

болезнях. Разумеется, этой выпуклости образа ученого способствует прежде всего эпистолярный, самый «живой» из всех источников, *материал (когда он есть!)*. Шесть писем иеромонаха Мелетия, писанные из Карейской кельи Дионисия Фурнографита (с. 10–11), так много говорят о Порфирии Успенском, страстном коллекционере, шедшем на любые способы приобретения рукописи, вплоть до прямого хищения («...у нас она будет сохранена»). Ксенофобия и русский патриотизм Г. Ф. Церетели в свое время, вероятно, задевали тех, против кого они были направлены, но ныне это лишь дополняет, индивидуализирует портрет ученого. Как бы проиграл образ Д. В. Айналова без повторенного его учителем Н. П. Кондаковым в отчете и письме штриха: чтобы срисовать мозаики одной из римских церквей, Айналов сидел «на узком карнизе над колонадою громадного храма».

Несомненно, надо продолжить работу по созданию портретов русских византистов старой школы. Но хотелось бы, чтобы они не «разошлись» по разным изданиям в виде отдельных статей: нужна галерея портретов, которая объединила бы мир интеллигенции этого круга. Одновременно с этим книгой сделана большая заявка на публикацию архивов русских византистов в Санкт-Петербурге.

Закрыв книгу, вспоминаешь слова А. А. Васильева, произнесенные им над могилой В. Г. Васильевского на кладбище Allori под Флоренцией: «Я знаю, что мог бы сделать в своей области в сто раз больше, чем сделал...». Аннотируемая книга имеет не только научную и информационную ценность, но и обладает огромной моральной радиацией.

М. А. Поляковская

*J. Simón Palmer. El monacato oriental en el «Pratum Spirituale» de Juan Mosco. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1993, 502 p.*

Монография Х. Симона Палмера — отнюдь не очередной сугубо филологический или источниковедческий разбор некоторых сторон знаменитого «Лу́га духовного», или «Лимонаря», хотя у ее автора часто возникает

необходимость анализа, например, определенных видов словесно-предметной иносказательности Мосха (в частности, когда речь идет о демонологии или ареталогии в его новеллах: с. 357 и след.), решения ряда вопросов лингвистического порядка (главным образом терминологических; см., например, с. 437–438) или проблем рукописной традиции памятника (тем более, что в монографии максимально используются несколько редакций его текста). Интерес исследователя прикован прежде всего к тем компонентам предметной изобразительности «Pratum Spirituale», которые отражают конкретно-историческую систему бытия героев Мосха (преимущественно церковно-монастырскую), — вплоть до собственно «вещного мира», включающего в себя предметы быта.

Сразу скажу — данная система охвачена в монографии далеко не полностью (например, в ней довольно ограниченно подан «социальный блок» информации «Лу́га», о чем подробнее ниже). Прекрасно сознавая это и отметив, что содержащиеся у Мосха исторические, социологические, конфессиональные и лингвистические данные позволяют внести большой вклад в понимание византийской цивилизации второй половины VI — начала VII в., Симон Палмер в то же время четко определяет основную тематику своих изысканий. В соответствии с ней строится и композиция книги.

Для метода испанского исследователя характерно стремление к предельно четкой и дробной систематизации выявленных в источнике реалий. Во многом благодаря этому органическое единство присуще как взаимосвязи основных глав монографии (как раз таким реалиям и посвященным), так и внутренней их структуре. За главами, где исследуются зафиксированные в «Лу́ге» составляющие церковной организации VI–VII вв. (причем не только в их иерархическом, но и географическом ракурсе), следует систематизация и описание фактов, относящихся к монашеству, — география обителей, просопография (сопрягаемая с той же географической сеткой), типология отшельничества (с. 153–256). Отсюда логично вытекает разбор сведений Мосха о монастырской организации и духовной жизни монашества, включающей в себя систему ценности и практики аскетизма, культ, таинства и литургию и, наконец, характер обращения текста «Лу́га» к Библии (с. 259–354).

Известное отступление от этой стройной схемы можно усматривать в последующих главах книги — «Демонология, аретология и ортодоксия» и «Некоторые аспекты повседневной жизни», — из которых последняя посвящена предметам «материальной культуры» монашества (в основном — упоминаемым в «Pratum» хозяйственным и бытовым вещам: посуде, мешкам, веревкам, вьючным седлам, орудиям для обработки земли, инструменту для починки обуви, мебели, светильникам и т. п.)<sup>1</sup>. Особо рассматривается монашеская одежда, а еще один раздел отведен фактам обращения братии к письму и книге. Завершает главу довольно скромный, на мой взгляд, по объему (в целом — шесть страниц) обзор сведений «Лу́га», напрямую выводящих на социальную проблематику, — о фактах контакта монахов со светским окружением, включая сюда их участие в товарно-денежных операциях. При этом в последнем случае рассмотрены сюжеты как положительно-оценочного свойства — когда, например, отшельника мучает мысль о неплате трех номисм за книгу, содержащую текст Нового Завета<sup>2</sup>, — так и свойства сугубо негативного, когда деньги становятся предметом вождения, в том числе варваров и разбойников.

Здесь обращает на себя внимание не только непривычный для наших, отечественных, исследований порядок, когда материальная культура рассматривается после анализа церковной и монастырской структуры (в конце концов удельный вес материала, отражающего бытовые предметы, можно оценивать как более низкий). El sostenimiento económico анализируется в главе о монастырской организа-

ции хотя и в заключительном, но самостоятельном разделе. Именно здесь разбор пусть немногочисленных, но крайне выразительных сведений о монашеском труде и об участии монахов в купле-продаже, сделанный в отрыве от анализа той же «материальной культуры» и в целом «денежных реалий» «Лу́га», оказывается логически ограниченным. Поэтому в лучшем случае такой подход к материалу подтверждает уже известные наблюдения об относительности самостоятельности физического труда для оптимальной монашеской практики — тем более «темных веков»<sup>3</sup>. Между тем, можно, например, заметить, что у Мосха всего лишь четыре раза упоминаются орудия для полевых работ (с. 400–401), тогда как обстоятельный список тех или иных предметов, которыми пользуются в своей повседневной жизни герои «Лу́га», содержит 70 названий (с. 411–413). Разумеется, это не дает основания для выводов о слабом внимании Мосха к обязательности для монахов физического труда. Как показывает Симон Палмер (с. 283–286), подобного рода воззрения уверенно продолжают традицию отношения к труду, идущую от таких подвижников, как Макарий Старший, Антоний и Василий. Поэтому я полагаю, что указанное количественное соотношение — скорее литературный, а не социологический факт, тем не менее подтверждающий, что именно размышления о божестве и обряд стояли как для Мосха, так и вообще для большинства его героев на первом месте<sup>4</sup>.

Приведенный в главе VIII материал, думается, убедительно подтверждает эту мысль. Добродетели и практика аскетизма, внутренние правила поведения и режим питания монахов, исполнение молитв, культ икон, культ девы Марии, праздники святых, крещение, причащение, таинства, связанные со смертью, и похороны — всё, что составляет содержание этой главы, не подвергнуто в монографии столь же

<sup>1</sup> В том, что такого рода информация носит казуальный характер, Симон Палмер солидаризируется с Э. Кислингером и Л. Регно. См.: E. Kislinger Aspekte der realienkundlichen Quellenbewertung // XVI Internationaler Byzantinistenkongress. Akten, 11/3 (= JÖB, 1982, Bd. 32/3), S. 470; L. Regnault. La vie quotidienne des pères du désert en Égypte au IV<sup>e</sup> siècle. Paris, 1990, p. 102–105.

<sup>2</sup> В монографии, кстати, не отмечается возможность принадлежности темы «трех номисм» к литературному факту (ср.: R. Maisano. Il Prato. Presentación, traducción y comentarios de Riccardo Maisano. Nápoles, 1982, p. 246), а идет анализ аутентичности нумизматических сведений Мосха (с. 282, 312, 341, 348).

<sup>3</sup> См., например: J. Gribomont. Lavoro // Dizionario degli Istituti di Perfezione, vol. 5, col. 515–518; H. Leclercq. Travail manuel // Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, vol. 15, t. 2, col. 2700–2708.

<sup>4</sup> Очевидно, данная ситуация обладала в Византии прочной преемственностью. Ср.: А. П. Каждан. Византийский монастырь X–XII вв. как социальная группа // ВВ, 1971, т. 31, с. 52–53.

сткой систематизации, как в случае с «материальной культурой» или церковно-монастырским строем. Здесь немного больше сравнений с данными других источников (например, с Палладием), преобладает описательно-аналитический метод. Выводы по данному разделу, однако, не столько социологически-обобщающие, сколько подчеркивают манеру преподавания Москов указанных явлений — манеру, выдержанную в ортодоксальном духе постюстиниановского периода (с. 454). Примерно такая же методика использована Симоном Палмером и в исследовании влияния текста Библии на новеллы Мосха. И в данном случае вывод строится на понимании реалий «Луга» в большей мере как литературных фактов, поданных в духе решений Халкидонского собора, однако (что, наоборот, принципиально важно) — через призму определенной книжной культуры того времени. Скрупулезно выполненная таблица содержащихся у Мосха цитат из Священного писания (с. 341–343) показывает, что автор «Луга» примерно в равной мере прибегал к авторитету как Ветхого, так и Нового Завета, причем в первом случае охотнее всего — к Псалмам, во втором — к Евангелию от Матфея. Интересно, что в образной системе этих цитат социальная проблематика почти не присутствует — здесь преобладают мотивы либо прославления Бога и мистического слияния с ним, либо аллегория (опять-таки как проявления литературного факта).

Подчеркну еще раз — Симон Палмер не ставит специальных задач составления социологического портрета монашества VI–VII вв., и поэтому его книга имеет мало общего, например, с исследованием Д. Саврамиса<sup>5</sup>, которое, кстати, не упомянуто в списке литературы. Между тем, даже сама по себе проведенная в монографии систематизация данных Мосха наводит на размышления на социологические темы.

Так, например, примечательно распределение сообщений «Луга» о конкретных храмах, классифицированных по «религиозно-городскому» принципу. Мосх приводит названия 10 храмов Палестины (св. Анастасии, св. Иоанна Крестителя, Космы и Дамиана и т. д., из них 7 — иерусалимских), 9 — Египта (из них 7 — александрийских), 4 — Константинополя, 1 — Сирии, 1 — Киликии. Названия церквей Ливии,

Ликий и Месопотамии не приводятся, упоминания о них единичны (Pratum. 185, 195, 214, 215). С подобным количественным соотношением имеет смысл сравнить упоминания в «Луге» 45 обителей Палестины, 17 — Египта, 7 — Сирии, 2 — Синая, 2 — Константинополя, 3 — Киликии. (Фиксация монастырей в Армении, Греции, Ликий, Месопотамии, Риме, на Самосе и Кипре носит единичный характер.)

Насыщенность такого рода информации прежде всего ближневосточным материалом (особенно палестинским) налицо, да и трудно было бы ожидать иного от Мосха, зная хотя бы его биографию. Но интересно и другое: в издании Ж.-П. Миня 10 новелл «Луга» так или иначе касаются Константинополя, 21 — Александрии, 5 — Иерусалима, 3 — Рима; упоминания других мало-мальски значительных городских центров единичны.

Даже такой подсчет может свидетельствовать не просто о солидном удельном весе провинциальных сюжетов в труде Мосха, а о довольно слабом внимании последнего к столичному материалу. С другой стороны, нельзя говорить о каком-либо серьезном интересе автора «Луга» к городам (исключением являются только, пожалуй, Иерусалим и Александрия, чье значительное место в жизни Мосха хорошо известно)<sup>6</sup>. При всем понимании односторонности отражения взаимосвязи монастырей и городских общин VI–VII вв. в агиографии и «монашеском фольклоре» нельзя не видеть, что параметры сведений Мосха о городских церквах, обителях и о собственно городах (особенно крупных) могут быть соотнесены с выводом В. Руджиери, поддержанным Г. Л. Курбатовым, о том, что пик роста основания монастырей в «темные века» приходится на конец VI — начало VII в., т. е. на исходный пункт процесса упадка городов<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> См об этом с. 440–442, а также статью: J. Simy Palmer. El monje y la ciudad en el «Pratum Spirituale» de Juan Mosco // ΧΑΡΙΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ. Studia in honorem Ludovici Aegidii, Cuadernos de Filología Clásica (к моменту выхода в свет монографии еще находилась в печати).

<sup>7</sup> V. Ruggieri. Religious Architecture (582–867): Its History and Structural Elements // Orientalia christiana Analecta. Roma, 1991, t. 237; Г. Л. Курбатов. К вопросу о судьбах византийского города в VII в.: некоторые замечания // ВВ, 1994, т. 55(80), с. 74.

<sup>5</sup> D. Savramis. Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums. Leiden; Köln, 1962.

Далее. В характеристике монашеской практики, как вытекает из представленных Симоном Палмером фактов, мотивы «Лу́га духовного» достаточно традиционны: любовь к Богу, отказ от почестей и богатства, разрыв с миром. Но я думаю, в рамках такой традиционности не менее значим мотив возмездия за противопоставление себя постулируемым в новеллах идеалам (здесь наиболее выразителен насыщенный натуралистическими деталями рассказ о низложенном епископе Фалалее, погибшем в отхожем месте). В идеалы эти могут допускаться и нотки социальной критики. Тот же Фалалей был оправдан властями Константинополя «даров ради» (Исайя, V, 23); сборщик пошлин Мосх расточает краденые деньги, попадает в тюрьму и едва избегает казни (Pratum. 43, 186) и т. п. Примеры можно множить, материал «Лу́га» на сей счет достаточно богат. Но важно, что Симон Палмер не расширяет тему окружения отшельников и киновитов (с. 438–444) для определения их места (или в глазах Мосха, или в глазах самого исследователя) в общественной системе тогдашней Византии в целом: для этого понадобилось бы отдельное объемное исследование. То, что автор монографии в полной мере владеет возможностями хотя бы для частичного решения такой задачи, сомнений нет. Достаточно указать, например, на полноту выявления в «Pratum» должностных разрядов клириков и особенно — на анализ многочисленных свидетельств о мирянах, выполняющих какие-либо церковные обязанности (с. 125–139).

Нелишне указать, что обстоятельный раздел первой главы монографии посвящен конкретному примеру популярности «Лу́га духовного» в странах христианского мира — изданиям сочинения Мосха в позднесредневековой Испании, выполненным во многом благодаря переводческой деятельности Х.Б. Санторо (XVI в.). Впечатляет список печатных изданий второй половины XVI — первой половины XVII в., содержащих сочинения (прежде всего агиографические), обязанные Санторо своим появлением на испанском языке; «Prado Espiritual» — одно из них (с. 63–64). Симон Палмер дает обстоятельное библиографическое описание десяти такого рода изданий «Prado», первое из которых осуществилось в Сарагосе в 1578 г., последнее — в 1674 г. в Мадриде.

Что касается очерка рукописной традиции «Лу́га», то в характеристике его редакций Си-

мон Палмер в целом следует за Ф. Паттенденом и Е. Миони, в ряде случаев производя уточнения их наблюдений, в частности — относительно атрибуции Мосху ряда глав, содержащихся в Marcian. Gr. II, 21, которую Паттенден относит к X в., а Миони более осторожно — к X–XI вв. (с. 58, 60–62).

Для реконструкции биографии Мосха, как известно, мы располагаем крайне незначительными данными. Симон Палмер демонстрирует прекрасное знакомство с новейшими попытками уточнить кое-какие вехи жизненного пути автора «Лу́га», особенно касающиеся его пребывания в Риме, но относится к категоричности ряда такого рода наблюдений очень осторожно (см., например, соображения о дате смерти Мосха: с. 43), сам, в свою очередь, приведя сводку апеллятивов, прилагаемых в «Pratum» к Софронию, ученику и сподвижнику Мосха, ставшему патриархом Иерусалимским.

Местом рождения Мосха Симон Палмер, вслед за Паттенденом, считает город Эги в Киликии. Основанием для такого вывода является обозначение Зоила из новеллы 171 «Лу́га» (где Мосх говорит об общей для них обоих родине) как ὁ αἰγύβης (по рукописи Florent. Mediceus-Laurentianus Plut. X, 3). Аргументация Ш. И. Нуцубидзе относительно происхождения Мосха<sup>8</sup>, к сожалению, не упоминается.

В целом значение работы Симона Палмера выходит за пределы анализа информативности Мосха и классификации реалий, содержащихся в одном из интереснейших литературных памятников «темных веков». Характер обработки и построения такого рода материала может послужить определенной базой для подлинно социологического восстановления некоторых фрагментов картины византийской цивилизации.

А. С. Козлов

<sup>8</sup> Монография Ш. И. Нуцубидзе (1956) в списке литературы у Симона Палмера присутствует, однако статья грузинского ученого, касающаяся Мосха (BB, 1960, т. XVII, с. 250–257), испанскому исследователю, видимо, неизвестна.