

- Kühn H.-J. Die byzantinische Armee im 10. und 11. Jahrhundert. Studien zur Organisation der Tagmata. Wien, 1991.
- Külzer A. Ostthrakien (Eurōpē). Wien, 2008.
- Lilie R.-J. Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber. Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jahrhundert. München, 1976.
- Lilie R.-J. Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780–802). Frankfurt am Main, 1996.
- Mango C. The Two Lives of St. Ioannikios and the Bulgarians // Harvard Ukrainian studies. 1984. Vol. 7. P. 393–404.
- Niavis P. E. The reign of the Byzantine Emperor Nicephorus I (802–811). Athens, 1987.
- Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani Refutatio et eversio deliramentorum inscite et impie ab irreligiosi Mamone vaniloquentia dictorum adversus salutarem Dei verbi incarnationem / ed. A. Mai // Patrologiae cursus completus, Series graeca Paris, 1865. T. 100. Col. 202–533.
- Oikonomidēs N. Les listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles : introd., texte, trad. et comment. Paris, 1972.
- PmbZ — Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641–867) / hrsg. F. Winkelmann, R.-J. Lilie, Cl. Ludwig, I. Rochow u. a. : 7 Bd. Berlin ; New York, 1998–2002.
- Sacrorum conciliorum, nova et amplissima collectio / ed. J. D. Mansi. Paris, 1903. Vol. 12.
- Sophoulis P. Byzantium and Bulgaria, 775–831. Leiden ; Boston, 2012.
- Speck P. Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer Fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. München, 1978.
- Theophanis Chronographia / rec. C. de Boor. Lipsiae, 1883. Vol. 1.
- Treadgold W. T. The Byzantine revival, 780–842. Stanford, 1988.

Статья поступила в редакцию 27.09.2015 г.

УДК 27-36(100) + 392.5 + 347.62 + 314.544.5

И. С. Охлупина

«В ГОРЕ И В РАДОСТИ...»: СУПРУЖЕСТВО В ЗЕРКАЛЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ АГИОГРАФИИ VIII–XII вв.

На материале женских житий средневизантийского периода рассматривается характер супружеских отношений и семейных конфликтов. Анализируются типичные представления о христианском браке, роль супружества в житийном тексте. Показано влияние культурно-исторического контекста эпохи на сюжеты, связанные с темой супружества в житиях. Установлено, что счастье или несчастье браков в интерпретации авторов житий определялось наличием (или отсутствием) взаимной приязни и расположения, зависело от мотивов вступления в брак и представлений супругов о жизненных ценностях. Делается вывод о том, что внимание к теме супружеских отношений в житиях рассматриваемого периода свидетельствовало о высоком значении института брака в византийском обществе того времени и обусловлено общей секуляризацией общественного сознания.

К л ю ч е в ы е с л о в а: Византия; агиография; жития святых; святые женщины; супружество; брак; семейные узы.

Византийская агиография, повествуя о жизни и чудесах святых, рассматривала различные житейские обстоятельства, с которыми соприкасались святые,

через призму христианской религиозной этики. При этом она невольно отражала систему социальных ценностей византийского общества, а также конкретные экономические и социальные условия жизни.

Повествование о жизни святого в средневизантийский период (VIII–XII вв.), как правило, предполагало описание его воспитания и роли родителей в становлении святого, тогда как в житийной литературе более раннего периода детали происхождения и воспитания святого могли и вовсе отсутствовать [Caseau, p. 139]. В житиях святых монахов и анахоретов изучаемого времени мы можем обнаружить историю их семейной жизни. Особое звучание тема супружества обретает в житиях святых женщин, побывавших в браке, или святых мирян и мирянок.

В данной статье нашей задачей будет рассмотреть на примере главным образом женских житий средневизантийского периода (VIII–XII вв.) описания супружеских отношений и семейных конфликтов. Мы обратимся к анализу типичных представлений о христианском браке, роли супружества в житийном тексте, а также попытаемся определить влияние культурно-исторического контекста эпохи на подбор сюжетов, связанных с супружеством.

Истории святых, побывавших в браке, и святых мирян непосредственно показывают значительную роль родителей в определении будущей судьбы дочери или сына. Так, родители святой Фомаиды с о. Лесбос выдали ее замуж в возрасте около 25 лет, несмотря на то, что они знали о ее желании остаться девой [De S. Thomaïde Lesbia, p. 235; Holy Women of Byzantium, p. 302]. Святая Фомаида с о. Лесбос, как и другие византийские женщины, до замужества находилась под контролем родителей, но смогла убедить их отложить брак до достижения возраста 24 лет, что на 10 лет позднее, чем обычно было заведено [Holy Women of Byzantium, p. 302–303]. Можно предположить, что желание Фомаиды избежать замужества, описанное в житии, является не просто повторением известного агиографического топоса, а отражением реальной жизненной ситуации.

Проблему брака по принуждению можно обнаружить и в житии Феодоры Кесарийской. От заключения брака с сыном императора Льва Христофором (фактически он был сыном Константина V) ее спасло внезапное нападение «скифов» на Западе. Христофор был вызван на фронт и погиб в сражении [Synaxarium, p. 355]. Помолвке и замужеству противилась и святая Анна из Левката. Император Василий I Македонянин лично одобрил ее брак с арабом, недавно перебравшимся в империю, несмотря на сопротивление Анны. Она умоляла Бога, чтобы он освободил ее от власти агарянина. Господь ее услышал, и ее нежеланный жених умер [Ibid., p. 837].

Святые воплощали идеал христианского подвижничества и образцовой религиозности. Одновременно они были типичными фигурами, в которых моделировалась религиозно оправданная норма социального поведения. Неслучайно жития святых поднимали такую злободневную проблему византийского общества, как повторные браки.

Византийская богословская и литургическая традиция единодушно подчеркивает абсолютную уникальность христианского брака. Как таинство брачный

союз отражал союз между Христом и Церковью, потому мог быть одним единственным — вечными узами. Иоанн Златоуст утверждал, «мы не законополагаем отвращаться от второго брака, но увещеваем и советуем благоразумно довольствоваться первым» [Иоанн Златоуст, с. 334].

Византийская церковь и гражданское право отрицательно относились уже ко второму браку, с огромным трудом и всякого рода ограничениями допускали третий и совсем запрещали четвертый [Литаврин, с. 158]. Византийский полководец Кекавмен советовал вдовцам не брать вторую жену, сопровождая эту рекомендацию описанием возможных последствий такого решения (алчность сосватанной жены, заброшенность дома и неприкаянность детей от первого брака, раздоры и драки с утра до вечера) [Кекавмен, с. 247–249]. Житийная литература же нежелание святого (святой) вступать во второй брак связывала с чисто духовными, религиозными интенциями, которые обнаруживали его (ее) нравственное совершенство.

Поскольку византийская Церковь выступала против повторных браков, одним из способов избежать нарушения этого запрета и решить финансовые сложности для вдов было принятие монашеского пострига. Так поступила, например, Анна-Евфимий (после смерти мужа и двух маленьких детей) [Synaxarium, p. 597–600], такое решение приняла овдовевшая в 25 лет Феодора Солунская [Πασχαλίδης, π. 105, 107].

Негативное отношение к повторному браку мы обнаруживаем и в компилятивном собрании житий «Новый Митерикон» (XII–XIII вв.) в рассказе о женщине-вдове, которая молилась Богу с просьбой «поразить» (лишить жизни) ее, чтобы не допустить второго брака. Когда ее тело «восстало к пожеланию мужеского соития, она стала просить Бога, чтобы он смирил ее, дабы она не познала второго мужа» [Πάσχοῦ, π. 114; Новый Митерикон, с. 401]. В результате, целомудренная жена, молившая о смерти, чтобы не осквернить себя прелюбодеянием, вскоре умерла от горячки [Новый Митерикон, с. 401].

Другая святая, Афанасия Эгинская, потеряла первого мужа через 16 дней после свадьбы. Повинуясь указу императора¹, предписывавшему выдавать молодых вдов за людей военного звания — иностранцев, родители заставили ее повторно выйти замуж за служилого чужака. Несмотря на замужество, все время Афанасия Эгинская проводила в молитвах и чтении Священного Писания, активно занималась благотворительностью (обеспечивала вдов, сирот и всех нуждающихся необходимыми для жизни вещами, с почтением принимала монахов). Поскольку жизнь в браке Афанасия рассматривала как препятствие к монашеской и богоугодной жизни, она «убедила своего супруга с помощью увещаний после нескольких лет супружества покинуть мир и все в нем и вступить на святой путь монахов» [Carras, p. 213; Holy Women of Byzantium, p. 144]. Затем и сама Афанасия, раздав имущество, постриглась в монахини [Holy Women of Byzantium, p. 144].

¹ Михаила II Травла (820–829) [Заец, с. 72–73] или Феофила (829–842).

Византийские жития святых мужчин и женщин, обращаясь к теме отношений между супругами, рассматривают конкретные примеры личных взаимоотношений супругов через призму христианской морали в контексте церковных представлений о христианском браке. Описание счастливых, гармоничных браков в агиографической литературе позволяло освятить узы брака и родственные связи ореолом святости, показать добродетели святого в мирской жизни или же представить родителей святых как образцовую пару.

Так, брак Феодоры Солунской представляется автором жития как счастливый, поскольку они соединились друг с другом «жизнью и образом мыслей» (καὶ βίῳ καὶ τρόπῳ) [Πασχαλίδης, т. 76; Арсений (Иващенко), с. 41]. Муж другой святой, Феоклето чудотворной (сер. IX–X вв.), разделял ее набожные предпочтения (πάντα ὁμοιότηρι) [Synaxarium, p. 914.8–12]. Родители святой Фомаиды с о. Лесбос были «золотой парой» [De S. Thomaïde Lesbïa, p. 234; Holy Women of Byzantium, p. 299].

Однако даже описания несчастливых браков в житиях святых иногда имели парадоксальное позитивное звучание и служили восхвалению как добродетелей святого, так и семейных ценностей. Семья святого Филарета Милостивого, несмотря на губительную для благосостояния семьи чрезмерную щедрость святого и, как следствие, непростые взаимоотношения между мужем и женой, в итоге вознаграждается богатством и честью, ибо Филарет «угождал Богу, и почтен был по милостивости своей, и в тяготах жизни благодарил Господа» [Повесть о житии и деяниях блаженного и праведного Филарета Милостивого, с. 214].

В житии святой императрицы Феофано автор опускает ее разногласия с мужем, представляя несчастный брак счастливым. В семейном конфликте между ее мужем Львом VI и его отцом Василием I Феофано предстает как образцовая жена, которая пыталась помочь мужу сохранить мужество и благоразумие. Агиограф святой постарался скрыть проблемы, существовавшие между Львом и его первой женой, обойдя молчанием ревность царицы и ее желание развода, и упомянув лишь об «отсутствии ревности и ненависти» [Kurtz, 1898, S. 15] у Феофано. Таким образом, с целью превознести институт брака автор пренебрегает фактами реальной биографии.

Молодая царица старалась всячески утешить супруга, когда его арестовали по обвинению в заговоре против Михаила и лишили возможности видеться с кем-либо, кроме жены с ребенком [Ibid., S. 8]. Ее утешительная речь (παράμυθικοῖς λόγοις), адресованная супругу, занимает самую большую главу в житии [Ibid., S. 8–10]. Автор изображает Феофано прежде всего как любящую жену и помощницу своего мужа. Перед своей смертью она, по свидетельству агиографа, пригласила к себе мужа, прощаясь, целовала со слезами ему щеки и руки и, скрестив руки на груди, скончалась [Ibid., S. 16].

Образ жены-помощницы своего мужа прославлялся еще в трудах Отцов Церкви. Так, Климент Александрийский считал, что именно женщина предназначена для того, чтобы нести основные тяготы домашней жизни: «жена дана мужу Богом в качестве помощницы. Поэтому она должна взять на себя решение всех домашних проблем и со свойственным ей здравомыслием... помогать мужу

переносить все беды. Если же это окажется невозможным, она постарается, насколько это в человеческих силах, вести безгрешную жизнь» [Климент Александрийский, с. 126–127].

Образы святых жен в агиографии VIII–XII вв. позволяют реконструировать нормативы семейного поведения византийцев, в частности связанные с ведением домашнего хозяйства и разумным распоряжением финансами семьи. Автор жития святой Марии Новой всемерно подчеркивал, что она, несмотря на обвинения родственников мужа, никогда не трогала на дела милосердия имущества ее мужа, так что ее действия не давали повода для обвинений в расточительстве собственности мужа и создании «беспорядка в домашнем хозяйстве» (*ταραχῆς τὸν οἶκον*) [Vita S. Mariae Ynioris, p. 694; Holy Women of Byzantium, p. 261].

Другой ценной для благополучия семьи добродетелью, воспеваемой в житиях святых женщин, было подчинение жены воле своего мужа. Так, святая Мария говорила мужу: «я не являюсь хозяйкой своего тела, ты мой начальник (*μου εἰ κεφαλὴ*)» [Vita S. Mariae Ynioris, p. 695]. Святая подчеркивала, что муж должен будет ее наказать, если найдет подтверждение выдвинутым против нее обвинениям [Ibid.].

Представление о целях брака византийцев отличалось от современного. По замечанию автора жития Фомаиды с о. Лесбос, брак был создан не для удовольствия, но был предназначен для рождения хорошего ребенка [De S. Thomaïde Lesbia, p. 235]. Так как целью совершенного брака было воспитание подрастающего поколения, и без детей брак рассматривался как бесполезный (*ἀνόνητος*) [Ariantzi, S. 74], многие супружеские пары были огорчены, если не могли зачать ребенка. Благочестивые родители Фомаиды с о. Лесбос испытывали огромное горе от того, что им приходилось «нести кандалы бездетности, как ранее несли их прародители Христа» [De S. Thomaïde Lesbia, p. 234]. В просьбах об исцелении от бездетности они подражали мольбам правоверных Анны и Иоакима, родителей Богоматери [Ibid., p. 235]. Именно святая семья прародителей Христа стала доступной моделью для подражания мирян.

В житии императрицы Феофано агиограф повествует о ее будущих родителях (Анне и Константине), которые, переживая по поводу бездетности, посещали Васский храм, чтобы молиться Богородице о разрешении от бесплодия [Kurtz, 1898, S. 2]². Во сне старец предсказал будущей матери святой рождение дочери [Kurtz, 1898, S. 2]. Роды Анны были очень трудные и стали испытанием для обоих супругов, поскольку женщина была на грани смерти. О глубокой эмоциональной связи между супругами свидетельствует присутствие мужа при родах жены. Видя ее мучения и боль, он стремился хоть чем-то облегчить ее страдания. Для этого он отправился в Васский храм Богоматери, взял пояс с одной из колонн и велел положить его на бедро беременной. Боли утихли, и Анна разрешилась от бремени дочерью, которая, как говорят, сладко улыбалась (*χαριέντως προσμεϊδῶν*) [Ibid., S. 3; Лопарев, с. 66].

² Позднее рождение святого ребенка стало одним из топосов византийской агиографии. Через описание обстоятельств рождения святого агиографы стремились отразить избранность святого и отмеченность его с самых пелен божественной благодатью [см. подробнее: Pratsch, S. 72–74].

Святая Феодора Солунская родила в браке трех детей, из которых выжила лишь младшая дочь. Уровень детской смертности в Византии в течение первых пяти лет жизни был высок и составлял приблизительно 50 % [Dennis, p. 3]. Смерть детей была частым и нелегким испытанием для супругов. Автор повествует о великом страдании Феодоры, однако подчеркивает, что она «не подобно многим матерям в страдании доходила до потери рассудка» [Πασχαλίδης, π. 80; Арсений (Иващенко), с. 43]. Более того, святая помогала мужу переживать постигшее их несчастье, «страданию противопоставив размышление, она становится опорой мужа в малодуший его» [Арсений (Иващенко), с. 43]. Давая советы своему мужу, она всемерно подчеркивала его авторитет и главенствующую роль в принятии решений, касающихся семейных дел и судьбы детей, называя мужа своей «почтеннейшей главой» [Там же], а себя «слабейшей и малейшей частью» [Там же].

С другой стороны, агиограф, описывая следующий этап жизни святой, связанный с монашеским постригом матери и дочери, считает ее огромную любовь к дочери наущением дьявола. Наказание настоятельницы монастыря, запретившей Феодоре всякое общение с дочерью, стало причиной глубоких эмоциональных переживаний и душевных страданий матери и дочери, длившихся 15 лет [Kurtz, 1902, S. 17; Арсений (Иващенко), с. 58]. Когда же Феодора тяжело занемогла и игуменья сняла запрет, они уже утратили необходимость в общении и к восхищению агиографа почувствовали себя «свободными от родственной привязанности» [Πασχαλίδης, π. 126]. Родительская привязанность, обусловленная самими законами природы [Kurtz, 1902, S. 14], по мнению авторов житий, мешала монашескому служению, поскольку идеалы святости требовали разрыва с родными. Часть житий периода VIII–X вв. славилась матерью, которая смиренно принимала смерть своих детей [Laiou, p. 198]. Так, святая Матрона Перге, узнав о смерти дочери, не горевала, но радовалась представившейся возможности переменить образ жизни на монашеский [Holy Women of Byzantium, p. 28].

Другая святая, Мария Новая, также мужественно перенесла смерть двух сыновей от мужа Никифора. Старший сын Орест скончался в возрасте пяти лет, второй, Вардан, тоже умер малолетним. «Сердце святой Марии после гибели первого сына Ореста было разбито, но она держала себя в руках, вздыхая и открыто плача, но, однако не проявляла непристойное поведение: не рвала на себе волосы, не рвала на себе одежды, не посыпала голову пеплом и не выкрикивала богохульных слов» [Vita S. Mariae Ynionis, p. 693].

Восхваление земного брака в житиях святых в рассматриваемый период было связано с историческими реалиями: законодательство Льва VI установило обязательность церковного венчания для заключения брака. Возможно, новый закон стал одной из причин появления большего числа житий, посвященных святым женщинам. В период конца IX–X вв. император и патриарх прославляли брак, официально представляя его как ценный дар, данный Богом человечеству [Constantinou, 2005, p. 169]. Таким образом, официальная политика государства и церкви в отношении семьи могла найти отражение и в сентенциях житийной литературы.

Этот исторический фон способствовал прославлению святости женщин, которые непосредственно какое-то время были тесно связаны с миром через институт брака, а также образов святых мирянок. Противопоставление брака мирского браку духовному с Господом (девству) в византийской агиографии утрачивает остроту. Однако призыв к девству сохраняется даже в житиях святых мирянок [Kazhdan, p. 133]. Стоит отметить, что эту тенденцию можно проследить в данный период и в житиях святых мужей [подробнее см.: Охлупина, 2013, с. 123–132].

Проблема воздержания в браке поднимается в житиях святых Фомаиды с о. Лесбос и Марии Новой. Агиограф святой мирянки Фомаиды Лесбосской обращает факт ее бездетности в свидетельство ее целомудрия. Она «пожелала оставаться равнодушной к телесным удовольствиям как будто присутствовала в чистейшей и настоящей церкви самого Бога» [De S. Thomaïde Lesbia, p. 235]. Однако автор особо подчеркивал, что святая как охраняла свою девственность, так и уважала брак, ведь эти добродетели почитались и ценились всеми [Ibid., p. 235, 302].

Автор жития Марии Новой всемерно подчеркивал, что супружеская верность была одной из добродетелей святой. Она не знала другой постели кроме постели своего супруга, за которого она была выдана своею матерью и которому она была верна [Vita S. Mariae Ynioris, p. 695]. Женская верность в браке была чрезвычайно важна для византийцев. Хотя за адюльтер могли быть наказаны как мужчины, так и женщины, только мужчина мог потребовать развода на основании обвинения своей жены в прелюбодеянии, поскольку под вопросом оказывалась законнорожденность наследников [Brubaker, p. 437]. Мария Новая, как отмечает агиограф, с радостью воздерживалась от брачных отношений, насколько это возможно и если божественный закон позволял это [Vita S. Mariae Ynioris, p. 695].

Суждения агиографов о функциях и предназначении брачного союза, а также о воздержании супругов были созвучны взглядам богословов на христианский брак, устами которых христианская Церковь стремилась регламентировать семейно-брачные отношения паствы. По мнению Иоанна Златоуста, «брак дан для деторождения, а еще более для погашения естественного пламени» [Иоанн Златоуст, с. 311]. «Та, которая воздерживается против воли мужа, не только лишится награды за воздержание, но даст ответ за его прелюбодеяние... Потому, что она, лишая его законного сокоупления, низвергает его в бездну распутства» [Там же, с. 341]. Воздержание и целомудрие по взаимному согласию супругов церковь не возбраняла, а скорее даже приветствовала. Так, Иоанн Златоуст утверждал, что еще апостол Павел «доказывает позволительность брака, а на самом деле в словах о браке незаметно превозносит похвалами воздержание, не высказывая этого явно, но предоставляя совести слушателей» [Там же, с. 317].

В византийских житиях рассматриваемого периода затрагиваются проблемы несчастливых брачных союзов, заключенных против желания жениха или невесты, а также вопросы семейных конфликтов, связанных с отсутствием взаимопонимания между супругами или столкновением их мирских интересов и духовных ценностей.

Жития святых мирянок Марии Новой и Фомаиды Лесбосской тесно связаны с вполне житейскими проблемами византийцев: несчастливыми браками и насилием в семье. Случаи домашнего насилия получали осуждение еще в трудах Отцов Церкви. Иоанн Златоуст предостерегал мирян, что «насилие изгоняет всякую дружбу и удовольствие; если же не будет дружбы и любви, а вместо этого страх и принуждение, то какое значение будет иметь брак?» [Иоанн Златоуст, с. 349]. Однако Отцы Церкви не предлагали никаких кардинальных мер и способов устранения прецедентов насилия в семьях. Так, образцовая добродетельная жена могла лишь пытаться «вразумлять и исправлять мужа или, если это невозможно, мужественно переносить непрестанную и непримиримую вражду» [Там же, с. 332].

Житие Марии Новой повествует о семейном конфликте, который закончился трагедией. На почве подозрения в неверности и растрате семейного имущества она была жестоко наказана мужем, потеряла уважение в доме, испытывала психологические и физические страдания [Vita S. Mariae Yunioris, p. 696]. Муж приказал всем в доме «причинять всяческий вред» (*πάντα τρόπον λυπεῖν*) благословенной женщине, не позволять ей взять что-либо, если она того пожелала, не давать ей того, что она просила [Ibid.].

Несмотря на то, что муж внял клевете своих родственников на жену, причинял ей множество страданий и в итоге безжалостно избил ее, в результате чего она, убегая, оступилась и смертельно повредила голову [Vita S. Mariae Yunioris, p. 696], убийцей Марии автор жития считает Сатану, который «ожесточает сердца людей» [Ibid.] и который настроил мужа против добродетельной жены. Только когда жена находилась при смерти, муж осознал свои ошибки и раскаялся [Ibid., p. 696–697].

Не был счастливым и брак св. Фомаиды Лесбосской и Стефана. Это была «странная пара», поскольку муж не был ей «содейственником» и «помощником» (*συνεργός, συνέριθος*), но был скорее «противником» (*μαχητής*) и врагом [De S. Thomaidē Lesbia, p. 235]. Муж критиковал и презирал ее «за расточительство средств к жизни» (*ὡς τὸν βίον ἀναλοῦσα*) [Ibid., p. 239]. Святая же связывала сопротивление мужа ее милосердным делам с кознями Сатаны. Агиограф пишет, как много раз муж святой слышал от нее: «Отойди от меня, Сатана, потому что ты думаешь не о том, что Божье, но что человеческое» [Ibid., p. 236]. Мотив вечной эсхатологической борьбы добра и зла проецируется в житии святой на внутрисемейные отношения.

Агиограф приукрашивает зауридное благочестие святой, насыщая образ Фомаиды всем понятными категориями святости, а также называет ее мученицей. «Она лежала подобно бритве на точильном камне ее мужа, получая удары, которые нельзя описать словами, не вынести в действительности, но выносила их ради Христа, лицедрея его перед своими глазами; украшала себя ранами, как жемчужинами, синяками, как самыми драгоценными камнями, она была украшена обидами, как дорогими серьгами» [Ibid., p. 237].

Житие иллюстрирует проявление святости Фомаиды средствами, более типичными для житий мучеников [Охлупина, 2012, с. 86]. Борьба христианского

мученика и язычника трансформируется в житии в борьбу благочестивой, «мужественной в добродетели супруги» [De S. Thomaïde Lesbia, p. 236] с невежественным и «мирским» мужем — «жестоким тираном с нависшими бровями» [Ibid., p. 239], который «достоин отвращения» [Ibid., p. 236]. Если Фомаида в житии является объектом насилия, то к Стефану применяется оскорбительная лексика, своеобразные «словесные удары». Агиограф тем самым демонстрирует традиционный «триумф» христианина-мученика над своим мучителем. Автор замечает, что Фомаида «поражала мужа духовно, когда была бита ради Христа» [Ibid.].

Фомаиду, страдавшую от жестокости своего мужа и в течение 13 лет выносившую жестокую брань и побои своего мужа [Ibid., p. 239], автор называет равноапостольной, поскольку ее борьба с мужем была равной борьбе Павла и кузнеца Александра [Ibid., p. 237].

Агиограф Фомаиды уделяет значительное внимание описанию брака родителей святой, Михаила и Кали, который представляется ему счастливым и богоугодным, это была «золотая пара, счастливая и блаженная» [Ibid., p. 234]. На этом фоне несчастный брак Фомаиды и Стефана выступает как отклонение от нормы, и стойкость страдающей святой представляется в героическом свете. Если принять датировку жития X в., то описание несчастного брака в житии могло отражать беспокойство духовенства по поводу законов о браке Льва VI (ум. 912 г.) [Holy Women of Byzantium, p. 293]. Обращение к церемонии брачного венчания и игра слов с именем «Стефан» (т. е. «венец») могли быть отголоском возросшего значения брака в религиозных взглядах [Ibid.].

Святость Марии Новой (X в.) и Фомаиды с о. Лесбос (X в.) была обусловлена актуализацией модели безропотного терпения семейных мук ради Христа в условиях ограничения законных поводов для разводов в византийском обществе. По мнению К. Николау, такая модель святости возникла спустя несколько лет после законодательных постановлений Македонской династии, исключивших насилие в семье из оснований для расторжения брака. Таким образом, агиография, обращаясь к проблеме домашнего насилия, компенсировала несправедливости, возникшие в результате законодательных инициатив, проведенных императорами [Νικόλαου, π. 112].

Тема супружества в агиографических сочинениях неразрывно была связана с проблемой мужского авторитета как главы семьи и ролью женщины-матери. Святые Фомаида с о. Лесбос и Мария Новая достигли святости, выполняя традиционные женские роли, предписанные византийским обществом: они признавали авторитет мужа в семье, относились к нуждающимся с материнской заботой [Constantinou, 2014, p. 32]. Святая императрица Феодора выступает в житии скорее как символ, чем как историческая личность, и являет собой один из вариантов идеального поведения женщины, в рамках которого особое звучание приобретали такие добродетели, как благочестие заботливой жены и матери, добронравной императрицы-соправительницы при малолетнем сыне, которая не претендовала на активное участие в политической жизни империи.

Несчастливый брак святой не рассматривался агиографом как препятствие святости. Более того, сама святая изображалась не как отринувшая мирские

ценности, но как идеальная жена и мать. Эмоции и стремления святой вращались вокруг ее переживаний о судьбе своего сурового мужа и детей. Уважение к мужскому авторитету проявляется и в суждениях агиографа о поступках мужа Феодоры, который предстает в житии не как «посланник злого духа», но лишь как «жертва чудовищной лжи патриарха Иоанна» (837–843) [Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας, π. 261; Byzantine defenders of images, p. 367–368].

Об авторитете женщины-матери в семье свидетельствуют слова святой императрицы Феодоры в предсмертном наставлении дочерям: «по факту своего рождения вы обязаны повиноваться мне, когда я нахожусь в этой жизни и призываю также следовать моим словам и наставлениям и после моей смерти» [Ibid., p. 270].

Краткое наставление императрицы императору-сыну, в сравнении с иностранным наставлением дочерям, свидетельствует не о недостатке материнской любви Феодоры к сыну, но о должном уважении к мужскому авторитету [Byzantine defenders of images, p. 381]. Этой же причиной обусловлено ограниченное вмешательство Феодоры во взрослую жизнь Михаила: она лишь молится за его благополучие как правителя на земле и спасение на Небесах [Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας, π. 268]. Ее поведение — поведение примерной женщины, которая знает свое место и не вторгается в сферу действия мужчин за исключением чрезвычайных обстоятельств, как, например, малолетство правящего сына-императора.

Таким образом, внимание к теме супружеских отношений в житиях византийских святых средневизантийского периода отражало проблемы, волновавшие византийское общество, а также господствующую систему мировосприятия людей, их нравы и мораль. Благополучие брачных союзов, описанных в житиях святых, определялось наличием (или отсутствием) взаимной приязни и расположения, зависело от мотивов вступления в брак и представлений супругов о жизненных ценностях. Бедствия в неудачных браках рассматривались агиографами как результат вмешательства Сатаны и следствие конфликта мирских и религиозных ценностей. Описания счастливых браков в житиях святых отражали христианскую концепцию о моногамном нерасторжимом браке, предназначенном для рождения и воспитания добродетельного потомства. Переосмысление в религиозном контексте всей совокупности радостей и горестей, связанных с браком, и самого содержания подвига святых, артикулированное в византийской агиографии, позволяет судить об изменении общественных настроений и воззрений. Появление подобных «мирских» сюжетов в агиографии, связанных с проблемами супружества и взаимоотношений обоих полов, в целом свидетельствовало о высоком значении института брака в византийском обществе того времени. Обращение к теме семьи и семейных конфликтов в агиографическом произведении также позволяет судить о предполагаемом адресате, на которого нацелено житие — мирянах, для которых святой являлся идеалом поучительного примера христианской жизни.

Арсений (Иващенко А. И.). Житие и подвиги св. Феодоры Солунской. Юрьев, 1899. [Arsenij (Ivashhenko A. I.). Zhitie i podvigi sv. Feodory Solunskoj. Jur'ev, 1899.]

Заец О. Н. Афанасия Эгинская // Православная энциклопедия. Т. 4. С. 72–73. [Zaec O. N. Afanasija Jeginskaja // Pravoslavnaia jenciklopedija. T. 4. S. 72–73.]

Иоанн Златоуст. Книга о девстве // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского в русском переводе. Т. 1. Кн. 1. СПб., 1898. С. 295–373. [Ioann Zlatoust. Kniga o devstve // Tvorenija svjatogo otca nashego Ioanna Zlatoust, Arhiepiskopa Konstantinopol'skogo v russkom perevode. T. 1. Kn. 1. SPb., 1898. S. 295–373.]

Кекавмен. Советы и рассказы: Поучение византийского полководца IX века. СПб., 2003. [Kekavmen. Sovety i rasskazy: Pouchenie vizantijskogo polkovodca IX veka. SPb., 2003.]

Климент Александрийский. Строматы / пер. Е. В. Афонасина. Т. 1. Кн. 1–3. СПб., 2003. [Kliment Aleksandrijskij. Stromaty / per. E. V. Afonasina. T. 1. Kn. 1–3. SPb., 2003.]

Литаврин Г. Г. Как жили византийцы. М., 1974. [Litavrin G. G. Kak zhili vizantijcy. M., 1974.]

Лопарев Хр. М. Греческие жития святых VIII–IX вв. Петроград, 1914. Ч. 1. [Loparev Hr. M. Grecheskie zhitija svjatyh VIII–IX vv. Petrograd, 1914. Ch. 1.]

Новый Митерикон // Иросанфион, или Новый Рай: собрание текстов монашеской агиографии Палестины, Египта и Византии V–XV вв. 2010. С. 323–426. [Novyj Miterikon // Irosanfion, ili Novyj Raj: sobranie tekstov monasheskoj agiografii Palestiny, Egipta i Vizantii V–XV vv. 2010. S. 323–426.]

Охлупина И. С. Образ святой мирянки в византийских житиях X–XIII вв. // Sacrum et Profanum. Севастополь, 2012. Вып. 5. С. 115–119. [Ohlupina I. S. Obraz svjatoj mirjanki v vizantijskikh zhitijah X–XIII vv. // Sacrum et Profanum. Sevastopol', 2012. Vyp. 5. S. 115–119.]

Охлупина И. С. Парадигмы мужской и женской святости в агиографии // Античная Древность и Средние века. 2013. Вып. 41. С. 123–132. [Ohlupina I. S. Paradigmy muzhskoj i zhenskoj svjatosti v agiografii // Antichnaja Drevnost' i Srednie veka. 2013. Vyp. 41. S. 123–132.]

Повесть о житии и деяниях блаженного и праведного Филарета Милостивого // Жития византийских святых. СПб., 1995. С. 214–240. [Povest' o zhitii i dejanijah blazhennogo i pravednogo Filareta Milostivogo // Zhitija vizantijskikh svjatyh. SPb., 1995. S. 214–240.]

Ariantzi D. Aspekte der Kindheit in Byzanz vom 6. Bis 11. Jahrhundert im Spiegel hagiographischer Quellen. Dissertation. Wien, 2009.

Brubaker L. The Age of Justinian: Gender and Society // The Cambridge Companion to the Age of Justinian / ed. by M. Maas. Cambridge, 2006. P. 427–447.

Byzantine defenders of images: eight saints' lives in English translation. Washington, 1998.

Carras L. The Life of St. Athanasia of Aegina // Maistor. Canberra, 1984. P. 212–224.

Caseau B. C. Childhood in Byzantine Saints' Lives // Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium / ed. by A. Papaconstantinou, A. M. Talbot. Washington, 2009. P. 127–166.

Constantinou S. Female Corporeal Performances. Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women. Uppsala, 2005.

Constantinou S. Performing gender in lay saints' lives // Byzantine and Modern Greek Studies. 2014. Vol. 38. No 1. P. 24–32.

De S. Thomaïde Lesbia, matron Constantinopoli // Acta Sanctorum. Novembris. T. IV. P. 233–242.

Dennis G. T. Death in Byzantium // Dumbarton Oaks Papers. 2002. Vol. 55. P. 1–7.

Holy Women of Byzantium / ed. by A. M. Talbot. Washington, 1996.

Kazhdan A. P. Byzantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth centuries // Dumbarton Oaks Papers. 1990. Vol. 44. P. 131–143.

Kurtz E. Des Klerikers Gregorios Bericht über Leben, Wundertaten und Translation der heiligen Theodora von Thessalonich. Petersburg, 1902.

Kurtz E. Zwei griechische Texte über die Hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI. St. Petersburg, 1898. S. 1–24.

Laiou A. E. Addendum to the report on the role of women in Byzantine society // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1981. Bd. 31. P. 198–203.

Pratsch T. Der Hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in Mittelbyzantinischer Zeit. Berlin, 2005.

Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae / ed. by H. Delehay. Bruxellis, 1902.

Vita S. Mariae Ynioris // Acta Sanctorum. Novembris. T. IV. P. 692–705.

Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας // Symmeikta. 1983. Vol. 5. P. 257–271.

Νικολάου Κ. Παλινωδίες στη νομοθεσία των Μακεδόνων: η κακοποίηση των εγγάμων γυναικών και ο Βίος της Θωμαΐδος της Λεσβίας // BYZANTINA SYMMEIKTA. 2003. Vol. 16. P. 101–113.

Πασχαλίδης Σ. Α. Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ. Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας. Θεσσαλονίκη, 1991.

Πάσχου Π. Β. ΝΕΟΝ ΜΗΤΕΡΙΚΟΝ. 1990.

Статья поступила в редакцию 09.10.2015 г.

УДК 930.2:801.82 + 82-6 + 82-155

Д. А. Черноглазов

ЗАМЕЧАНИЯ О ВИЗАНТИЙСКОМ ЭПИСТОЛЯРНОМ ЭТИКЕТЕ XII в.: *PLURALIS MODESTIAE* И *PLURALIS REVERENTIAE*

Изучение византийского эпистолярного этикета — одна из актуальных задач современной византистики. Статья посвящена одному из аспектов этой темы: делается попытка выявить, насколько часто и в каких случаях византийцы употребляли множественное число вместо единственного — первое лицо для обозначения себя, второе лицо при обращении к адресату. Главным образом, речь идет о «множественном скромности» (*pluralis modestiae*) и «множественном вежливости» (*pluralis reverentiae*). Анализируются письма четырех авторов XII в. Демонстрируется, что первое лицо множественного числа для обозначения автора в письмах употреблялось часто, и его разнообразные функции далеко не сводились к *pluralis modestiae*; второе лицо множественного числа при обращении к адресату, напротив, практически не употреблялось.

К л ю ч е в ы е с л о в а: эпистолография; эпистолярный этикет; византийская культура; византийская литература; источниковедение; *pluralis modestiae*; *pluralis reverentiae*.

Византийская эпистолография — интереснейшее литературное явление и бесценный исторический источник. Однако, чтобы понимать средневековые письма, правильно их интерпретировать, извлекать заключенную в них историческую информацию, реконструировать взаимоотношения между людьми, надо ориентироваться в нормах византийского эпистолярного этикета. Об эпистолярном этикете византийцев написано немало [Koskeniemi; Thraede; Grünbart; Karlsson; Zilliacus, 1949; 1953; Hunger, S. 199–239; Сметанин; Куш, с. 151–243], но многие из его основополагающих аспектов и поныне совершенно не изучены. Один из таких аспектов — употребление множественного числа вместо единственного при обозначении себя и обращении к адресату.