. Θεσσαλονίκη: Σταμούλης Αντ., 2005. — 513 σ.
589. *Ταζίδης Η.* Μάξιμος Πλανούδης. Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ corpus των ἐπιστολῶν του. Θεσσαλονίκη: Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, 2012. — 331 σ.