

Д. А. Черноглазов

Санкт-Петербургский государственный университет

Санкт-Петербург, Россия

МАКСИМ ИСПОВЕДНИК КАК ЭПИСТОЛОГРАФ: ЖАНРОВЫЙ ЭТИКЕТ В ПИСЬМАХ ВИЗАНТИЙСКОГО БОГОСЛОВА VII в.

Эпистолярное собрание Максима Исповедника (580–662) еще не становилось предметом филологического анализа. Задача настоящей статьи – проанализировать письма Максима как образцы эпистолярной прозы и выяснить, в какой мере автор следует нормам жанрового этикета, разработанным в ранневизантийскую эпоху. Внимание концентрируется на трех этикетных мотивах, связанных с темой дружбы: иллюзия присутствия друга; единство душ; упрек в отсутствии писем. Демонстрируется, что Максим осведомлен об этикетных нормах письма, и в его посланиях можно обнаружить ряд мотивов и формул, восходящих к ранневизантийской традиции, но при этом эпистолограф переосмысляет уже сложившиеся общие места эпистолярного этикета и расставляет акценты по-новому, иногда даже вступая в спор с предшествующей традицией. Кроме того, в письмах Максима фиксируются мотивы и клише, которые соотносятся не с ранневизантийской традицией, а с письмами последующих авторов – Михаила Пселла, Феодора Продрома и др. Высказывается гипотеза, что письма Максима повлияли на последующих авторов и, таким образом, послужили звеном между ранне- и средне-византийской эпистолографией.

Ключевые слова: Максим Исповедник; Иоанн Златоуст; Синесий Киренский; Михаил Пселл; Михаил Италик; византийская литература; византийская эпистолография; эпистолярный этикет

Благодарности

Исследование выполнено при поддержке РФФИ, грант № 21-011-44263 «Формирование понятия “теологии” как науки и ее концептуального аппарата в византийской христианской теологической мысли конца V – начала VIII в. в контексте научно-философского знания поздней античности».

Цитирование: Черноглазов Д. А. Максим Исповедник как эпистолограф: жанровый этикет в письмах византийского богослова VII в. // Античная древность и средние века. 2022. Т. 50. С. 205–223. <https://doi.org/10.15826/adsv.2022.50.013>

Поступила в редакцию: 14.04.2022

Принята к печати: 11.10.2022

Д. А. Черноглазов

Dmitrii A. Chernoglazov

St Petersburg State University
St Petersburg, Russia

MAXIMOS THE CONFESSOR AS A LETTER WRITER: GENRE ETIQUETTE IN THE LETTERS OF THE SEVENTH-CENTURY BYZANTINE THEOLOGIAN

So far, the collection of letters of Maximos the Confessor (580–662) has not been studied from the point of view of philology. The purpose of this article is to analyse Maximos' letters as examples of epistolary prose and to find out the extent to which the author follows the etiquette norms of letter writing developed in the Early Byzantine Period. The attention is focused on three motifs related to the theme of friendship: the illusion of friend's presence; unity of souls; reproach for the lack of letters. It has been shown that Maximos was aware of the letter etiquette norms, and that his letters contained a number of motifs and formulae belonging to the Early Byzantine tradition, but at the same time, Maximos rethought and transformed some already established commonplaces, sometimes entering into a dispute with the previous tradition. In addition, it has been demonstrated that Maximos' letters contain motifs and clichés correlating with not the Early Byzantine tradition, but rather the letters of later authors, such as Michael Psellos, Theodore Prodromos, and others. It has been supposed that Maximos' letters influenced later authors, thus forming a link between the Early and Middle Byzantine epistolography.

Keywords: Maximos the Confessor; John Chrysostom; Synesios of Cyrene; Michael Psellos; Michael Italikos; Byzantine literature; Byzantine letter writing; epistolary ceremonial

Acknowledgements

This research was funded by Russian Foundation for Basic Research, research project no 21-011-44263 *Formation of the Concept of "Theology" as a Science and Its Conceptual Apparatus in the Byzantine Christian Theological Thought from the Late Fifth to the Early Eighth Centuries in the Context of Scientific and Philosophical Knowledge of Late Antiquity*.

For citation: Chernoglazov, D. A. (2022). Maksim Ispovednik kak epistolograf: zhanrovyy etiket v pis'makh vizantiiskogo bogoslova VII v. [Maximos the Confessor as a Letter Writer: Genre Etiquette in the Letters of the Seventh-century Byzantine Theologian]. *Antichnaya drevnost' i srednie veka*, 50, 205–223. <https://doi.org/10.15826/adsv.2022.50.013>

Submitted: 14.04.2022

Accepted: 11.10.2022

Максим Исповедник (580–662)¹ – одна из центральных фигур в византийском богословии и в церковной истории VII в. Среди многочисленных произведений Максима сохранилось и эпистолярное собрание, относительно небольшое по объему: до нас дошло всего 56 писем, из которых семь опубликованы в составе его *Opuscula theologica et polemica*. Письма Максима хорошо известны научному сообществу – их многократно привлекали для исследования его биографии и богословских взглядов, переводили на современные языки², но во многих важных аспектах этот памятник остается еще вовсе неизученным. Во-первых, большинство писем Максима до сих пор доступны в устаревшем некритическом издании, изобилующем неточностями³; во-вторых, письма пока не становились объектом лингвистического анализа; в-третьих, их еще не рассматривали как литературные памятники и образцы эпистолярного жанра. Именно этот, третий аспект и станет предметом нашего внимания в настоящей статье: мы рассмотрим письма Максима в широком контексте византийской эпистолярной прозы и попытаемся выяснить, в какой мере он следует нормам эпистолярного этикета, сформировавшимся

¹ О жизни и наследии Максима Исповедника см.: *Thunberg L. Man and Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*. Crestwood, New York, 1985; *Louth A. Maximus the Confessor*. London, 1996; *Booth Ph. Maximos the Confessor // The Cambridge Intellectual History of Byzantium / ed. A. Kaldellis, N. Siniosoglou*. Cambridge, 2017. P. 414–430.

² См.: *Saint Maxime le Confesseur. Lettres / introd. par J.-C. Larchet*. Paris, 1998; Преп. Максим Исповедник. Письма / пер. Е. Начинкина, предисл. Ж.-К. Ларше, коммент., науч. ред., сост. Г. И. Беневица. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2015; *Booth Ph. Maximos the Confessor...*

³ Только два письма Максима, «Второе письмо к Фоме» и «Письмо к монаху Анастасию», опубликованы в современных критических изданиях, см.: *Canart R. La “Deuxième lettre à Thomas” de Saint Maxime le Confesseur // Byz.* 1964. T. 34. P. 415–445; *Maximus the Confessor and His Companions: Documents from Exile / ed. and transl. by P. Allen and B. Neil*. Oxford, 2002. P. 120–123. Большинство писем доступны лишь в издании Ф. Комбефиса, опубликованном в *Patrologia Graeca* (Maximus Confessor. Epistulae // PG. Vol. 91. Col. 364–649, далее – Max.). Послания Максима, включенные в число его *Opuscula theologica et polemica* (орр. 4, 8, 10, 11, 12, 16, 21), опубликованы в том же томе: PG. Vol. 91. Col. 9–285. Подробнее о сохранившихся письмах и их изданиях см.: Преп. Максим Исповедник. Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневица. М., 2020. С. 923–961.

в IV–V вв.⁴ Из этикетных мотивов, которые обнаруживаются в посланиях Максима, нами были избраны три. Все они относятся к теме дружбы и имеют ключевое значение для византийского эпистолярного этикета: 1) иллюзия присутствия друга; 2) единство душ; 3) упрек за отсутствие писем.

Как эти мотивы воплощаются в письмах Максима Исповедника? Насколько он осведомлен о правилах эпистолярной игры? Как часто он использует традиционные формулы и клише, почерпнутые у «классиков» жанра письма – Василия Великого, Иоанна Златоуста, Синесия Киренского и других авторов? В какой мере можно говорить о зависимости Максима от предшествующей традиции, или, напротив, о его самостоятельности как эпистолографа? На все эти вопросы мы далее и попытаемся ответить.

Иллюзия присутствия друга

«Иллюзия присутствия друга» (φαντασία τῆς παρουσίας) – один из важнейших элементов византийского эпистолярного этикета⁵. Когда получатель письма раскрывает и читает драгоценное послание, ему кажется, что он видит перед собой самого друга, слышит его голос. Вместе с тем, воображаемая встреча не обязательно связана с письмом – истинная дружба заставляет непрерывно представлять себе друга и мысленно с ним беседовать. Об иллюзии присутствия адресата пишут многие эпистолографы, например, Синесий Киренский⁶ и Григорий Назианзин⁷, но особенно обстоятельно этот мотив разрабатывается в письмах Иоанна Златоуста⁸.

⁴ О византийском эпистолярном этикете см.: *Koskenniemi H. Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* Helsinki, 1956; *Thraede K. Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik.* München, 1970; *Karlsson G. Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine.* Uppsala, 1962; *Черноглазов Д. А. Laus epistulae acceptae: об эволюции византийского эпистолярного комплимента* // ВВ. 2010. Т. 69. С. 174–186.

⁵ Подробнее о мотиве «иллюзии присутствия друга» в византийской эпистолографии см.: *Karlsson G. Idéologie et cérémonial...* P. 21–56.

⁶ *Synésios de Cyrène. Correspondance* / ed. A. Garzya. Paris, 2000. Ep. 138.7 (далее – Syn.).

⁷ *Saint Grégoire de Nazianze. Lettres* / ed. P. Gallay. Vol. 1–2. Paris, 1964–1967. Ep. 196. 3.5.

⁸ Напр.: *Joannes Chrysostomus. Epistulae* // PG. Vol. 52. Col. 657. 26–33; 667. 28–32; 702. 29–33; 712. 36–41; 734. 40–43 (далее – Chrys).

Прочитируем один из показательных примеров:

Я же облобызал тебя самого, отца письма, обнял тебя обеими руками, обвившись вокруг шеи, и, расцеловав твою любезную мне главу, обрел великое утешение. Мне казалось, будто не только твое письмо пришло, но ты сам присутствуешь и находишься вместе с нами. Вот сколь могущественна сила письма! Такова ведь природа искренней любви: даже если ее струи изливаются чрез письма, она побуждает воображать сам источник писем – что испытали и мы⁹.

Приведем пассаж и из другого послания того же автора: по мысли Иоанна, чтобы возникла иллюзия присутствия друга, довольно одной любви, но письма эту иллюзию усиливают:

Если мы вкусим это утешение [через твои письма], то нам будет думаться, что мы постоянно живем вместе с твоею честностью. Правда, чувство любви само по себе в состоянии сотворить это, но это представление (*φαντασία*) существенно прирастает, если [любви] содействуют письма¹⁰.

Максим Исповедник, вслед за ранневизантийскими авторами, тоже нередко обращается к мотиву «иллюзии присутствия», причем также использует его в разных вариациях. Иногда представление о присутствии друга возникает как следствие получения письма. Так, получив письмо от иллюстрия Петра, Максим отвечает, что он духовно обнял и поприветствовал адресата, словно тот сам навестил его¹¹. В другом послании¹² Максим рассуждает о значении переписки: слово, передаваемое с помощью писем, влагает в душу «неизгладимую память, так чтобы мы постоянно видели тех, кто по любви [для нас] постоянно присутствует духовно, и обнимали их»¹³. Иногда ощущение присутствия друга и общения с ним создается вне связи с письмом: обращаясь к кувикулярию Иоанну¹⁴, Максим признается, что

⁹ Chrys. Col. 641. 14–24.

¹⁰ Ibid. Col. 712. 37–41

¹¹ Max. 13. Col. 509. 7–9.

¹² Ibid. 23. Col. 608. 8–11

¹³ Здесь и далее при цитировании писем Максима Исповедника мы использовали перевод Е. Начинкина (Преп. Максим Исповедник. Письма...), но вносили в него существенные коррективы.

¹⁴ Max. 4. Col. 420. 15–18.

любовь (λόθος) вынуждает его писать своему другу: любовь «заставляет непрестанно воспроизводить твой образ и располагает беседовать с тобой в душе, как если бы ты был рядом».

Здесь и в других письмах Максим вполне верен ранневизантийской традиции – мы наблюдаем все те же ключевые понятия «видеть», «приветствовать» и «присутствовать». В других же случаях можно отметить некоторую трансформацию этикетных норм. Сосредоточимся на одном письме, где расхождения с традицией проявились наиболее отчетливо¹⁵. Это послание, в котором Максим просит адресата¹⁶ и впредь наставлять его, а если это возможно и если опасность от «варваров» миновала – вновь призвать его к себе в обитель. Первая часть письма, составленного в изысканной риторической манере, содержит обильные похвалы адресату и изъявление любви к нему. Приведем часть этого пространного пассажа в русском переводе:

Раз я удостоился с самого начала питать к вам, святейшим, такую [духовную] любовь, мне постоянно представляется, что я вижу вас и ощущаю, как с вами беседую, и ни время, ни расстояние не в силах оторвать меня от памятования о вас, которое всегда духовно являет вас присутствующими и изгоняющими все мои зловонные помышления, которым невыносимо избылное в вас благоухание Божественной благодати; и я убеждаюсь, что память не попусту воображает вас, святейшие, а воистину воспринимает вас присутствующими, происходящее же считаю точным удостоверением вашего присутствия. Ведь действенная сила, по благодати Божией обитающая в вас, одновременно с воспоминанием изгоняет докучающих мне демонов, представляя яснейшее доказательство вашего присутствия. И ничего удивительного, что отсутствующих телесно Бог знамений и чудес делает умственно присутствующими – а как, Сам ведает, а также и те, кому от Него дано богоподобно совершать такое; и присутствующими в большей степени, нежели тела соприсутствуют друг другу¹⁷.

¹⁵ Другие примеры использования мотива «иллюзии присутствия» в письмах Максима см.: *Черноглазов Д. А. Иллюзия присутствия друга? Замечания об одном этикетном мотиве в письмах Максима Исповедника // Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций / отв. ред. О. Н. Ноговицин. СПб., 2021. С. 398–408.*

¹⁶ Кому адресовано письмо, остается неясным. В рукописях содержатся разные имена: пресвитер Иордан, монах Софроний (Евкрат) и пресвитер Иоанн, которого иногда отождествляют с Иоанном Кизическим, см.: Преп. Максим Исповедник. Амбигвы... С. 939.

¹⁷ Max. 8. Col. 440.1–441.19.

Итак, Максим, казалось бы, прибегает к традиционному и хорошо известному мотиву, но при этом *expressis verbis* оспаривает общепринятое представление о том, что любовь создает «иллюзию» присутствия друга, и настаивает на том, что это присутствие подлинное, а не мнимое. Когда предшественники Максима – Синесий Киренский, Феодорит Киррский, Прокопий Газский и, в первую очередь, Иоанн Златоуст¹⁸ – описывают явление друга посредством письма или воспоминаний, они регулярно употребляют существительное *φαντασία* («представление» / «воображение») или глагол *φαντάζομαι* («представляю» / «воображаю»), а Максим тоже использует этот глагол, но с отрицанием: его память «не просто воображает» (*μη ψιλῶς... φαντάζεσθαι*) адресата, но «поистине воспринимает» (*ἀληθῶς ἐταισθάνεσθαι*) его присутствие. Приводится и доказательство подлинного присутствия адресата: пребывающая в нем сила Божия отгоняет «докучающих» автору «бесов».

Почему Максим подчеркнуто дистанцируется от эпистолярного топоса? Вполне вероятно, он тем самым дает понять, что отношения с адресатом для него выше «обыкновенной» дружбы, дающей лишь иллюзию созерцания и беседы. Однако вероятно и другое объяснение. Отметим любопытную закономерность: в других письмах, где Максим говорит о созерцании далекого друга и мысленной беседе с ним, он вообще избегает понятия *φαντασία* / *φαντάζομαι* и в сходных контекстах вводит иные термины, некоторые из которых нетипичны для эпистолярного дискурса.

Например, в уже цитированном письме к кувикулярию Иоанну автор признается, что любовь побуждает его «воспроизводить» или «отображать» друга (*ἀνατυλοῦσθαι*)¹⁹, а в письме к Авксентию отмечает, что письмо «подстрекает память, когда она покоится, и пробуждает ее, когда она дремлет, так чтобы мы видели и запечатляли в себе (*ἀναμάττεσθαι*) лица возлюбленных»²⁰. Глагол *ἀναμάττομαι*, изначально означающий «делать оттиск», «придавать форму», «лепить», употребляется и в абстрактных значениях:

¹⁸ См.: Théodore de Cyr. Correspondance I / ed. Y. Azéma. Paris, 1955. Ep. 14. 5, 10–11; Procopii Gazaeci epistolae et declamationes / ed. A. Garzya, R.-J. Loenertz. Ettal, 1963. Ep. 120. 7. Примеры из писем Иоанна Златоуста и Синесия Киренского см. выше.

¹⁹ Max. 4. Col. 420. 15–16.

²⁰ Ibid. 22. Col. 605. 15–20.

«запечатлеть в себе», «составлять себе представление о чем-либо», «отражать», но в таких значениях он зафиксирован исключительно в философских и богословских текстах²¹, в основном в связи со зрением и познанием – но не в дружеских письмах.

Скорее всего, такой подбор терминологии не случаен – по видимому, он объясняется представлением Максима о природе духовной любви, приводящей к подлинному, а не иллюзорному единству любящих во Христе²². По его убеждению, духовная любовь – в отличие от плотской – пребывает «в уме» (περὶ... τὸν νοῦν ἔχει τὴν ὑπαρξίν)²³, друг «умственно соприкасается» другу (συμπάροντας... νοερώς)²⁴, «умственно» его «приветствует» (νοητῶς... ἀσπάζεσθαι)²⁵, созерцает его «очаи ума» (νοὸς ὀφθαλμοῖς... ἀναθεωρῶν)²⁶ и видит ими «ум» возлюбленного (ὁρᾶν ἐδόκουεν τὸν θεόσοφον νοῦν)²⁷. В других произведениях Максима термин φαντασία («воображение») понимается по-разному, но чаще всего он соотносится с чувственным и чувственно воспринимаемым²⁸ или вообще обретает негативную коннотацию, обозначая заведомо ложные мнения²⁹. Потому, видимо, понятие φαντασία и неприменимо к духовной любви, которая, с точки зрения Максима, скорее не побуждает вообразить телесный облик отсутствующего друга и разговор с ним, а позволяет подлинно видеть его ум очами ума. В этом смысле присутствие друга становится не иллюзорным, а настоящим, о чем

²¹ Например, в «Беседах» Эпиктета, в «Эннеадах» Плотина, в трактате «О сотворении человека» Григория Нисского и др.: Epicteti dissertationes ab Arriano digestae / ed. H. Schenkl. Leipzig, 1916. Lib. 2. 23. 3. 4; Plotini Opera / ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Oxford, 1982. Enn. 4. 3. 26. 27; Gregorii Nysseni de hominis opificio // PG. Vol. 44. Col. 164. 6.

²² Рассуждения Максима о любви к Богу и ближнему см. в ер. 2.

²³ Max. 2. Col. 440. 9–10.

²⁴ Ibid. Col. 440. 6–7.

²⁵ Ibid. Col. 620. 5–6.

²⁶ Ibid. Col. 433. 8–9.

²⁷ Ibid. Col. 589. 6–7.

²⁸ См., например, в письмах: Max. Col. 613. 32; в «Амбигвах к Иоанну»: On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / ed. N. Constat. Vol. 1–2. Cambridge, Mass., 2014. No 10. 11. 11; 10. 24. 3. См. также комментарий к русскому переводу этих пассажей «Амбигв» в кн.: Преп. Максим Исповедник. Амбигвы...

²⁹ См., например: Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica // PG. Vol. 91. Col. 28. 23; 76. 43.

Максим напрямую высказывается в письме к Иоанну Кизическому. Между тем, в посланиях Иоанна Златоуста – как показал пример, приведенный выше, – подробно, с конкретными деталями, описывалась именно воображаемая личная встреча с адресатом, а не умственное созерцание.

Единство душ

Несмотря на телесную разлуку, истинные друзья являют собой единое целое – между ними сохраняется нерасторжимое единство душ. В ранневизантийских письмах этот мотив не так распространен, как тема иллюзии присутствия, но и он активно разрабатывается и уже с IV–V вв. может считаться общим местом эпистолярного этикета³⁰. Авторы писем подходят к его трактовке по-разному. Так, Юлиан Отступник и Синесий Киренский, говоря о единении подлинных друзей, ссылаются на миф Аристофана из платоновского «Пира», заимствуя оттуда образы и лексические обороты³¹. Приведем наиболее показательный пример – письмо Синесия, где платоновский образ соединяется с христианским учением:

[Из двух видов] любви одна, имея начало низменное и человеческое, вызывает отвращение и быстро угасает, ибо едва соизмеряется с одним лишь [телесным] присутствием. Над другой же [любовью] господствует Бог, который – по божественному речению Платона – искусно сплавил души взаимно любящих и сотворил из них одно, и потому она посрамляет природу времени и места, ибо душам, стремящимся друг к другу, ничто не препятствует сближаться и сплетаться, [совершая] таинственные схождения³².

Василий Великий, в отличие от Синесия, трактует тот же мотив в сугубо христианском духе. В письме к Петру Александрийскому Василий пишет, что «благодать Господня» позволила ему «словно сродниться» (οἶονεῖ συμφύησαι) со своим другом, «прийти» с ним «к единству по причине общности в вере»³³.

³⁰ О мотиве «мистического единства» друзей в византийской эпистолографии см.: *Karlsson G. Idéologie et cérémonial...* P. 57–78.

³¹ *Platonis opera* / ed. J. Burnet. Oxford, 1901. Vol. 2. P. 189C–193D. См. также: *Karlsson G. Idéologie et cérémonial...* P. 62–63.

³² *Syn. Ep. 140. 1–9* cf. *Platonis opera...* 192D.

³³ *Saint Basile. Lettres* / ed. Y. Courtonne. Paris, 1957. Vol. 1. Ep. 133. 1. 7–11 (далее – Bas.).

Итак, единство душ – удел друзей, соединенных христианской верой.

Тема единства душ появляется в нескольких письмах Максима Исповедника. Так, обращаясь к кувикулярию Иоанну, Максим заявляет: «Я знаю, что посредством Духа душа у нас обоих сделалась одна»³⁴. Рассуждая о значении писем, Максим отмечает, что природа «по Божией благодати» изобрела их «ради неразлучного единения телесно разлученных между собою»³⁵. Согласно Максиму, друзья «соединены» между собой «духовным вожделением», «сопряжены» любовью, угодной Богу³⁶, и т. д. Однако наиболее последовательно этот мотив развивается в письме к пресвитеру и игумену Конону. Прочитируем часть этого послания:

Я верю, как воспринял и был научен, что Бог есть любовь (1Ин. 4:16) и что как Он един и никогда не перестает быть единым, так же Он соединяет воедино живущих по Его любви и дарует им одно сердце и одну душу (Деян. 4:32), даже если их много, чтобы, имея одну душу, они ведали сердца друг друга и не утруждались в неведении исследовать неясное, догадываясь каждый сам по себе о расположении ума ближнего. Поэтому веря, святой отец, что по действующей в тебе благодати Христовой тебе все ведомо, что у меня на сердце, как, равным образом, осмелюсь сказать, и мне про тебя, дерзаю пока что уклониться от приезда к вам, зная, что отказ мой вы припешете не послушанию, а телесной болезни, насильно удерживающей от путешествия и не позволяющей стремлению души осуществиться на деле³⁷.

Разумеется, в письме Максима бесполезно искать хоть какие-либо аллюзии на «Пир» Платона – он явно следует христианской трактовке мотива, которую мы встречали у Василия Великого: единение, присущее истинным друзьям, понимается как единство во Христе. Однако, по сравнению с ранневизантийской традицией, этикетный мотив получает в письме Максима дальнейшее развитие, и это развитие проявляется в двух аспектах.

Во-первых, тезис о единстве душ подкрепляется новозаветной цитатой, которая в предшествующей традиции в этом

³⁴ Max. 27. Col. 620. 8–10.

³⁵ Ibid. 23. Col. 608. 4–7.

³⁶ Ibid. 8. Col. 440. 5–8; 13. P. 509. 4–5.

³⁷ Ibid. 25. Col. 613. 1–17.

контексте не использовалась: слова Максима «Бог... дарует им одно сердце и одну душу» явно отсылают читателя к словам из книги «Деяний апостолов»: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деян. 4:32). Во-вторых, в отличие от предшественников Максим объясняет причину, по которой Бог даровал любящим «одно сердце и одну душу», чтобы они не гадали о расположении друг друга, а точно знали, что на сердце у ближнего – и это разъяснение позволяет ему прийти к несколько неожиданному выводу: Максим и Конон, даже не общаясь между собой, прекрасно знают, что на душе друг у друга, и потому Максиму нет смысла утруждать себя путешествием ради личной встречи, тем более, если он нездоров.

Подлинные друзья знают все мысли друг друга, как свои собственные – этот тезис логически закономерен, но он ведет к парадоксальному заключению, которое косвенно формулируется и Максимом: в личном общении, равно как и в переписке, вообще нет необходимости. Ранневизантийские авторы, рассуждая о «слиянии» или «сращении» друзей воедино – насколько нам известно – к подобным выводам не приходили. Например, по мысли Синесия, трансцендентное единение душ должно побудить философа мужественно переносить телесную разлуку, но никак не вовсе отказаться от личной или эпистолярной беседы³⁸. Между тем, авторы XI–XII вв. возвращаются к идее, намеченной Максимом, и разными способами ее обыгрывают. Так, Михаил Пселл, обращаясь к судьбе Эгейской фемы, начинает письмо такими словами:

[Я пишу тебе] не из Города в Эгейскую [фему], но [будучи] или в Городе, или в Эгейской [феме]. Ведь или я чрез тебя там, или ты чрез меня здесь, и мы оба, замещая друг друга, живем и на материке, и у моря. Итак, словно говоря с тобою лично, а не обращаясь издалека, я задаю тебе привычные вопросы: Как ты добрался? Как ты живешь? Как дела, как суды, как подати (если не боишься)? Но что я вообще спрашиваю, если я с тобой и мне все известно?³⁹

Итак, зачем друзьям вести какой-либо словесный диалог, если они и так едины и все друг о друге знают? Наиболее полно и выразительно этот мотив раскрыт в знаменитом письме Михаила

³⁸ Syn. Ep. 140. 13–27.

³⁹ Michael Psellus. Epistulae / ed. S. Papaioannou. Berlin ; Boston, 2019. Vol. 1. Ep. 255. 1–8 (далее – Psell.).

Италика Феодору Продрому, где автор на протяжении нескольких страниц рассуждает о нерасторжимом единстве двух друзей. Италик и Продром даже не срослись друг с другом, «как люди в “Пире” Платона», а абсолютно тождественны между собой, так что один настолько глубоко ощущает себя другим, что чувствует даже вкус яств, которыми угощается его друг. Эти полушутливые рассуждения приводят Италика к следующей мысли:

Потому зачем же отправлять тебе письма или какие-либо дары – ибо как я отошлю их себе самому?.. Ведь у тебя, Продрома, уже есть эта [вещь], если она есть у Италика, и когда он говорит, ты слышишь, поскольку ты говоришь это сам, и когда он пишет, ты пишешь все, что бы он ни написал. Ты обвиняешь меня в том, что я якобы не пишу тебе, но зачем же мне писать себе самому и как я, единый, разделюсь надвое? Ведь письма пишутся отсутствующим⁴⁰.

Конечно, и Пселл, и Италик рассуждают об этом не всерьез – Италик даже открыто подчеркивает, что сказанное им было шуткой, на самом же деле он ценит письма Продрома превыше всего, но ход рассуждений в их письмах тот же, что и в послании Максима Исповедника, которое мы рассмотрели: друзья едины, даже если они разлучены, им все друг о друге известно, у них нет необходимости в личном общении или переписке.

В византийской эпистолографии, насколько мы можем судить, это рассуждение впервые формулируется именно в письме Максима, и мы не можем исключать его прямого влияния на последующих авторов.

Упрек в отсутствии писем

Упрек в долгом молчании – один из самых разработанных мотивов византийского эпистолярного этикета⁴¹. Иногда эта тема затрагивается вскользь, в начале или в конце послания, а иногда ей посвящается целое пространное письмо. Упрек, конечно же,

⁴⁰ Michel Italikos. *Lettres et Discours* / ed. P. Gautier. Paris, 1972. P. 62.23–63.6.

⁴¹ Несмотря на обилие материала, специального исследования, посвященного этому этикетному мотиву в византийской литературе, пока не существует. Краткую характеристику см.: *Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. München, 1978. Bd. 1. S. 221–222; *A companion to Byzantine Epistolography* / ed. A. Riehle. Leiden ; Boston, 2020. P. 297–299.

мог принимать самую разную форму – мотив существенно варьировался от письма к письму в зависимости от многообразия ситуаций и отношений между корреспондентами, но можно выделить некоторые общие, наиболее типичные элементы эпистолярного обвинения:

1) выражение недоумения и сожаления / возмущения из-за отсутствия писем;

2) рассуждение о предполагаемых причинах молчания адресата или о мнимых оправданиях, к которым он может прибегнуть – иногда приводится несколько возможных причин или поводов;

3) призыв немедленно возобновить переписку и тем самым загладить вину и утешить друга.

Общность писем, укоряющих за долгое молчание, проявляется не только в единстве структурных элементов, но также и в содержательных и лексических параллелях. Так, среди предполагаемых авторами причин молчания легко выделить ряд повторяющихся вариантов, кочующих из письма в письмо. Молчание объясняется, например, забвением дружбы, гордыней от повышения по службе, отсутствием досуга и др. Что касается формул и словесных оборотов, то упреки в молчании нередко содержат термины из судебной сферы – ἐγκαλέω («обвиняю»), διώκω («преследую»), ἀμύνομαι («защищаюсь»), ἀπολογουμαι («оправдываюсь») и т. д.

В качестве примера, в полной мере отражающего все перечисленные особенности, можно привести письмо Иоанна Златоуста к Клавдиану. Протицируем его отрывок:

Что это? Такой горячий, такой страстный наш приверженец... ты позволяешь себе так долго хранить совершеннейшее молчание! Что за причина? Неужели после нашего отъезда ты выбросил нас из головы и стал равнодушнее к любви нашей? Не думаю; невозможно ожидать подобной перемены от человека с такой горячей и любящей душой. Не болезнь ли тебя удерживала? Но болезнь не может быть препятствием послать письмо. Прекратив свое молчание, объясни нам и его причину... и поскорее пришли нам письмо с радостным известием о своем здоровье. Ты доставишь этим величайшее удовольствие и вообще подашь нам в нашей пустыне большое утешение, присылая такого рода письма⁴².

⁴² Chrys. Col. 720.46–721.14.

В эпистолярном собрании Максима Исповедника есть только одно послание, где автор сетует на длительное молчание адресата. Приведем часть этого письма, обращенного к Авксентию⁴³:

Если вы, смело доверившись Духу, решили пренебречь писанием писем к друзьям, поскольку любовь пребывает в вас нерасторжимо и ни в чем не нуждается для ее возобновления – то я восхваляю такой закон и одобряю вас за то, что вы Тому вверили сокровище любви, в Ком и начало ее, и завершение. Если же вы уклоняетесь от писания от лени, пренебрегая подобающим дружеским обычаем, то непрестанно буду, напротив, порицать, не умея уважать друзей, поглощенных великими заботами о мирском. Если же вы не пишете ни по одной из этих двух причин, примите от отсутствующих и благосклонно отсутствующим даруйте себе-седование в письме, как учит сама природа – или, вернее, как Бог утешил природу, мудро наставив ее⁴⁴.

Нетрудно заметить, что письмо составлено в соответствии с этикетными нормами.

Во-первых, в нем можно выделить два из трех структурных элементов, о которых говорилось выше: 2) рассуждение о возможных причинах молчания, и 3) побуждение писать.

Во-вторых, вполне традиционна одна из причин отсутствия писем, которые предполагает Максим: Стефан пренебрегает подобающим дружеским обычаем из-за лени (ὄκνος) и излишней погруженности в мирские заботы. Так, эпистолографы IV–V вв. нередко допускают, что молчание адресата вызвано «вялостью», «ленью» (ὄκνος) или «равнодушием» (ῥαθυμία), и относятся к этому с неизменным осуждением⁴⁵. Неоднократно утверждается и то, что житейские заботы не должны быть препятствием к переписке. Иоанн Златоуст пишет, что, зная горячность любви адресата и возвышенность его ума, он не примет его оправдание, если тот объяснит молчание множеством забот⁴⁶. В том же духе пишет и Либаний: от другого он бы и принял оправдание, что тот «поглощен делами», но адресату, по природе способному спра-

⁴³ Согласно некоторым рукописям, письмо адресовано пресвитеру и игумену Стефану, см.: Преп. Максим Исповедник. Амбигвы... С. 949.

⁴⁴ Мах. 22. Col. 605. 1–15.

⁴⁵ Например: Bas. Ep. 116 (ὄκνος), 157 (ἀργός), Chrys. Ep. 59 (ὄκνος καὶ ῥαθυμία), 79 (ῥαθυμία), 116 (ῥαθυμία), 119 (ὄκνος), 202 (ῥαθυμία, ὄκνος), 219 (ῥαθυμία).

⁴⁶ Chrys. Ep. 31.

виться с ними и написать другу, обвинения будет не избежать⁴⁷. Максим тоже считает, что обилие забот – не оправдание для молчания, но привносит в этот мотив более четкий христианский акцент: осуждается забота о «мирских» делах, противопоставляемых, очевидно, духовной дружбе.

В том же пассаже письма Максима следует отметить также формулировку «пренебрегать должным дружеским обычаем» (τοῦ καθήκοντος φίλοῦ τρόπου κατολιωρεῖν). В ранневизантийской традиции она зафиксирована у Григория Богослова, но в произведении другого жанра и в другом контексте: Григорий нарушил бы дружеский долг, если бы не почтил Василия Великого надгробным словом⁴⁸. Однако, в письмах последующих авторов понятие «дружеский долг» (τὸ φίλικὸν καθήκον) прочно входит в эпистолярный этикет, и его исполнение, как правило, ассоциируется именно с регулярным ведением переписки, а «нарушение» или «пренебрежение» – с молчанием⁴⁹.

Итак, эпистолярный упрек Максима Исповедника облечен в традиционную форму. Единственное, что выходит за рамки этикетных мотивов – это первая из двух предполагаемых причин молчания адресата: любовь Стефана, которую он «вверил Богу», не нуждается ни в чем для ее возобновления (καινισμός), и потому он счел излишним писать письма. Идея о том, что подлинная дружба не ослабевает, даже если ее не поддерживать личным общением или письмами, высказывалась и прежде⁵⁰, но, насколько мы знаем, она еще не выдвигалась как основание для того, чтобы отказаться от писания писем. Максим же допускает такой ход мысли и считает его достойным одобрения.

В письме Максима к Авксентию можно усмотреть заметную параллель с письмом к Конону, которое мы характеризовали выше. В обоих посланиях Максим утверждает, что друзья,

⁴⁷ Libanii opera / ed. R. Foerster. Vol. 10–11. Leipzig, 1921–1922. Ep. 222.

⁴⁸ Gregorii Nazianzeni Funerbris oratio in laudem Basilii Magni: Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée / ed. F. Boulenger. Paris, 1908. P. 58–230. Cap. 2.3.2.

⁴⁹ Theodori Studitae Epistulae / ed. G. Fatouros. Berlin, 1992. Vol. 1–2. Ep. 282.3; Épistoliers byzantins du X^e siècle / ed. J. Darrouzès. Paris, 1960. P. 11. 4–5; Psell. Ep. 209. 4; Michaelis Choniatae epistulae / ed. F. Kolovou. Berlin ; New York, 2001. Ep. 28. 44–45, 108. 22; и т. д.

⁵⁰ См. например: Chrys. Ep. 130.

соединенные любовью во Христе, могут воздержаться от словесного общения, будь то личное или эпистолярное – между ними и так существует нерасторжимое единство, в силу которого они все друг о друге знают.

Итак, мы рассмотрели письма Максима Исповедника с точки зрения эпистолярного этикета. Мы сосредоточились на трех мотивах, широко распространенных еще в ранневизантийской эпистолярной традиции, и попытались проследить, в какой мере они отражаются в письмах Максима. Наши наблюдения привели к следующим выводам.

Во-первых, Максим прекрасно осведомлен об этикетных нормах письма, и в его посланиях легко обнаружить ряд мотивов и клише, восходящих к ранневизантийской традиции: как Иоанн Златоуст, Максим «созерцает» друга и «беседует» с ним, получив от него письмо; как Василий Великий, он говорит о «единой душе» у двух друзей, пусть и разлученных телесно; как многие его предшественники, он просит адресата прервать затянувшееся молчание и задается вопросом о его причинах.

Во-вторых, следуя сложившимся этикетным нормам, Максим в то же время проявляет заметную самостоятельность: в его письмах традиционные мотивы переосмысляются и иногда существенно трансформируются. Так, привычная «иллюзия присутствия» для Максима – отнюдь не иллюзия, а подлинное присутствие друга, которого мы созерцаем «очами ума», причем даже не обязательно получая от него письма; тезис о «единстве душ», скрепляющем друзей, приводит к новому заключению, что они знают все мысли друг друга и не нуждаются в личном общении; молчание друга – повод для упрёка, но если он нарочно уклоняется от переписки, поскольку его «нерасторжимая» любовь не нуждается в «обновлении», то его молчание достойно похвалы. Все эти новшества укладываются в одну общую тенденцию: оценивая дружбу и христианскую любовь, Максим делает акцент на трансцендентном, умопостигаемом единении, которое мыслится как подлинное и нерасторжимое, и потому необходимость в словесном общении и личных встречах отходит на второй план.

В-третьих, в письмах Максима можно найти мотивы и клише, которые соотносятся не с ранневизантийской традицией,

а с письмами последующих авторов – Симеона Логофета, Михаила Пселла, Феодора Продрома и др. Это относится к формуле τὸ φιλικὸν καθήκον («дружеский долг»), распространенной в византийской эпистолографии начиная с IX в., и к развитию идеи мистического «единства душ», предполагающей, что друзья и в разлуке все друг о друге знают. Возможно ли, что письма Максима повлияли на последующих авторов и, таким образом, послужили неким звеном между ранне- и средневизантийской эпистолографией? Такая зависимость вполне вероятна: письма Максима, как и другие его творения, были хорошо известны византийцам, о чем свидетельствует их обширная рукописная традиция.

Помимо трех тем, которые мы рассмотрели в рамках данной статьи, Максим использовал и другие, не менее важные мотивы эпистолярного этикета, – например, противопоставление телесной и духовной любви, символическое толкование даров, отклонение похвалы или другие формы изъяснения скромности. Дальнейшая задача исследований – проанализировать все эти мотивы в письмах Максима Исповедника. Это позволит точнее охарактеризовать византийского богослова как эпистолографа, оценить степень его самостоятельности как литератора и меру его вклада в развитие жанра письма в византийской литературе.

REFERENCES

- Allen, P., & Neil, B. (Eds.). (2002). *Maximus the Confessor and His Companions: Documents from Exile*. Oxford: Oxford University Press.
- Azéma, Y. (Ed.). (1955). *Théodoret de Cyr. Correspondance I*. Paris: Éditions du Cerf.
- Booth, Ph. (2017). Maximus the Confessor. In A. Kaldellis, & N. Siniosoglou (Eds.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* (pp. 414–430). Cambridge: Cambridge University Press.
- Boulenger F. (Ed.). (1908). *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*. Paris: Picard.
- Burnet J. (Ed.). (1901). *Platonis opera* (Vol. 2). Oxford: Clarendon Press.
- Canart, R. (1964). La “Deuxième lettre à Thomas” de Saint Maxime le Confesseur. *Byzantion*, 34, 415–445.
- Chernoglazov, D. A. (2010). Laus epistulae acceptae: ob evoliutsii vizantiiskogo epistolarnogo komplimenta [Laus epistulae acceptae: Some Notes on the Evolution of the Byzantine Epistolary Compliment]. *Vizantiiskii vremennik*, 69, 174–186.
- Chernoglazov, D. A. (2021). Illiuziia prisutstviia druga? Zamechaniia ob odnom etiketnom motive v pis'makh Maksima Isповедnika [The Illusion of Friend's

- Presence? Notes on a Traditional Motif in the Letters of Maximos the Confessor]. In O. N. Nogovitsin (Ed.), *Vizantiia, Evropa, Rossiia: sotsial'nye praktiki i vzaimosviaz' dukhovnykh traditsii* [Byzantium, Europe, Russia: Social Practices and the Relationship of Spiritual Traditions] (pp. 398–408). St Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA.
- Chernoglazov, D. A., Shufrin A. M. (Trans.), & Benevich G. I. (Ed.). (2020). *Prep. Maksim Ispovednik Ambigvy. Trudnosti k Fome (Ambigua ad Thomam), Trudnosti k Ioannu (Ambigua ad Iohannem)* [St. Maximos the Confessor. Ambigua ad Thomam. Ambigua ad Iohannem]. Moscow: Eksmo.
- Constas, N. (Ed.). (2014). *Maximos the Confessor: On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua* (Vols. 1–2). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Courtonne, Y. (Ed.). (1957–1966). *Saint Basile. Lettres* (Vol. 1–3). Paris: Les Belles Lettres.
- Darrouzès, J. (Ed.). (1960). *Épistoliers byzantins du X^e siècle* (pp. 99–115, 130–163). Paris: Institut Français d' Études Byzantines.
- Fatouros, G. (Ed.). (1992). *Theodori Studitae Epistulae* (Vols. 1–2). Berlin: De Gruyter.
- Foerster, R. (Ed.). (1921–1922). *Libanii opera* (Vols. 10–11). Leipzig: Teubner.
- Gallay, P. (Ed.). (1964–1967). *Saint Grégoire de Nazianze. Lettres* (Vols. 1–2). Paris: Les Belles Lettres.
- Garzya, A. (Ed.). (2000). *Synésios de Cyrène, Correspondance*. Paris: Les Belles Lettres.
- Garzya, A., & Loenertz, R.-J. (Eds.). (1963). *Procopii Gazaei epistolae et declamationes*. Ettal: Buch-Kunstverlag.
- Gautier, P. (Ed.). (1972). *Michel Italikos. Lettres et Discours*. Paris: Institut Français d'Études Byzantines.
- Henry, P., & Schwyzler, H.-R. (Eds.). (1964–1982). *Plotini Opera* (Vols. 1–3). Oxford: Clarendon Press.
- Hunger, H. (1978). *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. München: Beck.
- Karlsson, G. (1962). *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine*. Uppsala: Almqvist & Wiksells.
- Kolovou, F. (Ed.). (2001). *Michaelis Choniatae epistulae*. Berlin; New York: De Gruyter.
- Koskenniemi, H. (1956). *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* Helsinki: Akateeminen Kirjakauppa.
- Larchet, J.-C. (Ed.). (1998). *Saint Maxime le Confesseur. Lettres*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Louth, A. (1996). *Maximus the Confessor*. London: Routledge.
- Migne, J.-P. (Ed.). (1862). Joannes Chrysostomus. Epistulae. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus (series graeca)* (Vol. 52, col. 623–748). Paris: Migne.
- Migne, J.-P. (Ed.). (1863). Gregorii Nysseni de hominis opificio. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus (series graeca)* (Vol. 44, col. 123–156). Paris: Migne.
- Migne, J.-P. (Ed.). (1865a). Maximus Confessor. Epistulae. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus (series graeca)* (Vol. 91, col. 364–649). Paris: Migne.

Максим Исповедник как эпистолограф: жанровый этикет

Migne, J.-P. (Ed.). (1865b). Maximus Confessor. *Opuscula theologica et polemica*. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus (series graeca)* (Vol. 91, col. 9–285). Paris: Migne.

Nachinkin, E. (Trans.), Larchet, J.-C. (Pref.), & Benevich, G. I. (Ed.). (2015). *Prep. Maksim Isповедnik. Pis'ma* [St. Maximos the Confessor. Letters]. St Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko.

Papaioannou, S. (Ed.). (2019). *Michael Psellus, Epistulae* (Vols. 1–2). Berlin; Boston: De Gruyter.

Riehle, A. (Ed.). (2020). *A Companion to Byzantine Epistolography*. Leiden; Boston: Brill.

Schenkl, H. (Ed.). (1916). *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*. Leipzig: Teubner.

Thraede, K. (1970). *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*. München: Beck.

Thunberg, L. (1985). *Man and Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*. Crestwood; New York: St. Vladimir's Seminary Press.

Черноглазов Дмитрий Александрович

доктор филологических наук, доцент
Санкт-Петербургский государственный
университет
199034, Санкт-Петербург,
Университетская наб., 7–9
E-mail: d.chernoglazov@spbu.ru

**Chernoglazov, Dmitrii
Aleksandrovich**

Dr. Hab. (Philology), Associate
Professor
St Petersburg State University
7–9 Universitetskaya Emb.,
St Petersburg, 199034 Russia
E-mail: d.chernoglazov@spbu.ru
<https://orcid.org/0000-0002-8809-3090>
Scopus AuthorID: 56052329100
WoS ResearcherID: ABC-5990-2021