

Д. И. Макаров

Уральский федеральный университет

Екатеринбург, Россия

ПЕРЕПЛЕТЕНИЕ ЧЕРТ ЭКФРАСИСА И ИЕРОТОПИИ В ОПИСАНИИ МОНАСТЫРЕЙ У ФЕОДОРА МЕТОХИТА

Статья посвящена осмыслению Феодором Метохитом (главным образом, на материале гл. 40 «Памятных записок») феномена монастыря и монастырской жизни в сопоставлении с текстами его предшественников по жанру экфрасиса (таких, как Михаил Ритор). Соответствующее описание и «концептуальный портрет» монастыря как института и монаха как подвижника у Метохита продолжают давнюю позднеиудейскую и христианскую традицию осмысления Храма (сначала Соломона, а затем – и всякого христианского храма, но в первую очередь, Св. Софии Константинопольской) как: а) средоточия жизни для верующих; б) местообразного (т. е. особого освященного образа) Небесного Храма – Нового Иерусалима, эсхатологическое пришествие которого, согласно Новому Завету, увидят праведные в Царстве Небесном. Для Метохита монастырь и есть духовное и наглядно-образное претворение Царствия Божия на земле, исполненное лучезарности и блеска сакральное пространство. В его описании, противопоставляемом суете «мирового театра», проступают черты иеротопичности. Само описание выдержано в жанре экфрасиса, но в нем проступают черты и других жанров (философско-богословского эссе, треноса). Ныне, сетует Метохит (и соответствующую топику подхватывает столетием спустя Иосиф Вриенний), монастыри и церкви разорены, все великолепие осталось в былом. Сами места, где мы живем, раньше обладавшие монастырями, осиротели. Также для Метохита характерны аллюзии на Псевдо-Дионисия Ареопагита. Трактат Метохита позволяет поддержать новейшие представления византинистов о том, что византийские интеллектуалы обладали творческой свободой и изрядным воображением, позволявшим им конструировать собственные виртуальные миры и привлекать к ним внимание заинтересованного читателя.

Ключевые слова: Феодор Метохит; «Памятные записки»; экфрасис; иеротопичность; монастыри; Небесная Скиния; местообразное; Михаил Ритор; конструирование виртуальных миров в литературе

Благодарности

Исследование проведено при поддержке гранта Президента РФ для ведущих научных школ РФ, проект № НШ-1548.2022.2 «Поздняя Византия: политические и социокультурные вызовы и ответы на них».

Д. И. Макаров

Цитирование: Макаров Д. И. Переплетение черт экфрасиса и иеротопии в описании монастырей у Феодора Метохита // Античная древность и средние века. 2022. Т. 50. С. 257–282. <https://doi.org/10.15826/adsv.2022.50.016>

Поступила в редакцию: 07.07.2022

Принята к печати: 11.10.2022

Dmitrii I. Makarov

Ural Federal University

Ekaterinburg, Russia

SOME TRAITS OF EKPHRASIS INTERWEAVING WITH HIEROTOPY IN THEODORE METOCHITES' MONASTERY DESCRIPTIONS

The article addresses Theodore Metochites' assessment of the phenomenon of monastery and monastic life (mostly according to Chapter 40 of his *Sententious Notes*) in juxtaposition with his predecessors in the ekphrastic genre, such as Michael the Rhetor. The descriptions in question and the "conceptual portrait" of the monastic institution(s) and of the monk as an ascetic draw on a centuries-long Late Antique Jewish and, later on, Christian tradition of conceptualizing Temple, firstly that of Solomon, but then also every Christian one (first of all, St Sophia of Constantinople), as: a) a focal point of the believers' life; b) antitype of the Heavenly Temple, i. e., of the New Jerusalem, the Divine Tabernacle, whereas its eschatological coming will be seen by the just in the Kingdom of God, according to the Bible. For Theodore, monastery is both spiritual and sensorial realization of the Divine Kingdom on earth, being a brilliant and luminous sacred space. In its description, which is being used by the author as a tool of its contraposition to the turmoil of the *theatrum mundi* (*kosmikon theatron*), some traits of hierotopicity are clearly to be seen. The description was carried out in the genre of ekphrasis, but different features of other genres as well (such as philosophical & theological essay or *threnos*) are discernible there. Metochites cries out that now all the Church buildings and monasteries are destroyed or put in disorder, all their magnificence remaining in the past, and it is Joseph Bryennios in the fifteenth century who picks up the corresponding topics. Also typical for the style of Metochites' thought are some allusions at Pseudo-Dionysius the Areopagite. Theodore's *Notes* with its Ch. 40 allow us to support the fresher speculations of Byzantinists concerning creative freedom and wild imagination of those Byzantine intellectuals and polymaths who, like the Great logothete, used to construe their own virtual worlds and attract those keen on reading to them.

Keywords: Theodore Metochites; *Sententious Notes*; ekphrasis; hierotopy; monasteries; the Heavenly Tabernacle; antitype; Michael the Rhetor; construing of virtual worlds in literature

Acknowledgements

This study was supported by the grant of the President of the Russian Federation for the leading academic schools of the Russian Federation, project no. NSh-1548.2022.2 *Late Byzantium: Political and Sociocultural Challenges and Responses to Them*.

For citation: Makarov, D. I. (2022). Perepletenie chert ekfrasisa i ierotopii v opisani monastyrei u Feodora Metochhita [Some Traits of Ekphrasis Interweaving with Hierotopy in Theodore Metochites' Monastery Descriptions]. *Antichnaya drevnost' i srednie veka*, 50, 257–282. <https://doi.org/10.15826/adsv.2022.50.016>

Submitted: 07.07.2022

Accepted: 11.10.2022

В специальной серии глав своего основного философско-эстетического и этического труда «Памятные записки»¹ Феодор Метохит (ок. 1270–1332) противопоставляет мысли о непостижимости будущего (ПЗ 29.3.1: р. 28.18–19) плач о бедствиях, постигших Ромейскую империю в не столь отдаленном прошлом (ПЗ, гл. 37 и сл.: р. 37 ff.). Внимание историка культуры в этой серии привлекает гл. 40 (р. 84–90) благодаря содержащемуся в ней описанию монастырей и монашеской жизни, не лишенному символической и философской интерпретации.

Монастырь для Метохита – нечто большее, чем вместилище определенной группы лиц, каковым он, безусловно, является. Еще О. Вульф отмечал, что здание христианского храма является «чувственно воспринимаемым образом» христианского мировоззрения². Вместительность Эдесского храма сопоставлялась с вместимостью Вселенной еще в сирийском гимне (середина VI в.) на освящение этого храма (4-я строфа)³. Еще важнее

¹ Далее – ПЗ, с указанием номера главы, раздела и параграфа, а также страниц(ы) по критическому изданию: Theodore Metochites on the Human Condition and the Decline of Rome. *Semeioseis gnomikai* 27–60 / ed. K. Hult. Göteborg, 2016.

² Wulff O. Das Raumerlebnis des Naos im Spiegel der Ekphrasis // BZ. 1929–1930. Bd. 30. S. 539. Сходным образом Метохит осмыслял и Константинополь – как вселенную в миниатюре, как микрокосм, как универсально-многообразное отражение универсума, и как раз в произведении («Византиос»), написанном в жанре экфрасиса: *Polemis I. Theodore Metochites* (1270–1332) on Constantinople (Excerpts from *Byzantios*) // Sources for Byzantine Art History. Vol. 3 : The Visual Culture of Late Byzantium (c. 1081 – c. 1350). Pt. 1 / ed. F. Spingou. Cambridge ; New York, 2021. P. 894–905.

³ Ориентируемся на английский перевод Э. Палмера: *Palmer A., Rodley L. The Inauguration Anthem of Hagia Sophia in Edessa* // BMGS. 1988. Vol. 12. P. 131; оригинал см.: Ibid. P. 156. Cp.: Ibid. P. 158.

для дальнейшей традиции фрагмент описания Св. Софии, принадлежащий Михаилу Ритору (XII в.): «Но что [значат] все эти [детали] (внешний вид Св. Софии. – Д. М.) по сравнению с внутренним величием и великолепием того *вместообразного небесной Скинии*⁴, которое возвел человек, но в работе [над которым] ему, несомненно, помогал Бог?»⁵

Использование литургического термина τὸ ἀντίτυπον отсылает к представлению из Откровения св. Иоанна Богослова о Небесной Скинии (Небесном Граде – Иерусалиме), которая снизойдет на праведников по достижении полноты времен (Откр. 3: 12; 21: 2 и сл.; Ис. 52: 1; и др.). *Вместообразным* этой Скинии в нашем веке и является всякий христианский храм. Таковы были идейные прототипы, как несомненно известные Метохиту (Библия), так и те, которые могли быть знакомы ему. Идея, а точнее, *образ-парадигма* Скинии, или Небесного Иерусалима⁶, думается, занимала определенное место в его сознании. Противопоставление монастырей – *монастыря* как такового – как вместилища Божественной Истины и *theatrum mundi* как «игралища» или «игралищ» (τὰ δράματα), далеких от этой Истины (ПЗ 39.4.2; встречается у Метохита и само понятие θέατρον; см. ниже), выглядит убедительно и весьма рельефно. Оно образует одну из значимых «силовых осей» в интерпретации мироздания Метохитом:

Так есть ли вообще хоть кто-нибудь, кто, памятуя [обо всем этом] и глядя из этой перспективы на [что-либо] иное, допустил бы мысль, *что еще можно быть живым* и смотреть на все происходящее [здесь] изо дня в день не как на имеющее место *как будто бы в неких снах или драматических постановках* (δράμασι), предельно далеких от [истинно] сущего и внеположных тому, *что по праву подобает истине* (πολλὸν πόρρω τῶν ὄντων καὶ τῶν δικαίων τῆς ἀληθείας ἐκτός)? (ПЗ 39.4.2: р. 82.24–27).

Данная неподлинность мирового театра служит Великому логотету поводом для размышлений о непостижимости Промысла:

⁴ Здесь и далее при цитировании источника курсив наш.

⁵ Mango C., Parker J. A Twelfth-Century Description of St. Sophia // DOP. 1960. Vol. 14. P. 237.79–82.

⁶ Лидов А. М. Святой Лик – Святое Письмо – Святые Врата. Образ-парадигма «благословенного града» в христианской иеротопии // Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М., 2009. С. 153–154.

Время же несет с собой все новые сюжеты (события, δραμάτων), демонстрируя нам (προβάλλεται) всевозможные сцены и [предлагая разного рода] действия / изречения (χρήσιν) – то одни, то другие, [при этом] направляя [все это] то к благому концу, то нет; быть может, по справедливости, а быть может, и нет – однако, [подпадает ли] все это под [действие] *логосов Промысла* (ἐντὸς τῶν τῆς προνοίας ἅπαντα λόγων)⁷ и является ли в высшей степени согласным с *постановлениями свыше* и [вышними] целями (хотя бы нам об этом и было неизвестно [ср.: Ис. 55: 8–9]) – совершенно особый вопрос (ПЗ 28.2.10: р. 16.15–19).

Раньше, по словам автора, у нас было все прекраснейшее и сильнейшее, «и, словно во всеобщем театре (ὅσπερ ἐν κοινῷ θεάτρῳ), мы для всего мира были виднее всех остальных [народов], на нас отовсюду взирали с восхищением и во всем нами любовались...» (ПЗ 38.3.3: р. 74.10–12).

Театр этимологически и означает, как известно, «место для видения» (ср. сербскохорв. *pozorište*) → «место для восхищения, любования». Именно этот семантический переход мы и наблюдаем у Метохита. Истолковывая «театр» в тексте нашего автора как (изначально) «место восхищения», следует обратить внимание на то, что социально-топологические категории «места», «топоса» играют значительную роль в, скажем так, социальной феноменологии Феодора⁸.

⁷ Это понятие, помимо богословия св. Максима Исповедника, получило весьма примечательное развитие у Плотина, см., например: *Беневич Г. И.* Краткая история промысла от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013. С. 77–88. На с. 87 Г. И. Беневич пишет: «Концепция о соразмерном распределении промысла в различных частях творения будет играть важную роль, как в философии Прокла, так и в *Ареопагитиках* и у прп. Максима». Влияние Плотина на Метохита несомненно (*Makarov D. I.* An Irreproachable Dogmatics? Plotinus, Theodore Metochites and the Sixth Chapter of the Letter *On Education* // *Scrinium. Journal of Patrology and Critical Hagiography*. 2019. Vol. 15. P. 211–217). Но в «Памятных записках» оно вступает в интерференцию с мотивами, взятыми из библейской мысли.

⁸ С. Ксенофонтос находит у Феодора намек «на субъективную феноменологию эмоции, т. е. акцент, скорее, на том, как эмоции переживаются, а не на том, как их можно определить с объективной точки зрения» (*Xenophontos S.* Exploring Emotions in Late Byzantium: Theodore Metochites on Affectivity // *Byz.* 2021. Vol. 91. P. 432; ср. р. 456, где встречается упоминание о «феноменологии данной эмоции», т. е. зависти). Нам также кажется, что мышление Метохита феноменологично, а кроме того, несет на себе черты иеротопичности.

Контраст места – былого «театра икумены» – и жалких, недостойных действий населяющих его лиц становится еще более заостренным и пластически-наглядным через противопоставление мирских локусов монастырю (взятому как наглядно-пластическое воплощение онтологического, этического и эстетического идеала). То место, которое является вместообразным грядущего трансцендентного Небесного Иерусалима, выступает идеальной средой для сообщества (соборности) спасающихся в нем монахов, в которой освящаются и пространство, и люди, и время.

Монастырь выступает у Феодора как средство приближения к деятельному познанию Истины, как выход из этого «театра теней» и приближение (хотя бы и отчасти метафорическое) к Божественному Свету. С целью более полного раскрытия как феноменологии жизни в монастыре, так и сущности монастырей Метохит *de facto* (хотя и не *de jure*) обращается к жанру экфрасиса, или описания монастырского здания как такового, а также совершаемых внутри него культовых действий. Соответствующее описание монастыря, монахов и роли как того, так и других в византийской культуре еще не столь отдаленного прошлого обладает явно зримыми чертами иеротопичности, т. е. частично раскрывает то, как создаются и функционируют в культуре сакральные пространства. Черты создаваемого им «кунштштюка»-экфрасиса Метохит умело вплетает в многогранную ткань повествования, не переставая удивлять и поражать читателя богатством своих литературных ликов, амплуа и углов самопретворения. В этом он выступает как предтеча литературы и эстетической мысли не только Ренессанса или барокко, но и, пожалуй, отдельных стилевых черт символизма и модернизма.

Не простирая наш анализ столь далеко, сосредоточимся на чертах экфрасичности и иеротопичности в ПЗ (особенно в гл. 40) и на связях метохитовских идей и используемых автором приемов с его более или менее достоверно реконструируемыми образцами. Это важно для уяснения всей меры полноты того синтеза, который осуществляла в лице Феодора антикизирующая ветвь византийской философии, художественно-эстетической и общественной мысли.

Соответствующая роль Метохита в современных исследованиях еще не только не раскрыта до конца, но даже и вопрос о ней только начинает ставиться⁹.

Один из опорных пунктов иеротопического подхода – предложенное сторонниками последнего понятие «атмосферы»: «Атмосфера – это конденсированная в пространстве эманация выразительности вещей»¹⁰.

Действительно, все составляющие пространственной иконы монастыря у Метохита гипервыразительны, являют собой и гиперобобщение, и поток конкретностей, конкретных деталей, преодолевая дихотомию «общего – частного». Эту иеротопическую атмосферу монастыря Феодор передает в немногих словах и сжатых фразах, прибегая к приемам столь хорошо известного византийской литературе жанра, как экфрасис. Именно поэтому мы считаем возможным говорить о чертах *экфрасичности* в его творчестве.

Как отмечала в своей проникательной статье Р. Уэбб, «раскрытие визуальности посредством слова»¹¹ – исключительно трудная задача, известная всякому экфрасиасту. Но Метохит и не стремится к раскрытию чистой визуальности. Его задача – намного более комплексная, включающая в себя и панорамность, и временность (показ монастыря как *акме* ушедшего периода процветания Ромейской империи, который для автора довольно явственно сближается по значению с «золотым веком»).

⁹ Новейшие труды о Метохите: *Kermanidis M. Episteme und Ästhetik der Raummodellierung in Literatur und Kunst des Theodoros Metochites. Ein frühpalaiologischer Byzantiner im Bezug zur Frühen Neuzeit.* Berlin ; Boston, 2020; *Kermanidis M. Allegorie und Lob der Physik. Das Proömium der Paraphrase des Theodoros Metochites zu naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles // BZ. 2022. Bd. 115/1. S. 143–184; Xenophontos S. Exploring Emotions...* P. 423–463. С. Ксенофонтос заблуждается, полагая, что выражение «жизненный дух» (τὸ ζωτικὸν πνεῦμα) встречается лишь в метоховитовском Послании к монахам (Ibid. P. 445). Мы встречаем его также в ПЗ 39.1.4 (p. 78.10–13).

¹⁰ *Охоцимский А. Д.* Рождение иеротопии из смыслов иконы // Пространство иконы. Иконография и иеротопия. К 60-летию А. М. Лидова / ред.-сост. М. Баччи, Е. Богданович. М., 2019. С. 34.

¹¹ *Webb R. The Aesthetics of Sacred Space: Narrative, Metaphor, and Motion in Ekphraseis of Church Buildings // DOP. 1999. Vol. 53. P. 59.*

Уже у Павла Силенциария (середина VI в.) Св. София – не подражание природе; это триумф над природой¹². Эта идея важна для осмысления более или менее имплицитной антитезы «хаотичный мировой театр – прекрасный космос церковей и монастырей» в «Памятных записках». *Мировой театр* с его неподлинностью и фальшью, а также страданиями и бедствиями играющих в нем людей противопоставляется Метохитом *монастырю* как топосу Истины.

Несомненно, Великий логофет был сведущ в античных теориях театра, и прежде всего – в Цицероновской (как в переводе, так и в ее позднеантичных пересказах). Согласно Цицерону (*De orat.* 3.214), *histriones* – лишь подражатели истины, в отличие от *oratores*, которые суть ее вершители (*actores*). Квинтилиан подчеркивал, что оратор не должен выглядеть как актер (*Inst.* 1.8.3; 1.11.1–3; 6.3.29; 6.3.47)¹³. Заклеймить кого-либо как актера было мощным средством инвективы¹⁴. Ясно, что Метохит ощущал себя преемником славной римской традиции.

В дальнейшем мы попытаемся вкратце доказать следующие положения: гл. 40 ПЗ обладает ярко выраженными чертами экфрасичности в описании монастырей, т. е. представляет собой, по сути, экфрасис монастыря как такового; само это описание *calamitates* прокладывает пути для последующей (не только XIV в., но и XV в.) церковно-риторической традиции, что мы кратко отметим на примере речей Иосифа Вриенния (ок. 1350–1431/1432); наконец, среди богатства аллюзий, к которым прибегает автор, могут встречаться намеки на известные положения Псевдо-Дионисия Ареопагита¹⁵.

Подобного рода переплетение синхронного и диахронического анализа призвано обеспечить дополнительную верификацию выводам настоящего исследования.

¹² *Macrides R., Magdalino P.* The Architecture of Ekphrasis: Construction and Context of Paul the Silentiary's Poem on Hagia Sophia // BMGS. 1988. Vol. 12. P. 57.

¹³ См., в частности: *Bell A. J. E.* Spectacular Power in the Ancient City : A Dissertation... Stanford University, 1994. P. 75.

¹⁴ *Ibid.* P. 76.

¹⁵ *Corpus Dionysiacum* / hrsg. B. R. Suchla. Berlin ; New York, 1990. Bd. 1. S. 134.1–2. II.9. Далее – Ps.-Dionysii Areopagitae De divinis nominibus.

Глава 40 ПЗ посвящена монахам, «...с которыми я *наисладчайшим образом* (ὡς ἡδίστα)¹⁶ прожил в течение очень долгого времени (χρόνιος ζυνεβίωσα)...» (ПЗ 40.4.8: р. 90.22). В близком значении наречие χρόνιος употребляется в памятниках не только светской литературы, но и духовной, например, в Анакреонтическом гимне Святой и Богоначальной Троице Митрофана Смирнского (IX в.): «На всякий час спаси всех Тебя любящих (περίσωζε χρόνιος τοὺς σε φιλοῦντας)»¹⁷.

Иначе говоря, Феодор прибегает к гиперболе – он чуть ли не всю жизнь прожил с монахами, тем самым обозначая важность для себя избранной темы. Этим торжественным заявлением он привлекает внимание слушательской и читательской аудитории к важности содержащегося в данной главе описания и вытекающих из него выводов. Присмотримся же к тому и другому.

Экфрасис монастыря переплетается у Метохита с энкомием монашеской жизни как таковой, который и открывает 40-ю главу «Еще одна серия плачей о том же (об упадке Ромейской империи. – Д. М.), а также о том, что и дела монашеские здесь

¹⁶ С одной стороны, в этих словах раскрывается духовная грань исповедуемого Феодором интеллектуального гедонизма. С другой же, «чудом для зрения новым и сладчайшим (θαῦμα... ἡδίστον)» называл еще св. Фотий Константинопольский (858–867, 877–886) Новую церковь в Большом императорском дворце (*Wulff O. Das Raumerlebnis... S. 538*). Точнее говоря, Фотий восклицает: «О чудо новое для взора и сладчайшее!» (θαῦμα καὶνὸν ὁραθῆναι καὶ ἡδίστον) (Τοῦ αὐτοῦ ἀγιωτάτου Φωτίου... ὁμιλία ρήθεϊσα ὡς ἐν ἐκφράσει τοῦ ἐν βασιλείοις περιώνιμου ναοῦ // Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Φωτίου... Λόγοι καὶ ὁμιλίας ὀγδοήκοντα τρεῖς / ἐκδ. Σ. Αἰριστάρχου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1900. Τ. 2. Σ. 431). Фотий был, как известно, противником Митрофана Смирнского (см. след. прим.), хотя мы пока не знаем, значило ли что-либо это обстоятельство для Метохита.

¹⁷ *Mercati S. G. Inno anacreontico alla SS. Trinità di Metrofane arcivescovo di Smirne // BZ. 1929–1930. Bd. 30. S. 56.6; 59.110. О богословии Митрофана см.: Gielen E., Van Deun P. The Invocation of the Archangels Michael and Gabriel Attributed to Metrophanes, Metropolitan of Smyrna (BHG 1292) // BZ. 2015. Bd. 108/2. S. 653–671; Neiryneck S., Van Deun P. Est-ce qu'on a découvert la profession de foi de Métrophane de Smyrne? // The Literary Legacy of Byzantium. Editions, Translations and Studies in Honour of J. A. Munitiz SJ / ed. B. Roosen, P. Van Deun. Turnhout, 2019. P. 321–332. Однако, как кажется, глубинному монашескому фону этого богословия еще не уделялось должного внимания. О недавно найденной в Херсонском архиве печати св. Митрофана (рубеж IX–X вв.), первой из известных нам см.: *Алексеевко Н. А. Печать Митрофана Смирнского из Херсона: ссыльный митрополит в Таврике // Sacrum et Profanum. Т. 3 : Небесные патроны и земные служители культа / ред.-сост. Н. А. Алексеевко. Севастополь, 2007. С. 11–16.**

были в лучшем состоянии, чем где бы то ни было»: монашеские деяния (или свершения, τὰ κατὰ τοὺς μοναχοὺς... πράγματα) – «освящение и плодоношение Владыке и всех Виновнику – Богу, истинный цвет всей жизни..., вершина естества» (ПЗ 40.1.1–2: р. 84.5–8). На греческих землях при ромейском господстве монашество всячески господствовало, цвело и процветало – с самого начала и до наших дней (ПЗ 40.1.3–4: р. 84.11–15).

Действительно, говоря об истоках византийского исихазма, можно упомянуть, что к VIII в. (или, самое позднее, к X в.) в Византии термин «исихастирион» был достаточно традиционен и обозначал небольшой, уединенный монастырь. Когда Продолжатель Феофана (вторая половина X в.) и вслед за ним Иоанн Скилица (вторая половина XI в.) начинают рассказ об иконоборчестве Льва III Исавра (717–741), они упоминают о разорении императором монастырей и исихастириев: «соделал многолюдными¹⁸ прославленные монастыри и исихастирии...»¹⁹.

Противопоставление по признаку «безлюдный – многолюдный» лежит в основе данного фрагмента текста. Очевидно, что исихастирии представляли собой немногочисленные обители на несколько монахов, надо полагать, группировавшихся вокруг старца. В целом же правы исследователи, подчеркивающие значение монахов – носителей «трансцендентной святости» (С. С. Аверинцев) – как одного из стовых хребтов византийского мира²⁰.

С подобного рода историческими нарративами, накладывавшимися на осмысление собственного опыта, Метохит, надо

¹⁸ Здесь действует обратная обывательской логика – в монастырях хорошо было раньше, когда они были немногочисленны: в них было больше условий для того, чтобы подвизаться в безмолвии.

¹⁹ εἰργάσατο τὰ μοναστήρια καὶ ἡσυχαστήρια περιφανῇ πολυάνδρια... (Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum / ed. I. Thurn. Berlin ; New York, 1973. P. 59.72–73). Данное описание взято из Хроники Продолжателя Феофана (Ibid. P. 574). Это сокращение исходного текста: «...соделал их монастыри и исихастирии подчеркнуто многолюдными и прибежищами для [всего] мирского» (εἰργάσατο τούτων τὰ μοναστήρια καὶ ἡσυχαστήρια περιφανῶς πολυάνδρια καὶ κοσμικὰ καταγώγια) (Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus / ex rec. I. Bekkeri. Bonnæ, 1838. P. 100.12–14. Далее – Theophanes Continuatus. Lib. III).

²⁰ Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения / отв. ред. В. А. Карпушин. М., 1976. С. 20, 22, 34–42.

полагать, был знаком. Сопоставление славного прошлого монахов с печальным настоящим позволяет ему сделать вывод о том, что в империи ромеев монашеские дела процветают в его эпоху так же, как и в древности (вывод, противоречащий собственным рассуждениям; см. далее), – и процветают так, как более нигде в мире (ΠΖ 40.1.5: р. 84.19–22). Хотя монашеских сообществ (μοναστῶν συστήματα) много по всей земле и они легко могли бы заселить целые «народы и страны» (ἔθνοὺς καὶ χώρας) вместо всех прочих жителей, не будучи сопричисляемыми к разряду собственно жителей (οἰκητόρων) (ΠΖ 40.2.1: р. 84.24–86.1).

Последние слова показывают, что Феодор четко осознал парадокс монашества: будучи частью множества «людей» по естеству, «человеков», монах по благодати перестает быть частью только этого множества, начинает быть частью множества спасаемых людей, т. е. чем-то большим, чем простая наличность в нас души, тела и способностей. И в этом плане он мыслит в унисон с монашескими авторами. Напомним два примера. В начальных строках Третьего гимна Божественной любви св. Симеона Нового Богослова (ок. 949–1022), содержащего определение монаха, читаем:

*Монах есть тот, кто миру непричастен
И говорит всегда с одним лишь Богом...*²¹

Вспомним и уже приводившийся нами Анакреонтический гимн Митрофана Смирнского, где автор повествует о себе:

*Настоящим чужд всецело,
Жизнь иную прозревая (προδέρκων)*²².

²¹ Μοναχός, ὅστις ἀμύγῃς ἐστὶ κόσμῳ // καὶ ἀεννάως ὁμιλεῖ Θεῷ μόνῳ... (Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes 1–15 / intr., texte crit. et notes par J. Koder ; trad. par J. Paramelle, s. j. Paris, 1969. Т. 1. Р. 188.1–2; пер. С. С. Аверинцева). Свои словеса в этом гимне (и, видимо, вообще) Симеон называет ῥήματα ἀγραμμάτου, т. е. не «словами безумца» (как – несколько романтизируя – перевел С. С. Аверинцев), а «словами [человека], не обученного [книжной премудрости]» (Ibid. Р. 188.16); ср. сходную критику внешней учености в MD 2 (во Втором слове о трезвении) Феоплита Филадельфийского (Theopletos of Philadelphieia. The Monastic Discourses / ed. R. E. Sinkewicz, C. S. B. Toronto, 1992. MD 2, 5–7. Р. 112.53–114.88; Св. Феоплит Филадельфийский. Аскетические творения. Послания / вступ. ст., пер. с древнегреч. и коммент. А. И. Сидорова, А. А. Пржегорлинского. М., 2018. С. 226–228).

²² Mercati S. G. Inno anacreontico... S. 58.57–58.

Оба текста настолько архетипичны, что не нуждаются в дополнительном комментарии (можно только отметить изящную антикизирующую лексику Митрофана, выдающую – в отличие от Симеона – его изрядную риторическую образованность).

Пока что речь у Феодора шла обобщенно об общежительном монашестве. Но наш автор, разумеется, не оставляет без внимания и отшельников. Таковые тоже многочисленны: немало в империи ромеев и тех, «кто берет на себя вот это возвышенное попечение, живя, так сказать, вне жизни вообще – лишь для Бога и для себя (Θεῷ μόνῳ καὶ ἑαυτοῖς) и, хотя пребывают еще в этой настоящей жизни, [жительствоуют на самом деле] на небесах, высоко над землей...» (ПЗ 40.2.2: р. 86.1–4; ср. ПЗ 40.4.2: р. 90.4–5).

Таковые-то монахи и не участвуют ни в каком театре, стремясь к Истине Самой по Себе, т. е. к Богу. И если монахам-отшельникам и исихастам по понятным причинам воздается лишь энкомий (см. следующую цитату), то насельникам общежительных монастырей посвящается и экфрасис. Функциональное подразделение обоих жанров торжественной риторики в данной главе «Памятных записок» достаточно очевидно.

По всей ромейской империи, констатирует Метохит, много «монашеских обителей» (μοναστῶν φροντιστήρια) (ПЗ 40.2.8: р. 86.20–22). В них обитают монахи, «воздающие поклонение Богу и прибегающие к Нему в пустыни (ἐν ἐρημίᾳς), бегущие от этой жизни и от всей вообще материи; те, кто возлюбил Бога (ἐραστὰς Θεοῦ) прежде всех и за всех; те, кто имеет непреложное произволение (ἄτρεπτον πρόθεσιν) со всей устремленностью души давать себя поглощать (ἐνασχολεῖσθαι) Ему одному, [Ему же одному] внимая (προσέχειν). Этих наилучших обитателей земли приютили горы, ущелья, пещеры и расселины в скалах, и все это они наиприятнейшим для себя образом (ἡδίστα) использовали для проживания[, во время которого предавались] общению с Богом» (ПЗ 40.2.3–4: р. 86.5–11).

Общение с Богом есть молитва. Не вдаваясь в известные определения Евагрия Понтийского и отцов «Добротолюбия», отметим то, что могло представлять интерес как раз для Метохита: уже у неоплатоников, в частности, у Ямвлиха (De Mysteriis V.26.237.6–240.14), встречаем учение о молитве богам и сумму определений молитвы, главное в которых заключается в понимании молитвы

как средства коммуникации с богами. Это общение проходит, по Ямвлиху, три этапа: вводный; соединительный, «сочетающий [с богами] в общении единомыслия» (κοινωνίας ὁμονοητικῆς συνδετικός); и «несказанное единство» (ἄρητος ἕνωσις)²³.

Остальные понятия, использованные в данном отрывке («внимание», «непреложный» (ср. Халкидонский догмат) и т. п.), настолько архетипичны, что на них можно особо не останавливаться. Впрочем, когда размышляешь о совмещении в гл. 40 ПЗ христианских и светских, распространявшихся в интеллектуальной среде описаний монашества, приходишь к выводу, что христианский язык и христианская образность все же преобладают. Монахи обитают всюду, в горах, в городах и деревнях, и всюду несут свой образ жизни, увещание в добродетели и свет своих дел:

Впрочем, и для *общежительных* [монахов] (τοὺς μετ' ἀλλήλων κοινωνικοῦς) – тех, кто отстаивает *этот образ жизни* и деятельности (τὴν... ἔνστασιν καὶ πολιτείαν), *лучший среди доступных человеку*, живущих объединениями (κατὰ συντάγματα) и священными общинами, благоговейно променяв *несообщительность с миром* (τὸ ἀκοινωνήτον τοῦ κόσμου) на общение между собой, явились *пристанищем* не только те же самые *пустыни* и горные вершины (которые их, разумеется, вмещали и – подчеркну – располагали всем необходимым для [удовлетворения] неизбывных телесных нужд); [нет,] но существуют также и [такие] *поселения*, где они находятся в [непосредственной] близости от других людей – [поселения,] которые вмещают их самих и их всечестные и священные *обиталища* (οἴκους), по всей видимости, в качестве напоминания о добродетели, а тем самым – и увещания к Благу, попечению (σπουδῇ)²⁴ о целомудренной жизни и к *жизельству, угодному Богу*; а заодно и [как] ближайшие *пристанища* [благочестия] для тех, кто [барахтается] в волнах житейского моря (ПЗ 40.2.5–7: р. 86.11–20).

²³ Цит. по: Dillon J. Prayer and Contemplation in the Neoplatonic and Sufi Traditions // Prayer and Contemplating in Late Antiquity. Religious and Philosophical Interactions / ed. E. Pachoumi, M. Edwards. Tübingen, 2018. P. 13.

²⁴ Центральная категория в мировоззрении Феодора. В трактате «Об образованности» речь идет о прилежании (σπουδῇ) к получению образования; так, «человек, заботящийся о своем образовании», называется ὁ γὰρ διὰ σπουδαῖος (гл. 17: Феодор Метохит. Слово о нравственных проблемах, или Об образованности / пер. со среднегреч. и вступ. ст. Д. И. Макарова ; коммент. Я. Полемиса, Д. И. Макарова. СПб., 2020. С. 90; Θεόδωρος Μετοχίτης. Πηθικός ἢ περὶ παιδείας / ἐκδ. Ἰ. Δ. Πολέμης. Αθήνα, 1995. Σ. 74.3–8).

Для осмысления нашей темы важно сопоставить наименование монастырей обиталищами у Метохита с описанием храма, в котором служил отец св. Григория Богослова, в XVIII проповеди Великого каппадокийца. Это был храм, «со всех сторон озарявший (περικυύζοντα) очи обильными источниками света, будучи поистине *обиталищем* (οἰκητήριον) *света*»²⁵.

Восприятие церковного здания как «обиталища Света» восходит к древнехристианской традиции восприятия культового здания²⁶. Говоря более предметно, в такого рода древнейших экфрасисах ощутимо влияние александрийской традиции истолкования иудейской Скинии²⁷. Мотив храма как обители / обиталища несложно вывести из ряда (видимо, практически из всех) апокрифов, как позднеиудейских, так и древнехристианских; к примеру, в 4-й книге Варуха, гл. 1–5, мы встречаем мысль о том, что само существование людей за пределами храма «оказывается пограничным (*liminal*)»²⁸: только присутствие Божие скрепляет жизнь.

Наконец, в XII в. Михаил Ритор (Михаил Солунский) в первой же строке своего экфрасиса Св. Софии («Экфрасис святейшей Великой церкви Божией, произнесенный во время обновления...») употребляет слово οἶκος, называя Св. Софию «сим домом (οἶκος), подлинно обновляемым...»²⁹

У Метохита же, как видим, происходит частичный перенос семантики «обиталища» с храма (пусть и при монастыре) на монастырь как таковой, но в дальнейшем развитии повествования он возвращается к более ранней традиции истолкования как обиталища Божиего именно храма. Поэтому в целом представляется возможным говорить не о переносе семантики слова, но о ее расширении.

²⁵ S. Gregorii Theologi Oratio XVIII, 39 // PG. Vol. 35. 1037AB. (13). Важность данного места для традиции экфрастической литературы отмечена О. Вульфом: *Wulff O. Das Raumerlebnis...* S. 535.

²⁶ *Wulff O. Das Raumerlebnis...* S. 535.

²⁷ *Macrides R., Magdalino P. The Architecture of Ekphrasis...* P. 51. Так, описание тирского храма у Евсевия Кесарийского вызывает в памяти описание храма у Иезекииля и Иосифа Флавия (*Ibid.* P. 52).

²⁸ *Allison D. C., Jr. 4 Baruch. Paraleipomena Jeremiu.* Berlin ; Boston, 2019. P. 30, 31.

²⁹ *Mango C., Parker J. A Twelfth-Century Description...* P. 235.1; cp. p. 237.88.

Метохит не жалеет красок, чтобы описать великолепие храма как дома Божия: «О те, [что были прежде,]³⁰ сияния (λαμπρότητες) (ср.: Мф. 17: 2) божественных обителей (οἰκῶν) и украшения (κόσμοι)³¹ всяческого благочестия (σεβασμοῦ), достойные всякого благоговения благодаря одному лишь своему виду, о благолюбие (φιλοκαλία) божественных икон³², о блеск (ἀστράται) священных сокровищ, всечестное струение [света] (αἴγλη)³³ и все-священнейшие красоты (πάναννα κάλλη)!» (ПЗ 40.3.2: р. 88.3–6).

Иеротопичность этого описания опирается на всеобъемлющую эстетику визуальности, типичную для греко-византийской культуры³⁴. Для уяснения данной сферы важны рассуждения Ж. Дагрона о важности проблемы репрезентации реальности в искусстве

³⁰ Как отмечала Р. Уэбб, те здания и их качества, которые описываются в византийских экфрасисах, не всегда являются материальными или видимыми (Webb R. The Aesthetics... Р. 62). В данном случае мы как раз и имеем дело с такого рода «выпешкой памяти».

³¹ Ср.: Макаров Д. И. О значении слова «космос» в гомилиях св. Григория Паламы // Мир Православия. 2002. Вып. 4. С. 131–140.

³² Так и всякий монах – икона Божественного Блага и Премудрости. Это представление является частью описания общего для постиконоборческой Византии «иконно-литургического пространства» (Охоцимский А. Д. Рождение иеротопии... С. 24), формирующего у его творцов и участников «иконическое мышление» (ср.: Там же. С. 37).

³³ Слово αἴγλη встречается уже в описании Св. Софии у Прокопия Кесарийского, что отмечено О. Вульфом: Wulff O. Das Raumerlebnis... S. 536. Об описании Прокопием кажущегося парения купола на солнечных лучах см.: Ibid. Трактат «О постройках» написан ок. 560–561 гг. (Palmer A., Rodley L. The Inauguration Anthem... Р. 122).

Ср. также обозначение ума как «лучезарного» (слово того же корня) у Митрофана Смирнского: «Сонм страстей повсюду рыщет, // Ум поймать чтоб лучезарный» (ἀγλαὸν νόον πρὸς ἄγραν) (Mercati S. G. Inno anacreontico... S. 58.53–54). Направляющуюся из сопоставления текстов параллель между церковным зданием и личностью человека подтверждает обращение к начальным главам «Мистагогии» св. Максима Исповедника, текста, который (вкпе с другими текстами преподобного), скорее всего, не был знаком Метохиту (Beck H.-G. Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München, 1952. S. 48, Anm. 2). Тем архетипичнее это сопоставление само по себе.

³⁴ «Представление Метохита о том, что зрение – важнейшее из человеческих чувств и что именно оно является основанием философии, в конечном счете восходит к Платону (Тимей, 47а)» (Polemis I. Theodore Metochites (1270–1332) on the Beauty of Nature (Excerpts from the *Miscellanea*) // Sources for Byzantine Art History. Vol. 3 : The Visual Culture of Late Byzantium (c. 1081 – c. 1350). Pt. 2 / ed. F. Spingou. Cambridge ; New York, 2021. P. 1012).

и литературе, включая иконопись, а также о «повелительном и императивном характере зрительных впечатлений», зримости сущего как таковой для каждого из людей – в чем отдавала себе отчет позднеантичная и средневековая оптика (и эстетика)³⁵. С позиции же теории иеротопии, Феодор подчеркивает, что пространство монастыря и совершаемое в нем «иконично... в обобщенном смысле»; здесь всюду воплощается «принцип иконичности»³⁶. Поскольку «иеротопию можно было бы определить как вид искусства, в котором создаются пространственные иконы»³⁷, постольку описание Метохита (с центральным для него понятием иконы) оказывается иеротопическим. Действительно, насколько хватает *круго-*зора, храм сияет:

...О все [элементы храма], что есть сил состязающиеся друг с другом [в великолепии] – высшие со срединными и низшими, и все со всеми [вообще], так что те, что [расположены] на полу, что есть мочи отражают блеск (ἀντιστῖλβοντὶ) вышних и тех, что их окружают, едва ли не внушая [благоговейный] страх ходить по ним!³⁸ (ПЗ 40.3.3: р. 88.7–10).

³⁵ *Dagron G.* Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique. 68 illustrations. Paris, 2007. P. 21, 22.

³⁶ *Охоцимский А. Д.* Рождение иеротопии... С. 25. Прототипом этого подхода были идеи Флоренского – и о красоте святых (см. далее), и о храмовом действе как синтезе искусств.

³⁷ Там же. С. 31.

³⁸ Подобная идея страха уже была представлена Хорикием Газским (ок. 500–590) в *Laudatio Marciani* 2.21: блеск внешнего вида церкви св. Стефана Первомученика может поспособствовать тому, что путник побоится войти в нее (*Webb R.* The Aesthetics... P. 67). Согласно Хорикию, в храме все настолько великолепно, что взор перебегает от одного к другому, «и мы остаемся с двойным впечатлением (τῆς ἀξίας): что сам храм недоступен для нашего взора, а увиденное [в храме] – превыше [всякого] слова (τοῦ μὲν τεμένους κινδυνὸς τὴν θέαν, τῆς δὲ θεάς τὸν λόγον)» (*Choricii Gazaeci Orationes, declamationes, fragmenta. Insunt ineditae orationes duae / cur. Jo. Fr. Boissonade. Parisiis, 1846. P. 113*).

Хорикий принадлежал не к евсевиевской, а к более светской традиции экфрасисов (*Macrides R., Magdalino P.* The Architecture of Ekphrasis... P. 52). Эти две традиции встретились лишь в XII в. в творчестве Михаила Ритора (*Ibid.* P. 53). Кажется, Великий логофет продолжает (и приумножает) это слияние традиций. Читал ли Метохит Хорикия? Этот топос получил развитие у Фотия (Гомилия X, 4) (*Ibid.*). В силу латинофильской ориентации своей семьи (*Макаров Д. И.* О некоторых чертах понимания природы у Феодора Метохита и Альберта Великого: к вопросу об элементах схоластики в византийской мысли // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии.* 2022. Т. 1 (37). С. 27–28) Метохит не испытывал к Фотию особых симпатий.

В гл. 40 ПЗ, как и в греко-византийской риторической теории в целом, выделяются «более общие, умопостигаемые характеристики»³⁹ объекта – храмы и их убранство как наглядно-образное предварение Царствия Божия. Приведем еще пару цитат, дающих почувствовать эту синкретичность и иеротопичность (являвшуюся таковой, по сути, и для самого автора) «храмового действия как синтеза искусств». Архетипические для христианской и философской мысли понятия сливаются у Феодора в продолжении экфрасиса:

О порядок всяческого *священнодействия* (ιεροτελεστίας)⁴⁰, о предписания и повеления, доводящие до совершенства (τελεσφόρα) всякую добродетель, всякую набожность, всякую соразмерность и всякое богожиздительно⁴¹ расположение [души] (θεουργού διαθέσεως) и зиждущие *божественное осенение* вкупе с оным невыразимым раздольем⁴² (μετὰ ῥαστώνης οἷας ἀρρήτου), спокойствием и особой сладостностью для душ, как и [вытекающее] отсюда *боговосприимлющее смешение* (θεολήπτου κράσεως) для всех, участвующих [в этом], для всех видящих и для всех читающих! (ПЗ 40.3.4: р. 88.10–14).

Ясно, что монастырь – одно из идеальных пространств византийского общества в восприятии интеллектуала. Описывая церковные гимны и процессии днем и ночью на основании аутопсии (по крайней мере, частичной), Метохит переходит на ликование – можно сказать, в антифонной манере отвечает гимном и благодарением (теперь уже монахам) на гимны и благодарения, возносимые монахами Богу:

³⁹ Webb R. The Aesthetics... P. 64.

⁴⁰ Термин в духе Псевдо-Дионисия; ср.: ιεροτελεστής (11 вхождений в Корпусе), ιεροτελεστικός (3 вхождения), см.: Van den Daele A., S. J. Indices pseudo-Dionysiani. Leuven, 1941. P. 82.

⁴¹ Терминология Ареопагита. Согласно индексам о. А. Ван ден Дэле, слово θεουργία встречается в Ареопагитиках свыше 20 раз (Van den Daele A., S. J. Indices pseudo-Dionysiani. P. 77). Термины из этой группы означают *свершение* или *исполнение* того, что было предвозвещено в *богословии* (θεολογία) (Bellini E. Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita // Vetera Christianorum. 1980. Vol. 17. P. 206).

⁴² Одна из любимых категорий Метохита в «Об образованности». См., например, рассуждение об образованности в гл. 1: «...прилежание в таком деле, да и сам процесс его освоения – не что иное, как истинное раздолье (ῥαστώνην)...» (Феодор Метохит. Слово о нравственных проблемах... С. 29).

...О молчаливое ответное благодарение (τῆς ἀνομολογήσεως) Владыке в *спокойствии помыслов*, о велегласное словословие и созвучное ликование (Βακχείας εὐήχου), о слаженность вкупе с возвышенностью и великою красотой! О изобилующие *исхождения* [света] (πρόδοι)⁴³, *светоизлияния* (φωταύγειαι)⁴⁴ и *сияния* (λαμπρότητες), о благолепные [примеры] всецелого [само]уничуждения и всяческая умеренность (μετρίότης)⁴⁵, [достигаемая] страхом Божиим и воздающая Владыке всякую честь вкупе со смирением и благоговением (τῷ δουσιπλητικῷ)⁴⁶! (ПЗ 40.3.7–8; р. 88.23–28).

Сочетание темы Света Божия и исхождений Божиих – характерная отличительная особенность «Небесной иерархии» Ареопagitа. Присмотримся уже ко второй фразе трактата: «...всякое *исхождение* движимого Отцом *светосвечения* (πᾶσα πατροκινήτου φωτοφανείας πρόδος), благодатно в нас приходящее, вновь как единотворящая сила, возвышая, нас наполняет и обращает к единству и боготворящей простоте Собирателя Отца...»⁴⁷.

Именно это и происходит во время литургии и прочих церковных служб, которые находятся в центре внимания как Ареопagitа и Григория Богослова (создателей текстов-антецедентов, на которые ориентировался Феодор), так и самого Метохита. Укажем на еще одну вероятную аллюзию (причем, по-видимому, сразу на Ареопagitа и Григория Богослова) в тексте гл. 40 ПЗ.

⁴³ Важнейший термин Псевдо-Дионисия, обозначающий энергии Божии как выхождения Живого Бога из Своей Сверхсущности, 30 вхождений (*Van den Daele A., S. J. Indices pseudo-Dionysiani...* P. 121).

⁴⁴ Термин, неизвестный Ареопагиту, но встречающийся у свв. Софрония Иерусалимского, Иоанна Лествичника и др. и взятый Метохитом, по-видимому, из церковной традиции (*Ibid.* P. 146; PGL. P. 1508).

⁴⁵ Слово, входившее в титулатуру Патриарха. См., например, акт Иоанна XIV Калеки (1333–1347) № 119 (ноябрь 1338 г. – июнь 1339 г.): «Мерности нашей стало известно (Ἡ μετρίότης ἡμῶν γνωρίσασα)...» (*Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 2. Teil : Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350 / hrsg. H. Hunger, O. Kresten, E. Kislinger, C. Cupane. Wien, 1995. S. 146.1*).

⁴⁶ См.: PGL, s. v. δουσιπλητικός, 3-е значение.

⁴⁷ *Corpus Dionysiacum* / hrsg. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin ; New York, 1991. Bd. 2. S. 7.4–7. I, 1. Далее – Ps.-Dionysii Areopagitae De coelesti hierarchia. I, 1; рус. пер. Г. М. Прохорова: Дионисий Ареопagit. Сочинения; Максим Исповедник. Толкования / пер. с древнегреч. Г. М. Прохорова. СПб., 2002. С. 37.

Мы уже предполагали аллюзию на DN II, 9 («не только изучая Божественное, но и претерпевая его на опыте [или: на самом деле]»⁴⁸) в ПЗ 19.3.3; 71.4.2⁴⁹. Этот же стих, как нам кажется, лежит в основе рассказа автора о том, что он сам испытал на опыте колебания судьбы (πετεΐραμαι – повествование идет от первого лица: ПЗ 28.3.1: р. 16.21–22). Этому «готовов поверить всякий, кто сам испытал это на опыте (πετεΐραται)» (р. 18.7–8; ср. ПЗ 40.4.6: р. 90.14–16). Итак, Метохит утверждает универсальность опытного подхода к решению философских проблем. В гипотезу об аллюзивности подобного рода высказываний заставляет поверить близкое по смыслу и фразеологии выражение св. Григория Богослова – из 18-й проповеди: «на опыте изведавшая изобилие даров Божиих» (πεΐρα μαθοῦσα τοῦ Θεοῦ τὸ φιλόδορον)⁵⁰. А кто станет отрицать, что, как богословие и философия, так и экфрасис – опытные формы приобретения и выражения знания и опыта?

Подобное сочетание жанров – экфрасиса, панегирика, богословско-философского рассуждения – привычное явление для византийской литературы. Говоря о поэме Павла Силенциария, посвященной повторному освящению Св. Софии (24 декабря 562 г.), Р. Макридис и П. Магдалино отмечают: «...взаимопроникновение панегирика и описания достигает полноты благодаря внедрению элементов панегирика в описание как таковое»⁵¹. У Метохита (по крайней мере, по сравнению с Павлом) роль описания минимальна, а удельный вес панегирика выше. Но и это сочетание экфрасиса с панегириком оборачивается треносом; боюсь, что именно последний жанр оказал наибольшее влияние на византийскую литературу последнего столетия перед падением империи. Мы кратко отметим это обстоятельство путем сопоставления все той же главы ПЗ с выдержками из речей Иосифа Вриенния.

⁴⁸ οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα (Ps.-Dionysii Areopagitae De divinis nominibus, II, 9).

⁴⁹ Theodore Metochites on Ancient Authors and Philosophy. *Semeioseis gnomikai* 1–26 & 71 / ed. K. Hult. Göteborg, 2002. P. 178.21–22; 222.26–28; Макаров Д. И. Элементы теории коммуникации в «Памятных записках» Феодора Метохита (гл. 1–26; 71) // АДСВ. 2021. Т. 49. С. 272.

⁵⁰ S. Gregorii Theologi Oratio XVIII // Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca / ed. J.-P. Migne. Paris : Apud J.-P. Migne editorem, 1857. Vol. 35. Col. 1000A. (26).

⁵¹ Macrides R., Magdalino P. The Architecture of Ekphrasis... P. 57. О дате освящения см.: Ibid. P. 55, 63.

Все эти прекрасные дела и процессии монахов, сетует Феодор, остались в прошлом. Теперь же кто из монахов был изгнан под натиском нечестивых, а кто и взят в плен, но, «где бы они ни оказались, *они украшают [собою]* принявшие их места и приютивших их *людей* (κοσμοῦσι τοὺς δεξαμένους τότους τε καὶ ἀνθρώπους), у которых они оказались, да и сами эти [места] – все без исключения – располагают ими⁵² как средством исцеления (κέρδος)⁵³ [от дурного воздействия] судьбы (τῆς... τύχης), безжалостной к остальным, а точнее – к *Ромейской империи* (τῷ κοινῷ Ῥωμαίων) в целом, как поворотным пунктом или чашей весов (τροπήν ἢ ῥοπήν), благородно склоняющейся к наилучшему; [эти места] самым что ни на есть наилучшим образом [обладают монахами как] столпами (мерилами, ὄρους) [всего] прекрасного⁵⁴, а их поселениями – как основанием для благородства жизни и благоденствия» (ПЗ 40.4.4–5: р. 90.9–14).

Для Феодора характерна мысль о том, что время «постоянно сохраняет, как сокровища», остатки прошлого (ПЗ 37.1.6: р. 64.22–23). Значит, прошлое – не то, что пришло и скрылось, как туман, а нечто онтологически пребывающее; время аккумулирует культурные ценности, а не аннигилирует их (кумулятивная, а не релятивная модель времени). Однако в последние дни внешними (очевидно, турками) и внутренними врагами «попираются и оскверняются учения и Таинства Христовы... Да и внутри у нас то, что связано с практикой благочестия, приходит в упадок, нас покинули всякая добродетель и благолепие (κοσμιότης), и даже

⁵² Т. е. монахами.

⁵³ Досл. «прибыль». Интересный семантический поворот в наполнении термина.

⁵⁴ Здесь можно вспомнить сходные по сути и по глубине умозрения свящ. П. А. Флоренского. Красота, по Флоренскому, – «критерий правильности» духовной жизни в Церкви (*Флоренский П. А., свящ. Столп и утверждение Истины* // Флоренский П. А., свящ. Соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 1. Ч. 1. С. 7). Богословие красоты занимает у Флоренского видное место: «...аскетика создает не “доброе” человека, а прекрасного, и отличительная особенность святых подвижников – вовсе не их «доброта», ...а красота духовная, ослепительная красота лучезарной, свето-носной личности, дебелому и плотскому человеку никак не доступная (разрядка автора. – Д. М.)» (Там же. С. 99). Специфика унифицирующего философско-богословского видения Флоренского, с самой установкой на наглядность, видимость святости близка Метохиту и эллинской традиции в целом.

в то, что видно очами, [многие уже] не верят...» (ПЗ 37.3.2–3: р. 68.4–5. 8–10; ср. ПЗ 37.3.5: р. 68.16–18).

«И в самом деле, – вопрошает Иосиф Вриенний век спустя, – какой певец сможет воспеть так, как подобает, – в трагической манере – все происходящее с нами? Ведь это поистине превосходит [меру] всякого плача...»⁵⁵

То, о чем Метохит говорит намеками, Вриенний, живший уже на гораздо более поздней стадии завоевания тюрками и исламизации Малой Азии, провозглашает эксплицитно:

...Я счел, что предпочтительнее слова – молчание (первая часть антимонии коммуникации Метохита! – Д. М.), и мне бы и еще подобало молчать... потому что мы рассеяны по всем царствам земли и нами правят языки, а мы не правим, и нашу землю у нас на глазах пожирают инородцы, и опустошают, и уже обратили ее в руины, и некому помочь!... *Делами Церкви пренебрегают; все, что связано с царством, – уничтожено*; дальние его части – на осадном положении; пределы сокрушаются, и все сотрясается. Откуда нас гонят агаряне, оттуда же вытесняют и скифы; с запада грабят измаилиты, а с востока выкорчевывают персы⁵⁶.

Перед лицом столь разрушительных событий Метохит находит утешение в обращении к созерцанию славного прошлого, сопряженного с обретением эллинским православным духом небывалых высот духовного развития. И если в более раннем трактате «Об образованности» (ок. 1305) Великий логофет секуляризирует христианское созерцание природы⁵⁷, то в гл. 40 ПЗ он, напротив, приближается к раскрытию духовных смыслов монастыря и монашества.

⁵⁵ Josephi Bryennii. Oratio III. Dicta eodem palatio, durante eadem Bonum Ven-
eris die... = Ἐν τῷ αὐτῷ λαληθεῖς παλατίῳ κατὰ τὴν ἐφεξῆς τῇ τότε μεγάλῃν
Παρασκευῇ... // Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου Τὰ εὐρηθέντα. Θεσσαλονίκη,
1990. Т. 2. С. 203. О Вриеннии см.: Сметанин В. А. Восприятие общес-
твенных проблем ортодоксально-православным мыслителем (Иосиф
Вриенний) // АДСВ. 1990. Вып. 25. С. 136–150; Lourié B. A Logical Scheme and
Paraconsistent Topological Separation in Byzantium: Inter-Trinitarian Relations
according to Hieromonk Hierotheos and Joseph Bryennios // Relations. Ontology
and Philosophy of Religion / ed. D. Bertini, D. Migliorini. Sesto San Giovanni
(Milano), 2018. P. 283–299.

⁵⁶ Josephi Bryennii Oratio III... Σ. 201–202.

⁵⁷ Polemis I. Theodore Metochites (1270–1332) on the Beauty of Nature... P. 1004.

Мало сказать, что Метохит достигает в своем экфрасисе духовных и философских высот; как подчеркивают Р. Макридис и П. Магдалино, «...всякий экфрасис следует рассматривать сообразно с его собственными качествами»⁵⁸. Текст ПЗ предоставляет нам редкий шанс рассмотреть экфрасис не как «единичный бриллиант», а как раз-таки как «жемчужину в оправе»⁵⁹, и эта оправка многожанровая и полистилистична. Ж. Дагрон был прав, утверждая, что большинство византийских экфрасисов находятся на полпути между античной риторической традицией и христианской мистикой созерцания, стремясь интериоризировать образ⁶⁰. Не так-то просто сказать, какая из четырех составляющих экфрасиса, выделенных Р. Макридис и П. Магдалино⁶¹, преобладает у Феодора, – пожалуй, исторический (мы бы уточнили – историко-биографический) контекст и контекст обстоятельств, вкупе с описанием. Важнее другое. Р. Макридис, П. Магдалино и Ж. Дагрон одними из первых наметили тот путь, который и нам кажется более перспективным – путь отхода от идеи *искажения* действительности в византийской литературе⁶² и выдвижение на первый план представления о *конструировании* некоей новой действительности, виртуального мира, порожденного совместным действием чувств, воображения и интеллекта. Как выясняется, в мире Метохита немалую роль играют аллюзии на Псевдо-Дионисия Ареопагита (и, возможно, анаграммы), а также стихия визуальности и блеска в ее различных преломлениях и социально-топологический подход. Мир, понимаемый нами в такой модальности (вслед за самими византийцами), может рассматриваться как «полицентричный универсум равноправных мыслящих людей»⁶³. Такое понимание близко метоховскому.

⁵⁸ *Macrides R., Magdalino P. The Architecture of Ekphrasis...* P. 78.

⁵⁹ *Ibid.* P. 81.

⁶⁰ *Dagron G. Décrire et peindre.* P. 100, 103.

⁶¹ *Macrides R., Magdalino P. The Architecture of Ekphrasis...* P. 81.

⁶² *Mango C. Byzantine Literature as a Distorting Mirror.* Oxford, 1975.

⁶³ *Драгалина-Черная Е. Г. Неформальные заметки о логической форме.* СПб., 2015. С. 165.

REFERENCES

- Alekseienko, N. A. (2007). Pechat' Mitrofana Smirnskogo iz Khersona: ssyl'nyi mitropolit v Tavrike [The Seal of Metrophanes of Smyrna from Kherson: The Exiled Metropolitan in Taurica]. In N. A. Alekseienko (Ed.), *Sacrum et Profanum* (Vol. 3: *Nebesnye patrony i zemnye sluzhiteli kul'ta* [The Heavenly Patrons and the Earthly Worshippers]), pp. 11–16). Sevastopol: Maxim.
- Allison, D. C. Jr. (2019). *4 Baruch. Paraleipomena Jeremiou* [Commentaries on Early Jewish Literature]. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Averintsev, S. S. (1976). Sud'by evropeiskoi kul'turnoi traditsii v epokhu perekhoda ot antichnosti k Srednevekov'iu [The Fate of the European Cultural Tradition during the Transition Period from Antiquity to the Middle Ages]. In V. A. Karpushin (Ed.), *Iz istorii kul'tury srednikh vekov i Vozrozhdeniia* [Essays on the Medieval and Renaissance Cultural History] (pp. 17–64). Moscow: Nauka.
- Beck, H.-G. (1952). *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*. München: C. H. Beck.
- Bekker, I. (Ed.). (1838). *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*. Bonnae: E. Weber.
- Bell, A. J. E. (1994). *Spectacular Power in the Ancient City* (PhD Dissertation). Stanford University.
- Bellini, E. (1980). Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita. *Vetera Christianorum*, 17, 199–216.
- Benevich, G. I. (2013). *Kratkaia istoriia promysla ot Platona do Maksima Isповедnika* [A Concise History of Providence from Plato to Maximus the Confessor]. St Petersburg: Izdatel'stvo Russkoi Khristianskoi humanitarnoi akademii.
- Boissonade, J. F. (Ed.). (1846). Choricii Gazaei Logos deuterus eis Markianon Gazes episkopon [The Second Oration on Marcianus, Bishop of Gaza]. In J. F. Boissonade (Ed.), *Choricii Gazaei Orationes, declamationes, fragmenta. Insunt ineditae orationes duae* (pp. 105–125). Paris: Apud Dumont, bibliopolam à l'institut.
- Dagron, G. (2007). *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique. 68 illustrations*. Paris: Gallimard.
- Dillon, J. (2018). Prayer and Contemplation in the Neoplatonic and Sufi Traditions. In E. Pachoumi, & M. Edwards (Eds.), *Prayer and Contemplating in Late Antiquity. Religious and Philosophical Interactions* (pp. 7–22). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dragalina-Chjornaya, E. G. (2015). *Neformal'nye zametki o logicheskoi forme* [Informal Essays on the Logical Form]. St Petersburg: Aleteia.
- Florensky, P. A., priest (1990). *Stolp i utverzhenie Istiny* [The Pillar and Foundation of the Truth]. In P. A. Florensky, *Works* (Vol. 1). Moscow: Pravda.
- Gielen, E., & Van Deun, P. (2015). The Invocation of the Archangels Michael and Gabriel Attributed to Metrophanes, Metropolitan of Smyrna (BHG 1292). *Byzantinische Zeitschrift*, 108(2), 653–671.
- S. Gregorii Theologi. Oratio XVIII. Funebris oratio in patrem, praesente Basilio (1857). In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (Vol. 35, col. 985A–1044A). Paris: Imprimerie Catholique.

Heil, G., & Ritter, A. M. (Eds.). (1991). *Corpus Dionysiacum* (Vol. 2). Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Hult, K. (Ed.). (2002). *Theodore Metochites on Ancient Authors and Philosophy. Semeioseis gnomikai 1–26 & 71*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.

Hult, K. (Ed.). (2016). *Theodore Metochites on the Human Condition and the Decline of Rome. Semeioseis gnomikai 27–60*. Göteborg: Responstryck.

Hunger, H., Kresten, O., Kislinger, E., & Cupane, C. (Eds.). (1995). *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 2. Teil. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Josephi Bryennii, Oratio III. Dicta eodem palatio, durante eadem Bonum Veneris die... (1990). In E. Boulgaris (Ed.), *Iosef monakhou tou Bryenniou Ta heurethenta* [The Complete Works of the Monk Joseph Bryennios] (Vol. 2, pp. 200–221). Thessalonica: The Basil Rigopoulos Publishing House.

Kermanidis, M. (2020). *Episteme und Ästhetik der Raummodellierung in Literatur und Kunst des Theodoros Metochites. Ein frühpalaiologischer Byzantiner im Bezug zur Frühen Neuzeit*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.

Kermanidis, M. (2022). Allegorie und Lob der Physik. Das Proömium der Paraphrase des Theodoros Metochites zu naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles. *Byzantinische Zeitschrift*, 115(1), 143–184.

Koder, J., & Paramelle, J. (Eds.). (1969). *Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes 1–15* (Vol. 1). Paris: Les Éditions du Cerf.

Lampe, G. W. H. (Ed.). (1961). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Lidov, A. M. (2009). Sviatoi Lik – Sviatoe Pis'mo – Sviatye Vrata. Obraz-paradigma “blagoslovennogo grada” v khristianskoi ierotropii [The Holy Face – The Holy Scripture – The Holy Gates. The Image-Paradigm of “Blessed City” in the Christian Hierotopy]. In A. M. Lidov (Ed.), *Ierotropiia. Prostranstvennyye ikony i obrazy-paradigmy v vizantiiskoi kul'ture* [Hierotopy. Spatial Icons and Image-Paradigms in the Byzantine Culture] (pp. 133–159). Moscow: Dizain. Informatsiia. Kartografiia.

Lourić, B. (2018). A Logical Scheme and Paraconsistent Topological Separation in Byzantium: Inter-Trinitarian Relations according to Hieromonk Hierotheos and Joseph Bryennios. In D. Bertini, & D. Migliorini (Eds.), *Relations. Ontology and Philosophy of Religion* (pp. 283–299). Sesto San Giovanni (Milano): Mimesis International.

Macrides, R., & Magdalino, P. (1988). The Architecture of Ekphrasis: Construction and Context of Paul the Silentiary's Poem on Hagia Sophia. *Byzantine and Modern Greek Studies*, 12, 47–82.

Makarov, D. I. (2002). O znachenii slova “kosmos” v gomiliakh sv. Grigorii Palamy [On the Meaning of the Term *Cosmos* in the Homilies of St Gregory Palamas]. *Mir Pravoslaviia*, 4, 131–140.

Makarov, D. I. (2019). An Irreproachable Dogmatics? Plotinus, Theodore Metochites and the Sixth Chapter of the Letter *On Education*. *Scrinium. Journal of Patrology and Critical Hagiography*, 15, 211–217.

Makarov, D. I. (Ed.). (2020). *Feodor Metohit. Slovo o npravstvennykh problemakh, ili Ob obrazovannosti* [Theodore Metochites. *On Morals, or On Education*: Russian translation by D. I. Makarov]. St Petersburg: Dmitrii Bulanin.

Makarov, D. I. (2021). Elementy teorii kommunikatsii v “Pamitnykh zapiskakh” Feodora Metohita (glavy 1–26; 71) [Some Elements of Communication Theory in Theodore Metochites’ *Sententious Notes* (Chs. 1–26 & 71)]. *Antichnaya drevnost’ i srednie veka*, 49, 254–276. <https://doi.org/10.15826/adsv.2021.49.017>

Makarov, D. I. (2022). O nekotorykh chertakh ponimaniia prirody u Feodora Metohita i Al’berta Velikogo: k voprosu ob elementakh sholastiki v vizantiiskoi mysli [On Some Traits of Theodore Metochites’ and Albert the Great’s Understanding of Nature: A Contribution to the Problem of the Scholastic Elements in the Byzantine Thought]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii*, 1(37), 24–30.

Mango, C. (1975). *Byzantine Literature as a Distorting Mirror*. Oxford: Clarendon Press.

Mango, C., & Parker, J. (1960). A Twelfth-Century Description of St. Sophia. *Dumbarton Oaks Papers*, 14, 233–245.

Mercati, S. G. (1929–1930). Inno anacreontico alla SS. Trinità di Metrofane arcivescovo di Smirne. *Byzantinische Zeitschrift*, 30, 54–60.

Neiryneck, S., & Van Deun, P. (2019). Est-ce qu’on a découvert la profession de foi de Métrophane de Smyrne? In B. Roosen, & P. Van Deun (Eds.), *The Literary Legacy of Byzantium. Editions, Translations and Studies in Honour of J. A. Munitiz SJ* (pp. 321–332). Turnhout: Brepols.

Okhotsimsky, A. D. (2019). Rozhdenie ierotopii iz smyslov ikony [The Birth of Hierotopy from the Meanings of the Icon]. In M. Bacci, & E. Bogdanović (Eds.), *Prostranstvo ikony. Ikonografiia i ierotopiia. K 60-letiiu A. M. Lidova* [The Icon Space. Its Iconography and Hierotopy. To the 60th Anniversary of A. M. Lidov] (pp. 22–40). Moscow: Theoria.

Palmer, A., & Rodley, L. (1988). The Inauguration Anthem of Hagia Sophia in Edessa. *Byzantine and Modern Greek Studies*, 12, 117–167.

Polemis, I. D. (Ed.). (1995). *Theodoros Metochites. Ethikos i peri paideias* [Theodore Metochites. On Morals, or On Education]. Athens: Kanake.

Polemis, I. (2021). Theodore Metochites (1270–1332) on Constantinople (Excerpts from Byzantios). In F. Spingou (Ed.), *Sources for Byzantine Art History. Vol. 3: The Visual Culture of Late Byzantium (c. 1081–c. 1350)* (Pt. 1, pp. 894–905, 1001–1013). Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Prokhorov, G. M. (Ed.). (2002). *Dionisii Areopagit. Sochineniia; Maksim Is-povednik. Tolkovaniia* [Dionysius the Areopagite. Works; Maximus the Confessor. Commentary]. St Petersburg: Izdatel’sтво Olega Abyshko.

Sidorov, A. I., & Przhegorlinsky, A. (Eds.). (2018). *Sv. Feolipt Filadel’fiskii. Asketicheskie tvoreniia. Poslaniia* [St Theoleptos of Philadelphiea. The Monastic Discourses. Letters]. Moscow: Sibirskaiia Blagovonnitsa.

Sinkewicz, R. E. (Ed.). (1992). *Theoleptos of Philadelphiea. The Monastic Discourses*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

Smetanin, V. A. (1990). Vospriatie obshchestvennykh problem ortodoksal’no-pravoslavnykh myslitelem (Iosif Vriennii) [Social Problems as Seen by an Orthodox Thinker (Joseph Bryennios)]. *Antichnaya drevnost’ i srednie veka*, 25, 136–150.

Suchla, B. R. (Ed.). (1990). *Corpus Dionysiacum* (Vol. 1). Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Thurn, I. (Ed.). (1973). *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Tou autou hagiōtatu Photiou... homilia retheisa hos en ekfrasei tou en basileiois perionymou naou [Of the Same Most Holy Photios... a Homily Pronounced, as if in the Ekphrastic Manner, about that Famous Temple Which Was Situated in the Emperor's Palace] (1900). In S. Aristarchou (Ed.), *Tou en hagiois patros hemon Fotiou... Logoi kai homiliai ogdoekonta treis* [Photios, our Father among the Saints, Eighty-Three Treatises and Homilies] (Vol. 2, pp. 428–439). Constantinople: The Annuaire Oriental & Printing Co. Ltd.

Van den Daele, A., S. J. (1941). *Indices pseudo-Dionysiani*. Leuven: Universiteitsbibliotheek.

Webb, R. (1999). The Aesthetics of Sacred Space: Narrative, Metaphor, and Motion in *Ekphraseis* of Church Buildings. *Dumbarton Oaks Papers*, 53, 59–74.

Wulff, O. (1929–1930). Das Raumerlebnis des Naos im Spiegel der Ekphrasis. *Byzantinische Zeitschrift*, 30, 531–539.

Xenophontos, S. (2021). Exploring Emotions in Late Byzantium: Theodore Metochites on Affectivity. *Byzantion*, 91, 423–463.

Макаров Дмитрий Игоревич

доктор философских наук,
профессор кафедры истории
Древнего мира и Средних веков
Уральский федеральный университет
620000, Екатеринбург, пр. Ленина, 51
E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

Makarov, Dmitrii Igorevich

Dr. Hab. (Philosophy), Professor
Ancient and Medieval History Department
Ural Federal University
51 Lenin Ave, 620000, Ekaterinburg,
Russia
Email: dimitri.makarov@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-3902-6190>
WoS ResearcherID: G-7126-2019