

*В. М. Лурье*

## ЕВФИМИЯ В ЭДЕССЕ И ЕВФИМИЯ В ХАЛКИДОНЕ: ДВЕ АГИОГРАФИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ НА ФОНЕ ДОГМАТИЧЕСКИХ СПОРОВ

*В статье рассмотрены две агиографические легенды — сирийская (но составленная в Константинополе) легенда о чуде эдесских мучеников Гурия, Самона и Авива и константинопольская византийская легенда о мученичестве св. Евфимии. Сделан вывод о полемической противопоставленности легенды о чуде эдесских мучеников и какой-то из форм константинопольского культа св. Евфимии в связи со спорами из-за Халкидонского собора. Уточнение и окончательная верификация этого вывода — задача следующего этапа исследований.*

*B. Lourié*

## EUPHEMIA IN EDESSA AND EUPHEMIA IN CHALCEDON: TWO HAGIOGRAPHICAL LEGENDS AGAINST THE BACKGROUND OF DOGMATIC POLEMICS

*The two hagiographical legends are analysed in the article: the Syrian (while composed in Constantinople) miracle story about the martyrs Gury, Samonas and Habib and the Byzantine Constantinopolitan Martyrium of St. Euphemia. The study resulted in the conclusion that the two legends were polemically counterpoised in the struggle over the Council of Chalcedon. A further inquiry and verification of the present conclusion will be provided at the next stage of the research.*

В догматических спорах христианского Средневековья агиография традиционно играла роль главного церковного СМИ. Все стороны догматических конфликтов излагали свои позиции на языке агиографических легенд, т. е. на языке понятных народу символов, а не только на логическом языке богословско-полемических трактатов. Вопрос о «достоверности» тех или иных текстов может поэтому ставиться аналогично вопросу, с которым сталкиваются историки Новейшего времени, — о достоверности газетных сообщений, современных интересующим их событиям. Конечно, газетные штампы и агиографические символы устроены по-разному, но их функция одинакова: опосредовать отношения массового сознания с реальностью.

Именно поэтому оказывается, как это показали в XX в. великие болландисты (члены Société des Bollandistes, созданного внутри ордена иезуитов еще в XVII в. исключительно для изучения христианской агиографии), что сколь угодно «неправдоподобная» легенда всегда имеет конкретный исторический смысл<sup>1</sup>.

Ниже мы рассмотрим историю двух агиографических легенд, тесно связанных между собой и отражающих догматическую борьбу вокруг Халкидонского (Четвертого Вселенского) собора (451 г.), провозгласившего христологический догмат в весьма спорной, с точки зрения многих современников, формулировке. В течение последующего столетия, вплоть до Пятого Вселенского собора (553 г.), баланс сил между сторонниками и противниками Халкидона неоднократно менялся, что, в конце концов, привело к серьезной корректировке принятых на этом соборе догматических постановлений<sup>2</sup>.

### **1. Чудо святых мучеников Гурия, Самона и Авива**

Исходным пунктом анализа станет легенда о посмертном чуде эдесских мучеников Гурия, Самона и Авива. Она полностью сохранилась на сирийском языке (две рукописи), но слегка сокращенная греческая версия сохранилась в гораздо большем количестве списков и редакций, не говоря о бесчисленном количестве всяких кратких резюме этой истории на греческом языке.

Сирийское название — «История о Евфимии, дочери Софии, и о чуде, которое совершили с ними исповедники Самон, Гурий и Авив». В греческом тексте эта история обычно составляет приложение к *Мученичеству Гурия, Самона и Авива*<sup>3</sup> и называется просто «Чудо мучеников Гурия, Самона и Авива». Это именно то самое чудо, из-за которого этих трех эдесских мучеников стали считать нарочитыми покровителями христианского брака, и которое обеспечило им популярность далеко за пределами Сирии, вплоть до современного народного благочестия всех традиционно православных стран.

По редкому счастью, нам сейчас придется иметь дело не с сырым материалом агиографического документа, а с уже начатым А. В. Пайковой (1932–1984) исследованием<sup>4</sup>, которое необходимо продолжить. А. В. Пайкова думала, что перед ней что-то вроде короткого исторического романа, и потому не ставила в своей работе никаких специфических вопросов, которые следовало бы обратиться к агиографическому документу. Так, например, она пыталась оценивать «характеристику женских образов», не понимая, что имеет дело с символами, гендерная принадлежность которых определяется более всего грамматическим родом соответствующих существительных. Но все это непонимание специфики агиографического документа не помешало Пайковой сделать очень важные наблюдения историко-филологического характера.

Один из главных результатов А. В. Пайковой — доказательство первичности сирийского текста по отношению к греческому и даже более того — доказательство того, что древнейшая греческая редакция получилась в результате чуть сокращенного перевода с дошедшей до нас сирийской. Это далеко не тривиальный результат сам по себе, но его нетривиальность становится особенно понятной, если учесть, что в конце нашей легенды сказано, что ее составил на основании древних книг некий монах Иоанн (Юханнан) в Константинополе, а отнюдь не в Сирии.

Агиограф (очевидно, представляемый как автор одной из «древних книг», которыми пользовался Юханнан) ссылается на рассказ лично ему старого священника из «святой церкви в Эдессе» (так, без дальнейших уточнений, говорят обычно о главном храме города, который, как мы знаем, был посвящен Софии), знавшем всю историю лично от обеих ее главных героинь. Здесь мы имеем дело с тем, что основатель современной критической агиографии Ипполит Делеэ назвал «la fiction du témoin bien informé» («фикция хорошо осведомленного свидетеля»)<sup>5</sup>.

Начало истории датируется 707 г. «по исчислению греков», т. е. по Эре Селевкидов, что дает 395/396 год по Р. Х.

Заканчивается история слегка анахронистически — в епископство мар Евлогия, которое продолжалось согласно *Эдесской хронике* с 378 г. (года воцарения Феодосия Великого) по 387 г. ± 1 год<sup>6</sup>.

Смысл датировки по мар Евлогию вполне очевидный: как мы сейчас увидим, это *téléscopage* на формативный период<sup>7</sup>, а вот смысл датировки 707 г. не очевиден и, может быть, окажется особенно интересен.

Датировки по абсолютной хронологической шкале оказались, таким образом, перепутаны так, что легенда как будто бы начинается в будущем, а кончается в прошлом. Но в действительности она развивается помимо абсолютной хронологической шкалы, а все элементы легенды, оформленные под абсолютную хронологию, служат только символическим и отнюдь не хронологическим целям. Легенда движется не от прошлого к будущему и не от будущего к прошлому, а просто-напросто ортогональна к историческому времени, до которого ей нет дела.

**Сюжет легенды** состоит в следующем. В Эдессе остановилось римское войско, вызванное для войны с гуннами, наступавшими на империю с востока. В составе этого войска был некий злонравный гот, который остановился в доме Софии (имя его не называется, но этноним «гот» служит вмес-

то имени собственного). После многих уговоров Гот убедил Софию отдать за него замуж ее дочь Евфимию. Гот солгал, что в своей стране у него нет семьи, и что скоро они с женой вернутся в Эдессу, чтобы поселиться там навсегда. Об этом он поклялся у мощей мучеников Гурия, Самона и Авива — покровителей Эдессы — при заключении брака (заключение брака и в IV в., и в VI в. оставалось у христиан церемонией светской, но в данном случае была специально включена религиозная составляющая — клятва у мощей). Дочери он сделал разные богатые приношения. София, в конце концов, согласилась. Гот привел Евфимию в свой дом, где сделал ее рабыней своей ревнивой жены. Когда у Евфимии родился сын, похожий на Гота, жена Гота его отравила. Евфимия застала младенца уже в агонии, но успела собрать кусочком шерсти пену с его губ. Затем она нашла случай подмешать эту пену в питье своей госпоже — с таким расчетом, чтобы та, если она не отравляла младенца, осталась бы без вреда, но в том случае, если младенец все-таки был отравлен, отравилась бы и сама. Жена Гота умирает. Гот и его родственники обвиняют Евфимию и решают с ней жестоко расправиться. Они придумали замуровать ее в склепе вместе с мертвым телом жены Гота, чтобы Евфимия мучалась запахом разлагающегося трупа. Местные жители жалели Евфимию и думали утром ее освободить, но родственники гота завалили вход большим камнем и приставили стражу (имея в виду, само собой разумеется, евангельский образец). Утром они предполагали вывести ее и расстрелять стрелами. В склепе Евфимия взмолилась Гурию, Самону и Авиву, и они в видении пообещали ей помочь. Зловоние трупа превратилось в аромат, а Евфимия заснула. Проснувшись она рано утром уже в Эдессе рядом с храмом мучеников (тут агиограф разъясняет, что она переместилась таким же образом, как Аввакум в ров к Даниилу; см. Дан. 14, 33–39). Евфимии является Самон (Шамуна) в образе старца, и Евфимия приходит в

храм мучеников, слышит как нельзя более подходящие к ней слова церковной службы и молится сама так, что обращает на себя внимание церковного служки. Она рассказывает ему свою историю, а он посылает за Софией, которая, таким образом, прямо в церкви узнает, как обстояли дела. Все время отсутствия своей дочери она не переставала молиться о ней святым Гурию, Самону и Авиву, поручительству которых она ее вверила. Через некоторое время в Эдессу снова пришло римское войско, чтобы защитить ее от вторгшихся в страну персов и гуннов. Пришлось туда прийти и Готу, которого опознал некто из соседей Евфимии и Софии. Готу не стали рассказывать о возвращении Евфимии, и София, сговорившись с соседями, пригласила его в гости. Гот стал рассказывать, как он сам хотел к ней прийти, как он чисто случайно не успел взять с собой Евфимию, и что у них родился сын. После этого София публично разоблачила его обман, Евфимия вышла к Готу, Гот побледнел и онемел, и его сдали для суда стратилату, который приговорил его сначала к сожжению, но, по ходатайству епископа Евлогия, смягчил приговор до усечения мечем.

Излагая сюжет, я пропустил небольшое историческое вступление к легенде, которое, как показала Пайкова, содержит дословные цитаты из сирийской *Хроники* Иешу Стилита (Столпника), которая была закончена в 506 г. или вскоре после. Это дает первый *terminus post quem* для датировки легенды.

Дальше Пайкова ошиблась и сделала такое предположение (хотя и без полной уверенности), которое было бы совершенно уместно при анализе «нормального» историографического документа, но совсем неуместно при анализе агиографической легенды. Она исходила из того, что в легенде упоминаются два нашествия гуннов на Эдессу. Из них первое было в 395 г., так что именно на него указывает датировка легенды 707 г. (Мы добавим, что тут и происходит *téléscopage* этого и других событий на

формативный период, о значении которого мы скажем ниже). Однако второе нашествие гуннов было только в 531 г. Пайкова видит тут только альтернативу: или признать, что агиограф второе нашествие попросту выдумал, или признать, что он писал уже после 531 г. Она склоняется в пользу второго решения. Но тут и ошибка: Пайкова прочитала буквально текст, написанный символически, и поэтому упустила не только его символическое содержание, но даже и простой исторический фон. На самом деле легенда не имеет никакого отношения ко второму нашествию гуннов, и очень малое отношение — к первому.

Начнем *ab ovo* — определим, елико возможно на начальной стадии анализа, агиографический субстрат<sup>8</sup>.

Мы знаем, что центральный храм Эдессы был местом культа Софии (в какой именно форме — нам сейчас неважно). Мы также знаем, что в истории этого храма важнейшие события происходили в епископстве мар Евлогия: это захват храма арианами и его последующее освобождение; это отразилось в соответствующей легенде о Эдесской св. Софии<sup>9</sup>. Теперь эта легенда принадлежит агиографическому субстрату нашей новой легенды эдесского, но более позднего происхождения.

Подчеркнем, что мы сразу посмотрели на агиографическую координату<sup>10</sup> места (главный храм Эдессы), и это позволило нам идентифицировать агиографический субстрат. К сожалению, агиографическая координата времени в нашей легенде потеряна, так как она обычно механически присоединяется к памяти мучеников Гурия, Самона и Авива. Если бы такая координата в нашем распоряжении имела, то мы бы сразу получили доступ еще к какой-нибудь ценной информации.

Теперь сделаем следующий шаг — посмотрим, как уже определенный эдесский агиографический субстрат оказался связанным с содержанием нашей легенды. Более конкретно вопрос формулируется

так: почему эпическим формативным временем для нашей легенды стало именно время мар Евлогия?

Ответ следует из слова «гот», которым обозначается ее главный отрицательный герой. «Гот» — это синоним арианина, так как находившиеся на ромейской службе готы почти все были арианами. Историю победы над готом как нельзя лучше «телескопировать» именно на период победы над арианством в Эдессе.

Однако даже принимая самую раннюю из (пока что) теоретически допустимых датировок легенды — 506 г., мы уже не можем поверить, что речь в легенде идет о реальных арианах. На Востоке VI в. аутентичное арианство неактуально, но зато уподобление арианам своих противников в догматике актуально вполне.

Напомним, почему мы сейчас заговорили об актуальности. Агиографические легенды в отличие от научных сочинений вновь вспоминаются только на «злобу дня». Здесь действуют законы, аналогичные деятельности современных СМИ только по «информационным поводам». Поэтому категорически недопустимо оценивать эти легенды как плоды праздной художественной фантазии. Они просто не могут не быть связаны с реальной действительностью — такой, какой ее видели в среде распространения легенды.

Поэтому указание на арианство, т. е. этноним «гот», в нашей легенде нужно понимать как указание всего лишь на некое зловерие. Если же учесть, что легенда составлена где-то между Эдессой и Константинополем, то становится ясно, что под зловерием нужно будет понимать одно из двух: халкидонитскую или антихалкидонитскую позицию. (Конечно, мы должны быть готовы к тому, чтобы встретиться и с более утонченной позицией: например, внутримонафизитской или внутрихалкидонитской полемикой. Но фактически в данном случае, как и в подавляющем большинстве других, нам это не понадобится.)

Только имея в виду все сказанное, можно приступать к «прочесыванию» историографических источников. Мы будем искать не нашествия гуннов, а какие-то события после 506 г., которые могли бы восприниматься в Эдессе аналогично нашествию готов в 395 г., описанному Иешу Стилитом и, по справедливому наблюдению Пайковой, долженствовавшему повлиять и на автора легенды. Эти готы, будучи частью ромейского войска, пришли в город как защитники, но творили ужасающие бесчинства хуже неприятелей. Самая главная ошибка Пайковой: она искала в хрониках «гуннов» (которых тут требовалось искать по правилам работы с историческими источниками), а надо было искать в хрониках «готов» (которые следуют из правил критической агиографии).

Историки стремятся искать реальных гуннов, а не заведомо легендарного Гота, но они обычно не понимают, что в агиографических легендах само историческое содержание бывает прямо связано с фигурами вымышленными, а какие-то известные исторические реалии используются лишь вспомогательно — аналогично тому, как они могли бы использоваться в исторических романах. Поэтому искать в хрониках надобно все-таки «Гота» и не смущаться его заведомой легендарностью. Так как хроники для первой половины VI в. сохранились неплохо<sup>11</sup>, у нас есть все шансы найти искомое.

И мы его находим, причем — опять редкая удача — под «собственным» именем: «Гот». Таково постоянное прозвище Виталиана (который отнюдь не был этническим готом; он был фракийцем) у анонимного монофизитского хрониста, чей труд был включен в уже знакомую нам монофизитскую компиляцию *Церковной истории* на основе труда Захарии Ритора (VII, 13; VIII, 2). Историографу этот Виталиан отвратителен настолько, что он отказывается называть его именем собственным, а называет не иначе, как «Гот» — указывая этим бранным прозвищем именно на зловерие и гнусный нрав Виталиана.

Исторически Виталиан был *enfant terrible* Халкидона.

Хорошо было о нем писать Феофану (Anno Mundi 6006, 6007 и 6012) столетия спустя. Он мог себе позволить написать о православном генерале, который после событий 511—512 гг. (когда император Анастасий сместил Константинопольского патриарха Македония и других православных епископов, т. е. сторонников изданного в 482 г. *Энотикона* императора Зинона, но к Халкидону лояльными, заменив их севирианами, анафематствовавшими Халкидон) поднял восстание с требованием возвратить всех этих епископов на кафедры и собрать новый собор с участием папы Римского. Это восстание Феофан описывает как удачное, а срыв собора приписывает всецело коварству Анастасия.

Другой сторонник Халкидона, но отделенный от событий всего лишь десятилетиями, а не столетиями, Евагрий Схоластик вообще не упоминает о религиозных мотивах восстания Виталиана, а относительно возмущения константинопольской черни по поводу добавления «распныйся за ны» в Трисвятое не скрывает своего возмущения («как будто бы этим [этой прибавкой] совсем отвергалась вера христианская!», — восклицает Евагрий) и винит во всем патриарха Македония, считая именно апелляцию к черни главной причиной его смещения (*Церковная история*, III, 43—44; любопытно сравнить с трактовкой Феофана: у него Македоний — святой исповедник, совершающий чудеса). О требованиях Виталиана созвать собор для защиты Халкидона Евагрий предпочитает не упоминать вовсе. Вполне очевидно, что, будучи сторонником Халкидона, он считал, что друзья вроде Виталиана собор только компрометируют. И еще характерная черта: войско Виталиана Евагрий называет «множеством гуннов» («гунны» — частое обозначение различных этнически, но одинаково омерзительных для византийцев варваров). Все его восстание описывается аналогично вражескому нашествию.

Но ближе всех к позиции нашей легенды сирийский продолжатель Захарии Ритора (VIII, 2), который называет движущим мотивом Виталиана его родство со смещенным в пользу Севира патриархом Антиохийским Флавианом (498–512) и ненависть лично к Севиру Антиохийскому.

В правление Анастасия восстание Виталиана кончилось ничем: после неудачной попытки взять Константинополь, когда он был разбит в морском бою, Виталиан с оставшимся войском бежал на север империи и там отсиживался. Положение изменилось после воцарения халкидонита Юстина I (518–527). Виталиан сразу заявил о своей лояльности, получил от Юстина высокий пост и был приглашен в Константинополь, но почти сразу же, в том же 520 г., был убит то ли по дороге в царский дворец (так у продолжателя Захарии), то ли прямо во дворце (так у Евагрия).

Феофан повествует об этом сухо: «...Виталиан убит коварным образом теми из византийцев, которые гневались на него за истребление столь многих соотечественников их при восстании его против Анастасия». Зато Евагрий пишет даже более эксплицитно, чем излагающий ту же версию сирийский продолжатель Захарии: «Рассчитывая же предусмотрительно, что Виталиана не иначе можно было расположить к покорности, как приняв на себя вид его друга, Юстин прикрыл свое коварство — непроницаемой маской и объявил его военачальником одной части так называемых бессменных войск; а потом, чтобы внушить ему еще большую доверенность и завлечь его в обман, он произвел его в консулы. В сане консула Виталиан пришел во дворец и у одной дворцовой двери был коварно умерщвлен. Так поплатился он за те бедствия, которые причинил римскому царству». (Перевод СПбДА<sup>12</sup>).

До сих пор в нашей истории можно было увидеть «Гота», который обращает насилие против тех, кого должен был бы защищать,

и убедиться в его справедливом умерщвлении по приказу византийской верховной власти. Также мы можем теперь задуматься о присутствии в нашей истории Софии (коль скоро в центре событий оказывался Константинополь). Но при чем же тут наши эдесские София и, особенно, Евфимия?

Но тут один из наших историков — продолжатель Захарии — дает еще одну подсказку (историки-халкидониты такой подсказки не дают, так как им, очевидно, неудобно об этом рассказывать: они не хотят компрометировать своего единове́рца Юстина; продолжатель Захарии пишет о Юстине тоже с симпатией, но без нарочитой апологетики). У него появляется еще одна, вторая Евфимия.

Оказывается, примирение Виталиана с Юстином состоялось следующим образом. Первая его встреча с императором была тайной и произошла в Халкидоне, в храме Св. Евфимии, где оба связали себя клятвами по отношению друг к другу. Продолжатель Захарии даже несмотря на это стоит на стороне Юстина, оправдывая его тем, что Виталиана нельзя было победить иначе, чем хитростью.

Мы можем добавить, что храм Св. Евфимии был выбран по соображениям не случайным и совершенно очевидным. Именно в этом храме состоялся Халкидонский собор, в защиту которого, по версии Виталиана, он начинал свое восстание. — Вот мы уже и подходим вплотную к религиозным темам, ради которых только и могут составляться агиографические легенды. Ведь довольно безумно было бы полагать, будто агиографическая легенда может составляться как аналог исторического романа — чтобы поместить героев с их психологическими проблемами в какую-то среду, похожую на историческую. Повторим: агиографические легенды порождаются культом, принадлежат культу и служат интересам культа и только культа, а отнюдь не «культуры» в светском понимании этого слова.

## 2. Культ св. Евфимии в Константинополе

Но посмотрим теперь, что представлял собой культ св. Евфимии в Константинополе. Неутомимый отец Алькен будет нашим путеводителем<sup>13</sup>, но мы кое-что добавим к его досье и выводам.

Нас будет интересовать не эпоха самой святой Евфимии, пострадавшей (дата точно определяется) в 303 г., в самом начале новой и последней великой волны гонений, а гораздо более поздние формы ее культа. Отец Алькен справедливо написал в 1965 г.: « L'histoire du culte rendue à S<sup>te</sup> Euphémie au cours des siècles mériterait de faire l'objet d'une monographie spéciale »<sup>14</sup>, — но вот уже 40 лет как никто так и не может этим заняться. Мы тоже не сможем взять на себя такой труд, но надеемся, что наши наблюдения помогут тому, кто сможет. Эта задача представляется и чрезвычайно важной для общей истории Церкви и истории Константинополя, и в то же время решаемой — решаемой в том смысле, что проведенный на современном научном уровне такой труд обещает очень богатые результаты.

Но мы принуждены ограничиться немногими наблюдениями, важными для нашего сюжета.

Первое же яркое событие возвращает нас к готам и арианам — восстанию гота Гайны в 399 г. (интересующее нас описание у Сократа Схоластика, историка первой половины V в., в *Церковной истории*, VI, 6, а также у его современников христианина Созомена, *Церковная история*, VIII, 4, и язычника Зосима, *Новая история*, V). Когда Гайну удалось замирить, они вместе с императором Восточной империи Аркадием (395–408) принесли клятву не злоумышлять друг против друга именно в Халкидоне у мощей св. Евфимии. Но вскоре Гайна свою клятву нарушил и опять выступил против римлян. Тут его покарал Бог: в 400 г. он неожиданно погиб от неосторожного обращения с копьем.

Это уже совсем близко к нашей легенде: тут и «гот», и св. Евфимия, и (как ни странно) даже 707 г. «по исчислению гре-

ков»: этот год соответствует как раз началу царствования Аркадия, принимавшего клятву Гайны у мощей св. Евфимии. Это произошло года через три после описанного в нашей легенде вторжения гуннов в римские пределы, а готов — в Эдессу, но едва ли такая хронологическая дистанция могла что-то значить в глазах автора VI в. Главное — что там и там действовал «гот», совершавший преступления против римских граждан, которых он обязан был защищать. Там и там «гот» был зловерным (арианином). Но только в истории Гайны появляется сюжет клятвы у мощей — правда, отнюдь не эдесских мучеников, а св. Евфимии. В нашей легенде нет клятвы у мощей св. Евфимии, но зато есть клятва *по поводу* Евфимии — что не может быть случайным совпадением.

Итак, к замеченному еще Пайковой историческому фону легенды, почерпнутому у Иешу Стилита, нужно добавить еще и обстоятельства относящегося к тому же времени восстания Гайны. Именно в них появляется мотив клятвопреступления «гота» по отношению к Евфимии.

Формы культа Евфимии во времена Аркадия или чуть раньше становятся нам отчасти известны из краткого панегирика, составленного в годы его молодости Астерием, епископом Амасийским (IV–V в.; интересующее нас произведение надо датировать концом IV в.)<sup>15</sup>. Панегирик, сам по себе небольшой в основном написан в жанре экфрасиса (словесное описание какого-либо живописного, скульптурного или архитектурного произведения): большую его часть составляет описание картины, посвященной св. Евфимии в ее храме. Из панегирика можно заключить, что ежегодно очень торжественно совершалось празднование ее памяти, но автор не указывает, в какой именно день. Интересная деталь: Евфимия изображена перед Христом в паллиуме философа (как определяет этот вид одежды Астерий). Это уже намекает и на связь с Софией. Подробности мученичества также изображены, и они во

многим не совпадают с дошедшим до нас дометафрастовым мученичеством, которое поэтому датируется временем не ранее V в. (когда из мученика Евфимии должно было исчезнуть и успеть забыться то изображение ее страданий, которое описывал Астерий). Первых исследователей агиографических преданий удивляли такие перемены биографии одних и тех же святых, но Делеэ показал, что это явление достаточно типичное, и случай св. Евфимии – далеко не самый радикальный; наличие более или менее достоверного исторического предания о жизни святого никоим образом не гарантирует его от создания *Passion épique*, в котором старый святой получит новую биографию<sup>16</sup>.

Ничего особенного о чудесах св. Евфимии у Астерия не сообщается. Из этого можно с уверенностью судить, что тогда они не составляли части ее культа. То же самое подтверждается и записками паломников той же эпохи.

Теперь вернемся к нашей легенде.

Исторический фон, когда он связывается с культом (как в данном случае – с культом Евфимии), становится частью агиографического субстрата. Коль скоро в нашем случае в агиографическом субстрате оказывается мотив противостояния между Евфимией и зловерием гота, которое, по определению, является «арианским», то становится естественным выбор эпической формативной эпохи – времени победы над арианами при мар Евлогии. Но тут мы забегаем вперед, так как все еще совершенно неясно, зачем в нашей легенде фигурирует Эдесса, тем более, что, как мы помним, ее составитель пишет, что он находится в Константинополе.

Поэтому вернемся пока что в Константинополь времени Юстина I и посмотрим, как обстояли дела с культом св. Евфимии тогда.

Сразу же выясняется, что при состоявшемся при Юстине немедленном повороте государственной идеологии в сторону Халкидона культ св. Евфимии снова выхо-

дит на одно из первых мест. Ни много, ни мало, сама императрица при возведении на престол в 518 г. меняет свое прежнее имя *Lupicina* (считавшееся неприличным, особенно для императрицы; кто хоть немного знает латынь, тот поймет) на имя Евфимии.

Разумеется, императрица Евфимия заботится о благолепии халкидонского храма, перестраивает его, значительно расширив, и, вполне очевидно, что теперь культ св. Евфимии вновь, как и в эпоху Халкидона, становится инструментом халкидонитской пропаганды.

Наконец-то мы обнаруживаем следы того культа, которому должна была противостоять наша легенда об эдесских Софии и Евфимии. Уже само перемещение пары Софии и Евфимии из Константинополя и Халкидона в Эдессу выглядит не очень лояльно по отношению к Халкидонскому собору. Да, своя София в Эдессе была, но ведь это еще не повод присвоить Эдессе также и св. Евфимию. Впрочем, чего еще ожидать от легенды, которая превратила защитника Халкидона Виталиана, пусть и далеко не ангела, в еретика-арианина...

Сказав, что мы обнаруживаем «следы» того культа, для противостояния которому понадобилась наша легенда, мы даже слегка поскромничали. Культ этот прекрасно известен, и единственное, что вызвало осторожность в нашей формулировке, – это неизвестность той конкретной фазы развития этого культа, которая современна нашей легенде.

Речь идет, разумеется, о так называемом Чуде св. Евфимии в Халкидоне. Но это тема отдельной статьи.

В итоге проделанного к настоящему моменту анализа мы уже можем отметить, что исторический анализ агиографических легенд позволяет посмотреть на них как на орудия догматической полемики, или, выражаясь более точно, на те орудия, которые позволяют сделать догматическую полемику достоянием масс (или, что то же самое, вовлечь эти массы в догматическую полемику).



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Подобное изучение агиографических легенд было начато еще в 1930-е гг. о. Полем Петерсом (Paul Peeters), болландистом. Первое теоретическое обобщение было дано другим болландистом, М. ван Эсбруком: М. van Esbroeck, *Le saint comme symbole // The Byzantine Saint*. University of Birmingham XIV Spring Symposium of Byzantine Studies / Ed. by S. Hackel. London, 1981 (Studies Supplementary to *Sobornost*, 5) 128–140. Подробно обо всем этом см.: Лурье В. М. Критическая агиография. Т. 1: Агиографический документ и его устройство. — СПб., 2008 (в печати).

<sup>2</sup> Подробнее о перипетиях этих споров см.: Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. — СПб., 2006.

<sup>3</sup> Это сирийский текст IV в., разошедшийся в переводах и переложениях почти на всех языках христианского мира. Гурий и Самон (сир. Шамун) пострадали в конце III в., а Авив (сир. Хаббиб) — в начале IV в.

<sup>4</sup> В посмертно изданной монографии: Пайкова А. В. Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии // Палестинский сборник. Вып. 30 (93). — Л., 1990.

<sup>5</sup> Delehaye H. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Deuxième édition, revue et corrigée // *Subsidia hagiographica*, 13 B. — Bruxelles, 1966. — P. 182–183.

<sup>6</sup> Хронология Эдесской хроники восстанавливается с точностью до 1 года, так как нет полной ясности о том, какой датой начала года пользовался ее автор.

<sup>7</sup> Суть этого явления, также описанного болландистами, заключается в том, что выбор времени действия для агиографической легенды всегда имеет символическое значение. Если при этом нужно говорить о событиях разных эпох, то они все равно окажутся спроецированными («схлопнутыми», если пытаться передать смысл термина *téléscopage*) на тот период времени, которому соответствует формирование каких-то принципиальных для содержания легенды исторических обстоятельств. Поэтому, например, большинство мученичеств атрибутируются времени Декия или Диоклитиана.

<sup>8</sup> Понятие агиографического субстрата вводится в работе: Esbroeck M. van. *Le substrat hagiographique de la mission Khazare de Constantin-Cyrille // Analecta Bollandiana* 104. — 1986. — P. 337–348. Смысл его заключается в следующем: любая агиографическая легенда интертекстуальна и даже почти «центонна»: она использует только те сочетания агиографических символов, которые уже активны в той среде, где она создается. Таким образом, любая легенда пользуется языком предыдущих легенд. Подробнее см.: Лурье В. М. Критическая агиография. Т. 1.

<sup>9</sup> Об этой легенде см.: Лурье В. М. Три Иерусалима Лалибелы. Интерпретация комплекса церквей Лалибелы в свете данных его Жития // *Warszawskie Studia Teologiczne XIII* (2000) (= *Miscellanea Aethiopica Reverendissimo Domino Stanislao Kur septuagenario professori illustrissimo, viro amplissimo ac doctissimo oblata*). P. 117–140.

<sup>10</sup> О понятии агиографических координат и их значении см.: Delehaye H. *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*. Bruxelles, 1934 (*Subsidia hagiographica*, 21). Это важнейшие характеристики любой агиографической легенды: место, являющееся главным местом соответствующего культа, и время литургического празднования. Подробно см.: Лурье В. М. Критическая агиография. Т. 1.

<sup>11</sup> Мы обратимся к следующим хроникам: Brooks E. W. *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori adscripta*. I, II. Lovanii, 1919, 1921, 1924 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Vols. 83, 84, 87, 88; *Sriptores Syri*, tt. 38, 39, 41, 42); Boor C. de. *Theophanis Chronographia*, vol. I, Lipsiae 1883; Bidez J., Parmentier L. *The Ecclesiastical History of Evagrius, with the scholia*, London, 1898 (*Byzantine texts*).

<sup>12</sup> Цит. по: *Евагриу Схоластик*. Церковная история / Пер. СПб. Духовной Академии, пересмотрен и исправлен В. В. Серповой; примеч.: А. Калинин. М., 1997.

<sup>13</sup> Halkin F. *Euphémie de Chalcedoine. Légendes byzantines*. Bruxelles, 1965 (*Subsidia hagiographica*, 41). Все редакции Мученичества Евфимии будут цитироваться только по этому изданию.

<sup>14</sup> Halkin F. *Euphémie de Chalcedoine...* P. XI.

<sup>15</sup> Издание текста и его исторический анализ см. в: Halkin F. *Euphémie de Chalcedoine...*

<sup>16</sup> Подробно см.: Delehaye H. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*.