

Т. А. Артюхова

РЕЦЕПЦИЯ АНТИЧНОСТИ В РАННЕВИЗАНТИЙСКОЙ
АГИОГРАФИИ*(На материале Жития Феодора Сикеота)*

Пространное Житие Феодора Сикеота (ок. 530–613 гг.) (ВНГ 1748) – яркий образец ранневизантийской агиографии, созданный учеником святого Георгием в 640-х годах – охватывает более чем полувековой период истории Византии, непосредственно предшествовавший персидскому завоеванию, положившему конец господству Византийской империи в Малой Азии, где и развивается действие Жития. Уже одного этого обстоятельства (автор Жития смотрит на события, которые описывает, в отличие от своих героев прекрасно осознавая, что ждет малоазиатские провинции всего через несколько лет) было бы достаточно, чтобы памятник привлек пристальное внимание историков¹. Ценность Жития как исторического источника повышают и другие особенности: детальные описания позднеантичного сельского уклада и пристальное внимание автора к борьбе за императорский престол, в которую в какой-то мере оказался вовлеченным и св. Феодор.

Однако другие содержательные аспекты Жития остались вне сферы внимания исследователей. В то же время, на наш взгляд, именно анализ элементов, казалось бы, противопоставленных всякой исторической конкретике, может привести к результатам, небезынтересным и с исторической точки зрения. Речь идет о типологической классификации чудес, совершенных святым, описанию которых посвящена большая часть памятника. Именно в этой сфере можно проследить истинное отношение героев Жития и автора к античному наследию, с которым, как мы увидим, им приходилось регулярно вступать в тесный контакт. Необходимо оговориться, что наш анализ будет касаться исключительно восприятия античности, при этом античности языческой и соответственно понятой как нечто противоположное христианской империи, в которой осознают себя герои Жития. Несомненно, с точки зрения экономики и социальных отношений сельская община, описанная в Житии, представляет собой позднеантичный социальный институт, однако в сознании героев между далекой древностью языческих саркофагов, все еще встречающихся в окрестностях то одного, то другого села, и их реальной жизнью лежит непреодолимая пропасть. И тем не менее реальные отношения героев и автора с античностью не так однозначны, как могло бы показаться на первый взгляд.

¹ См., например: *Haldon J.F. Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*. Cambr., 1990; *Kaegi W.E. New Evidence on the Early Reign of Heraclius* // *Byzantinische Zeitschrift*. 1973. 66. S. 308–330; *Rosenqvist J.O. Asia Minor on the Threshold of the Middle Ages: Hagiographical Glimpses from Lycia and Galatia* // *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium. Papers Read at a Scandinavian Colloquium at the Swedish Research Institute in Istanbul 31 May 5 June 1992* / Ed. L. Ryden, J.O. Rosenqvist. Stockholm, 1993 (Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions 4). P. 145–156.

Одной из самых интересных тем Жития представляется деятельность Феодора в качестве *целителя*, и вообще тема болезней и отношения к ним автора произведения. Далее мы подробно рассмотрим, какие болезни описываются в Житии, кто и при каких обстоятельствах заболевает и выздоравливает, каковы, по мнению автора, причины тех или иных недугов и последователен ли он в своих суждениях, а также какое общее мнение высказывает Георгий о болезнях и способах лечения.

Тема болезней появляется уже в самом начале Жития: в гл. 8 рассказывается о том, как Феодор, еще будучи ребенком, заболел бубонной чумой, свирепствовавшей в деревне, и этот факт подается как нечто вполне естественное, что не было неожиданностью. А исцеление отрок получил от иконы Божией Матери, когда из этого образа на него упали капли влаги (8; 31)². И вторая болезнь Феодора исцеляется чудесным образом: ему помогает св. Георгий; однако причиной болезни на этот раз является «ненавидящий добро бес», он даже видится Феодору как некто черный, стоящий рядом с ним (17; 37).

Приведенных примеров достаточно, чтобы отметить определенную непоследовательность автора: в первом случае болезнь объясняется причинами естественного характера, а во втором рассматривается в мистической плоскости. Изучим подробнее, какими причинами может объясняться то или иное заболевание. Прежде всего болезнь может произойти от действия дьявола, но и здесь возможны два варианта. В одном случае дьявол просто насылает болезнь на человека, как в приведенном выше примере с болезнью Феодора. Аналогичным образом объясняются причины болезни в главах 89 («Один силентиарий, из первых, по имени Манна, имел страшный недуг, скрытый во внутренностях, от дьявольского воздействия» (89; 81)), 112 («Из храма святого мученика Георгия вышел ребенок и побежал туда, где оставил свои вещи. А поскольку путь его пролегал рядом с котлом, он на бегу под дьявольским воздействием упал в котел с кипятком» (112; 93)) и в некоторых других.

В другом же случае в человека вселяется бес, который скрывается под видом той или иной болезни, и проявляется этот нечистый дух только в присутствии Феодора, не вынося его святости. Подобных примеров в Житии гораздо больше, чем предыдущих. Так, в гл. 61 говорится о том, как Феодор исцелил немого мальчика; присутствовавший при этом диакон увидел «как бы огненное пламя, выходящее из уст отрока», и испугался, что покинувший мальчика таким образом бес может вселиться в него самого (61; 65). В гл. 71 рассказывается об изгнании беса из женщины и говорится так: «Некая женщина из этого села, по имени Ирина, долгое время имевшая скрытых духов и пораженная многими болезнями и напастями из-за их действия и не знавшая о действии духов...» (71; 69). Подобным же образом в гл. 86, 88, 108 и других повествуется о бесах, которые скрывались под видом различных недугов (болезнь сердца (86; 80), «болезнь головы и всех членов» (88; 80), паралич (108; 91) и т.д.). Еще один способ, которым дьявол может насылать на людей

² Здесь и далее в скобках указывается номер главы и страница русского издания: Афиногенов Д.Е. Житие преподобного Феодора, архимандрита Сикеонского. М., 2005. При необходимости будут указываться также страницы критического издания греческого текста: Festugière A.J. Vie de Théodore de Sykéon. I. Texte grec. II. Traduction, commentaire et appendice. Bruxelles, 1970 (Subsidia Hagiographica. 48).

болезни, – это воздействие на пищу; мы встречаем в Житии два подобных случая. Первый описан в гл. 124: речь идет о том, как в котел, где готовилась пища для Феодора и его гостей, «действием лукавого упала зеленая ящерица и сварилась вместе с варившимися там овощами» (124; 102). Однако в данном случае эта ядовитая ящерица по молитве святого не принесла людям никакого вреда, в отличие от истории, описанной в гл. 143; на этот раз были отравлены почти все жители села, а причиной оказалось «полчище бесов, прошедших через котел с мясом» (143; 113).

Здесь также следует упомянуть случаи совсем уж нетипичных заболеваний (т.е. даже и не являющихся таковыми по современным представлениям, но все же воспринимающихся автором как телесные недуги). В главах 91 и 123 описаны две похожих истории, когда бес каким-то образом забирается под кожу человека; при этом нечистый дух виден людям и бегаёт по руке, причём в одном случае даже уточняется, что он «был виден у него в теле под кожей, словно мышь» (123; 102), а в другом – рука вначале распухает, а затем начинает вертеться в разные стороны (91; 82). Сюда же относится и эпизод гл. 106: «Содержатель гостиницы Ферентин, услышав о его прохождении, послал встретить его, прося пойти в гостиницу и оставить ему молитву, потому что он долгое время лежал полумертвый и лицо его было вывернуто назад» (106; 89–90). Этот человек заболел такой удивительной болезнью из-за действия беса, который явился к нему в виде черной зевающей собаки³.

Однако, по представлениям автора Жития, причиной недугов может являться не только замысел дьявола, но и воля Божия. Больше всего примеров, подтверждающих это мнение, мы находим в сюжетах, касающихся жизни самого св. Феодора. Так, в гл. 20 повествуется о том, как после своего затворничества в пещере Феодор был практически мертв: абсолютно бессилён и весь покрыт страшными язвами; и это явно воспринимается как благодать не только самим Феодором, но и епископом Феодосием, который сразу же рукополагает его в пресвитеры (эту болезнь даже не нужно лечить, вероятно, она проходит сама собой). Наиболее показательны в данном случае гл. 105–106; в них автор прямо излагает свое мнение о причине болезней. Он говорит, что болезни нам посылает Бог и что не следует молиться Господу «об отвращении немощей от тела», так как «Бог особенно в таких вещах готовит для наших душ воздаяние» (105; 89). Здесь о недугах Феодора говорится именно для поучения, поведение святого приводится как пример единственно верного отношения к болезням. Один из недугов, язва на бедре, был дарован святому по его молитве и не проходил в течение всей его жизни.

Что же касается простых людей, то им Бог посылает болезни в назидание (т.е. чтобы они раскаялись в каком-либо совершенном грехе) или в наказание. Например, рассказывается о плотнике, который нарушил приказание Феодора не есть мяса в монастыре и тут же слег с горячкой (69; 68). В другом эпизоде речь идет об одном пресвитере, который был скрючен и не мог пошевелиться; причиной такой болезни оказывается его вражда с игуменом монастыря, и он получает исцеление только после примирения (81; 77). Еще один эпизод, иллюстрирующий подобного рода болезни, описывается в

³ Подобное представление беса в виде черной зевающей собаки, несомненно, заслуживает особого внимания, так как несет в себе явные фольклорные черты.

гл. 149: один человек не сдержал обещания, данного Феодору о том, что не будет плохо обращаться со своей женой; тогда он понес наказание от Бога, упав с коня и очень сильно повредив себе бедро; однако по молитве святого он все же не лишился ноги, но «в назидание» она усохла и стала короче другой (149; 117–118).

Крайне интересным представляется случай, о котором повествуется в гл. 156, так как там описывается ситуация, очень похожая на ту, которую мы уже встречали: Феодор исцеляет человека, у которого «лицо было вывернуто в обратную сторону». В рассмотренном выше случае, как уже говорилось, причиной этого недуга явилось действие беса, в то время как здесь болезнь объясняется абсолютно по-другому: «И взяв его с собой наедине в алтарь, сказал ему на ухо, за какой грех с ним случился этот недуг в назидание, и призвал впредь исправиться...» (156; 125–126). Итак, одна и та же болезнь может быть и от дьявола, и от Бога.

В некоторых случаях болезнь, посланная Богом, может являться просто предлогом и служить какой-то определенной цели. Такова история, приведенная в главе 156а, в которой повествуется об исцелении ребенка одного еврея. Здесь болезнь ребенка (он был слепым и глухим) – повод для того, чтобы его принесли к Феодору, который и крестил его после исцеления: «Бог привел его сюда под этим предлогом, чтобы он получил Печать Его» (156а; 126). Нечто похожее мы находим и в уже приводившейся гл. 108, когда человек был парализован из-за действия дьявола, и никак не мог исцелиться потому, что по замыслу Богородицы избавление от болезни должно было прийти именно через св. Феодора («причем нечистый дух много лет скрывался в нем и не проявлялся, потому что Богородица и Приснодева представляла такое чудо своему слуге» (108; 91)).

В тексте Жития мы также встречаем примеры того, как по молитве святого Бог посылает людям не выздоровление, а, напротив, смерть. Причем эта смерть – не наказание, а именно выполнение просьбы людей. Приведем два подобных эпизода. В одном из них женщина, узнав, что ее муж должен умереть раньше нее, никак не хотела с этим смириться, и тогда по молитве Феодора она скончалась раньше супруга (90; 81–82). В другом случае Феодор вымаливает у Бога кончину для патриарха Фомы, который испугался предстоящих империи бед и не хотел дожить до этого момента (135; 108–109).

Проанализировав все приведенные выше эпизоды, мы видим, что они, при всем разнообразии и неоднородности, во многом отражают типичное для средневекового мировоззрения представление обо всех болезнях как появляющихся у человека по каким-то сверхъестественным причинам; при этом рассуждения находятся в рамках религиозных представлений о мире и его устройстве. Однако в пределы подобного мировоззрения не вписываются многие эпизоды, где акценты несколько смещены: речь идет о таких историях, в которых совсем ничего не говорится о причинах болезни человека, и эта болезнь, таким образом, кажется вполне естественной и не выступающей знаком чего-либо (например, совершенного человеком греха или козней дьявола). Один такой случай уже упоминался в самом начале – это болезнь Феодора во время эпидемии чумы; несмотря на то что исцеление было чудесным, можно сказать, что здесь проявляется другой взгляд на болезни,

другое отношение к ним, которое мы назовем «светским»⁴. Вероятно, такой подход может быть связан со светским и, возможно, столичным⁵ образованием, полученным Георгием в юности, когда он имел возможность в какой-то мере познакомиться с античной медицинской традицией.

Примеров, подтверждающих присутствие в Житии подобного отношения к болезням, можно привести довольно много. Так, в гл. 39 содержится рассказ еще об одном недуге Феодора: «Случилось ему заболеть безнадежной болезнью, так что он и святых ангелов увидел, пришедших к нему». Эта фраза кажется довольно характерной, здесь автор как будто не знает, что за этим вновь последует чудесное исцеление и сообщает о заболевании святого как о неожиданном, но нормальном факте. Очевидно, по мнению автора, Феодор к тому времени уже заслужил себе райскую жизнь, так как за его душой пришли ангелы и собирались взять его на небо. И только из-за того, что сам Феодор очень печалился о своей кончине и не хотел оставлять недавно созданный им монастырь, святые Косма и Дамиан вымолили ему у Бога продление жизни (39; 52). В качестве других примеров, выявляющих «светское» отношение к болезням, выступают многочисленные эпизоды, когда Феодор избавляет супружеские пары от бесплодия; очевидно, с этой болезнью никак не могут бороться врачи, и людям помогает только вмешательство святого, однако само это явление довольно распространено и за ним не скрывается ничего сверхъестественного⁶.

Обычно в подобных случаях автор более подробно говорит о самой болезни, описывает ее симптомы и часто приводит конкретные названия, которые подчас оказываются сложными для понимания. Так, в гл. 97 мы находим описание болезни, которой страдал сын императора: «Συνέβη δὲ τοῦ βασιλέως Μαυρικίου ἐν τῶν παιδίων πάθει ἀνιάτῳ περιτεσεῖν· ἦν γὰρ πολλὰ τραύματα ἐκβράσαν, ὥς δοκεῖν αὐτὸ ἐλεφαντίασαι· ὅπερ πάθος οἱ μὲν φασὶ λέγεσθαι παυλάκιν, οἱ δὲ τὴν κλεοπάτραν» – «Случилось одному из детей императора Маврикия впасть в неизлечимый недуг – ибо на нем появилось много язв, так что у него, казалось, была «слоновая болезнь» (этот недуг одни называют «павлаки», а другие «клеопатрой»)» (97; греч. текст – р. 79; рус. текст – 85). Здесь, как мы видим, приводятся целых три варианта названия этого заболевания, причем очень сложно понять, о какой именно болезни идет речь. Аналогичный эпизод находим и в главе 111: «...καὶ ἐγένετο αὐτῷ εἰς τὸ χαλινὸν ἀνιάτον πάθος τὸ καλούμενον φαγέδαινα, καὶ ἤρξατο βρώσκεσθαι» – «...и у того под подбородком образовалась неизлечимая болезнь, называемая рак, и начала пожирать его» (111; греч. текст – р. 88; рус. текст – 92). В главе 156 го-

⁴ Очевидно, что автор агиографического сочинения был склонен усматривать духовную подоплеку во всех описываемых событиях; термин «светский» будет употребляться в узком значении: «светская» болезнь обрушивается случайно, произвольно, в то время как в религиозной системе ценностей болезнь всегда избирательна, т.е. настигает только того, кого надо.

⁵ В самом тексте Жития мы не находим этому прямых подтверждений, тем не менее множество точных деталей при описании константинопольской жизни и топографии, полностью соответствующих историческим реалиям, заставляет задуматься о личности автора и усомниться в его провинциальном происхождении (см. комментарии переводчика к тексту на с. 156, 159).

⁶ См., например, гл. 93, 140, 156.

ворится об излечении человека, больного водянкой (ὕδρωπικός) (156; греч. текст – р. 128; рус. текст – 125), а в гл. 121 не приводится название болезни, но она довольно подробно описана: «Прибыл некий асикрит из царствующего града, по имени Фока, у которого была страшная болезнь внутренностей, так что он извергал горлом и чревом много крови, и каждый раз лежал бледный и без сил» (121; 100). Таким образом, во всех приведенных эпизодах автор Жития выступает как человек, неплохо разбирающийся в медицине, способный описать симптомы и дать названия заболеваний. Отметим, что такие названия болезней, как φαγέδαινα, ἐλέφας и ὕδρωψ, являются вполне научными и их описание и способы лечения можно найти, в частности, в трактатах римского врача Галена (130–200 гг. н. э.)⁷.

Обратим внимание и на сходство лексики, используемой для описания симптомов болезни. Гален при перечислении различных видов язв говорит о том, что они получили свое наименование по разным причинам: рак (κάρκινος) – от сходства с животным, χειρῶνγειον – по происхождению врачей, впервые вылечивших ее (ἀπὸ τῶν πρῶτως ἰασαμένων), герпес (ἑρπης) – от сходства с движением пресмыкающегося (ἑρποντος θηρίου), которое переползает с одного места на другое. В свою очередь, болезнь, обозначенная как φαγέδαινα, названа так благодаря своим проявлениям, она «обязательно представляет собой язву, поедающую или пожирающую» (ἡ μὲν φαγέδαινα πάντως ἐστὶν ἑλκος ἐσθιόμενον ἢ ἀναβιβρώσκον)⁸. Именно этот глагол (в бесприставочной форме) был употреблен и автором Жития (см. выше).

Необходимо также отметить, что от приведенных выше эпизодов следует отличать другие, в которых причина болезни также не указана, но которые явно представляют собой аллюзии на евангельские сюжеты; в таких случаях причина заболевания не играет никакой роли, задача автора – представить своего героя, Феодора, подражателем Христа. Такие эпизоды мы находим во многих главах, например 31, 65, 67, 68, 72, 83, 96 и других, когда святой исцеляет прокаженного (31; 47), немом ребенка (65; 67), косноязычного (67; 68), парализованную женщину (68; 68), почти умершего ребенка (72; 70–71), слепого (83; 78) и кровоточивую (96; 85). В этих главах на параллели с Евангелием часто указывают не только сами болезни, но и прямые отсылки. Например, Феодор говорит умирающему мальчику, взяв его за руку: «Во имя Господа Иисуса Христа, воскресившего слугу сотника при кончине его, поднимись и стань здоров» (72; 71).

Таким образом, на основании проанализированных эпизодов мы можем сделать вывод о том, что в представлениях Георгия, автора Жития, присутствуют два различных взгляда на болезни: один обусловлен его религиозными воззрениями, а другой, который мы назвали светским, не усматривает в болезнях какой-либо сверхъестественной причины: в подобных случаях автор проявляет себя как человек, знакомый с различными заболеваниями и способный описать их симптомы. Такое отношение к болезням представляется крайне интересным, так как не является характерным для произведения агиографи-

⁷ См., в частности: Galeni Medici de temperamentis libri III // Claudii Galeni Opera omnia / Ed. C.G. Kuehn. Vol. 1. Lpz, 1823. P. 663, 14 – 664, 7; De tumoribus praeter naturam // Ibid. Vol. 7. P. 727. 15–18; De compositione medicamentorum secundum locos libri X // Ibid. Vol. 13. P. 256. 11–16.

⁸ Galeni Medici de methodo medendi libri XIV // Claudii Galeni Opera omnia. Vol. 10. P. 83, 9–84, 3.

ческого жанра, и в некотором смысле его можно считать противоположным взглядом, базирующемся на религиозных представлениях.

Эта сторона познаний и воззрений автора наблюдается не только в том, как он объясняет или не объясняет причину того или иного заболевания, но и в высказываниях, касающихся врачей и методов лечения, что тоже представляется крайне интересным.

Чаще всего в тексте произведения мы встречаемся с чудесными исцелениями, совершаемыми главным образом самим Феодором. В одних случаях исцеление может произойти просто по молитве святого, как, например, в гл. 83: «Она же, пролежав однажды в параличе семь месяцев, немедленно встала в тот час, когда получила его молитву» (83; 78). Таким же образом Феодор помогает и императору Фоке, который страдал «болью в руках и ногах»: «Когда тот вошел к нему и положил на него руку и помолился, его болезнь стала легче» (133; 107). В других случаях молитва сопровождается определенными символическими действиями (Феодор дует или плюет на больное место, наступая ногой на исцеляемого или бьет его в грудь). В качестве примера приведем эпизод из главы 65: «Среди них пришла одна женщина, у которой был немой ребенок, и просила преподобного о нем. Открыв же свои уста, блаженный Феодор дунул на него и запечатлел его крестным знамением. И сразу же ребенок заговорил...» (65; 67). Согласно гл. 156, Феодор исцелил парализованного кабатчика, наступив на него ногой (156; 124), а гл. 160 служанка кабатчика избавилась от язвы на ноге, когда святой три раза плюнул на больное место (160; 133).

Исцеление может произойти также от благословленных масла, воды или вина, а в случаях избавления от бесплодия благословляются пояса супругов. Такие примеры можно найти в главах 68 (парализованная женщина исцеляется маслом из неугасимой лампы) (68; 68), 83 (слепой ребенок прозрел после того, как его умыли благословленной водой) (83; 78), 93 (благословленные пояса, данные бесплодной паре) (93; 83–84), 154 (исцеление патрикия Никиты елеем и вином) (154; 123) и многих других⁹.

Есть и несколько эпизодов, где исцеление должно произойти благодаря вере самого больного, когда Феодор никак явно в нем не участвует. Например, в гл. 121 рассказывается, как асикрит Фока избавляется от болезни внутренностей, и в гл. 122 – об исцелении слепого клирика. В обеих историях больные не хотят уходить из монастыря, не получив исцеления, но Феодор все-таки настаивает на этом, говоря, что это единственный способ обрести здоровье («...если послушаешься меня, то даже если останешься здесь на всю оставшуюся жизнь, это тебе ничем не поможет» (121; 100); «...ты вскоре прозреешь, если послушаешься меня и уйдешь – а если не послушаешься, останешься как есть» (121; 101)). В гл. 110 мы встречаем аналогичный эпизод, когда Феодор отправляет домой женщину, пришедшую к нему с немым сыном, обещая, что юноша заговорит по дороге; только в данном случае женщина сразу же уходит, поверив святому, и не спорит с ним (110; 92).

В Житии описываются также случаи чудесного исцеления от иконы (это гл. 8 и 39, где говорится о болезнях самого Феодора (8; 31 и 39; 52)) или во сне благодаря помощи св. Георгия (гл. 17, в которой повествуется еще об одной

⁹ См также гл. 31, с. 47; гл. 67, с. 68; гл. 95, с. 84; гл. 97, с. 85 и др.

болезни Феодора, и гл. 88, когда св. Георгий явился во сне больному борцу и исцелил его (17; 37 и 88; 80)).

Однако, несмотря на то что в Житии мы встречаем множество примеров подобных чудесных исцелений, они не являются единственным способом избавления от болезни. Речь идет о том, что в Житии часто упоминаются врачи и «светские» методы лечения. Правда, часто врачи и их методы противопоставляются исцелениям Феодора, естественно, в пользу последнего. Так, в гл. 97, о которой уже шла речь и где говорится об излечении сына императора Фоки, есть комментарий о том, что «врачи, много о нем заботясь, ничем не помогли»; аналогичное суждение встречаем и в гл. 121, которая также уже упоминалась (исцеление асикрита): «Он много лечился у врачей и не получил никакой пользы». В гл. 156 мы наблюдаем еще более явное противопоставление; здесь сам Феодор запрещает больному обращаться к врачам (причем до этого они уже долго лечили его без всякой пользы): «Оставь врачей, не обращай больше к ним, ибо никакой помощи ты от них не получишь» (156; 125).

Однако в Житии мы находим также большой и подробный эпизод, повествующий о том, как Феодор часто назначал больным необходимое им лечение и направлял к нужному врачу: здесь автор называет всевозможные виды лечения, такие, как пластыри (ἐμπλάστρα), хирургия (χειρουργία), теплые ванны (τὰ θερμά), питьевые воды (τὰ πόσιμα), очистительное питье (πόσις καθαρτική). Подробнейшим образом перечислены разнообразные варианты того, что в какой ситуации Феодор советовал или не советовал делать больным: «Если же кто нуждался и во врачебной помощи при каких-то недугах или в хирургии, или в употреблении очистительного питья, или теплых вод, то богодухновенный предписывал каждому, словно опытный врач, овладевший всем этим искусством, советуя одним подвергнуться хирургии, ясно называя по имени, к какому врачу следует прибегнуть, а другим, желавшим сделать хирургию или получить иную врачебную помощь, он не позволял, отговаривая их от того, а советовал лучше принимать теплые ванны, называя и теплые источники, которыми им следовало воспользоваться» (145–146; 114, греч. текст – р. 114–115).

Данный фрагмент можно трактовать на разных уровнях: с точки зрения построения агиографического произведения он вводит мотив веры святому, не требующей доказательств, и подчинения духовному авторитету. Вспомним, что если «кто-то из наставленных им пренебрегал этим и делал изменения в том, что ему было велено... то владевший им недуг становился трудноисцелимым, пока тот не переходил к предписанной святым помощи» (146; 114). В духовном плане врач приобретает способность исцелить не благодаря своему опыту и умению, а потому что святой указал на него. Способность исцелять как бы передается на время нужному человеку (пусть даже и врачу, в любой другой ситуации осуждаемому), чтобы испытать больного, готов ли он поверить и подчиниться Феодору.

Однако такая трактовка не представляется исчерпывающей: описание выглядит слишком тщательным для неспециалиста. Возможно, внимание к деталям и очень хорошее знание медицины именно как научной дисциплины характеризуют не самого Феодора, а Георгия, который на сей раз, вводя мотив подчинения авторитету, демонстрирует глубокие познания в областях, казалось бы, далеких от его жизни. Это еще раз заставляет задуматься об образо-

вании, полученном Георгием, и о его жизни в целом, сведения о которых в Житии чрезвычайно скудны.

Вышеприведенных примеров достаточно не только для того, чтобы получить представление о реальном уровне медицинской науки и врачебной практики в первой половине VII в. н.э. в малоазиатской провинции (а уровень этот, как мы видим, был достаточно высок), но также и для того, чтобы подтвердить высказанную гипотезу о сосуществовании в памятнике двух взаимодополняющих взглядов. Таким образом, никак не декларируемое внешне уважительное отношение к классической медицинской традиции далеко не исчерпывается терминологической преемственностью. Тема болезни, раскрывающаяся, как мы убедились, в Житии в диаметрально противоположных ключах, помогает нам провести границу между двумя пластами. Георгий, прославляющий своего наставника за исцеления, не вполне согласен с его негативным мнением относительно светской медицины и осторожно, предлагая вполне убедительное обоснование духовного порядка, делится с читателем своими соображениями о пользе тех или иных методов лечения.

Однако описанная схема не включает еще один компонент, который невозможно не учитывать. В произведении наряду с мировоззрением Феодора и Георгия можно усмотреть и следы народных представлений о жизни, проникшие в текст благодаря рассказам местных жителей, с которыми общался Георгий, составляя Житие. И в этом случае тема болезней помогает нам провести границу. Теперь речь идет уже не о религиозном или светском взгляде, а о суеверно-мистическом понимании болезни, которое нашло свое отражение во встречающихся в изобилии в Житии историях о колдунах.

В Житии мы находим такие эпизоды, где причина болезни объясняется колдовством. Сразу следует обратить внимание на терминологию, относящуюся к колдунам и их деятельности. Колдун может обозначаться словом *φάρμακός* (37; 32), и другим возможным переводом этого слова может быть «отравитель». В тексте используются два глагола (и производные от них) в значении «околдовывать кого-то»: *φάρμακεῖω* и *περιεργάζομαι*; у первого есть и значение «отравлять», в то время как второй в данном случае понимается вполне однозначно. Эту двойственность всегда отмечает в своем переводе Д.Е. Афиногенов, приводя оба возможных варианта. В любом случае, когда в переводе говорится «отравлен», а не «околдован», ясно, что речь идет не о простом отравлении (допустим, продуктами или водой), а именно о сознательной деятельности некоего колдуна, который мог приготовить специальный яд или же наслать болезнь на человека какими-то заговорами.

Итак, приведем примеры эпизодов, в которых в качестве причины болезни выступают колдуны. Первый колдун, которого мы встречаем, по имени Феодот, задумал отравить самого св. Феодора. Вначале он отправляет к святому бесов, которые ему подвластны, а после того, как они терпят неудачу, подкладывает яд в рыбу, которую ел Феодор. Однако на святого все это колдовство не действует, и тогда Феодот раскаивается и просит удостоиться крещения. Но для этого ему надо сжечь все свои книги, а также расколдовать всех тех, кого он околдовал: «Всякого человека, которого ты околдовал, или дом, или скотину, то есть все, освободи от колдовских пут» (38; 51). Мы не знаем точно, как именно действовало на людей колдовство Феодота, но можно предположить, что оно проявлялось и в виде телесных недугов, а также как беснование, если он посылал к человеку нечистых духов (про это мы знаем из гл. 35, в ко-

торой св. Феодор изгоняет из женщины беса, посланного именно этим колдуном Феодотом (35; 49)). В гл. 77 мы сталкиваемся с нетипичной ситуацией, когда Феодор все-таки был кем-то отравлен и три дня пролежал без голоса и движения, т.е. на сей раз он почему-то не смог противостоять какому-то колдовству. Вероятно, в данном случае автор объясняет причину заболевания, основываясь на переданных ему слухах, на мнении других людей, так как и сам он этому удивляется, говоря: «Случилось так, не знаю, каким образом, что преподобный был отравлен...» (77; 74). В следующий раз колдовство упоминается в гл. 87, в которой рассказывается об исцелении судовладельца: «Некий судовладелец, кем-то околдованный, был удручаем нечистым духом и страдал болями и дрожью членов и многими другими вещами, так что от этого даже впал в большую бедность» (87; 80). Феодор избавляет больного от недуга, дав ему благословенный елей, но при этом про колдуна больше ничего не сказано, он не был найден или наказан святым.

Аналогичный эпизод описывается и в гл. 154: «Никита же, преславнейший патрикий, бывший комит божественного экскувита, лежал парализованный, и о нем разошелся слух, что его отравили (околдовали)» (154; 122–123). Здесь снова колдовство указывается как причина болезни, но исцеление совершается обычным способом (благословенные масло и вино), и про человека, околдовавшего патрикия, никто не вспоминает. В гл. 143 мы также находим упоминания о какой-то «женщине, занимавшейся заговорами»: к ней обратился за помощью брат одного из заболевших страшной болезнью из-за того, что через котел с мясом прошли бесы. Однако вместо того, чтобы помочь своему брату, человек губит его, поскольку тот умирает сразу же, как только на него повязывают оберег, данный этой женщиной (143; 113). В гл. 156 история с колдуном описывается гораздо более подробно, и он не только околдовывает человека, но пытается не пустить его к св. Феодору, преграждая дорогу: «Когда же им повстречался тот, кого они подозревали в такой порче, тот, остановив упряжку быков, мешал им идти» (156; 124). И хотя больной певчий смог победить колдуна, пришел к Феодору и получил исцеление, опять-таки ничего не сказано, что стало с колдуном и был ли он наказан. Наоборот, в гл. 159 говорится об одном клирике, «про которого шла молва, что он колдун»; у него погибли оба сына, и Феодор, к которому этот человек пришел за помощью, не пытается ему помочь, а говорит: «Иди, другого [сына] ты найдешь мертвым в реке Псилис. И исправься, покайся перед Богом» (159; 130).

Как мы видели, понятие о причинах и методах лечения телесных недугов занимало важное место в мировосприятии автора. Также мы отмечали одну из трактовок болезни – религиозно-мистическую. С болезнью, понимаемой как результат действий темных сил, теснейшим образом связана тема *бесов*. Теперь речь идет уже не о заболевании какого-либо органа, а о бесновании, в его классическом, евангельском понимании.

Власть над нечистыми духами является важнейшим даром св. Феодора, который он получает еще в юности, сам став жертвой бесовского нападения и будучи исцелен св. Георгием: «А человеколюбивый Бог, давший святым Своим апостолам власть против нечистых духов и чтобы прогонять болезни, дал и ему благодать против бесов, чтобы извергать их из людей и исцелять недужных» (17; 37). Вскоре после этого Феодору впервые приходится применить свой дар на практике: к нему приходит человек с ребенком, в которого вселился бес. Отец сам дает указания Феодору, как следует вести себя с бе-

сом, но, несмотря на такую неопытность святого юноши, бес не выдерживает его святости и вынужден покинуть ребенка. Обратим внимание на речь, которую произносит нечистый дух перед тем, как выйти из мальчика. Он в достаточно изысканных выражениях предсказывает будущие чудеса Феодора и его власть над бесами, а также жалуется на свою горькую участь: «О, насилие Назарянина, поднявшего это против нас! Ведь с тех пор, как Он сошел на землю, Он вооружает против нас людей... Горе будет нашей природе от этого блудорожденного, потому что многих из нас он изгонит из людей» (18; 37).

В целом беседа святого с бесом, обладающим подчас яркой индивидуальностью, которая проявляется в манере речи и выбранном для разговора тоне, — необходимый элемент любого эпизода, посвященного борьбе с нечистыми духами. Как мы видели, бес может говорить со страхом и уважением, может, наоборот, спорить и препираться («О, насилие — зачем ты пришел сюда, железоед?.. Знаем, зачем ты пришел, но не послушаемся тебя, как те, что в Галатии, — ведь мы тверже их, а не мягче» (43; 55)), ставить свои условия и даже лгать святому. Последние два момента заслуживают особого внимания. В качестве условия выхода из человека дух может потребовать взамен какой-либо предмет, принадлежащий Феодору (так, в гл. 43 один упрямый бес согласился выйти из женщины только после того, как получил сандалию святого Феодора (43; 55)). Этот мотив кажется чрезвычайно странным и неожиданным, поскольку никак не объясняется автором. Эти случаи необходимо отличать от ситуаций, в которых беса изгоняет не сам Феодор, а его посланец, и духу необходима какая-либо часть одежды святого «в удостоверение», которая просто демонстрируется как знак воли Феодора, а сама никакой ценностью не обладает (162; 141). В интересующих нас случаях Феодор, напротив, лично отдает свою вещь бесу, который, покидая человека, забирает ее с собой.

Примером лжи беса может служить случай, описанный в гл. 84. Нечистый дух угрожал Феодору, что если он выйдет из служанки, то она умрет через три дня. Но святой не стал слушать беса, сказав: «Ты выходи, и да будет воля Господня. Ибо нельзя богочестивому человеку верить вам — потому что скверны и лживы ваши слова». И действительно, предсказание беса оказалось ложным, и девушка не умерла, а выздоровела (84; 78–79).

Несмотря на декларируемое Феодором недоверие к бесам, ряд глав свидетельствует о том, что ни автор, ни его герои не воспринимали нападения нечистых духов как нечто из ряда вон выходящее. Бес, в любой иной ситуации персонифицирующий абсолютное зло, может выступать как персонаж, с которым можно и иногда даже нужно договариваться. К нему необходимо относиться с опаской и недоверием, но в то же время стоит прислушиваться к его словам и, принимая в расчет его клятвы и обещания, идти на компромисс, выдвигая, в свою очередь, свои условия. Лучшим примером такого «договора» с бесом, который бы устраивал обе стороны, является эпизод из гл. 161, в которой Феодор изгоняет бесов из жителей города Гермии. Среди этих бесов обнаруживаются два, которые происходят совсем из другой области; они вселились в двух женщин гораздо раньше, чем раскопали холм, из которого вышли все остальные нечистые духи. Эти бесы просили Феодора не загонять их обратно в раскоп вместе со всеми остальными и клялись св. Георгием в правоте своих слов. Когда Феодор удостоверился, что они не лгут, то заключил с ними договор, скрепленный рукопожатием, о том, что

они придут в его монастырь и там покинут женщин (161; 138). В этом же эпизоде есть еще один пример некоей уступки Феодора бесам. Зная их привычку рвать одежды в момент выхода из людей, святой не запрещает им так поступить, но только велит не обнажать людей совершенно: «Святой же предписал им, чтобы в тот час, когда они будут выходить, они не рвали всю одежду, так что видна была бы нагота их, но оставить мужчин покрытых до штанов, а женщин – до платья» (там же).

С темой условия, выполнение которого требуется для освобождения от беса, связан мотив отсрочки. В ряде случаев он вводится, чтобы показать власть Феодора над бесами: святой точно указывает время, в которое бесу надлежит выйти (92–93). Более интересен другой вариант, когда отсрочка избавления объясняется пользой для человека. В гл. 46 к Феодору приносят ребенка, страдающего от нечистого духа; однако «святейший не торопился его побыстрее вылечить, говоря, что покамест тому такое мучение на пользу». Нечистый дух изгоняется только много лет спустя, после того как юноша по просьбе Феодора принимает постриг (46; 56–57).

Как мы видим, степень подчинения человека бесу, который в него вселяется, не всегда одинакова. Человек может не знать, что за недуг его мучает, и тогда только Феодор умеет разглядеть нечистого духа (в таких случаях говорится о «скрытом» бесе¹⁰). Бес может полностью подчинить волю человека, и в таком случае тот уже не самостоятелен в своих решениях и к Феодору доставляется через силу множеством людей. Так, в гл. 159 рассказывается о схоластике Феодоре, который помутился рассудком из-за беса, «в полдень и по ночам бродил, бегая и хватая палку, жестоко бил тех, кто ему попадался, и что находил, ломал, и творил много бесчинств и ущерба, крича громким голосом и произнося неприличные речи». К святому его привели жена и братья первой жены, притом, что он вырывался и не хотел идти (159; 130–131). С другой стороны, нередко и сам человек, и его близкие прекрасно осознают, что причиной страданий является бес, и тогда приход к Феодору оказывается сознательным решением (например, гл. 103).

До сих пор нас интересовало в первую очередь поведение бесов и способы их изгнания, сейчас мы попытаемся проанализировать представления о том, каковы были обычные места обитания духов и какие действия могли спровоцировать их нападения на людей. Вспомним, что святой спасает от одержимости не только отдельных людей: не менее шести раз описано массовое изгнание нечистых духов из жителей села или города (гл. 114–117 и др.). Как уже говорилось выше, бесы могут быть подвластны колдунам, и тогда они вселяются не по собственной воле, а направленные этими людьми (гл. 35). Однако в большинстве случаев бесы никому не подчинены и свободны в своих действиях. Тем не менее их деятельность всегда связана с каким-либо конкретным местом, откуда они происходят. Что это может быть за место? В двух случаях это места, где сохранились следы античного прошлого: в гл. 16 говорится о некоем месте, где жила «так называемая Артемида со множеством бесов» (τὴν λεγομένην Ἀρτέμιν μετὰ πολλῶν δαιμόνων) и они вместе вредили людям, нападая на них (16; 36; греч. текст – р. 13). В гл. 118 бесы выходят из античного саркофага, с которого сняли крышку: «В некоем месте в их пределах

¹⁰ Например, гл. 132, с. 106 (по пути в Константинополь Феодор оказывается на одном корабле с человеком, в котором уже много лет прячется бес, и только близость святого заставляет его проявиться открыто).

стоял мраморный саркофаг, в котором были погребения древних людей – язычников (Ἑλλήνων), охраняемых бесами» (118; 97–98; греч. текст – р. 94–95). Я.О. Розенквист рассматривает подобные эпизоды в свете страха средневекового человека перед античностью¹¹. Добавим, что этот страх тесно связан с недостаточностью знаний об античном прошлом, которая проявляется уже хотя бы в том, что автору известно слово «Артемиды», но он совершенно не представляет, кто или что именно имеется в виду.

Кроме того, нередко бесы скрываются в холмах или пещерах и выходят из своего укрытия, если местные жители раскапывают холм или вынимают какую-либо глыбу, которая преграждает им выход. В таких случаях демоны выходят в большом количестве и поражают всех людей села или города, а также животных и какие-то места, например, дороги (43, 54–55; 114–117, 93–97; 161, 134–139). Внимание автора к подобной тематике и обилие сцен массового изгнания бесов может трактоваться по-разному. На уровне отражения исторических реалий можно констатировать, что мотив раскопок является очень частым, поскольку в подобных случаях всегда возникало подозрение, что раскопки проводятся ради поиска сокровищ. В этом случае на найденный клад могло претендовать государство, и сокрытие найденного влекло за собой наказание, которое распространялось на всю общину¹². Гл. 114–115 наиболее показательны в этом отношении: социальная проблематика в них тесно переплетена с религиозной. В этих эпизодах прямо указывается на опасения жителей села, связанные с действиями одного домохозяина, который, раскопав холм, освободил множество бесов. Угроза вмешательства властей, начавших расследование о кладе, оказывается для жителей села едва ли не более страшной, чем нападения бесов. Только заступничество Феодора препятствует дальнейшему обострению конфликта.

С другой стороны, на уровне внутренней структуры и реализации авторского замысла эта особенность Жития может быть объяснена через задачу, которую ставил перед собой автор. Она заключалась в том, чтобы показать полный упадок во всех сферах жизни общества перед нашествием персов¹³.

Другими местами обитания бесов могли оказаться дом или дерево. В гл. 44 рассказывается о бесах, чье появление было спровоцировано неким «прокопом», сделанным в доме некоего ктитора (44; 55–56); согласно гл. 131, бесы досаждают одному дому, действуя самыми разнообразными способами, в частности проявляясь в виде множества мышей и змей и кидаясь камнями (131; 106). В гл. 155 говорится о том, как нечистый дух по ночам выходил из дерева, стоявшего у дороги, и бросался на прохожих (155; 123).

Помимо исцелений и изгнания нечистых духов в ряду чудесных деяний Феодора следует назвать чудеса, связанные с помощью в сельскохозяйственных работах и вообще его властью над природными явлениями. Это многочисленные эпизоды с избавлением какой-либо местности от засухи (гл. 51 и 101) или, наоборот, от наводнения (гл. 53) и града (гл. 52 и 144); уничтожение саранчи (гл. 115 и 36), жуков (гл. 118) и червей, вредящих посевам, виноградникам и огородам; помощь рыбакам, неводы которых не приносят улова (гл. 158) и т.д.

¹¹ См. раздел «Demons and Diggers» в: *Rosenqvist. Asia Minor...* P. 150–151.

¹² Ibid.

¹³ См., в частности: *Афиногенов. Житие преподобного Феодора...* С. 13.

Подобные чудеса занимают в Житии периферийное место, поскольку они не так значимы для прославления Феодора, известного в первую очередь благодаря дару исцеления. Поэтому рассказы о помощи земледельцам и другие подобные сообщения обычно не составляют отдельной главы, но добавляются в самом конце какого-либо другого эпизода как некий дополнительный материал о местности, где произошло основное чудо. Кроме того, такие чудеса не должны быть зрелищными и впечатляющими. Последнее приводит к довольно интересной особенности: иногда то, о чем молится святой, происходит не собственно чудесным (необъяснимым и сверхъестественным) образом, а (по крайней мере внешне) по вполне земной и понятной причине. Согласно гл. 28, Феодор, захотев добыть себе тяжелый панцирь для умерщвления своей плоти, сразу же получил его от некоего человека, который пришел и по собственному желанию принес ему кольчугу (28; 45). В гл. 104 повествуется о том, как во время голода, когда закончилась вся мука, по молитве Феодора пришли «издалека некие христолюбивые мужи, везя ему тридцать кипрских мер муки» (104; 88–89). При этом все предыдущие действия Феодора, велевшего собрать все оставшиеся крохи и положить на блюдо, а после его молитвы поставить это блюдо под престол в храме, заставляли предположить, что мука появится чудесным образом в пустых чанах.

К чудесам святого следует отнести и многочисленные *предсказания*, касающиеся разных сфер жизни. Во-первых, это предсказания, относящиеся к императору и состоянию империи (о долголетнем царствовании Ираклия, о предстоящем нашествии персов, о нестроениях в государстве, о неудаче восстания куропалата Коментиола). Во-вторых, это предсказания личностного масштаба (предвидение своей смерти и смерти пустынноика Антиоха и т.п.¹⁴). В некоторых случаях можно говорить не о предсказании, а о своего рода «угадывании», как в эпизоде с ипатом Вунусом, когда Феодор, не глядя, сказал, сколько у того в руке монет. Это было сделано для того, чтобы ипат удивился и повел в святость Феодора (142; 112).

Ранее уже говорилось о том, что в Житии нашел свое отражение народный мистицизм жителей сел, где в свое время творил чудеса Феодор, которые делились своими воспоминаниями с автором Жития. Несомненно, в данном случае следует говорить не просто о суевериях, а о своеобразном преломлении сложных представлений о мире, сформировавшихся в результате смешения древних легенд и сказок, смутных представлений об античности, вызывавшей трепет и в то же время болезненный интерес, и официальных религиозных установок.

В ряде эпизодов Жития можно усмотреть следы народных легенд, объясняющих то или иное явление действительности через обращение к чудесным действиям святого, прославившего ту или иную местность, и в целом к событиям давних лет. Так, в гл. 118 приводится рассказ о крышке античного саркофага, которая использовалась в одном из окрестных сел в качестве поилки для скота вплоть до времен Георгия. Автор считает нужным специально объяснить, почему она там появилась: как оказывается, вскрытие саркофага привело к нападению бесов на село, которое было остановлено только вмешательством Феодора. При этом святой привел бесов в то место, где они прятались раньше, «не позволив даже вернуть духам взятую крышку саркофага,

¹⁴ Например, гл. 163, с. 141–142; гл. 73–74, с. 71–72 и др.

как те просили, чтобы ее вернули на место, но оставил ее, потому что она была полезна для службы...» (118; 97–98). Предмет, вызывающий удивление и необычный для самих жителей, нуждался в легенде, которая бы объясняла его появление, поэтому возникновение такого рода истории представляется оправданным.

Проведенная типологическая классификация чудесных деяний, описанных в житии, помогает нам прояснить сложное и, на первый взгляд, никак не сформулированное явно отношение героев и автора произведения к античному культурному и материальному наследию. Жители Византии на рубеже VI–VII вв. н.э., как они показаны в Житии, вынуждены были ежедневно сталкиваться с культурой, конкретные проявления которой еще не воспринимались ими как совершенно чуждые, но уже нуждалась в толковании и переосмыслении. При этом в бытовой сфере культурный разрыв оказывается весьма большим – следы древней цивилизации (саркофаги, языческие храмы и т.п.) постоянно на виду, но их предназначение совершенно неизвестно. Отдельные слова (названия, имена древних богов и т.п.) еще живы в людской памяти, но полностью утратили свое значение и никак не соотносятся с реальностью. С другой стороны, в сфере научного знания мы видим, вероятно, уже следующий этап освоения античного прошлого: медицинские познания автора, почерпнутые им из античных пособий, не вступают в противоречие с основным замыслом произведения, но, наоборот, служат той же цели – прославить св. Феодора как целителя. Автор способен совместить два разных подхода к болезням и избежать кажущегося противоречия, воспринимая их как принадлежащие различным уровням и благодаря этому взаимодополняющие друг друга.

THE PERCEPTION OF ANTIQUITY IN EARLY BYZANTINE HAGIOGRAPHY

(The Case of the *Life of Saint Theodore of Sykeon*)

T. A. Artyukhova

The paper deals with one of the most unusual specimen of early Byzantine hagiography, the Greek *Life of Saint Theodore of Sykeon* (BHG 1748) composed in the mid-640's by his disciple George, and aims to examine in which way its protagonist as well as its author perceived and interpreted their common pagan past. The author focuses on such an overlooked literary aspect of the *Life* as typology of miracles (chiefly on various cases of miraculous healing and exorcism) and comes to the conclusion that the hagiographer's attitude towards ancient (i.e. pagan) medical science is not exclusively unfavorable, as it would be natural to assume. On the contrary, in several episodes, instead of condemning secular medicine, the saint praises it and the hagiographer uses ancient medical *termini technici* with freedom. These and other data presented in the paper provide us with new valuable information concerning the hagiographer's personality (education, etc.) and the perception of ancient cultural heritage in Asia Minor in Late Antiquity in general.