



Евфимия в Эдессе и Евфимия в Халкидоне: две агиографические легенды на фоне догматических споров

B. Lourié

Euphemia in Edessa and Euphemia in Chalcedon: two hagiographic legends against their polemical background

Summary

Two hagiographical legends are analyzed: a Syrian (while composed in Constantinople) miracle story on the martyrs Gury, Samonas and Habib and the Byzantine Constantinopolitan Martyrium of St Euphemia. The study resulted in conclusion that the two legends were polemically counterpoised in the struggle over the Council of Chalcedon. Moreover, the earliest form of the Miracle of St Euphemia about the *horos* of Chalcedon has been reconstructed and the dating of this legend has been provided (about 510s). The analysis of the earliest recension of the Martyrium of Euphemia leads to the conclusion that this cult absorbed the veneration of Empress Pulcheria immediately after her death. The legend of the Miracle of St Euphemia about the *horos* has been compared with the legend of the martyrs Gury, Samonas and Habib in Edessa performed for another Euphemia. This comparison of the two legends shows that the latter has been composed as an anti-Chalcedonian answer to the former.

В догматических спорах христианского Средневековья агиография традиционно играла роль главного церковного СМИ. Все стороны догматических конфликтов излагали свои позиции на языке агиографических легенд, то есть на языке понятных народу символов, а не только на логическом языке богословско-полемиических 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 веке великие болландисты (члены Société des Bollandistes, созданного внутри ордена иезуитов еще в XVII веке исключительно для изучения христианской агиографии), что сколь угодно «неправдоподобная» легенда всегда имеет конкретный исторический смысл.¹

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.²

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 (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 эта история обычно составляет приложение к *Мученичеству Гурия, Самона и Авива*³ 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) исследованием⁴, которое необходимо продолжить. 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 тут дело с символами, гендерная принадлежность которых определяется, более всего, грамматическим родом соответствующих существительных. Но всё это непонимание специфики агиографического документа не помешало Пайковой сделать очень важные наблюдения историко-филологического характера.

Один из главных результатов 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. — Тут мы имеем дело с тем, что основатель современной критической агиографии, Ипполит Делез назвал «la fiction du témoin bien informé» («фикция хорошо осведомленного свидетеля»)⁵.

Начало истории датируется 707 годом «по исчислению греков», то есть 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 (года воцарения Феодосия Великого) по 387 ± 1 год⁶.

Смысл датировки по мар Евлогию вполне очевидный — как мы сейчас увидим, это *téléscope* на формативный период⁷, — а вот смысл датировки 707 годом 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 просто развивается совершенно 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 вместо 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 веке, и в VI 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. Всё 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 придти 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 придти, 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 году 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 году, так что именно на него указывает датировка легенды 707 годом. (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 году. Пайкова видит тут только альтернативу: или признать, что агиограф второе нашествие попросту выдумал, или признать, что он писал уже после 531 года. 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 субстрат⁸.

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 епископство мар Евлогия: это захват храма арианами и его последующее освобождение; это отразилось в соответствующей легенде о Эдесской

св. Софии⁹. Теперь эта легенда принадлежит агиографическому субстрату нашей новой легенды эдесского, но более позднего происхождения.

Подчеркнем, что мы сразу посмотрели на агиографическую координату¹⁰ 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 имелась, 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 год, — мы уже не можем поверить, что речь в легенде идет о реальных арианах. На Востоке VI века 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, вызываются к существованию только «злостью дня». Здесь действуют законы, аналогичные деятельности современных СМИ только по «информационным поводам». Поэтому категорически недопустимо подходить к этим легендам как к плодам 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, то есть 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, внутримonoфизитской или внутривхалкидонитской полемикой. Но фактически в данном случае, как и в подавляющем большинстве других, нам это не понадобится).

Только имея в виду всё сказанное, можно приступить к «прочесыванию» историографических источников. Мы будем искать не нашествия гуннов, а какие-то события после 506 года, которые могли бы восприниматься в Эдессе аналогично нашествию готов в 395 году, описанному Иешу Стилистом 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 — «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 века сохранились неплохо¹¹, 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 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 годов (когда император Анастасий сместил Константинопольского патриарха Македония и других православных епископов — то есть сторонников изданного в 482 году *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). Всё 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 году, 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 СПбДА¹²).

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 единоверца 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 поближе, что представлял собой культ св. Евфимии в Константинополе. Неутомимый отец Алькен будет нашим путеводителем¹³, но мы кое-что добавим к его досье и выводам.

Нас будет интересовать не эпоха самой святой Евфимии, пострадавшей — дата точно определяется — в 303 году, в самом начале новой и последней великой волны гонений, а гораздо более поздние формы ее культа. Отец Алькен справедливо написал в 1965 году: «L'histoire du culte rendue à S^{te} Euphémie au cours des siècles mériterait de faire l'objet d'une monographie spéciale»¹⁴, — 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 году (интересующее нас описание у Сократа Схоластика, историка первой половины V века, 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 году 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 год «по исчислению греков»: 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 века. 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 века; интересующее нас произведение надо датировать концом IV века)¹⁵. 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 многом не совпадают с дошедшим до нас дометафрастовым мученичеством, которое поэтому датируется временем не ранее V века (когда из мартирия 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 Делез 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 биографию¹⁶.

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 всё 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 выходит на

одно из первых мест. Ни много, ни мало, сама императрица при возведении на престол в 518 году 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.

3. Чудо св. Евфимии о Халкидонском оросе

Память этого наиболее известного чуда св. Евфимии совершается как особый праздник 11 июля, в отличие от обычной памяти св. Евфимии 16 сентября.

Поскольку чудо это никак не могло быть любезно монофизитам, которые тоже празднуют память Евфимии 11 июля (в коптском календаре¹⁷ — только один раз в году, именно в этот день, 17 епифа), то приходится предположить, что именно таков был исконный день ее памяти, а 16 сентября — константинопольское нововведение, едва ли не связанное с памятью одной из двух Софий, упоминаемых в Константинопольском Синаксарии¹⁸ в эти же дни, 16-17 сентября. Это предположение подтверждается и тем, что, как заметил еще автор статьи о Евфимии в *Acta Sanctorum* болландист Иоанн Штильтинг (Joannes Stiltingus, Stiltingh), под 11 июля помещают память Евфимии (а не специальную память ее чуда) и некоторые греческие и латинские календари¹⁹.

Отец Алькен отметил²⁰, что дата 11 июля присутствует в восточных календарях всегда, а 16 сентября — не всегда, и отметил также, что это странно ввиду того, что в этот день у греков празднуется особое «антимонофизитское» чудо св. Евфимии, но все же он был убежден, что исконной и восходящей к IV веку датой памяти является 16 сентября. В пользу этого говорит, по его мнению, наличие именно такой даты в *Иеронимовом мартирологии* (приписанный Иерониму Стридонскому латинский мартирологий V века, составленный на основе греческих не дошедших до нас образцов).

Действительно, наличие какой-либо памяти в *Иеронимовом мартирологии* делает весьма вероятным ее восточное происхождение не позднее рубежа IV и V веков, однако, тут нельзя путать вероятное и достоверное. В данном случае, как мы увидим, достоверным окажется менее вероятное, — а именно, то, что, в случае св. Евфимии, *Иеронимов мартирологий* воспроизводит недавно появившуюся дату 16 сентября (как мы увидим, та редакция *Мученичества Евфимии*, которую сам о. Алькен считал наиболее ранней, содержит в себе указание на празднование 11 июля). Поскольку речь тут идет об очень важном литургическом установлении столицы, новая дата праздника должна была стать известна во всей империи очень быстро. Из того, что будет сказано ниже, можно будет предложить гипотезу о появлении даты 16 сентября в царствование Юстина I, однако, проверка этой гипотезы и вообще история праздника Евфимии 16 сентября не

будет входить в наши задачи. Пусть этим займется историк религиозной жизни Константинополя.

Имеются две основных редакции легенды о Чуде св. Евфимии о Халкидонском оросе²¹.

Более древняя засвидетельствована в панегирике Константина, епископа Тийского, по случаю перенесения мощей св. Евфимии с острова Лемнос (где они были спасены после попытки их уничтожения иконоборцами) в Константинополь в 795 году, написанном между 796 и 806 годами, а также в особой редакции *Мученичества Евфимии*, составленной Феодором Вестом около того же времени, не позднее 815 года. Чудо описывается так. Отцы Халкидонского собора, побуждаемые к тому сомнениями тех, кому пришлось на этом соборе каяться, пожелали узнать, согласно ли с волей Божией составленное ими определение веры (орос). Для этого они открыли мощи святой Евфимии и хотели положить туда орос, но Евфимия сама протянула руку, взяла у них грамоту, облобызала и отдала обратно православному архиерею.

Дело обстояло иначе согласно более поздней редакции Чуда, которая засвидетельствована в минологиях и в произведениях историков только с XI—XII веков (самая ранняя запись — минологий императора Михаила IV Пафлагонца (1034—1041)), но вполне может быть более древней. В итоге Халкидонского собора каждая из двух партий составила свой собственный орос, оба ороса запечатали в сосуд, а сосуд положили в раку к мощам св. Евфимии, ей на грудь. После этого раку закрыли и опечатали, а обе стороны наложили на себя шестидневный (или трехдневный — тут есть варианты) пост. Затем раку открыли и обнаружили, что свиток православных Евфимия взяла в руку, а свиток монофизитов лежит отброшенный к ее ногам. (Эта же редакция рассказа о чуде проникла в еще более позднюю армянскую агиографию, причем, даже в монофизитскую среду; однако, специфически диофизитская формулировка Халкидонского ороса в армянской редакции убрана).

В ближайшее время после собора такой легенды еще не существовало. Так, о ней не упоминает никто из многочисленных историков и агиографов, писавших на тему собора прежде VIII века. Еще важнее, что о ней не упоминается в дошедших до нас официальных Деяниях Халкидонского собора. Зато в этих Деяниях сказано следующее (в послании собора к папе Римскому Льву): «...действующим был Бог, а увенчавшею в чертоге собрание добропобедная Евфимия, которая, принявши от нас орос, представила его как собственное исповедание своему жениху, чрез благочестивейшего императора [Маркиана] и христолюбивую императрицу [Пульхерию], утишивши всякое волнение противников, укрепивши орос». (Перевод Казанской духовной академии²²).

Видимо, эти слова нужно понимать буквально: в том смысле, что Халкидонский орос был, действительно, положен в раку к мощам св. Евфимии.

Неожиданное подтверждение такой трактовке находим в *Эдесской хронике* (напомним: составленной по-сирийски, но халкидонитом и почти в интересующую нас эпоху — около 540 года):

«[LXXXIII] В 21-й год царствования Анастасия [511/512 год] он приказал, чтобы открыли раку мученицы Евфимии и вынули оттуда для сожжения писание, которое положил туда собор, собиравшийся в Халкидоне. Но оттуда вырвался огонь и ударил в лицо тем, которые хотели его (писание) вынуть. Поэтому Анастасий воздержался от того, чтобы вынуть его оттуда и сжечь». (Пер. Н. В. Пигулевской²³ с изменениями).

Тут мы сразу получаем и подтверждение нашего буквального прочтения послания Халкидонского собора папе Льву, и наиболее раннюю из всех известных версию «Чуда св. Евфимии» (отметим, что это версия середины VI века), и доказательство интереса к теме со стороны каких-то сирязычных кругов в Эдессе, стоявших на стороне Халкидона. Мнение последних кругов для нас наиболее интересно, так как наша легенда о чуде Гурия, Самона и Авива, написанная по-сирийски и с опорой на эдесский агиографический субстрат, должна была противостоять идеологии именно этих кругов —

не халкидонитам вообще и даже не просто сирийским халкидонитам, а именно людям круга автора *Эдесской хроники*.

В VI веке св. Евфимии атрибутировали одно постоянное чудо, которое возводили еще ко времени Халкидона, и которое должно было служить — в глазах людей VI века, а не обязательно отцов Халкидонского собора — основанием и для того, чтобы возникла идея положить на мощи Евфимии грамоту с написанным оросом.

Это чудо описывает Евагрий Схоластик, предваряя таким описанием свой рассказ о Халкидонском соборе (*Церковная история*, II, 3). Мы позволим себе длинную цитату (в архаичном переводе при СПбДА²⁴), поскольку она будет крайне важной и для понимания нашей легенды об Евфимии из Эдессы:

«Известно всем христианам, что святая иногда совершает там и чудеса; ибо по временам не редко является во сне либо епископам того города, либо другим, ознаменовавшим себя благочестивой жизнью, и повелевает собирать плоды в ее храме. Посему, когда открывается это либо царям, либо архиерею, либо народу; тогда все идут в храм, — и скиптроносцы, и священные чины, и правительственные лица, и весь сонм народа, с намерением причаститься святых тайн. Там, в виду всех, предстоятель Константинополя со своими иереями вступает в базилику, в которой почивает упомянутое мной всесвятое тело. В той гробнице с левой стороны есть небольшое отверстие, закрывающееся маленькой дверцей. В это отверстие до самых святых останков впускают длинный железный прут, с привязанной к концу губкой, и повернув там губку, извлекают ее вместе с прутом полную крови и кровяных печенок [т. е. запекшейся крови]. Как скоро народ усматривает это, — тотчас поклоняется Богу и славословит Его. Износимое посредством губки бывает в таком множестве, что с изобилием раздается и благочестивым царям, и всем собравшимся иереям, и всему сошедшему народу; даже высылается желающим верным по всей поднебесной: и те кровавые печенки постоянно сохраняются, и всесвятая кровь никогда не изменяет своего вида. Это богочестно совершается не в какое-нибудь определенное время, но тогда, когда содействует к тому жизнь предстоятеля и непорочность нравов. Говорят, что, если управляет Церковью муж благообразный и известный своими добродетелями, — это чудо бывает весьма часто: а как скоро он не таков, — подобные божественные знамения являются редко. Скажу и о таком чуде, которое не прерывается ни временем ни обстоятельствами, не отличает верных от неверных, но даруется всем равномерно. Всякий, подходящий к тому месту, где находится драгоценная гробница со святыми останками, обоняет благовоние, несравнимое ни с какими, привычным человеку благовонием; ибо оно не походит ни на благоухания, собираемые с лугов, ни на испарения самых душистых веществ, ни на те, которые приготовляет косметолог. Это — благовоние чудное и чрезвычайное, само собой показывающее силу издающих его останков».

Мы видим, что Евагрий возводит чудо уже ко времени Халкидонского собора. Нет оснований ему в этом не доверять, как, впрочем, нет оснований и доверять. Для анализа нашей легенды достаточно знать, что в VI веке считали так, как Евагрий.

В VII веке о том же чуде рассказывает Феофилакт Симокатта (*История* VIII, 14), но у него, в противоречии с Евагрием, это чудо оказывается ежегодным, на день памяти св. Евфимии. Об этом же чуде многократно упоминают различные церковные песнопения обоих праздников св. Евфимии, 11 июля и 16 сентября, а также едва ли не все более поздние агиографы, хотя бывает трудно сказать, какую именно версию чуда с кровью они имеют в виду, и насколько их сведения еще питаются жизненными впечатлениями, а не одной только литературной традицией.

Но нас интересует более ранний период — когда чудо с кровью точно еще было доступно для непосредственного наблюдения, а чудо с Халкидонским оросом уже тоже начинало формироваться, как об этом свидетельствует наша цитата из *Эдесской хроники*, — хотя еще и не успело принять общеизвестного теперь вида.

Мы не можем реконструировать легенду VI века в деталях, однако, ясно, что в ней фигурировали способное к кровоточению тело св. Евфимии и положенный на него Халкидонский орос, и в результате взаимодействия того и другого происходило некое событие, удостоверяющее истинность Халкидона.

Может быть, некоторые уточнения к этой реконструкции могла бы доставить гимнография, но гимнографическими свидетельствами обычно бывает пользоваться затруднительно по причине отсутствия критических изданий и неясности датировок. Мы оставим эту тему — история Чуда св. Евфимии согласно церковной гимнографии — для будущего исследователя (о. Алькен в 1965 году выразил надежду, что темой могла бы заняться Энрика Фоллиери, но она не занялась...).

Вернемся к главному для нас вопросу: каким временем следует датировать самую раннюю версию Чуда св. Евфимии о Халкидонском оросе? Мы не можем реконструировать эту версию в деталях, но датировать ее можем вполне.

Как мы уже упоминали, в ближайшее после Халкидонского собора время об этом чуде еще не знали. Но ко времени *Эдесской хроники* (после 540-х годов) чудо уже было очень известным и датировалось временем Анастасия. Действительно, только вторая половина царствования Анастасия (после поворота политики императора резко в сторону монофизитства в 505 году) предоставляет в этом хронологическом интервале благоприятный исторический фон для подобного чудесного события: чтобы Халкидонский орос понадобилось защищать, нужно было, чтобы на него стали нападать.

Когда в царствование Анастасия могло произойти событие, выглядевшее в глазах сторонников Халкидона в Константинополе как атака на Халкидонский орос?

Это могло быть только в 511/512 годах, когда происходила смена Константинопольского патриарха. Торжественное воспоминание такого события (то есть чудесной помощи, полученной в этом случае от св. Евфимии) должно было быть официально утверждено в начале царствования Юстина, то есть около 518 года или чуть позднее.

Но, даже получив реконструкцию той легенды, которую мы должны будем сравнивать с нашей легендой о Софии и Евфимии, мы не должны спешить, а должны постараться как можно полнее представить культ св. Евфимии в его динамике. Мы поговорили чуть выше о развитии культа Евфимии в более позднюю эпоху, но необходимо сказать чуть подробнее о его развитии в эпоху более раннюю — между нашей ранней редакцией Чуда Евфимии и панегириком Астерия Амасийского.

4. Культ св. Евфимии как выражение культа императрицы Пульхерии

Важнейшим документом культа св. Евфимии в эту эпоху являются два ее дометафрастова *Мученичества*. Так называемое *Древнее мученичество* (*Passion ancienne*, BHG 619d) датируется непосредственно эпохой Халкидонского собора: «...rédigée sans doute à l'occasion du concile de 451 ou peu après»²⁵, — так как уже Евсевий Миланский († 462) пользовался его латинским переводом. Кроме того, довольно древней (прежде VIII века, возможно, что даже VI век) является дошедшая в двух редакциях «дометафрастова вульгата» (BHG 619a, BHG 619) — результат последовательной литературной переработки *Древнего мученичества*.

Мученичество во всех упомянутых редакциях представляет собой типичное *Passion épique* без явных признаков эпохи своего составления. Однако, и в нем обнаруживается встроенный цифровой код. Евфимия принимает страдания в сонме 49 мучеников, так что сама она оказывается пятидесятой: ἦσαν δὲ τὸν ἀριθμὸν οἱ πάντες τεσσαράκοντα ἑννέα, ὡς εἶναι σὺν αὐτοῖς καὶ τὴν ἁγίαν Εὐφημίαν ν' («были же они все числом сорок девять, так что святая Евфимия была с ними 50»). Цифровое обозначение «50» — это конъектура Алькена²⁶ на основании «вульгаты», где написано словом: πεντεκοστήν («пятидесятой» или даже так: «пятидесятницей»).

Вот это число мучеников и является решающим аргументом в пользу отнесения *Мученичества Евфимии*, а заодно и главной даты ее культа еще в Халкидонскую эпоху к 11 июля, а не к 16 сентября.

11 июля не бывает днем Пятидесятницы, но мы помним, что за первой Пятидесятницей в V веке еще не атрофировалась вторая (праздник Апостолов, который был тогда подвижным: 50-й день после Пятидесятницы). Днем второй Пятидесятницы 11 июля стать мог — в случае довольно редкого дня Пасхи, 4 апреля. За интересующий нас период Пасха выпадала на этот день только один раз: в 454 году (до этого — в 443, после этого — в 527).

Для 454 года символизм числа 50 интерпретируется однозначно.

В 453 году умерла императрица Пульхерия, главная вдохновительница Халкидонского собора. Известно, что она умерла в июле, но все дни ее памяти (в разных календарях — разные, обычная византийская дата — 10 сентября) приходятся не на день смерти. В июле 454 года совершалась первая годовщина ее памяти. Если в этом году имело смысл называть св. Евфимию «пятидесятницей», то именно для обозначения ее связи с Пульхерией.

Многие агиографические легенды указывают нам на традицию, связывающую имена царей с Пятидесятницей: Константин Великий умер в день Пятидесятницы, а Пульхерия — в день второй Пятидесятницы (либо она действительно умерла в этот день, либо, во всяком случае, этот день стал днем нарочитого о ней воспоминания, связанного с памятью мученицы Евфимии). Вторая Пятидесятница соответствует роли Пульхерии как «второго Константина», исправившего пошатнувшуюся было веру, установленную Константином Великим²⁷.

Сама по себе, связь с Пятидесятницей указывает на какой-то собор или равнозначное ему определение веры. В случае Евфимии очевидно, что это может быть только собор Халкидонский. Но такое указание именно в 454 году, а не в 452 — то есть в годовщину Пульхерии, а не в годовщину собора — это указание на особую роль Пульхерии как посредницы между Евфимией и собором.

Возможно, что память Евфимии уже в 453 году праздновалась 11 июля, и тогда символическое совпадение с датой смерти Пульхерии привело лишь к появлению новой редакции ее мученичества. Но также возможно (и мне кажется более вероятным), что память Евфимии праздновалась в другой день (не 16 ли мая, когда есть еще один, дополнительно к 11 июля, день памяти Евфимии в эфиопском календаре?), но была перенесена на 11 июля, чтобы таким образом почтить память Пульхерии еще ранее, чем установилось ее официальное общецерковное почитание. По крайней мере, исчезновение из памяти народной точного дня кончины императрицы, которая умерла, не сходя с престола, — явление необычное и требующее объяснения. Самим лучшим объяснением тут является, на мой взгляд, объяснение через святого-«заместителя». Для Пульхерии таким святым могла стать только Евфимия, так что, почитая Евфимию в перестроенном для нее Пульхерией новом храме, можно было почтить и саму Пульхерию.

Пульхерия особо почитала эту святую и именно потому и собрала в ее храме Халкидонский собор. Она стремилась ей подражать и в своей строго аскетической жизни. Так, вступив уже в немолодом возрасте (она родилась в 399 году) в брак с Маркианом, что было необходимо для возведения его на престол (450 год), она поставила условием этого брака сохранение девства. После Халкидонского собора связь между Пульхерией и Евфимией перестает быть делом ее домашнего круга, а становится делом общецерковным и общегосударственным.

Заседания собора проходили в октябре-ноябре и никак не совпадали с календарной Пятидесятницей — ни с первой, ни даже со второй. Однако, и *Энотикон* был издан не в Пятидесятницу, но это не помешало именно с Пятидесятницей связывать его память. Таково свойство всех соборных и подобных им важнейших определений веры: они все соотносятся с самым первым собором Церкви, которым стал день Пятидесятницы.

Память Евфимии получила для Халкидонского собора значение, аналогичное тому, которое для памяти сопротивления этому собору, а затем и *Энотикона* получило Успение Богородицы. Собор прибегнул к покровительству Евфимии, но зато его оппоненты прибегли к покровительству Богородицы.

Сказанного достаточно, чтобы сделать вывод о существовании **древнейшей легенды, связывающей Евфимию с Халкидонским собором**. Отголоском этой легенды является дошедшая до нас дометафрастова редакция *Мученичества Евфимии*, которая должна датироваться 454 годом. В этой легенде, где действовала св. Евфимия в качестве свидетеля излияния Святого Духа на отцов Халкидонского собора, должна была подразумеваться — каким-то неявным способом — императрица Пульхерия. Легенда, само собой разумеется, имела координату места — Халкидон, храм Св. Евфимии, а координату времени — 11 июля, день памяти св. Евфимии (возможно, именно тогда и приобретший такое значение). При этом в легенде было, явно или неявно, «прописано» и указание на Пятидесятницу (точнее, на вторую Пятидесятницу от Пасхи).

Мы уже встречались со святой Софией как символом Константина Великого²⁸. Теперь мы встречаемся со святой Евфимией как символом Пульхерии. Коль скоро и София, и Евфимия являются символами, то они проявляют одинаковую способность к символизации, которая не зависит от того, является ли данный символ фигурой аллегорической (как София — Божественная Премудрость) или исторической (как мученица Евфимия).

5. Евфимия против Евфимии: смысл легенды о Чуде Гурия, Самона и Авива

Мы завершили, насколько смогли, поиск общих мотивов легенды о чуде Гурия, Самона и Авива с более ранними и современными ей агиографическими традициями. Теперь мы примерно представляем себе ее агиографический субстрат и имеем представление, хотя и смутное, о ее *Sitz im Leben*. Наконец, мы можем поставить перед собой главный вопрос: что же автор легенды хотел всем этим сказать? Когда мы ответим на него, тогда мы сможем окончательно и с максимальной возможной для нас точностью задаться и вопросом о *Sitz im Leben*.

В сюжете легенды бросается в глаза своей необычностью мотив наказания при помощи разлагающегося трупа. Замуровывать преступника вместе с дорогими останками его жертвы — это настолько неестественно, что агиографу приходится оговаривать, что наутро обвиняемую собирались расстрелять стрелами. Но мы уже знаем о существовании легенды о Евфимии, где при помощи трупа доказывалась истина той самой веры, против которой выступает наша легенда, — веры Халкидонского ороса. Для сторонников Халкидона речь там шла, разумеется, не о трупе, а о святых мощах, но для противников Халкидона вполне могло оказаться иначе. Теперь мы можем легко догадаться, почему в нашей легенде понадобилась, вместо общеизвестной Евфимии, еще одна Евфимия, какая-то другая, и почему эта новая Евфимия оказывается вовлечена в споры о том, кто есть истинная жена... Пожалуй, можно уже перейти к систематической интерпретации действующих лиц и сюжета.

Действующие лица:

Гот: символическая фигура, вдохновленная историческими прототипами Виталиана (это из современности) с примесью Гайны и готов, наводнивших Эдессу в 396 году (а это из исторической и, что важнее, агиографической традиции). Интерпретируется в легенде на основе агиографического субстрата эпохи мар Евлогия. Символическое значение — вероломство и насилие халкидонитов.

София: символ главной церкви Эдессы. Интерпретируется в легенде на основе агиографического субстрата, связанного с сирийской (эдесской) легендой о св. Софии.

Исторически представляет символ Церкви и имеет такое же символическое значение в нашей легенде.

Ребенок Евфимии и гота, умирающий в младенчестве: символ *Энотикона*. *Энотикон* был зачат в результате вероломного обмана истинно верующих халкидонитами и убит в младенчестве по вине халкидонитов. Очевидно, в последнем случае имеются в виду события, начавшиеся после воцарения Юстина в 518 году, но нам еще предстоит определить более точно, как это всё связано именно с Эдессой.

Евфимия: символ, полученный транспозицией другой символизированной фигуры — Евфимии Халкидонской (резко отрицательный символ в глазах составителя легенды, а отнюдь не святая); это ее положительный антипод. Интерпретируется в легенде на основе агиографического субстрата халкидонитской легенды о Чуде Евфимии о Халкидонском оросе (той легенды, которую мы постарались реконструировать для VI века, а не более поздних и более известных ее форм). Характер интерпретации — резко полемический. Перед нами случай, когда одна легенда создается против другой.

Жена гота: символ, соответствующий самой Евфимии Халкидонской. Интерпретируется в легенде на основе агиографического субстрата халкидонитской легенды о Чуде Евфимии о Халкидонском оросе. Характер интерпретации — разумеется, резко полемический.

Мученики Гурий, Самон и Авив: это единственные персонажи нашей легенды, которые являются просто самими собой. Они понадобились потому, что наша Евфимия, будучи только лишь умозрительным символом, не могла выступать на равных с той Евфимией, которая была представлена в мощах, да еще и издавна чрезвычайно чтимых. Поскольку наши легенды сражаются друг с другом не в безвещественном пространстве литературных образов и идей, а во вполне овеществленном пространстве культовой реальности, то выступать против культа мощей с одними только идеями — несерьезно. Культ мощей св. Евфимии, направленному теперь против антихалкидонитов, можно было противопоставить только новую интерпретацию другого, не менее почтенного культа мощей. Коль скоро в нашей легенде речь идет об Эдессе, то выбор таких мощей невелик, особенно если учесть, что противопоставление выбранных мощей мощам Евфимии должно быть убедительным, то есть опираться на готовый агиографический субстрат. В случае нашей легенды субстрат был найден через Софию, но не только благодаря тому, что мощи эдесских мучеников почивали в храме Софии. В том же храме были и другие реликвии — даже сам Нерукотворный Образ. **Но только три мученика были связаны с Софией особенно тесно, о чем мы поговорим уже после разбора этой легенды.**

Итак, перед нами легенда о борьбе истинной Евфимии против ложной.

Теперь мы сформулируем основной смысл сюжета (а потом будем рассматривать некоторые особенно важные детали).

Доверчивая Церковь (София) отдает свою веру (Евфимию) на попечение халкидонита (Гота). Тот клянется, что никакой другой веры (жены) у него нет. Однако, оказывается, что другая вера (жена) у него есть, и он не хочет от нее отделиться, но отдает ей в рабство истинную веру Церкви. Тем не менее, в этом рабском состоянии вера Церкви оказалась способна произвести любимое дитя — *Энотикон*. Но это дитя убивает старая вера Гота. Но вера Церкви устраивает так, чтобы последствия убийства обернулись против убийцы, так что жена Гота умирает. Очевидно, тут идет речь о событиях 511—512 годов: повсеместное анафематствование Халкидона при императоре Анастасии. Однако, Гот и его родственники (сторонники Халкидона) пытаются отомстить и убить истинную веру (Евфимию) зловонием трупа жены. — Очевидно, реакция на благоухание от мощей св. Евфимии в халкидонитской легенде и, главное, на мотив помещения двух оросов на мощи св. Евфимии. Такая «рифма» между нашей и халкидонитской легендами — серьезное основание, чтобы датировать Чудо Евфимии об оросе в его первоначальной форме началом царствования Юстина I и начатой тогда новой кампанией в защиту

Халкидона уже без *Энотикона*. Однако, правда все-таки торжествует, и Гот оказывается казнен римской властью. Символизированный денотат этого события только отчасти связан с убийством Виталиана в 520 году, а более прямо он относится к тем событиям в Эдессе, о которых мы скажем ниже, и по которым можно будет точно датировать нашу легенду.

Теперь обратимся к некоторым характерным подробностям, которые особенно точно указывают на предложенную нами интерпретацию.

Само имя Евфимии: для веры оно не очень подходящее этимологически (означает «благодарная», и отсюда постоянный эпитет Евфимии Халкидонской: Евфимия Всехвальная), но тут важнее, что это имя той Евфимии, при помощи которой происходил разгром противников Халкидона во время составления нашей легенды. У врага следовало выбить его оружие и обратить против него самого.

Мотив пены, собранной с уст отравленного младенца, от которой умирает ложная вера Халкидона: симметричный ответ на мотив крови, собираемой с мощей св. Евфимии, от которой «умирает» ложная вера монофизитов. Повторим, что в ранней редакции Чуда об оросе, согласно нашей реконструкции, непременно должно было присутствовать постоянное и общеизвестное чудо Евфимии с кровью. Кровь и пена на губах — это, *mutatis mutandis*, одно и то же, учитывая различия в способах убийства Евфимии Халкидонской и младенца из нашей легенды. Отравление, а не какой-то другой способ убийства младенца — наглядный прием, показывающий характер действия ложной веры.

Наконец, совсем откровенная деталь, оставшаяся непонятой не только в переводе Пайковой, но даже и в византийском греческом переводе (который, надо думать, делался отнюдь не в среде антихалкидонитов). Пытаясь заполучить в жены Евфимию, Гот прибегнул к необычному аргументу, который оказался решающим: он заказал (цитируем буквальный перевод Пайковой) «гравировать золото». После этого он пришел к Софии. Дальнейшее в греческой версии выглядит так (перевод Пайковой): «И, принеся приготовленное золотое украшение (*τὸν κατασκευασθέντα χρῦσεον κόσμον*), протянул (его) женщине, рассчитывая этим более всего убедить ее, что никакой жены у него нет». В сирийском этому соответствует более краткое (перевод Пайковой): «И принес золото выгравированное (*ܕܠܘܠܐ ܕܐܡ ܕܡܢܐ*), и положил перед ней, говоря: Смотри, нет у меня жены». Очевидно, что греческий текст и неточен, и содержит толкование оригинала («рассчитывая этим более всего убедить ее» и, главное, слово «украшение», которого в сирийском нет). Толкование получается неудачным: как будто Гот купил дочь за украшение.

Далее сирийский текст еще раз возвращается к теме этого странного золота, а греческий и вовсе пропускает эпизод: «Вот, многое золото я взял и выгравировал (*ܕܠܘܠܐ ܕܐܡ ܕܡܢܐ*) для твоей дочери, и много еще даров сделаю я ей». Пайкова переводит *ܕܠܘܠܐ ܕܐܡ ܕܡܢܐ* не «многое золото», а «многочисленные украшения», так что у нее получается неловкая фраза по-русски («украшения... выгравировал») и, главное, несоответствие сирийскому, где слова «украшения» нет (напомним, что оно появилось только в греческом переводе-толковании).

Если сирийский текст не перетолковывать, то видно, что в нем идет речь о каких-то многочисленных гравировках или надписях на золоте (употребленный сирийский глагол означает нанесение любого вида гравировки — рисунка, надписи, орнамента и т. д.). Если такая гравировка должна была в чем-то убедить, то, надо думать, речь идет о тексте. Буквально — о тексте, написанном на золоте. Вполне возможно, что именно так выглядел какой-то императорский указ, например *Энотикон*, помещенный в какой-либо церкви. Но и во всяком случае, мы знаем, что императорские указы писались всегда только золотыми чернилами (на пурпурном фоне), так что можно предположить в нашей легенде некоторую вольность (хотя лично мне такая литературная вольность кажется не особенно вероятной).

Во всяком случае, наш текст — его сирийский оригинал, а не греческая версия — совершенно ясно дает понять, что Софии были предоставлены какие-то торжественные и письменные гарантии относительно ее дочери. Мне представляется, что за этим может стоять только *Энотикон* Зинова.

6. *Sitz im Leben* легенды о чуде Гурия, Самона и Авива

Теперь мы можем поставить вопрос о точном указании *Sitz im Leben* легенды. Ясно, что речь должна идти о каких-то событиях, связанных с Эдессой вскоре после 520 года. Обращаемся опять к основному источнику по истории Эдессы для этого периода — к *Эдесской хронике* (теперь нас будут касаться главы 88—93).

В 520 году некий Патрикий, действуя в духе тогдашней политики Юстина, но без прямого поручения императора, предложил Эдесскому епископу Павлу принять Халкидон. Когда тот отказался, он был сослан. Вскоре Юстин узнал об этом и повелел вернуть Павла, рассчитывая, что он все-таки примет Халкидон. Павел пробыл на кафедре во второй раз 44 дня, по-прежнему не подписывая Халкидонский орос, после чего был сослан уже указом Юстина. Вместо Павла в Эдессу прибыл халкидонитский епископ Асклепий. Положение стабилизировалось на несколько лет, но неожиданно было нарушено в 525 году страшным наводнением, уничтожившим главную церковь Эдессы (это ее потом заново отстроит Юстиниан). Асклепий после этого уехал в Антиохию, где вскоре умер. Павел узнал о смерти Асклепия и решил возвратиться на кафедру, что и совершилось в 526 году. *Эдесская хроника* приписывает Павлу покаяние перед Антиохийским патриархом (халкидонитом) и Юстинианом патрикием (будущим императором), но в Эдессе могла существовать и другая версия тех же самых событий (даже, скорее всего, не без подачи со стороны самого Павла). После этого Павел оставался на кафедре до своей смерти, которая последовала через восемь месяцев и восемь дней.

Известно, что Юстин очень помогал возрождению Эдессы, потратив на это много денег, и что ее даже переименовали после этого в Юстинополь. Так что все жители Эдессы имели основания для благодарных чувств по отношению к Юстину и, следовательно, хэппи-энд нашей истории выглядит вполне обоснованно.

Обратим теперь внимание на «зловобдневное» содержание нашей легенды, которую до сих пор мы интерпретировали лишь в связи с более общей исторической ситуацией, а не конкретными реалиями времени и места — Эдессы 520-х годов.

Оказывается, что и в Эдессе был свой умерщвленный младенец — краткое второе епископство Павла. Та «злоба дня», для которой легенда была составлена, — это не противостояние халкидонитской пропаганде как таковое и даже не противостояние одной конкретной форме этой пропаганды — легенде о Чуде Евфимии о Халкидонском оросе, — а совершенно локальная задача убедить местных противников Халкидона в допустимости общения с епископом Павлом. Это было нужно для противостояния той версии возвращения Павла на престол, которая дошла до нас в более позднем изложении *Эдесской хроники* (и которая, скорее всего, соответствовала истине). *Эдесская хроника* ссылаясь на столичные сведения (коль скоро упоминала о письме Павла к Юстиниану), и в столице же нашелся сирийский монах Юханнан, который решил «опровергнуть» подобные слухи не самым логичным, но зато самым убедительным способом — созданием легенды, модифицирующей в антихалкидонском направлении эдесский культ Гурия, Самона и Авива.

По иронии судьбы, легенда монаха Юханнана также оказалась оружием перехваченным и обезвреженным. Ее необыкновенно продолжительный — продолжающийся до сих пор, вот уже полторы тысячи лет, — литературный успех всецело связан с еще одной и, явно, незапланированной реинтерпретацией культа эдесских мучеников — как покровителей христианского брака.

Но мы извлечем из нашей легенды свой собственный и совершенно специфический вывод.

7. Заключение

В 1643 году на титульном листе первого тома *Acta Sanctorum* основатель Общества болландистов Иоанн Болланд разместил аллегорическую гравюру, выражавшую суть новой науки — критической агиографии: Истина держит в руке зеркало, которым направляет солнечный свет в темную пещеру.

После этого с каждым столетием становилось все более понятно, что только агиография позволяет восстанавливать церковную жизнь прошлого в ее мелких деталях. Сочинения по истории, в том числе и по церковной истории, хороши для изображения общих тенденций и масштабных панорам, а для деталей нет ничего более подходящего, чем агиография.

Также именно агиография подходит для детального изучения «распределения сил» между различными церковными партиями в догматических конфликтах — а без такой работы изучение догматических трактатов не учитывает реальных носителей излагавшихся в них идей, отрывается от земли и повисает в воздухе. Невозможно понять, «что» хотели сказать авторы этих трактатов, если мы не знаем, «кто» хотел это сказать, то есть каковы были реальные взаимоотношения между соответствующими церковными партиями. А потому изучение догматических конфликтов — историко-философская проблема, теснейшим образом связанная с проблематикой критической агиографии.

¹ Подобное изучение агиографических легенд было начато еще в 1930-е годы о. Полем Петерсом (Paul Peeters), болландистом. Первое теоретическое обобщение было дано другим болландистом, М. ван Эсбруком: M. 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.: В. М. ЛУРЬЕ, *Критическая агиография*. Т. 1: *Агиографический документ и его устройство*. СПб., 2008 (в печати).

² Подробнее о перипетиях этих споров см.: В. М. ЛУРЬЕ, *История византийской философии. Формативный период*. СПб., 2006.

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

⁴ В посмертно изданной монографии: А. В. ПАЙКОВА, *Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии* (Ленинград, 1990) (*Палестинский сборник*. Вып. 30 (93)).

⁵ H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Deuxième édition, revue et corrigée (Bruxelles, 1966) (*Subsidia hagiographica*, 13 B). P. 182–183.

⁶ Хронология *Эдесской хроники* восстанавливается с точностью до 1 года, так как нет полной ясности с тем, какой датой начала года пользовался ее автор.

⁷ 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 попытаться 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.

⁸ Понятие агиографического субстрата вводится в работе: M. VAN ESBROECK, *Le substrat hagiographique de la mission Khazare de Constantin-Cyrille // Analecta Bollandiana* 104 (1986) 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, *Критическая агиография*. Т. 1.

⁹ Об этой легенде см.: В. М. ЛУРЬЕ, 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.

¹⁰ О понятии агиографических координат и их значении см.: H. DELEHAYE, *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, *Критическая агиография*. Т. 1.

¹¹ Мы обратимся к следующим хроникам: E. W. BROOKS, *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetorici adscripta*. I, II. Lovanii, 1919, 1921, 1924 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vols. 83, 84, 87, 88; Scriptorum Syri, tt. 38, 39, 41, 42); C. DE BOOR, Theophanis *Chronographia*, vol. I, Lipsiae 1883; J. BIDEZ, L. PARMENTIER, *The Ecclesiastical History of Evagrius, with the scholia*, London 1898 (Byzantine texts).

¹² Цит. по: Евагрий Схоластик. *Церковная история* / Перев. СПб. Духовной Академии, пересмотрен и исправлен В. В. Серповой; примеч.: А. Калинин. М., 1997.

¹³ F. HALKIN, *Euphémie de Chalcédoine. Légendes byzantines*. Bruxelles, 1965 (Subsidia hagiographica, 41). Все редакции Мученичества Евфимии будут цитироваться только по этому изданию.

¹⁴ HALKIN, *Euphémie de Chalcédoine...*, p. XI.

¹⁵ Издание текста и его исторический анализ см. в: HALKIN, *Euphémie de Chalcédoine...*

¹⁶ Подробно см.: DELENAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*.

¹⁷ Для простых справок теперь удобнее всего пользоваться электронным изданием с параллельными текстами, на арабском и на английском:

<http://www.copticchurch.net/topics/synexarion/index.html> .

¹⁸ Издание: H. DELENAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis*, Bruxellis 1902 (Acta Sanctorum. Propylaeum Novembris).

¹⁹ *Acta Sanctorum Septembris*. T. V. Antverpiae 1755. Dies 16.

²⁰ HALKIN, *Euphémie de Chalcédoine...* P. XI.

²¹ Все тексты изданы в: HALKIN, *Euphémie de Chalcédoine...*

²² По изданию: *Деяния вселенских соборов*. Изд. 5-е, исправленное. Т. II, III. СПб., 1996.

²³ По изданию: Н. В. ПИГУЛЕВСКАЯ. Эдесская хроника // *Палестинский сборник* 4 (67) (1959) 79–96.

²⁴ По изданию: Евагрий Схоластик. *Церковная история* / Перев. СПб. Духовной Академии, пересмотрен и исправлен В. В. Серповой; примеч.: А. Калинин. М., 1997.

²⁵ HALKIN, *Euphémie de Chalcédoine...*, p. XVII.

²⁶ HALKIN, *Euphémie de Chalcédoine...*, p. 18 et note 17.

²⁷ Особо о Пятидесятнице как о дне памяти царя, воспринимаемого в качестве «Нового Константина», см.: B. LOURIE, India “far beyond Egypt”: *Barlaam and Ioasaph* and Nubia in the 6th century // *Festschrift Stephan Gero* / Eds. A. Toepel et al. (Leiden, 2008) (в печати).

²⁸ LOURIE, India “far beyond Egypt”...