

Министерство образования и науки Украины
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина
Межинституциональный сектор византистики
Кафедра истории древнего мира и средних веков
Харьковская епархия Украинской Православной Церкви
(Московского Патриархата)
Свято-Пантелеимоновский храм (Харьков)
Свято-Александро-Невский храм (Харьков)
Украинский национальный комитет византистов
Украинская Ассоциация Византийских Исследований

ВИЗАНТИЙСКАЯ МОЗАИКА

Сборник публичных лекций
Эллино-византийского лектория
при Свято-Пантелеимоновском храме

Выпуск 5
(Нартекс. Byzantina Ucrainensia. Supplementum 5)

Под редакцией проф. С. Б. Сорочана
Составитель А. Н. Домановский

Харьков «Майдан» 2017

Византийская мозаика: Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Выпуск 5. – Харьков: Майдан, 2017. – 288 с. (Нартекс. Byzantina Ucrainensia. Supplementum 5).
ISBN 978-966-372-701-1.

Сборник «Византийская мозаика» включает тексты Публичных лекций, прочитанных в 2016–2017 учебном году на собраниях Эллина-византийского лектория «Византийская мозаика», прошедших на базе кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина и Свято-Пантелеимоновского храма г. Харькова (Харьковская епархия Украинской Православной Церкви Московского Патриархата).

Сборник будет интересен и полезен историкам, археологам, религиоведам, философам, искусствоведам, а также всем, кто интересуется историей Византии и христианства.

Редакционный совет:

Онуфрий (О. В. Легкий), митрополит Харьковский и Богодуховский, магистр богословия (Харьков)

Г. Атанасов, доктор исторических наук, профессор (Силистра)
Н. Н. Болгов, доктор исторических наук, профессор (Белгород)
О. Б. Бубенок, доктор исторических наук, старший научный сотрудник
Института востоковедения имени А. Крымского НАН Украины (Киев)
Л. В. Войтович, доктор исторических наук, профессор (Львов)
А. Г. Герцен, кандидат исторических наук, доцент (Симферополь)
Г. Ю. Ивакин, член-корреспондент НАНУ (Киев)
С. П. Карпов, академик РАН (Москва)
А. П. Моця, член-корреспондент НАНУ (Киев)
П. П. Толочко, академик НАНУ (Киев)

Редакционная коллегия:

С. Б. Сорочан, доктор исторических наук, профессор, главный редактор (Харьков)
Николай (Н. В. Терновецкий), протоиерей, настоятель Свято-Пантелеимоновского храма (Харьков)
Владимир (В. В. Швец), архимандрит, настоятель Свято-Антониевского храма при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина (Харьков)
Петр (П. В. Казачков), протоиерей, настоятель Свято-Александро-Невского храма, кандидат богословия (Харьков)
А. Н. Домановский, кандидат исторических наук, доцент, зам. главного редактора (Харьков)
С. И. Лиман, доктор исторических наук, профессор (Харьков)
П. Е. Михалицын, кандидат богословия, кандидат исторических наук, отв. секретарь (Харьков)
Ю. М. Могаричев, доктор исторических наук, профессор (Симферополь)
С. И. Посохов, доктор исторических наук, профессор (Харьков)
А. В. Сазанов, доктор исторических наук, профессор (Москва)

*Рекомендовано к печати ученым советом
Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина*

Адрес редакционной коллегии:

Украина, 61077, Харьков, площадь Свободы, 4,
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина,
кафедра истории древнего мира и средних веков.
Тел. (057) 707-53-37; e-mail : byznartex@gmail.com

Печатается при финансовой поддержке
Харьковской епархии Украинской Православной Церкви (Московского Патриархата),
Свято-Пантелеимоновского храма (Харьков) и Свято-Александро-Невского храма (Харьков)



Деревья у края мандорлы с крестом
Преображение Господне (фрагмент).
Базилика Сант-Аполлинаре ин Классе.
Италия. Равенна; VI в. Алтарь, Апсида

Byzantium, I come not from,
But from another time and place

...

And yet in looking back I see
From topmost part of farthest tree
A land as bright, beloved and blue
As any Yeats found to be true.

Ray Douglas Bradbury.

Just this side of Byzantium

(an introduction to novel «Dandelion Wine»)

Не з Візантії я прийшов,
А з іншого часу та місця...

...

Та все ще, озирнувшись, бачу я
Із верховіття дерева здаля
Край осяйний, коханий, густо-синій,
Як будь-що в Сйтсовій поезії – правдивий.

Рей Дуглас Бредбері.

Цьогобіч Візантії

(вступне слово до повісті «Кульбабове вино»)

(переклад Андрія Домановського)

Пришел я не из Византии,
Но из другого времени и места...

...

Но все же, оглянувшись, зрю вдали
С верхушки дерева на краешке земли
Край милый, бирюзовый и блестящий, –
Как все у Йейтса, оказался настоящим.

Рэй Дуглас Брэдбери.

По эту сторону Византии

(вступительное слово к повести «Вино из одуванчиков»)

(перевод А. Н. Домановского)

ПЕРЕЧЕНЬ ЛЕКЦИЙ

- **Тридцать седьмая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Начало монашества в Египте**» (22 сентября 2016 г.).
Лектор: архимандрит **Владимир (Швец)**, настоятель Свято-Антониевского храма при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина, преподаватель Харьковской Духовной семинарии.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2016/09/12/news-1120/>
- **Тридцать восьмая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Таинства и обряды византийской Церкви**» (20 октября 2016 г.).
Лектор: **Сорочан Сергей Борисович**, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2016/10/10/news-1125/>
- **Тридцать девятая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Формирование христианской общины в позднеантичном Херсонесе–Херсоне**» (17 ноября 2016 г.).
Лектор: **Фомин Михаил Владимирович**, кандидат исторических наук, доцент кафедры туристического бизнеса Харьковской государственной академии культуры.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2016/11/10/news-1139/>
- **Сороковая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Крестоносцы и Византия: железом по мрамору. История противостояния и её отражение в творчестве В. К. Надлера**» (22 декабря 2016 г.).
Лектор: **Лиман Сергей Иванович**, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедры туристического бизнеса Харьковской государственной академии культуры.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2016/12/12/news-1149/>
- **Сорок первая публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Учение св. Макария Великого о душе**» (26 января 2017 г.).

Лектор: Панков Георгий Дмитриевич, доктор философских наук, профессор Харьковской государственной академии культуры.

URL: <https://byzantina.wordpress.com/2017/01/19/news-1164/>

- **Сорок вторая публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Последование ко Святому Причащению: сопоставление греческого и церковнославянского текстов**» (16 февраля 2017 г.).

Лектор: священник Владимир Мутин, преподаватель Харьковской духовной семинарии.

URL: <https://byzantina.wordpress.com/2017/02/10/news-1176/>

- **Сорок третья публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Византийская дипломатия: “кровяные чернила” или чернила вместо крови?**» (15 марта 2017 г.).

Лектор: Бардола Константин Юрьевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

URL: <https://byzantina.wordpress.com/2017/03/08/news-1183/>

- **Сорок четвертая публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Ткани в куполах ранневизантийских баптистериев: декор или раскрытие таинства Крещения?**» (27 апреля 2017 г.).

Лектор: Матвеева Юлия Геннадиевна, кандидат искусствоведения, преподаватель кафедры проектирования художественно-декоративных тканей и одежды Харьковской государственной академии дизайна и искусств.

URL: <https://byzantina.wordpress.com/2017/04/21/news-1214/>

- **Сорок пятая публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Клинок мусульманского полумесяца над куполом православной Софии: Последняя битва Византии 29 мая 1453 г.**» (18 мая 2017 г.).

Лектор: Домановский Андрей Николаевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

URL: <https://byzantina.wordpress.com/2017/05/12/news-1227/>

- **Сорок шестая публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Херсонская кафедра в VI–X вв.**» (8 июня 2017 г.).

Лектор: Латышева Александра Владимировна, кандидат исторических наук, сотрудница кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

URL: <https://byzantina.wordpress.com/2017/06/03/news-1231/>



Икона св. Антония Великого (XVI век)

ЛЕКЦИЯ 37

Архим. Владимир (Швец)

НАЧАЛО МОНАШЕСТВА В ЕГИПТЕ

1. О сущности монашеского подвига

Три обета составляют сущность иноческой жизни: обет целомудрия, обет послушания, обет произвольной нищеты. Цель этих обетов та, чтобы отрешением от мира и его удовольствий, отречением своей воли дать свободу духу и телу, всецело посвятить себя на служение Богу. Священные узы семейные; для человека созданы и блага временные. Но священнее союза семейного – союз человека с Богом; дороже, бесценнее благ временных – блага вечные. Временные связи и временные удовольствия, для поврежденной грехом природы человека, большею частью служат препятствием для стремления к вечному и небесному, приковывают ум и сердце его к земному. «Но все, еже в мире, – пишет Апостол, – похоть плотская, и похоть очес, и гордость житейская» (1 Иоан. 2, 16). Монашество стремится обетом целомудрия подавить похоть плоти, обетом нестяжательности – похоть очес, дабы не увлекаться сокровищами, которые мир обещает поклонникам его, обетом послушания – гордость житейскую, чтобы оставить и победить искание суетной славы, чтобы легче оторвать себя от связей земных, чтобы лучше оградить себя от искушений, какие предполагают богатства, удовольствия и слава мира, – иноки избирают местом жительства пустыни, откуда и получили свое наименование монахов или уединенных.

Кто не испытал сладости уединения? Кто не знает, что только в тишине уединения созревают высокие мысли, укрепляется дух для великих подвигов? Люди самые пристрастные к удовольствиям мира ищут отдыха в уединении; самые заботливые о снискании благ временных и славы земной в тишине уединения соображают и измышляют для сего средства. Но в деле спасения душа тогда только начинает жить для Бога, когда мир

для нас опустел. В мире непрестанно рассеиваются мысли, поработаются желания, возмущается душа и совесть.

Посему иноки, чтобы оградить себя от всех искушений мира, поселялись в безлюдных пустынях, в глуши лесов или в темных пещерах. Одни строгие отшельники совсем удалялись от общества людей, и в самых необитаемых местах или совершенном затворе проводили жизнь свою в беседе с одним Богом. Были подвижники, которые в течение тридцати, сорока и более лет не видали ни одного человека. Другие жили по два и по три в недалеком расстоянии друг от друга, два раза в неделю в субботу и воскресенье сходились вместе для общего Богослужения. Иные жили целыми обществами, имея общие определенные уставом и труды, и молитвы, и пищу. Но у всех одно было общее стремление – распять плоть свою со страстями и похотью, стать выше себя, выше своей чувственности. Они отыскивали самые строгие правила Евангелия, давали им самое обширное значение, старались выполнять их со всем усилием воли. Они умерщвляли тело свое алчбою, жаждою, бдением, молитвами и трудами. Принося в жертву Богу дар целомудрия в чистом сосуде воздержания, они в глубоком самоотвержении отсекали от своего ума всякие собственные помыслы, от воли всякое собственное желание, от сердца всякое вожделение собственного удовольствия, всякое негодование на ближнего. Увлекаемые непреклонною силою воли к внутренним и внешним подвигам, они старались достигнуть такого состояния, чтобы ни внутренней, ни внешней природе не ощущать никаких движений кроме одной мысли о Боге. Добровольные мученики, они ежедневно умирали для Бога.

Велик и свят подвиг – предать тело свое в руки мучителей за имя Христово. Но менее ли нужно мужества каждый день, каждый час умерщвлять свое тело, отсекал всякую нечистую мысль? В трудные решительные минуты жизни более напрягается сила души, и во время великих испытаний, человек чаще выходит победителем, нежели в малых ежедневных искушениях. Сколько раз слабая воля может поколебаться в своем направлении! Сколько нужно бдительности над собою! Сколько нужно терпения, чтобы сохранить всегда душу и тело чистыми от приращения греховных движений! Посему прп. Кассиан называет иноков новыми мучениками. Один из писателей, близких к началу монашества, главным побуждением к иноческой жизни поставляет ревность верующих во Христа подражать подвигу мучеников. «Верующие, – пишет он, – видя страдания мучеников и их искреннее стремление к исполнению имени Христа, начали и сами, при помощи благодати Божией, последовать их жизни и самоотвержению, и в иночестве осуществились слова Апостола: «проидоша в милотех и козиих кожах, скорбяще озлоблени,

их же не бе достойна мир, в пустынях скитающаяся, и горах и вертепах и пропастях земных» (Евр. 11, 37–38).

Говорил один старец молодому отшельнику, удивлявшемуся трудам и изнурению, каким подвергал себя старец в преклонных летах: «Поверь сын мой! Бог такую ревность и любовь к служению даровал душе моей, что я никак не могу вполне удовлетворить ее расположения». В самом деле, могли ли не желать этих подвигов пустыnnики, когда благодать изливалась в таком изобилии, что они молили даже Господа: «Удержи волны благодати Твоея».

Эта святая, высокая жизнь иноков с самого начала монашества возбуждала внимание благочестивых христиан. В их жизни представлялся живой пример того совершенства христианской жизни, какое указывается в Евангелии. Не громом побед и завоеваний, не потоками крови и опустошений они стяжали себе вечную память, но современным деланием во Христе, борьбою с греховною природою и врагом спасения; их подвиги сопровождались только их слезами и воздыханиями, а на прочих людей они старались только низводить благословение свыше. Это был неземной мир среди этого мира, изумляющий величием своего духа и жизни, дающий разуместь какую чудную силу являет природа человеческая, какая власть и могущество заключены в душе и теле человека, когда он весь проникается силою благодати Христовой. Посему история монашества есть история успехов христианского благочестия.

По великому влиянию иночества на судьбу святой Церкви, история монашества сделалась неотъемлемою частью церковной и общей истории человечества. Как непонятна была бы история Церкви в первые три века Христианства без истории мучеников, так непонятна была бы история последующих веков без истории монашества.

2. Любовь Божия – монашеский идеал

Монахи, в отличие от мирян, стремились и стремятся к небесной любви, то есть к совершенству. Прийти к совершенству, по учению отцов, значит прийти к Богу. Стремящихся к достижению любви по образу Царства Небесного – в «отказе от природы», святые отцы сначала приводят к рассматриванию своего греха. Так начинается путь восхождения. Желających уклониться от такого пути ожидает разочарование. «Жесток путь для уклоняющихся», – говорят отцы. Хотящие слишком быстро достичь любви скоро истощают силу ее и остаются ни с чем. Бога как следует можно любить только сердцем очищенным, не плененным гордостью или духовным сластолюбием. «Достигший такой любви пасть не может», – учат Отцы.

«Любовь – это дар Божий. Преждевременное развитие в себе этого чувства есть самообольщение и гибель души. Больная душа, не знающая о своей болезни, не может даже пожелать ничего духовного, вышеестественного. Кто сподобился ощутить что-либо от Бога, тот понял, что все наши ощущения суть самообольщения. И естественная любовь к Богу так же легко переходит в состояние исступления, но это безблагодатное состояние – прелесть».

Все, что нарушает мир душевный, имеет только наружность праведную и правильную. «Гармоничные» люди – это или святые, или примирившиеся со своей гордыней. Наши болезни души и накопленные привычки повредили изначальное Божественное свойство любить. И никакие слова и поиски любви в себе не помогут, пока покаянный образ жизни не очистит и не просветит страстную природу души. В этой природе нет сил для самостоятельного восстановления способности любить. Нет ее и в формальной лишь стороне христианского учения. Для претворения в жизнь этого учения нужна сила Церковных таинств, в которых проявляет себя Дух Божий. Нет смысла искать любовь в других местах. А чтобы благодать не послужила в осуждение душе, надо трудиться над ее очищением.

Необходимо как можно раньше всю страстную силу души пожертвовать Богу. То есть внимательно следить за своими чувствами. Тогда эрос – темная сила души – очищается агапэ Духа Святого. Это совершается в подвиге собранности в себе во время молитвы, при содействии подвига внешнего.

Сначала надо распахать землю души трудом телесным и засеять столько, сколько будет по силам вырастить. Вспахать – значит трудиться, сеять – молиться. Если пахать и не сеять, то сорняки (страсти) получают силу для роста. Телесный труд без душевного приводит к усилению душевных страстей, даже если мы будем трудиться по послушанию в монастыре, где не оставляется времени для келейной молитвы. «Келейная молитва – сеяние, церковная – жатва», – учат св. Отцы.

Закрывая за собой дверь келии своей души, мы остаемся внутри и оттуда начинаем действовать. Вхождение – это сосредоточение, а действие – молитва. Здесь наш ум обнажается от века сего, а сокрушенное смирение души открывает закрытую дверь сердца, за которой обретаем лестницу созерцания, идя по которой мы не только видим свойства созданного мира, но, по возможности, Самого Бога, при условии, если пожертвуем знанием сущности вещей, ибо знание о вещах нужно получать от их Господина, а не отдельно от Него. Искание совершается разумом, а соединение – любовью. При этом ощущается особая теплота в сердце, в которой и порождается любовь ко Господу Иисусу, – учат Отцы.

Чтобы стремящемуся к созерцанию не впасть при этом в нечестие и прелесть, необходимо прежде очистить сердце непрестанной памятью о Боге, которая освобождает от помыслов, фантазии и памяти мирской. Иначе ум созерцает темную периферию сердца и наша «душевная мистика» управляется демонской силой. Подлинно духовная жизнь – это деятельность без участия чувств, ибо «воскрешение чувств есть умерщвление сердца», – учат Отцы.

Мечтательность – признак пустоты души, когда вместо действительности человек видит призраки и образы, вызывающие не мистический благоговейный, а животный страх, дающий доступ врагу. Или же увлекается душевным сладострастием. Все зависит от того, с какой целью проникает ум в сердечную глубину, и каковы качества самого ума. В зеркале неочищенного ума все отражается в искаженном виде и ведет в нереальный мир, а нервная система не в состоянии распознать источник воздействия. Тогда неодоухотворенные чувства легко превращаются в страсти.

Сердце глубже, чем психологический центр сознания, чем душа или ум. Поэтому Господь заповедал любить во-первых, сердцем, а затем душой и помышлением. В царство духа проникают только с помощью Благодарности. Внутри нас – целый мир, от которого мы отделены излишней суетой, заботами и тревогами. Ключ к нему – единое духовное чувство, которое «упятеряется» в теле. Это «умное чувство», соединение с которым равносильно соединению со Святым Духом. В нем заключено наше подлинное «я» не имеющее материального измерения.

«Тот, кто сподобился увидеть самого себя, тот выше сподобившегося видеть ангелов», – говорят Отцы, – «ибо это Божественное жилище, в котором хранится Благодать, данная при Крещении». Вход сюда закрыт для демонов и всего умопостигаемого.

Нами воспринимается только то, что прошло через сознание, но если сердце ничего не сообщает сознанию, то оно остается не воспринятым. Чтобы познать себя, необходимо отказаться от своего чувственного двойника, преследующего свои личные цели и не обращать внимание на свои чувства и помышления, ибо они находятся на чувственной периферии сердца и образуют как бы автономный мир, имеющий иллюзорное бытие, но с которым мы себя, к сожалению, отождествляем. Отсюда исходят «помышления злая», оскверняющие человека.

Природа нашего «я» – соборна. Соединение с Богом – это себя отдание, себя отвержение, от себя освобождение. Это и есть рай Христов. Жизнь истинная начинается там, где исчерпываются возможности твари к автономному существованию и стремления к обладанию. Надо сокрушить все индивидуальное, все самоутверждающееся, все то, в чем личность смешивается с природой.

Человек способен реализовать свою жизнь как свободу от естественной необходимости. Такой способ существования присущ не природе, а личности, которая не обусловлена природой. Потребительское, захватническое отношение к себе, к Богу и к жизни – это «еретический» образ бытия. Когда мы отказываемся от стремления к автономному бытию, тогда мы только начинаем жить. Нежелание обрести источник жизни в Боге, вне себя – это Адамов грех, инстинкт самосохранения, предчувствие смерти. Надо найти в себе мужество преодолеть смерть, чтобы она была поглощена жизнью. В этом – тайна второго рождения, в этом – свобода человека стать иным.

3. Христианские подвижники до свв. Павла и Антония

Именно от слова «иной» и происходит слово «инок». Чтобы окончательно убедиться в том, что иночество глубоко коренится в духе и сущности христианства, стоит только раскрыть правдивые сказания лет древних, и мы увидим, что иночество началось вместе с проповедью Евангелия, что с самого начала христианства души наиболее верные Евангелию избирали путь отречения от мира и мирских привязанностей. *«Преподобные»* явились на земле в лице тех, кто всеми силами души стремились *уподобиться* сладчайшему Иисусу.

Отшельничество представляется прежде всего как дело необходимости для тех, кто жаждет полного и нераздельного, ничем не смущаемого служения Господу. «Не на всяком ли месте можно поставлять Ему обитель в душе и поклоняться Ему духом и истиной?», – спрашивает святитель Филарет, митрополит Московский. – *«На всяком месте владычества Его благослови душе моя Господа!»* (Пс. 102, 22)». Но что делать, если сие благословенное приглашение всюду и всегда благословлять Господа без успеха я повторяю душе моей оттого, что мир в то же время оглашает и оглушает ее своими разнообразными гласами требований, прещений, прельщений, смущения, развлечения, нужд, забот, похотей и она не находит довольно силы противоборствовать им или утомленная сим противоборством жаждет приблизиться к Богу без препятствий со стороны тварей и служить Ему без развлечения? В сем случае не остается иного, как расторгнуть всякие узы, привязывающие к миру, бежать из него, как из Египта, как из Содомы и учредить для себя в пустыне новое жительство добровольного изгнанничества, в котором бы все окружающее говорило нам, *«яко не имамы zde пребывающего града, но грядущаго взыскуем»* (Евр. 13, 4).

Вот почему еще в Ветхом Завете встречаются следы монашества. Таковы были назареи, посвящавшие себя Богу по особенному обету на время или на всю жизнь; рехабиты, жившие в палатках и отрекавшиеся от

имущества. Таковы были Илия, Елисей, сыны пророческие, соблюдавшие целомудрие и нестяжательность и жившие в пустынях; таковы были все те, которые, по слову Апостола, скитались в милотях и козых кожах, терпя недостатки, бедствия, озлобления, те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли (Евр. 11, 37–38); таков был и Предтеча Господень.

Но в полном совершенстве иночество раскрылось только в Новом Завете. По словам аввы Пиаммона, новозаветное иночество ведет свое начало от самих апостолов. Таким в начале было и все множество первых уверовавших во Христа. Свт. Василий Великий в самом обществе Господа Иисуса Христа и апостолов видит первообраз иночества. Действительно, некоторые из апостолов, не вступившие в брак до своего призвания к апостольству, остались навсегда девственниками: св. Иаков, брат Господень, сыны Зеведеевы – Иоанн и Иаков, и апостол Павел. Ученики св. апостола Павла Тит и Тимофей, подобно своему наставнику оставшись безбрачными, всецело посвятили себя на служение Господу. Дщери перводиаконов Филиппа и Николая пребывали в девстве. Климент, ученик апостольский, писал уже окружные послания к девственницам. С самых времен апостольских идет почти непрерывный ряд свидетельств церковных писателей о девственниках и девственницах. Св. Игнатий, св. Иустин мученик, апологеты Афинагор и Минуций Феликс, Ориген, Тертуллиан, св. Мефодий Тирский, св. Киприан говорят нам о существовании в древней Церкви подвижников и подвижниц, отрекавшихся от мира для нераздельного служения Господу.

После апостолов из подвижников и подвижниц первого века нам известны: святые *Фекла, Зинаида и Филонида, Евдокия и Телесфор*.

Св. Фекла, после проповеди апостола Павла и Варнавы в Икониі уверовав в Господа, оставила своего жениха. После чудесного избавления от огня в Икониі и зверей в Антиохии, с благословения апостола Павла, «иде в Селевкию и вселися в пустем месте на некоей горе близ Селевккии и тамо живяше в посте, и молитвах, и богомыслии» до 90 лет своей жизни. Память ее 24 сентября.

Святые Зинаида и Фелонида были сродницами апостола Павла. «Оставльше своя стяжания и всего отрехшеся мира», они пришли в Фиваиду, и там близ города Димитриады «в некоем вертепе житие свое провождаху». Язычники, «нощию нападше, камением побиша их, и тако блаженным сном уснуша». Память их 11 октября.

Святая Евдокия прежде была блудницей в Илиополе и обладала огромным богатством. Ее обратил ко Христу «инок некий, именем Герман», который в своей обители «имяше братий семьдесят иноков». Искренне рас-

каявшись, св. Евдокия в святом крещении возродилась (в 96 году) к новой жизни и, раздав все свои сокровища, вступила «в монастырь девическ, в пустыни». Скончалась мученической смертью уже в 152 году, прожив царствования Домициана, Нервы, Траяна, Адриана и Антонина. Память ее 1 марта.

Святой Телесфор проводил до своего избрания в папы отшельническую жизнь. Скончался мученической смертью (128–139 гг.).

Из второго века известны своей подвижнической жизнью: *святая Фронтон*, имевший под своим руководством до 70 иноков и построивший монастырь в пустыне Нитрийской, *св. Параскева*, раздавшая по кончине родителей все имущество и принявшая иноческий чин, впоследствии пострадавшая за Христа. *Св. Наркисс*, епископ Иерусалимский, оставивши престол, он удалился в пустыню, где и пробыл до конца дней своих в подвигах иноческих. *Св. Евгения*, римлянка, дочь наместника александрийского, в царствование императора Коммода, обратившись ко Христу чтением Священного Писания, тайно удалилась из дома родительского и по дороге встретила обитель. Ее сопровождали евнухи Протасий и Иакинф. «Слышу, яко Елий, епископ христианский, – сказала она слугам, – созда zde монастырь, в нем же черноризцы непрестанно во дни и нощи хвалят Бога песньми». Увидав Елия, посещавшего монастырь, она приняла св. крещение вместе с евнухами. Переодетая в мужскую одежду, Евгения принята была в мужской монастырь, «юноши подобна одеянием и остриженными власы». «В монастыре живяше, добре иночествуя и работая Богу». Избранная по смерти аввы в настоятели, она подверглась низкой клевете. Явившись на суд к наместнику Филиппу, своему отцу, она открыла ему свой пол и происхождение. Впоследствии основала женский монастырь, в котором была настоятельницей. Жизнь свою окончила мученически. Память ее 24 декабря.

В III веке прославился своими подвигами *св. Никон*. Родом из Неаполя, он после св. крещения отплыл на остров Хиос, где на горе Ганос был крещен епископом Кизическим Феодосием, укрывавшимся в пещерах от гонения со множеством иноков. «По приятии святого крещения, блаженный Никон живяше в пещерном том монастыре, учася божественным книгам и иноческому присматриваяся житию: таже и сам облечен бысть во иноческий образ кротости ради своей». Пред кончиной Феодосий поставил его во епископа. После того св. Никон, «всех монахов поемши», отплыл в Сицилию и высадился близ горы Тавроменийской. Там при речке Азинос он нашел «место безмолвно и красно», где и продолжал свои подвиги. Скончался мученически. Память его 23 марта.

Св. Галактион и Епистима – из г. Емеса в Финикии. Св. Галактион, будучи христианином, по воле родителей был обручен с язычницей Еписти-

мой. Обратив ее ко Христу, он убедил ее вести девственную жизнь. Ночью они удалились из дома и пришли к Синаю, и там близ горы Публиона Галактион вступил в мужской монастырь, а Епистима – в женский. «Подвиги его и труды кто изреши может? Никогда не видит бысть празден, но или делаше что монастырю потребно, или моляшеся; пост его бе безмерен, иногда бо во всю седмицу не вкуси. Толикий же целомудрия и чистоты своя бе хранитель, яко во вся лета постничества своего соблюдашеся опасно, да не видит лица женска». Впоследствии Галактион и Епистима сподобились мученического венца. Память их 5 ноября.

Св. Пансофий, родом из Александрии, по смерти отца своего Антипата, раздав все свое имущество, удалился в пустыню. Скончался мучеником в царствование Декия. Память его 15 января. В то же царствование пострадал за Христа инок диакон *Авив*. Память 6 сентября.

Св. Анастасия Римляныня. Близ Рима «на уединенном и незнаемом» месте находился женский монастырь. Круглой сиротой Анастасия трех лет была взята на воспитание игуменьей Софией. Она выросла красавицей, но «вся уметы вменивши, увестися Христу и день и ночь в молитвах служаше». На 21 году от роду скончалась мученически. Память ее 29 октября.

Св. мученик Моисей удалился в пустыню Раифскую в 233 году и там застал уже пустынножителей. В конце третьего века в Раифе и Синае было уже много пустынножителей. Египетский инок Аммоний, описавший в качестве очевидца избиение их сарацинами, говорит, что между ними были такие, которые подвизались по 70 лет в тех местах. Они жили в пещерах и одиноких кельях. По воскресеньям собирались для богослужения и принятия Святых Таин и затем снова расходились. Память их 14 января.

4. Расцвет египетского монашества

Ручейки, сливаясь вместе, образуют большую и многоводную реку, приносящую благоденствие целой стране, по которой протекает. Отдельны друг от друга и потому мало заметны были первые проявления иночества в разных странах древнего мира. Но с начала IV столетия иночество является пред нами уже во всем своем величии, как могучее и святое учреждение христианства, с тех пор оказывавшее уже неотразимое влияние на жизнь всего христианского мира. Вот почему первоначальными основателями пустынножительства считаются святые *Павел Фивейский* и *Антоний Великий*, хотя не они были первыми иноками в мире. Отдельные подвижники не просто оставляли свои имения, уходя от мира по слову Спасителя и по примеру свв. Павла и Антония, но решались и на гораздо более кардинальные перемены образа жизни. Наиболее известным тому

примером, вероятно, является св. прп. Мария Египетская. Истории жизни свв. прпп. Моисея Мурина и Давида Ермопольского менее известны и поэтому заслуживают нашего внимания.

Преподобный Моисей Мурин

Преподобный Моисей Мурин жил в IV веке в Египте. Он был эфиоп, лицом был черен и поэтому назван «мурин». В молодости он был рабом знатного человека, но после того как совершил убийство, господин прогнал его, и он пристал к шайке разбойников. За суровый нрав и большую физическую силу его выбрали главарем. Моисей вместе с шайкой совершил много злодеяний – убийств, грабежей, так что все боялись даже его имени. Несколько лет пробыл в такой греховной жизни разбойник Моисей, но по великой милости Божией раскаялся, оставил шайку разбойников и ушел в одну из пустынных обителей. Здесь он долго плакал, прося принять его в число братии. Монахи не поверили его искреннему покаянию, но бывший разбойник до тех пор умолял не отгонять его, пока братия не приняла его. В монастыре преподобный Моисей находился в полном послушании у игумена и братии, он проливал много слез, оплакивая свою греховную жизнь. Через некоторое время преподобный Моисей ушел в уединенную келию, где проводил в молитве и строжайшем посте суровую жизнь. Однажды на келию преподобного Моисея напали 4 разбойника из его бывшей шайки, но он, не утративший огромной физической силы, связал их всех и, подняв на плечи, принес в монастырь, спрашивая у старцев, как поступить с пленниками. Старцы велели отпустить их. Разбойники, узнав, что попали к своему бывшему предводителю, а он их пощадил, последовали его примеру, покаялись и стали монахами. Когда остальные разбойники услышали о покаянии преподобного Моисея, то оставили разбой и стали усердными иноками.

Преподобный Моисей не скоро освободился от страстей. Он часто приходил к игумену монастыря авве Исидору, прося совета, как избавиться от блудной страсти. Опытный в духовной брани старец учил его никогда не пресыщаться пищей, пребывать впроголодь, соблюдая строжайшее воздержание. Страсть не оставляла преподобного Моисея в сонных видениях. Тогда авва Исидор научил его всенощным бдениям. Преподобный простаивал все ночи на молитве, не преклоняя колен, чтобы не заснуть. От длительной борьбы преподобный Моисей пришел в уныние и, когда у него возник помысл оставить пустынную келию, авва Исидор подкрепил дух ученика. Он показал ему в видении много демонов на западе, готовящихся к борьбе, а на востоке еще большее количество святых ангелов, также при-

готовлявшихся к битве. Авва Исидор обнадежил преподобного Моисея, что сила ангелов превосходит силу бесов, а долгая борьба со страстями нужна ему, чтобы совершенно очиститься от прежних грехов.

Преподобный Моисей предпринял новый подвиг. Обходя по ночам пустынные келии, он приносил каждому брату воду из колодца. Особенно он старался для старцев, которые жили далеко от колодца и были не в силах принести себе воды. Однажды, наклонясь над колодцем, преподобный Моисей почувствовал сильный удар в спину и замертво упал у колодца, пролежав в таком положении до рассвета. Так бесы мстили преподобному за победу над ними. Утром братия принесла его в келию, и он пролежал целый год в расслаблении. Поправившись, преподобный с твердой решимостью исповедал игумену, что он будет продолжать подвизаться, но Господь Сам положил предел этой многолетней борьбе: авва Исидор благословил ученика и сказал ему, что блудная страсть уже оставила его. Старец велел ему причаститься Святых Таин и с миром идти в свою келию. С тех пор преподобный Моисей получил от Господа власть над бесами.

Слава о его подвигах распространилась среди иноков и за пределами пустыни. Правитель страны захотел увидеть святого. Узнав об этом, преподобный Моисей решил скрыться от посетителей и ушел из своей келии. По дороге он встретил слуг правителя, которые спросили его, как пройти к келии пустынника Моисея. Преподобный ответил им: «Не стоит ходить к этому лживому, недостойному монаху». Слуги возвратились в монастырь, где их ждал правитель, и передали ему слова повстречавшегося старца. Братия, по описанию наружности старца, единодушно признали в нем самого преподобного Моисея.

Проведя много лет в иноческих подвигах, преподобный Моисей был рукоположен во диакона. Епископ облек его в белую одежду и сказал: «Авва Моисей ныне весь бел». Святой ответил: «Владыко, что делает чистым – внешнее или внутреннее?». По смирению преподобный считал себя внутренне недостойным принять сан диакона. Однажды епископ решил испытать его и велел клирикам гнать диакона из алтаря, ругая его недостойным мурином. С полным смирением преподобный принимал бесчестие. Испытав его, епископ посвятил преподобного во пресвитера. В этом сане преподобный Моисей подвизался 15 лет и собрал вокруг себя 75 учеников.

Когда преподобному исполнилось 75 лет, он предупредил своих иноков, что вскоре на скит нападут разбойники и умертвят всех насельников. Святой благословил иноков уйти заблаговременно, чтобы избежать насильственной смерти. Ученики стали просить преподобного уйти вместе с ними, но он ответил: «Я уже много лет ожидаю времени, когда на мне

исполнится слово Владыки моего, Господа Иисуса Христа, сказавшего: «Все, приемшии нож, ножом погибнут» (Мф. 26, 52). Тогда с преподобным остались 7 братьев, из которых один, при приближении разбойников, спрятался неподалеку. Разбойники убили преподобного Моисея и оставшихся с ним шесть иноков. Кончина их последовала около 400 года.

Преподобный Давид Ермопольский

Преподобный Давид до поступления в монастырь был предводителем шайки разбойников в Египте, в Ермопольской пустыне. Он совершил много убийств и других злодеяний. Достигнув старости, он задумался над своей жизнью и ужаснулся своим делам. Оставив шайку разбойников, он ушел в монастырь и попросил игумена принять его в число братии для покаяния. Игумен отказывался, объясняя Давиду, что жизнь их очень сурова и ему будет не по силам. Давид настаивал и, наконец, открыл игумену, что он известный разбойник Давид. Он сказал, что если ему не будут открыты двери монастыря для покаяния, то он вернется к прежнему образу жизни, разорит монастырь и перебьет иноков. Тогда игумен допустил его в монастырь, и, ко всеобщему удивлению, Давид стал примерным монахом. Своими суровыми подвигами Давид превосшел всю братию. Через некоторое время к Давиду был послан Господом архангел Гавриил с извещением, что Господь его простил. Однако преподобный Давид, по своему смирению, не мог поверить, что такому великому грешнику, как он, Господь так скоро даровал прощение. Тогда архангел сказал ему, что за свое маловерие Давид останется немым; Давид взмолился, чтобы способность говорить была ему оставлена для молитвы, чтения правил и участия в церковных службах. Это было ему даровано, а в остальное время он оставался немым. В конце жизни преподобный Давид получил от Бога дар чудотворений: он исцелил многих больных и изгонял из бесноватых злых духов. Прожив таким образом много лет, он преставился ко Господу (VI в.).

5. Роль христианского монашества в культуре византийского Египта

Святая Семья пришла в Египет около двух тысяч лет назад, скрываясь от преследований безумного правителя Палестины – царя Ирода. Египет уже приютил многих пророков, таких, как Авраам, Исаак, Иаков, Моисей и Иеремия вместе с племенами израильтян, но величайшим благословением был отмечен, когда Иисус Христос пришел сюда со своей матерью Девой Марией и оставался здесь до смерти Ирода.

Согласно историческим сведениям, новое учение пришло в Египет в середине I века, во времена правления императора Нерона, его принес один из апостолов Иисуса Христа – св. Марк. Христианство встретили здесь с энтузиазмом, как и везде, где античной цивилизации не удалось обеспечить людям достойную жизнь. Естественной основой для пропаганды новой веры явилось присутствие в Александрии значительной иудейской колонии.

Непросто ответить на вопрос, почему египтяне, с их неповторимой цивилизацией, приняли Божественность Иисуса. Быстрое распространение новой веры было несомненно ускорено условиями, в которых находился Египет под римским правлением. Император Октавиан Август превратил Египет в римскую колонию и, разогнав Сенат в Александрии, лишил греко-македонскую правящую элиту административной власти. Институт освящения монархии – существенная характеристика египетского общества во времена фараонов, которая поддерживалась династией Птолемеев, – перестал существовать. Римские наместники правили Египтом, не спрашивая благословения жрецов, и престиж египетских священников катастрофически упал. Египет стал вотчиной императора, местом отдыха и развлечений высшего римского общества. Римляне взвалили огромные налоги на население и, по сути, превратили Египет в житницу, поставляющую пшеницу в Рим. Они рекрутировали египтян в римскую армию сражаться и умирать в других странах в бесконечных войнах. Египтяне не обладали никаким влиянием в собственной стране и ощущали себя людьми второго сорта. Среди них царила атмосфера всеобщего разочарования и униженности, остро ощущалась несправедливость дискриминации.

Молчание оракулов способствовало образованию духовной пустоты, где прошлое оказалось вне памяти, и будущее – без надежд. Это была та пустота, которую заполнило христианство. Люди с готовностью встретили доктрину, дающую им надежду на спасение, братство и милосердие. Свод прежних языческих верований подготовил почву для христианского послания. Вера в загробную жизнь и действенность молитвы, прощение грехов, обряд крещения и очищения водой – все это было в Египте за тысячу лет до христианства. И после потери своей независимости египтяне продолжали верить во всеохватывающий космический порядок, который управляет человечеством. Христианство отвечало их религиозным традициям. Оно снова возвращало им домашний алтарь, священников, небесную иерархию ангелов и Бога как Отца и Создателя порядка.

Вначале распространение новой веры в этом регионе Римской империи воспринималось властями спокойно. Языческая религия римлян была связана с успехом, языческие боги сулили победу в войне, хорошие урожаи,

удачу в любви и браке, рождение сыновей и дочерей. В Римской империи казалось естественным совершать жертвоприношения и курить фимиам божественным Цезарям, какой бы отвратительной ни была их тирания. Народный энтузиазм распространял божественные почести на таких героев, как умершие атлеты и боксеры, и даже на лошадей – чемпионов Олимпийских состязаний! Поражения, голод, неудачи, бесплодие, гражданские беспорядки считались признаком нерасположения богов. Традиционная религия античного Рима являлась общественным культом, и отказ участвовать в нем рассматривался как нелояльность со всеми вытекающими последствиями. Для египетских христиан требование обожествления императора, обладающего, как правило, сомнительными моральными качествами, было оскорбительным, и они уклонялись от жертвоприношений. Св. Марк был убит в 62 г. в Александрии, когда открыто выражал протест против языческих обрядов. Христиане, однако, делали все, чтобы убедить людей не следовать обычаям их отцов, иудеев и не иудеев, и тем самым разрушали монолитность общества.

Универсальный и совершенный Бог христианской религии очень отличался от многочисленных и непредсказуемых богов Олимпа, имевших ограниченную силу и местное значение. Молодая Церковь поощряла благочестие, покаяние, равенство женщин, порицала самоубийство, проповедовала отказ от идолопоклонства, языческого эротизма. В то время как политеизм с его вседозволенностью охватил все античное общество, моральная строгость новой религии и христианская этика значительно ограничивали участие христиан в определенных видах профессиональной деятельности, что приводило к некоторому отделению верующих от общества. Истинный христианин не мог помышлять о профессии учителя, поскольку это предполагало изучение литературы и философии, проникнутой языческими идеалами. Актерство и танцы также считались подозрительными занятиями, а любое вовлечение в магию совершенно недопустимым. Насилие рассматривалось как несовместимое с этикой Царства Божьего, и потому у христиан возникали сложности с воинской службой.

«Плохое поведение» христиан, как охарактеризовал его император Адриан в 130 г., власти осознали позже: христиане отказывались поклоняться всемогущему божественному императору и молились своему единственному Богу – бедному и гонимому Иисусу, более того, христианские сообщества объединились против попыток Рима навязать официальное язычество. Однако гонения на христиан в тот переходный период случались все же редко, и молодое учение успешно развивалось. Оплотом религиозной науки в период раннего христианства стала богословская школа в Александрии. Знаменитый Климент (160–215 гг.) возглавлял ее на протяжении 20 лет.

Вся ранняя христианская литература создавалась на греческом языке. На протяжении многих веков до Рождества Христова официальными языками в Египте были греческий и египетский, причем греческий употреблялся более широко, так как был значительно легче для изучения и чтения, чем египетские иероглифы. Около 750–656 гг. до нашей эры ученые приступили к переложению египетских фонем на греческий алфавит, и это потребовало добавления к нему восьми знаков египетского письма, чтобы передать те звуки, для обозначения которых не было греческих букв. Трансформированный таким образом язык стал называться коптским. Слово «копты» означало «египтяне» и происходило от греческого названия страны – Айгуптос, то есть Египет. При Клименте Александрийском псалмы и избранные главы из Нового Завета были переведены с греческого языка на коптский, что сделало доступным Священное Писание большинству египтян. Климент написал комментарии к Библии и ряд теологических трактатов, осуждающих абсурдное поведение языческих богов Олимпа. Более актуальным, однако, стал трактат под названием «Спасение богатого человека», деликатно затрагивающий проблему, к которой деловые люди были очень чувствительны. Проблема богатства волновала состоятельных христиан, и они истолковывали буквально заповедь Иисуса Христа богатым молодым людям, искавшим спасения, «продать все, что имеешь, и раздать бедным». В ответ на эти толкования Климент утверждал, что «Слово Божие не предписывает нам отказаться от богатства, а только распоряжаться им достойным образом».

Мудрый дидаскал верил в бескровный приход истинной веры. Но напрасно он надеялся на мирный и спокойный переход от язычества к христианству. Новая вера уже надвигалась с обоюдоострым мечом, который разнесет античный мир на части, и здесь, в Египте, она уже нанесла удар по эллинизированной элите с ее богами-гибридами, изобретенными Птолемеями. Старый порядок в ходе этого сложного противостояния оказался на грани исчезновения. Вместе со всей Римской империей Александрия окунулась в водоворот гражданских и религиозных смут. Сам Климент в 203 г. вынужден был бежать в Палестину, скрываясь от преследований императора Септимия Севера. Варвары атаковали границы империи, сотрясаемой внутренними беспорядками. Трудности императоров усугублялись религиозными проблемами, но Сенат в Риме продолжал провозглашать их богами.

Первые достоверные документы, свидетельствующие об официальном преследовании христиан в Египте, датированы серединой III столетия. При императоре Деции (годы правления 249–251) от людей требовали, чтобы они участвовали в традиционных языческих ритуалах в присут-

ствии римских офицеров и предъявляли сертификаты с клятвенными заверениями в жертвоприношениях. Тех, кто отказывался, пытали. Иные давали ложные клятвы и в доказательство бросали на языческие алтари несколько зерен. Хотя тысячи погибли по приговору суда и комитетов бдительности, были и такие, что спаслись и продолжали свое дело. Но эти погромы не шли в сравнение с Великим преследованием, развязанным Диоклетианом. В 284 г. римская армия избрала его императором, и катастрофические условия, в которых оказалась империя, обусловили необходимость проведения непопулярных реформ, напоминающих военный коммунизм. В качестве официального языка в Египте была введена латынь. Диоклетиан стремился таким образом усилить Римскую империю, но египтяне отчаянно сопротивлялись. Император объявил христиан разрушительным элементом и счел за лучшее избавиться от них. Египетские христиане (копты) были уволены с государственных постов, их собственность конфискована, дома снесены, копии Священного Писания сожжены. Многие были замучены и убиты, церкви закрыты и разрушены. Древний мартиролог насчитывает 144 тыс. мучеников за веру в течение 9 лет! Преследования были бесчеловечными, подвергаемые чудовищным пыткам гибли женщины и дети. Египетская христианская церковь не погибла в результате преследований, но стала вести свою хронологию не от рождения Христа, а от так называемой эры мучеников (284 г.).

Итогом Великого преследования стал быстрый подъем монашеского движения, идея и философия которого изначально возникла в Египте. В поисках морального совершенства и спасения от преследований люди духовных наклонностей уходили в пустыни, где дух мученической веры возрастал. Когда св. Павел (228–343 гг.) и св. Антоний (251–356 гг.) – два первых и хорошо известных духовных лидера монашества – посвятили свою жизнь размышлениям и молитвам на пустынном побережье Красного моря, многие последовали их примеру. В III веке уже тысячи отшельников, ведущих аскетический образ жизни, жили обособленно или небольшими группами в катакомбах и пещерах Синая. Св. Антоний дал своим ученикам два простых принципа монашеской жизни: молитва и труд. Лидеры отшельников могли быть простого происхождения, как св. Павел, но могли принадлежать и к высшему классу землевладельцев, как св. Антоний, в двадцатилетнем возрасте раздавший свое имущество бедным и удалившийся в пустыню. По мере роста репутации отцов-пустынников, их последователей становилось все больше. Бесчисленные паломники навещали отшельников и подражали их духовной упорядоченной жизни. Деятельность христианской Церкви привела к созданию новых социальных формирований – монастырей, предоставлявших не только духовное

прибежище для тех, кто внимал Божественному зову, но и физическую безопасность, мир и защиту от засилья налоговых сборщиков и беспредела римской армии. Многие монахи являлись важными общественными фигурами. Так, одним из величайших египетских духовных лидеров был св. Пахомий (292–346 г.). При монастырях прп. Пахомия, расположенных в Верхнем Египте, действовали пекарни, водохранилища, мастерские и торговые лавки. Св. Пахомий ввел строгий распорядок дня, он подчеркивал, что здоровый дух обретается в здоровом теле, считал, что во всем должна быть мера, даже в молитвах. Его целью было создание благочестивых, просвещенных и экономически самодостаточных сообществ, которые явятся примером для других.

Гонения на христиан прекратились при императоре Константине (280–337 гг.). Миланский эдикт 313 г. узаконил принципы религиозной терпимости и формально признал христианство как одну из религий, официально разрешенную в Римской империи. Наконец-то быть христианином стало безопасно, и многие монахи, в их числе св. Антоний, вышли из своих пещер и катакомб, чтобы строить церкви и монастыри. Собственность Церкви была восстановлена, возведение церквей за счет общественных фондов поощрялось, христианские священники освобождались от уплаты налогов, гражданской и военной службы. Константин построил великое множество церквей по всей империи, включая Храм Гроба Господня в Иерусалиме, узаконил церковную собственность и учредил бесплатные поставки продовольствия для Церкви. Языческие преследования прекратились, а споры о природе Христа, из-за которых прольется столько крови, еще не разгорелись. Количество верующих значительно возросло, особенно среди среднего и высшего класса. Казалось, под духовным руководством обновленной Церкви старый мир без несчастий и катастроф вступит в новый. Уже весь Египет созрел для христианства, но для какого именно? Возникли разногласия. Споры вращались вокруг понятий «Отец» и «Сын». То, что началось как академические теологические дебаты, угрожало расколом по всей империи. Первый конфликт возник между патриархами Александрии Афанасием и Арием. Несогласие между ними оказалось таким непримиримым, что император Константин вынужден был вмешаться и умолял своих собратьев-христиан уподобиться греческим философам, которые умели спорить без кровопролития. Никто не вянул. Арий упорно стоял на своем: Иисус был иной природы, чем Отец, он был создан во времени и, следовательно, никак не мог быть Божественным. Святитель Афанасий, бескомпромиссный оппонент арианской ереси, настаивал на том, что Отец и Сын – одной Божественной природы. Как все было просто!

Вселенский Собор в Никее в 325 г. в присутствии императора Константина и 318 епископов заклеил доктрину Ария и объявил его еретиком. Почтенный старец св. Антоний тоже присутствовал и яростно полемизировал с Арием. Торжествующий Афанасий вернулся в Александрию с триумфом и обнаружил там Ария, проповедующего свою ересь как ни в чем не бывало! Такова была воля Константина! Император опасался, что разделение Церкви оскорбит христианского Бога и Божественное возмездие обрушится на Римскую империю и самого Константина. Различные попытки императора найти компромиссное решение ни к чему не привели. Непримируемый защитник христианской ортодоксии преследовал Ария с такой силой, что настал черед Афанасия быть изгнанным из Александрии. Его изгоняли пять раз, и всякий раз после очередного изгнания Арий продолжал отрицать Божественность Иисуса! Споры не прекращались, были изведены горы бумаги. Храм Клеопатры первым пал под натиском истины. Ариане и ортодоксы в течение шести лет так состязались за его освящение, что руины храма сгорели в огне!

Второй удар александрийская Церковь получила, когда Константин в 330 г. основал новую столицу – Константинополь – в противовес языческому Риму. Его отказ принимать участие в языческой процессии оскорбил римлян, не желавших расставаться с прежними богами, и после этого император туда никогда не возвращался. Константинополь – восточный аналог прежней столицы, «второй Рим» – идеально расположился на месте греческой колонии Византиум на Босфоре. Развод императоров с Римом продолжался почти сто лет. Рим и Александрия лишились своего престижа и политического значения. Географические перемены сопровождались религиозными: новый город превращался в настоящую христианскую столицу. Ее великолепные церкви заблистали шедеврами, гораздо более прекрасными, чем в Александрии и где-либо еще. Константинополь стал метрополией греческой науки и искусства, центром христианской учености. Авторитет Александрии был серьезно подорван. Это была эпоха, когда религиозные сановники изгоняли друг друга, а толпа грабила церкви противоборствующих сторон. При Феодосии I (годы правления 379–395) арианская ересь была окончательно заклеена, ортодоксальное христианство провозглашено единственной религией, а Восточная Римская империя после взятия Рима вестготами стала называться Византийской империей. Против язычников были приняты решительные меры, и их кульминацией явился приказ Феодосия, запрещающий под угрозой обвинения в государственной измене все формы языческих культов частного и публичного характера, включая Олимпийские игры. В 385 г. были закрыты языческие храмы и запрещены жертвоприношения Зевсу.

Христианская церковь, поощряемая Константинополем, стала доминировать над государственными институтами и мирской жизнью, обрела невиданное политическое могущество во всех регионах Византийской империи. Глава Египетской церкви – патриарх Александрии – становится наиболее влиятельной фигурой в Египте. Полномочия патриархов значительно превосходили власть византийских наместников и их гарнизонов, присылаемых из Константинополя. Реально Египет управлялся патриархом Александрии и его армией, состоящей из монахов. Христианство, принятое официально, вводилось во многих случаях принудительно, и монахи использовали любую возможность свести счеты с язычниками, атакуя их под предводительством патриархов во время богослужений и разрушая храмы Птолемеев, в которых прятались приверженцы прежней веры. Так, по приказу императора Феодосия I в 391 г. монахами была разрушена знаменитая Александрийская библиотека, на этом месте воздвигнут христианский монастырь. В одном из погромов в 415 г. была убита Ипатия – философ-неоплатонист, математик и астроном. Она вызвала враждебность христиан, так как имела необыкновенное влияние на гражданского префекта Александрии. Возможно также, что под маской религиозных страстей скрывались расовые предубеждения: Ипатию убили не потому, что она была грешной, а потому, что она была гречанкой. У ее убийц было достаточно оснований ненавидеть греков еще с той поры, когда надменные Птолемеи правили Египтом.

Греческая культура в Александрии стала приходить в упадок. И как только была найдена теологическая формула, через которую копты выразили себя, вспыхнуло религиозное неповиновение Константинополю. Явным предлогом была одна из доктрин. Если святые отцы IV века спорили из-за взаимоотношений между Отцом и Сыном, то в V веке они столкнулись с проблемой взаимосвязи двух субстанций – человеческой и Божественной – в самом Иисусе Христе. Коптские теологи из Александрии признавали только духовное воплощение Иисуса после его смерти, и их монофизитская ересь стала второй грандиозной ересью в Восточной империи. Разрыв оказался неизбежным после Собора в Халкидоне в 451 г. Вселенский Собор продемонстрировал решимость Византии оказать давление на церковные власти в Египте и равную решимость Египта не подчиняться. Патриарх Диоскор стал первым «героем» раннего раскола Византийской церкви, после того как отклонил все попытки компромисса. Собор в Халкидоне изгнал Диоскора и заклеил его монофизитскую доктрину. Отказ александрийских ортодоксов ратифицировать доктрину Константинополя привел к отделению египетских христиан от Византийской и Римской церкви. С этого момента греки в Египте могли вздохнуть свободно, но Александрия управлялась двумя патриархами. Один из них, греческого происхождения, назначался официально Константинопо-

лем, придерживался предписаний Халкидона и получал наибольшую часть церковных доходов. Но он не имел духовной власти над египтянами, для них он оставался ненавистным греком. Коптский патриарх был простым египетским монахом, бедным, фанатичным и популярным.

Каждый из патриархов утверждал, что представляет св. Марка и истинную Церковь. Каждый из них продолжает утверждать это в Александрии и сегодня. Равновесие патриархов удерживалось с помощью греческих гарнизонов. Как следствие – Египет стал легкой добычей вражеского нашествия. После халкидонского инцидента Коптская церковь порвала со Вселенской Церковью и объявила себя самостоятельной. Египетские теологи начали писать в основном на коптском языке, и греческий язык перестал доминировать в церковной и мирской жизни коптов.

Недовольство константинопольским правлением и разобщенность создали условия, позволившие старым врагам Египта – персам – вторгнуться в дельту Нила и в 619 г. захватить Александрию. Это был период кровопролитной вражды. Персы не позволяли проводить богослужения и убили многих монахов в подвалах монастырей. Примерно в то же время в Аравии начали происходить события, которые принесли разительные перемены в Египет. Они были вызваны бегством Мухаммеда из Мекки в Медину в 622 г. и объявлением джихада – священной войны – Византии. 29 сентября 642 г. мусульманский полководец Амр Ибн аль-Ас вошел маршем в Александрию – так началось беспрецедентное арабское завоевание Египта. Византийская армия оказала значительное сопротивление арабским войскам, но местное население вело себя более чем двусмысленно. Копты возымели большие надежды на свое избавление от Византии и если и не поддерживали захватчиков, то и не оказывали помощи византийскому гарнизону.

Арабское завоевание завершило отделение Египта от остального христианского мира. Арабские халифы, хотя и благоволили к принявшим ислам, не вмешивались во внутренние дела христианской Церкви. При условии полного подчинения и исправной уплаты налогов коптам была гарантирована безопасность и свобода вероисповедания. Но с приходом к власти мамлюков в 1250 г. христианство в Египте быстро пошло на убыль, и в XIV веке копты оказались в меньшинстве.

6. Исихазм как высшее достижение египетского монашества

Исихазм, развивая взгляды раннехристианских отцов Церкви и их последователей, открывал перед верующими возможность обожения и богопознания, в единении с Богом через восприятие Божественного

света. Исихасты указывали на Господне Преображение на горе Фавор, как на частный случай проявления света Божьей благодати, постепенно действующей в мире и способной соединиться со святыми еще во время их земной жизни. Восприятие духовного света есть откровенное присутствие благодати Божией в сердце каждого.

«Божественный Свет в понимании Паламы, – говорит В. Н. Лосский, – это данность мистического опыта, это видимый аспект Божества, энергий, в которых Бог сообщается и открывается тем, кто очистил свое сердце», и, даже видя самого себя, подвижник видит себя как нечто другое, хотя смотрит и не на что-то другое, и не просто на собственный образ, а на сияние, запечатленное Божией благодатью в его собственном образе, и это сияние восстанавливает способность ума превосходить самого себя и совершает сверхумное единение ума с Высшим Божеством.

В изучаемый период о видении, причастии нетварного света писали в основном св. Макарий Великий и Евагрий Понтийский, поучения и описания последнего во многом помещались в труды прп. Нила Анкирского (Синайского), точнее под его именем, что было вызвано осуждением Евагрия на V Вселенском Соборе. Так, к примеру, преподобному Нилу приписывают слова аввы Евагрия: «Ум, сосредотачиваясь в самом себе, видит уже не что-то чувственное или рассудочное, но обнаженные умные смыслы и божественные воссияния, льющиеся миром и радостью», где явно говорится о том, что через самососредоточенность и самопогружение ума, ума чистого от чего-либо чувственного или рассудочного, способного к созерцанию, возможно видение нетварного света, которое, в свою очередь, является также показателем бесстрастия.

Также у св. Макария можно найти свидетельство озарения светом Спасителя души подвижника, который является не лишь озарением, в понятии озарения откровения, но свет явно видимый: «Духовное озарение есть не только откровение мыслей и благодатное просвещение, но постоянная и непрерывная в душах светозарность ипостасного Света». В противоположность пониманию Варлаама ипостасный свет есть свет не «в собственной ипостаси», а свет нематериальный – «духовный», который Макарий называет «светом бесконечным и небесным», свет исходящий от Спасителя, свет как воздействие, озарение благодати, причем видимый чувственными глазами. Это свет, через который познается Бог: «Озарение благодати является не только откровением мыслей и знания, но и подлинно вечным озарением ипостасного Света в душах», – говорит Макарий, упоминая также о свете, явленном Павлу на пути в Дамаск. Это «свет» Духа, который был ярче солнца небесного, силою которого он удостоился благодати, не был просвещением мыслей и знания, но – Божественным

озарением души силою Духовного света и Божественным откровением небесных таин, так что плотские глаза его не выдержав переизбыток сияния, ослепли от света, и ему открылась полнота знания и Бог поистине познался в душе».

Еще преподобный Макарий Египетский говорит о том, что в веке сем озаряет свет праведника, тот свет есть одно из явлений благодати, которая имеет свойство различно действовать и которая приходит во время молитвы, эта благодать «различно видоизменяет свои действия в человеке к его пользе. Иногда огонь сей возгорается и воспламеняется сильнее, свет же сей возжигается и воспламеняется сильнее, а иногда как бы слабее и тише, в иные времена свет сей возжигается и сияет более, иногда же умалется и меркнет; и светильник сей, всегда горя и светя, иногда делается яснее, более возгорается от упоения Божией любви, а в другое время издает сияние свое бережливо, и соприисносущный в человеке свет бывает слабее. Сверх того иным во свете являлось знамение креста и пригвождалось во внутреннем человеке. Иногда являлось как бы светоносное некое одеяние, какого нет на земле в веке сем, и какого не могут приготовить руки человеческие. Ибо как Господь с Иоанном и Петром восшедши на гору (Фавор) преобразил ризы свои и соделал их молниевидными, так бывало и с этим одеянием, и облеченный в это одеяние человек удивлялся и изумевал. В иное же время свет сей, явившись в сердце, отверзал внутренний, глубочайший свет; почему человек, всецело поглощенный этой слабостью и этим созерцанием, не владел уже собою... так что человек, получив в это время свободу, достигает совершенной меры, бывает чистым и свободным от греха». Для прп. Макария освобождение человека от греха, по мнению протопресвитера Иоанна Мейендорфа, в основном же происходит через крещение. Молитва и вообще вся духовная жизнь – только средства, стимулирующее произрастание того семени, которое дается в крещении и чистое сердце, тогда видит Спасителя: «Когда человек преступил заповедь, диавол всю душу его покрыл тьмою. Посему, приходит, наконец, благодать и совлекает все покрывало, так что душа, соделавшись уже чистою и восприяв собственную свою природу, это неукоризненное и чистое создание, всегда уже чисто и чистыми очами созерцает славу истинного света и истинное Солнце правды, воссиявши в самом сердце».

Из приведенных текстов видно, что учение о свете нетварном, но видимом плотскими очами, который есть энергии Божии, посредством которых человек обожается и познает Бога, не было чуждо для аскетов Египта, но, напротив, о нем открыто говорилось в целях назидания и обмена опыта. Так говорилось об очищении ума, его катарсисе, способного таким обра-

зом к созерцанию нетварного света, который есть феномен Божественных энергий одеяние Божества, что в последствии объяснялось на Константинопольском соборе 1341 года св. Григорием Паламой.

7. Старчество и египетское монашество

Следует вкратце упомянуть и о том, что египетское монашество стало колыбелью традиции старчества. Из источников, рассказывающих об аскетических подвигах древнеегипетских отцов, видно, что старчество процветало там уже в эпоху прп. Антония Великого и было основным средством духовного взращивания новоначальных иноков. Старчество – своего рода духовное попечительство более старших и опытных монахов в отношении начинающих – с одной стороны, служило средством укрепления монастырской дисциплины, с другой раскрывало юному подвижнику, ищущему христианского совершенства, внутренний смысл этого совершенства по учению Христа, чтобы укоренять его в духе этого учения. Дошедшие до наших дней поучения некоторых египетских старцев полны глубочайшего смысла и, безусловно, заслуживают нашего внимания и благоговейного удивления.

Авва Матой

Между подвижниками Раифской пустыни V в. знаменит авва Матой. Он подвизался прежде в египетских пустынях, где обращался со славными египетскими подвижниками. Он славился высокою духовною мудростью, о которой свидетельствуют сохранившиеся в «Достопамятных сказаниях о подвижничестве святых и блаженных отцов» некоторые его наставления.

Авва Матой говорил: «Я лучше желаю себе дела легкого и продолжительного, нежели трудного вначале, но скоро оканчивающегося».

Еще говорил: «Чем ближе человек к Богу, тем более сознает себя грешником». Пророк Исаия, увидев Бога, назвал себя окаянным и нечистым (Ис. 6, 5).

Еще говорил: «Когда я был юн, думал сам с собою: может быть, я делаю что-нибудь доброе; а теперь, когда состарился, вижу, что я не имею в себе ни одного доброго дела».

Авва Матой говорил также: «Сатана не знает, какою страстию будет побеждена душа; он сеет, но не знает, пожнет ли. Сеет он помыслы блуда, помыслы злословия и также другие страсти. К какой страсти склонною покажет себя душа, ту и внушает он ей».

Брат пришел к авве Матое и спрашивает его: «Почему живущие в ски-ту более делают, чем велит Писание, любя врагов своих более, нежели

самих себя?». Авва отвечает ему: «А я и того, кто любит меня, не могу еще любить, как самого себя».

Брат спросил авву Матоя: «Что мне делать, если в день поста, или на рассвете, пройдет ко мне брат? Это беспокоит меня». Старец отвечает ему: «Если ты без смущения совести ешь с братом своим, хорошо делаешь; ежели же никого не ожидаешь к себе, и ешь, в этом уже твоя воля».

Авва Иаков сказывал: «Приходил я однажды к авве Матою, и уходя от него, сказал ему, что хочу отправиться в келии. Авва Матой сказал: поклонись от меня авве Иоанну. Я пришел к авве Иоанну, и говорю ему: авва Матой тебе кланяется. Старец говорит мне: да, авва Матой воистину Израильтянин, в нем же лести неть (Ин. 1, 44). Через год опять пошел я к авве Матою и сказал ему поклон от аввы Иоанна. Старец сказал мне: я недостойн приветствия от такого старца. Если услышишь, что какой-нибудь старец почитает ближнего выше себя, то знай, что он достиг уже великого совершенства. Ибо в том-то и состоит совершенство, чтобы предпочитать себе ближнего».

Авва Матой рассказывал: «пришел ко мне брат и говорил, что злословие хуже блуда. Я отвечал ему: жестоко слово твое. Брат говорит мне: а для тебя как кажется это дело? Я сказал ему: хотя злословие худо, но оно скоро врачуется. Часто злословящий раскаивается и говорит: худо говорил я. Но прелюбодеяние по естеству своему уже есть смерть».

Некогда авва Матой отправился из Раифа в страну Магдолов. С ним был брат его. Там епископ задержал старца и сделал его пресвитером. Однажды, во время беседы друг с другом, Епископ сказал авве: «Прости меня, авва! Знаю, что ты не желал быть пресвитером, но я осмелился это сделать, чтобы получить от тебя благословение». Старец сказал ему со смирением: «В сердце у меня было небольшое желание, но вот что меня затрудняет: я должен расстаться с братом моим; а один я не смогу исполнять всех молитв». Епископ сказал старцу: «Ежели ты знаешь, что он достоин, я рукоположу и его». Авва Матой отвечал: «Достоин ли он, я не знаю. Одно только знаю, что он лучше меня». Епископ рукоположил и его брата. Но оба они почил, не приступив к престолу для совершения Евхаристии. Старец же говорил: «Верую в Бога, что я не подвергнусь великому осуждению за то, что по рукоположении ни однажды не совершал литургии; ибо рукоположение есть достояние людей чистых».

Авва Матой рассказывал: «Пришли три старца к авве Пафнутию, которого звали Кефалою, и просили у него наставления. Старец же спросил их: какого наставления вы желаете от меня – для духа, или для плоти? – Для духа, – отвечали ему. Старец дал им такое наставление: пойдите, любите скорбь более спокойствия, бесчестие более славы; более любите давать, нежели принимать».

Брат просил авву Матоя: «Дай мне наставление». Авва Матой сказал ему: «Пойди, моли Бога, чтобы Он ниспослал в сердце твое скорбь и смирение; будь всегда внимателен к грехам своим, не осуждай других, а себя почитай ниже всех. Не имей дружбы с отроком, не знайся с женщиной, не дружись с еретиком. Отсекай от себя всякую дерзость; обуздывай язык и чрево твое и не пей много вина. Если кто будет говорить о каком-либо деле, не спорь с ним; ежели он говорит хорошо, скажи: так; а ежели нехорошо, то скажи: сам знаешь, что говоришь. Не спорь с ним о том, о чем он говорит; в этом состоит смирение».

Брат сказал авве Матую: «Дай мне наставление». Старец сказал ему: «Не входи в состязание ни о каком предмете; но плачь, сокрушайся, ибо время близко».

Брат спросил авву Матоя: «Что мне делать? Меня беспокоит язык мой; когда я бываю с людьми, не могу удержать его, но осуждаю и обличаю их во всяком, даже добром деле; что мне делать?». Старец сказал в ответ: «Ежели ты не можешь удержать себя, то беги в уединение; ибо это немощь. Кто живет с братьями, тот должен быть не четвероугольным, но круглым, чтобы мог катиться ко всем. И я живу в уединении, присовокупил старец, не по крепости духа, но по немощи; а сильные живут среди людей».

ЛИТЕРАТУРА

Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. – М., 1995.

Еськов С. С. Философско-антропологический анализ имманентности божественных энергий, в созерцании нетварного божественного света, в письменном наследии египетских монахов IV-го века н. э. // Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Філософія. – 2014. – Вип. 42. – С. 106–118.

Жизнь пустынных отцев. Творение пресвитера Руфина. Перевод с латинского с объяснительными примечаниями инспектора классов московского епархиального филаретовского женского училища священника М. И. Хитрова. – Издание Свято-Троицкие Сергиевы Лавры, 1898.

Казанский П. История православного монашества на Востоке. – Часть 1: Монашество в Египте. – М., 1854.

Лосский В. Н. По образу и подобию. – М., 1995.

Преподобный Макарий египетский. Духовные беседы. – Сергиев-Посад, 1994.



**Миниатюра с изображением амвона
из иллюстрированного Менология Василия II**

ЛЕКЦИЯ 38

С. Б. Сорочан

ТАИНСТВА И ОБРЯДЫ ВИЗАНТИЙСКОЙ ЦЕРКВИ

Тема, предлагаемая вашему вниманию, поистине колоссальна, необъятна. Было бы совершенно неразумно пытаться всесторонне охватить ее в столь сжатом очерке, имея в виду многочисленные фундаментальные издания по литургике, копившиеся столетиями. Но именно это обстоятельство, как нам кажется, делает полезным наше скромное предприятие, дающее возможным предельно кратким, по сути дела, энциклопедическим образом систематизировать громаду хитросплетений сложнейших, иногда противоречивых материалов и, таким образом, дать новичку путеводную нить, которая поможет ему продолжить двигаться к берегам необозримого океана истории Византийской, а значит, и Православной Церкви. Поэтому будем рассматривать предлагаемое как азы, конечно, не свободные от грубых упрощений, недомолвок, спорных, дискуссионных моментов и даже возможных ошибок, за которые заранее просим извинения.

Ромейское духовенство долгое время соблюдало шесть главных Священных Таинств – по-гречески мистерий, священнодействий, обрядов, предписанных Богом как средства сообщения людям Божественной благодати. Это – собрание или общение верующих (по-гречески синакисис), то есть Божественная литургия с Евхаристией (Благодарением причастников), Вечерей Господней – кириакон дипнон как средоточие христианского богослужения; Святое Крещение (фотисмос – «просвещение» или «божественное возрождение»); совершенство миропомазания освященным елеем; совершенство священства (рукоположение – хиротония, поставление в епископы, священники и диаконы); монашеское совершенство (монашеский постриг) и, наконец, служение ради усопших в святости, погребальная служба. Семиричное число Таинств, принятое ныне, устанавли-

ливается в Византии, по-видимому, не ранее XIII в. Чтобы лучше понять разницу, заметим для сравнения, что Католическая и Православная Церкви соблюдают следующие семь главных Таинств, богоучрежденных священных действий или чинов : Крещение, Миропомазание (Конфирмация), Причащение, Священство (духовный сан), Брак, Покаяние (исповедь), Елеосвящение (Соборование). Несовпадение прослеживается в трех последних Таинствах, добавленных позже, и в исключении монашеского совершенства и погребального служения из их числа.

Согласно церковной иерархии, духовенство делилось на тех, кто через Таинство священства стал архиереем – епископом, иереем-священником (пресвитером) или диаконом, а также на церковнослужителей, собственно клириков, которые стали таковыми через церковный обряд хиротонии – благословения, даваемого архиереем. В разное время состав церковнослужителей в Римском царстве был разным, но обычно в него обязательно входили парамонарии или просмонарии – настоятели церквей (хранители храмов), иподиаконы (поддиаконы), певчие-канторы, они же – псалты (певчие псалмов), анагносты (чтецы), остиарии (привратники) и некоторые другие ипиреты – «служки», например, аколуты – дословно «спутники», помогавшие в алтаре – фисиастироне или иератионе, то есть алтарники. При этом соотношение священнослужителей и церковнослужителей (причетников) одного церковного прихода – параклии обычно было 1:2.

Первоначально в Древней Церкви богослужение не имело определенной установленной формы и структуры. Оно состояло из чтения Священного Писания, как Ветхого, так и Нового Завета, поучения и живой проповеди. Даже главный обряд «Таинства Таинств» церковного богослужения – Божественной литургии с «Благодарением» – Евхаристией долгое время не был единым в Византии. Литургия начиналась с входа народа и священников в храм прямо с улицы, без всякого пения. При этом архиерей приветствовал народ словами «Мир вам», а прихожане отвечали ему «И со духом вашим», после чего верующие, вошедшие вместе со священнослужителями и церковнослужителями, садились в неф, а клирики посреди них, на возвышении вимы, лицом к алтарю. Разумеется, составные части Литургии развивались от столетия к столетию, дополняли или, напротив, взаимоисключали друг друга. Выдающийся литургист современности, Роберт Тафт образно и вместе с тем точно так высказался об этом процессе: «Литургии не развиваются равномерно, подобно здоровому живому организму. Скорее, их отдельные элементы обладают собственной жизнью. Более похожие на рак, чем на здоровые клетки, они могут действовать подобно агрессорам, проявляя бурный рост в то время, когда остальные клетки находятся в состоянии покоя».

Исходя из этого, становится понятно, почему Божественная литургия в том виде, в каком мы попытаемся ниже ее представить в Византии, будет унифицирована только к концу VII в. Но и тогда она выступала в основном в трех традициях или анафорах – дословно «приношениях», в целом оформившихся уже к концу IV в. и известных среди двух десятков прочих анафор :

1) Литургия святителя Василия Кесарийского (Великого), которая исполнялась десять раз в год;

2) Литургия Преждеосвященных Даров во время Великого Поста, за исключением субботы, воскресенья и 25 марта (Благовещение);

3) Литургия святителя Иоанн Хрисостома (Златоуста), исполняемая в другие дни и наиболее распространенная.

Кроме собственно Византийской (Константинопольской) литургии до VIII в., а в некоторых случаях и позже, отправлялись Иерусалимская, Александрийская, Анатолийская, Антиохийская, Месопотамская, Римская, Галло-Испанская, «Миланская» и другие. Наконец, литургические системы могли быть приходскими или монашескими. Таким образом, византийское богослужение долгое время носило локальный характер, делилось на своеобразные «семьи», как правило, соответствующие определенным церковным округам – митрополиям, богословским школам, и формы Литургии, ее уставные системы проходили определенные этапы становления, эволюционировали, пока не становились традиционными. Даже присутствие места погребения мученика, конкретных святых или места деятельности определенного святого существенно влияли и на соответствующие литургические тексты, и на литургическую структуру определенной Поместной Церкви. Число отдельных анафор в Поместных Церквях Византийской империи со временем так разрослось, что потребовались усилия Церкви для упорядочивания этой области религиозной жизни.

Переломным моментом в византийской литургической истории стало иконоборство. После победы иконопочитания началась византийская литургическая реформа, которая, среди прочего, состояла в том, что новая редакция Литургии Иоанна Златоуста в конце концов вытеснила Литургию святителя Василия Великого в качестве главного евхаристического последования.

Следующим наиболее значимым событием в церковной литургической жизни Византии стал переход всей Империи после ее восстановления в 1261 г. на Иерусалимский устав богослужения, который в Малой Азии господствовал уже в первой половине XIII в. Переход на этот новый богослужебный устав не сопровождался переменой комплекса богослужебных текстов и изменением жанровой системы. В различных редакциях он

и ныне принят в Православной Церкви практически повсеместно. При всем том обязательно следует учитывать, что разногласия в литургической жизни Византийской Церкви так и остались непреодоленными.

Но в какой бы редакции не происходила Божественная литургия, она имела избранные, классические черты и сакрально означала исполнение священнического служения Иисуса Христа, которое посредством церковных обрядов завершалось освящением верующих с прилюдным богопоклонением. При этом каждая часть Литургии оказывалась для ромеев новым воспроизведением евангельских событий, своеобразной мистической иллюстрацией Евангелия, чтение которого осуществлялось в стенах обязательно освященного храма-кириакона, церкви. Происходившему стремились придать все больше символизма. Это было именно мистическое чудо, когда реальные предметы, жесты, свет, звуки обнаруживали сверхестественный смысл. Оно требовало объяснения таинственного значения богослужебных действий и символов, то есть объяснения Литургии Церкви с ее видимыми и невидимыми элементами, – того, что ромеи называли мистогогией.

Сохранившиеся восточные анафоры обычно имеют следующие элементы: вводный диалог священнослужителя с народом; молитва славословия и благодарения, переходящая во всенародное «Свят, свят, свят!»; тайноустановительный рассказ, заканчивающийся наказом «помнить»; анамнис – то есть воспоминание, в котором воспоминаются искупительные действия Христа; эпиклисис – призывание Св. Духа на Св. Дары Причащения; интерцессия – ходатайственные молитвы за живых, а в некоторых случаях и за усопших. При этом большинство анафор перемежаются репликами, требующими ответов и одобрительных возгласов верующих, а кульминационным моментом является финальное высказывание с заключающим его всенародным «Аминь».

Первая часть Божественной литургии – Литургия Слова, как и в древней церкви, открывалась Первым, Малым входом в храм клира и народа, только теперь это стал церемониальный торжественный Вход, как часть собственно Литургии. Шествие с улицы обычно останавливалось в церковном дворе – ауле, или атриуме, в ожидании завершения предписанных церемоний Входа церковных иерархов и гражданских сановников, других лиц высокого социального статуса в прихожую храма – нартекс, а затем в собственно храм и чтения Входной молитвы перед главными, царскими вратами храма, ведущими в центральный неф. Еще в VI–VII вв. духовенство и народ продолжали входить в церковь вместе. Поэтому возникла необходимость в легком и быстром доступе снаружи к нефу и галереям храма. Отсюда дверные проемы стали устраивать, как правило, со всех четырех сторон церкви.

Основными компонентами Литургии Слова являлись чтения текстов Священного Писания, обычно чередующиеся пением псалмов и проповедями – гомилиями. Епископ для проповеди садился на трон, установленный в главной апсиде храма, а прихожане стояли. Когда начинали звучать песнопения, в частности, гимн предложения (теперь это Херувимская песнь, известная с 570-х гг.), коих в древней Литургии не было, архиерей или пресвитер, священник становился уже перед царскими дверями алтаря, чтобы произнести краткую Входную молитву – молитву так называемой проскомидии, или приношения: «Господи, Боже Вседержателю, Едине Святе...». В константинопольском варианте она звучала либо по чину Св. Василия Великого, либо по чину Св. Иоанна Хрисостома. Причем само вступление иерея, священников в церковь для отправления службы символизировало первый приход Христа в мир. Приближаясь к ступеням алтарного престола иерей символизировал собой Спасителя, поднимающегося на небо, чтобы занять там свое место.

Поначалу в ранней византийской Церкви следовала Литургия оглашенных (катехуменов – «спрашивающих-отвечающих»), то есть та часть богослужения, в которой наряду с уже крещенными, «верными», могли принимать участие и те, кто еще собирался пройти христианскую инициацию – принять Святое Крещение вкупе с послекрещальными обрядами и первым Причастием. Некрещенные допускались в различные части храма согласно уровню своих знаний о вере. К примеру, «слушающие», положение которых не сильно отличалось от «неверных», имели право находиться только во внешнем притворе – экзонартексе. На Четвертом Карфагенском поместном соборе 401 г. было решено разрешить вход в церковь во время Литургии оглашенных даже язычнику, еретику или иудею. Но после завершения этой части Литургии Слова все они должны были уйти в прихожую-нартекс, где собирались оглашенные и кающиеся. Другим таким местом, вероятно, стали галереи в церквях, которые сообщались не столько с нижним этажом храма, сколько с двором и назывались катехумении или гиникиты, очевидно, потому, что кроме оглашенных здесь могли находиться женщины (от греч. гюне). К слову, местом для последних являлся обычно левый (северный) неф храма, хотя так использовали и правый неф, где обычно размещались мужчины. Заметим, что к VII в. галереи, в тех храмах, где они были, стали использовать не только для присутствия оглашенных или женщин, но и в других целях. Здесь появляются молебни-евктирии для вознесения частных молитв, а к X в. – императорские ложи, разумеется, в столичных храмах, и приемные комнаты.

В ранней византийской Литургии диаконы после вывода из храма катехуменов направлялись сразу в помещение диаконника, где готовили

Святые Дары – хлеб и вино, а затем переносили их на престол. При этом воскуряли ладан, несли опахала-рипидионы, покрывали Дары покровцами и пели молитвенные песни во время процессии.

Начальные обряды Литургии оглашенных – Энарксис ассоциировались византийскими литургистами с предсказаниями пророков о Боговоплощении, после чего, как уже сказано, следовала процессия так называемого Малого Входа, означавшая Первое пришествие Христа. Именно она сопровождалась молитвой Входа у главных врат храма, следованием через центральный неф к амвону посередине храма, потом на солею, огороженный проход для клириков к алтарю, где иерей через Царские (Святые) Врата – центральный проход в алтарном ограждении – восходил на Горное место, к престолу, что рассматривалось как Вознесение Христа. Впереди процессии Первого Входа в храм шел диакон с Евангелием в руках, а иподиакон нес тяжелый крест, иногда в специальной петле, переброшенной через шею и плечо. Под пение псалмов и молитвословий «Великой ектении» – Великого прошения – это шествие достигало алтаря и Святое Евангелие, символ Христа и Слова Божьего, возлагали на церковный престол. Священник, став посередине перед престолом, по-гречески Агия трапеза – Святым столом, поднимал священную книгу вверх и показывал, знаменуя этим явление Господа, ибо Евангелие означало и означает Христос. В последовавшей после входа в храм священнослужителей и народа знаменитой с V в. ангельской Трисвятой песне – Трисагионе («Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас!») восхвалялся сам Бог в Троице, звучали иные, другие песнопения – Херувимская Песня (Иже Херувимы), Единородный Сыне, молитвы и священные возгласания. Клир занимал место в апсиде, на горнем месте, если был синтрон – на ступенях-сидениях синтрона, чтобы вместе с верующими слушать чтение Писания, причем не только из Апостолов, Евангелия, но и из Ветхого Завета (чего ныне не делается), для наставления в христианской жизни. В частности, действовали такие богослужебные книги, как Прокимен и Аллилуарий, по которым читали и пели библейские тексты и псалмы предшествующие чтению Евангелия, что литургисты расценивали как пророчества о пришествии Христа. Но главным на этом этапе Литургии оглашенных становилось чтение, конечно, собственно Евангелия, перемежаемое пением псалмов. В византийской церкви это иногда происходило на возвышавшемся посреди храма амвоне, с его южной стороны, куда поднимались чтецы-анагносты и где располагались певчие-псалты. По прочтении Евангелия, его опять заносили в алтарь и возлагали на престол. Затем священнослужитель мог читать, а мог и не читать проповедь, роль которой, к слову, стала падать к VII в., но обязательно совершал благословение, что

понималось как Второе пришествие Христа на Землю после Страшного Суда. Первая часть Божественной литургии, называемая также Литургией Слова, на этом заканчивалась, после чего врата алтарной части храма символически закрывались и непосредственно перед началом второй, важнейшей части Божественной литургии – Литургии верных, или Литургии Таинства, – следовали молитва об оглашенных и так называемый отпуст оглашенных : все три разряда некрещенных и кающиеся, – короче, все те, кто был недостоин участвовать в божественных Таинствах, – после возгласения диакона должны были в сопровождении прислужников покидать главный наос и переходить в нартекс, за двери храма, которые закрывал остиарий-привратник. Оставшиеся в наосе, согласно трактовке знаменитого богослова VII в. Максима Исповедника, символизировали вход достойных в брачный чертог Небесного Жениха – Иисуса Христа. Следует учесть, что институт оглашенных прослеживается в Римейском царстве до конца VII в., но формально выход оглашенных из храма так никогда и не исчез из византийской Литургии.

Литургия верных, она же Литургия Жертвы, начиналась с так называемого последования Великого Входа или Входа Таинства, который означал путь Христа на казнь, на мистическую жертву и откровение Тайны Спасения. Уже после молитвы Входа – молитвы проскомидии, еще перед отпуском оглашенных, диаконы начинали готовиться к этой основной части Литургии. В ранней Византии они направлялись для приготовления Святых Даров чаще всего в диаконник, который символизировал Голгофу, где был распят Христос. Иногда в таком диаконнике была печь, возможно, для сжигания испорченных частиц Евхаристии, а может быть и для приготовления евхаристического хлеба. Из диаконника диаконы, взяв дискосы и потиры-чаши, со свечами, кадилами и опахалами-рипидионами возвращались к престолу, где ожидал архиерей. За диаконами несли сами Дары – наполненные потир и дискос, и в заключении – эпитофиос – большой воздух, пелену, которой покрывали все Дары и через амвон, солею доставляли к алтарю. Эпитофиос символизировал ночь, в которую ученик предал своего Учителя. Когда он снимался в алтаре, завеса открывала врата и это символизировало рассвет, когда иудеи повели Христа на суд. Собственно этот момент и стал называться Великий Вход или Вход Таинств.

Пока диаконы торжественно вносили приготовленные жертвенные Честные Дары – преосуществляемые вино и хлеб, архиерей готовился их принять и поставить на престол. Вместе с сослужащими пресвитерами он омывал руки в знак символического освящения и после диаконского возгласения: «О предложенных Честных Дарах Господу помолимся» тихо, без суеты и лишних движений молился, готовясь к основной ча-

сти Литургии – к Евхаристии, или Анафоре – Приношению. Перед этим верующие приветствовали друг друга целованием, а затем пели вместе Никео-Константинопольский Символ Веры. Когда эта молитва проникла в евхаристическое богослужение, неизвестно. Во всяком случае, в ранний период, до последней трети V в., никаких форумлировок вероучения не произносили. После Символа Веры завесу на Царских Вратах открывали и начиналась вводная часть анафоры – самой евхаристической молитвы. В этот кульминационный момент богослужения, священнослужитель, призвав на Дары Святого Духа, свершал славословие Богу. Благоговейно подняв Святые Дары на голову, он торжественно полагал их на престол в алтаре. Эта часть последования Литургии верных – Литургии Жертвы – так и называлась – Возложение Святых Даров и, наряду с другими мистическими значениями, символизировала погребение Христа, положение во гроб.

Итак, произносимый Символ Веры, восхваляемый служителем и собравшимися, часто в виде благодарственно-просительной молитвы о Воскресении Христа, становился главной прелюдией к самому важному элементу Литургии верных – Возношению Святых Даров («Твоя от Твоих...»), означавшему соединение верных с Богом в жизни будущего века через Таинство Святого Причастия, «Благодарения» – по-гречески Евхаристии причастников. Это действие сопровождалось хоровым пением акафистов, дословно с греч. «несидельных», поскольку их исполняли только стоя.

С началом Литургии Верных, после закрытия дверей храма, уход с евхаристического собрания – синаксиса – был немислим, потому что, по древней традиции, для всех оставшихся следовала кинония – «общение» в молитве и Причащение Святой Евхаристии. При этом важнейшее место в Божественной литургии занимало приношение Честных Даров на стол-жертвенник, он же проскомидийник (професис). Поначалу так называли особое помещение для приношения хлеба и вина на Литургию верующими. Роль таких мистических даров как начатков человеческой жизни играли проходившие освящение заквашенный хлеб (Тело Господне), положенный на священное блюдо-дискос, и красное вино (Кровь Господня), разбавленное водой и влитое в чашу-потир. «Изнесенные», «внесенные» на престол диаконом, их надо было перенести с жертвенника. Эта начальная часть Литургии Таинства называлась проскомидия, по-гречески – професис или епифесис, и не длилась долго. Совершаемая на столе-жертвеннике, в Византии она не наблюдалась даже еще в VIII в. Принято считать, что проскомидия получила свою первую кодификацию лишь в VIII–IX вв., а завершилась ее кодификация еще позже – в XIV–XVII вв. При этом следует учитывать, что вычленение особого богослужебного пространства

для професиса-жертвенника не прижилось в Византийской Церкви, так что после победы иконопочитания проскомидия совершалась, как правило, в алтаре, а не в соседнем с ним помещении-пастофории.

Во время проскомидии пресвитер, священник, омыв руки, особым копьевидным ножом – Копием – «преломлял хлеб», а именно вырезал из Тела Господня, – из просфоры, изготовленной из двух кусочков теста, Священный хлеб – Агиос артос, или Святого Агнца, особую часть, изображая страдания Христа и воспоминания о смерти Господа. Положив освященные частицы-мериды Тела Христова – кусочки хлеба на дискос, он делал и говорил то, чем изображается само жертвоприношение – смерть Господа. Остатки просфоры, предназначенные для общины верующих, он помещал в сосуд-дарохранительницу и эти оставшиеся кусочки, так называемый благословенный хлеб – антидор – к концу Литургии верных раздавался прихожанам : каждый получал кусочек в ладони, сложенные во образ креста, – левая ладонь под правой.

Жертвенное приношение – гостия – рассматривалась Византийской Церковью и как просительное, и как благодарственное. Иерей покрывал Дары, то есть евхаристический хлеб и чашу с вином, покровами – воздухами – и кадил, совершая славословия, призывая прихожан молиться о милости и предать себя Богу.

Пока диакон помогал совершать прошение, звучали церковные песнопения на слова псалмов, начальные и концевые антифоны к ним, в основу которых положен принцип запева и припева : хор или певец запевал стихи из псалма, а народ молился и отвечал ему пением тропаря (тропарiona) (от греч. тропос – «повторяемый») – основного, центрального песнопения кондака, исполняемого на литургическом богослужении после завершения чтения Священного Писания. В это время священник молился про себя, перейдя в алтарь. Дело в том, что большую часть самой Анафоры молились беззвучно. Как отмечает Хью Уайбру, начиная с последних десятилетий VI в. главнейшую молитву Божественной литургии уже больше не слышали и, следовательно, не знали подавляющее большинство ромеев-христиан, у которых не было служебников, где они могли хотя бы прочесть то, чего не могли услышать. Основной, центральной молитвой Литургии стала молитва духовенства. В храме воцарялось молчание, священник не возглашал голос на вступлении, и в тишине вступал в общение с Богом. Лишь в заключительной части молитвы он снова возвышал голос и переходил к ходатайственной молитве.

Вслед за Анафорой – Приношением – шли Молитва господня («Отче наш») и приглашение к собственно Причащению со знаменитым возгласом «Святая Святим». Через совершительную молитву, покрыв пеле-

ной потир и дискос, стоявшие в алтаре на престоле, священнослужитель освящал именем Бога Отца приготовленные Святые Дары и совершал чин Соединения Святых Даров – смешение хлеба с вином в потире, произнося слова благословения. И в этот момент происходило самое главное, самое таинственное – пресуществление, превращение евхаристических хлеба и вина в истинную Плоть и Кровь Христа. Они становились Жертвою, после чего следовало благодарение Богу. Затем священник причащался сам и причащал прихожан просфорой, вложенной в потир – священную чашу или кружку с вином – Святой Кровью. К середине VII в. к этому добавился новый обычай совершать чин «Теплоты» (зеон): в потир с освященным вином доливали немного теплой воды для обозначения Воскресения Христа и сошествия Святого Духа на Церковь. Если холодная вода, добавленная перед освящением Даров, символизировала смерть, то горячую можно было признать символом воскрешения жизни. Другими словами, Теплота свидетельствовала, что господне Тело, хотя и умерло после отделения от Души, осталось все же животворящим и не отделено ни от Бога, ни от Святого Духа. Грань между землей и небом оказывалась преодоленной и каждый, кто был крещен, и, значит, являлся членом Тела Христова, причащаясь Плотью и Кровью Богочеловека, как бы становился соучастником этого чудесного перехода от материального и грешного мира земли к божественным небесам.

В Византии евхаристические хлебы иногда пекли в бронзовых формах диаметром до 25 см и высотой 3–4 см, с рельефным, выпуклым изображением сверху овального просфорного хлеба между двух рыб, – символа известного чуда, совершенного Иисусом Христом у Галилейского моря (Мф., 15: 32–38), либо оттискивали на хлебе штамп с крестом и соответствующей надписью с призывом Божьей помощи. За Причащение таким хлебом духовенству запрещалось брать мзду и до VI в. его давали мирянам в руки. Обычно Св. Дары преподавали либо перед алтарной баллюстрадой, то есть мраморным или бронзовым ограждением – канкеллой, темплоном и Царскими (Святыми) Вратами в них, либо, если огражденная солея – центральный церемониальный проход доходил до самого алтаря, – по одну или другую сторону от Царских Врат. Несмотря на то, что к Причастию полагалось подходить без суеты, сначала людям более высокого социального положения, затем мужчинам и после них женщинам, эта часть Литургии верных обычно сопровождалась толкотней, шумом, короче – смятением. Иногда части Евхаристии уносили из церкви, завернув в плат или поместив в сосуд, и употребляли для «причащения на дому» (такие причащения допускались до VIII в.), в неположенных местах или того хуже, для суеверия, даже колдовства. С IX в. Кровь и Тело Господни в виде мелких ча-

стиц служащие Литургию иереи стали давать не в руки, а прямиком в рот причащаемому, при помощи лжицы – специальной серебряной ложечки на длинной ручке. При этом диакон дискообразным металлическим веером – рипидионом, надетым на рукав, символизировал взмахи крыльев ангелов вокруг Христа. Такие опахала с изображением херувимов указывали на то, что отправляемая Литургия участвует в постоянном небесном ангельском служении. Впрочем, рипиды имели и вполне прагматичную задачу отгонять от Даров и алтаря докучливых мух.

После Причащения мирян, которое, согласно церковным канонам, ни в коем случае не разрешалось принимать более раза в день, следовало благодарение за Святое Причастие. На этом священник оканчивал Литургию верных, совершал благодарственную молитву, испрашивал у Бога спасения и благословения («Спаси, Боже, люди твоя...») и, желая народу мира, совершал отпуст. Служба заканчивалась и молившиеся могли расходиться каждый в свой дом». Архиерей и клир тоже уходили, вероятно, по солее, мимо амвона к нартексу, тем же путем, каким были внесены Святые Дары. Диаконы относили в скевофилакий священные сосуды, священники снимали в диаконнике, ризнице церковные одежды.

К концу VII в., если не раньше, архиерей на выходе из храма стал останавливаться за амвоном или на самом амвоне, чтобы посреди готовых разойтись прихожан прочесть так называемую «заамвонную», заключительную молитву благословения, по-гречески евхи описфамвонос. Еще одна молитва произносилась в скевофилакии при потреблении оставшихся Святых Даров, так что, как подчекнул Роберт Тафт, «...завершение Литургии было подобно ее началу – в обоих случаях читались молитвы над Дарами в одном и том же помещении». Это делалось для того, чтобы начало и конец византийского богослужения выглядели более или менее одинаково.

Следует учитывать, что отношение к Причащению менялось со временем. Поначалу Церковь знала только практику регулярного Причащения всех участников всякого евхаристического собрания. При этом Евхаристия служилась по воскресеньям и во дни мучеников. Не причащаться означало быть отлученным, то есть отвергнутым, находиться вне Церкви. Бывало, что муж отказывался жить с женой, если она не принимала, не разделяла с ним Причастие. Но постепенно участие в Евхаристии становилось все более редким. На это обстоятельство жаловался уже Иоанн Христом в конце IV в. Причастие становилось исключительным событием в жизни верующего. С началом иконоборской эпохи оно стало особенно редким, особенно торжественным, происходило два-три раза в году и на большие церковные праздники, и воспринималось как бы чисто лично, субъективно индивидуально, стало требовать особой подготовки, в которую очень ско-

ро включились элементы духовного руководства монашеского происхождения. Так продолжалось и в последующие века, а в Православной Церкви – и в наши дни, хотя требование участвовать в Божественной литургии не реже одного раза в три недели остается настоятельно рекомендуемым для верующих до сих пор.

Богослужение могло проводиться и вне стен освященного храма. В этом случае Литургию устраивали на покрывале, плате – антиминсе с вшитыми в него мощами, который играл роль переносного алтаря. Кроме того, вне храма проходили процессии-последования со свечами (аколуфий), богомольные выходы, ставродиазисы – крестные ходы, шествия от церкви к церкви, по святым местам, во время которых часто звучали литании – торжественные молитвословия. Обычно к ним прибегали во время праздников, связанных с поминовением святых и великомучеников. Иногда их сопровождали агапы – вечера любви, вечера в храмах или мартириях, а именно коллективные трапезы с возлияниями (рудимент языческих погребальных трапез), читали молитвы и отрывки из Священного Писания, иногда практиковали Святое Крещение и Помазание благовонным елеем.

Сначала агапы отмечали по раннехристианской культовой традиции в субботу, а позже – в воскресенье, когда император Константин Великий узаконил этот праздник и назвал его Днем Господа. Примечательно, что в счете дней он шел первым, открывая неделю. Во второй половине IV в. постановлением Лаодикийского Поместного собора агапы попытались официально отменить, но едва ли это удалось, поскольку запрет пришлось повторять в конце VII в., о чем свидетельствует правило Второго Трулльского Вселенского собора 691–692 гг.

Стать членом Христовой Церкви, то есть попасть в ряды «верных», можно было только пройдя в храме или в специальной крещальне-баптистерии главнейшее, даже можно сказать, решающее, определяющее Таинство Святого Крещения. Византийцы называли его также фотисмос – «просвещение» или «печать», по-гречески сфрагис, и лишь в крайних случаях проводили его вне храма или баптистерия. Суть этой инициации состояла в воссоединении со Христом и Церковью посредством ритуальной процедуры, включавшей определенную форму «крещения», процедуры, которая основывалась на заповеди воскресшего Христа и проводилась самим Христом (Мф. 28: 19). Только принявший Крещение мог, получив дар Духа Святого, противостоять злу, творить добро, начать истинно духовную жизнь, смыть с себя все грехи, о которых он знал и не знал, поскольку его грехи открывал сам Бог. Для некрещенного оказывались закрыты врата рая, да и здесь на земле он как бы не существовал. С точки

зрения Церкви, у некрещенного человека не было даже имени, потому что и само имя давалось при Крещении. В отличие от Причастия, повторявшегося едва ли не еженедельно, если не ежедневно, Крещение можно было совершать только раз в жизни, поскольку оно рассматривалось как духовное рождение, а человек, как известно, рождается однажды. Не образно, не символически, а по существу Святое Крещение определялось и определялся христианами как смерть и воскресение.

Тем не менее, в ранневизантийское время Крещение совершали преимущественно над взрослыми людьми, не детьми, иногда даже перед самой смертью, как это было с императором Константином I Великим. Практика позднего крещения была распространена даже в христианских семьях. К примеру, один из четырех великих латинских учителей Церкви епископ Миланский (Медиоланский) Амвросий в 374 г. был избран на Медиоланскую кафедру прямо из мирян (он исполнял тогда должность префекта северной Италии) и даже не будучи крещеным. Его верный последователь и ученик, Аврелий Августин, впоследствии знаменитый Августин Блаженный, ведущий Отец Церкви, принял крещение только в 33 года. Но к VI–VII вв. это Таинство все чаще и чаще стали осуществлять именно над детьми, причем стремились сделать это как можно ближе к их рождению, в младенчестве. Дело еще заключалось и в том, что епископ или священник и родители, из-за нерадения которых ребенок умирал не крещеным, то есть вне Церкви, подлежали церковному наказанию. Поэтому все стали стараться совершать столь важное Таинство, не откладывая его. В связи с этим, в новой ситуации Церковь нашла новую стратегию поведения в отношении крещаемых, в большинстве малых детей. Схема инициации «сначала просвещение – затем крещение» сменилась на противоположную: «сначала крещение – затем просвещение». За дальнейшую судьбу новорожденных и малолеток как христиан отвечали взрослые крестные родители, которые должны были позаботиться об их обучении основам веры, церковной обрядности и правилам христианской жизни. Разумеется, Святое Крещение продолжали совершать и над взрослыми, одновременно с детьми, причем у ромеев это важнейшее Таинство происходило не одновременно, а включало несколько важных этапов.

Сначала происходило так называемое воцерковление, сопровождаемое ритуалом «отречения от сатаны» (апотаксис) и «сочетания ко Христу» (синтаксис). Прошедший этот обряд демонстрировал «смену принадлежности» и, самое главное, становился «некрещеным христианином», после чего следовало первое оглашение, которое чаще всего совершали на Четыредесятницу Великого Поста и которое могло длиться от нескольких десятков, чаще всего, 40 дней, а иногда и больше – до нескольких ме-

саяцев или даже лет. Прошедший оглашение «некрещенный христианин» теперь мог не торопиться с окончанием инициации и иногда откладывал его на весьма долгий срок. Но затем, обычно за 10 дней до намеченного собственно Крещения, – объявляли второе оглашение, сопровождаемое бдениями и постом. И вот тогда, на следующий день после второго оглашения наконец наступала кульминация обряда: крещаемый в сопровождении своего «усыновителя в Святом Крещении» – анадоха, то есть стойкого, знающего в вере крестного отца или матери (в зависимости от пола крещаемого), должен был в баптистерии снять с себя обувь и одежду и, обратясь к западу, протянуть руку и дунуть в знак ненависти, отвращения к злему духу, после чего епископ или пресвитер возлагал на его голову свои руки и читал молитву с призывом на крещаемого Бога Отца, Сына и Святого Духа. Во время этой молитвы фотисомена – дословно «просвещенного» – трижды погружали в купель со святой водой или, если воды было мало, трижды поливали ею, окропляли, магически освобождая от жизни плотской, греховной и возрождая от Духа Святого в жизнь духовную, святую, по сути дела, вечную. Если крещаемый был слишком мал или болен, лишен дара речи, восприемники-крестные как поручители и покровители давали за него крещальные обеты и произносили Символ веры. Со временем восприемники в Церкви, по аналогии с рождением человека, стали выступать одновременно как крестные отец и мать, но, поскольку такая практика долго встречала осуждение, произошло это не ранее IX–X вв. Следует также учесть, что от восприемничества как духовного родства стали устранять родителей крещаемого, хотя это было принято в Древней Церкви, а также монахов, несовершеннолетних, моложе 14 лет и, конечно, недееспособных лиц или лиц с сомнительной нравственностью.

После выхода из купели в Восточной Церкви следовало Таинство хрисмариона – миропомазания, помазания святым елеем, то есть освященным дорогим благовонным маслом сложного состава. Такое святое миро освящалось Патриархом или митрополитом по особому чину один раз в несколько лет и затем рассылалось по церковным приходам – параклиям – для совершения Таинства миропомазания. Согласно церковным наставлениям, через святое миро подавался важнейший дар Святого Духа, который укреплял человека в духовной жизни и обещал его спасение. Поначалу, до V в., помазание всего тела маслом в знак изгнания бесов было и докрещальным, но затем оно стало только послекрещальным. При этом священник помазывал крестообразно лоб, уши, ноздри, грудь обнаженного новокрещенного, возглашая каждый раз «Печать дара Духа Святого». Таким образом, через помазание телесных членов, которыми управляет душа, освящался весь человек, который теперь становился на путь веры

и спасения души. Кроме того, во время обряда над каждым крещаемым прочитывалась молитва на наречение крестного имени.

Из соображений стыдливости Крещение совершалось поочередно над группой мужчин или женщин, не смешивая их, для одних днем-вечером, для других – ночью, но Таинство совершал все равно священник – мужчина. В завершении новокрещенных облачали в белую одежду, которую Отцы Церкви именovali «одеждой нетления», и допускали в храм к их первой Литургии верных и вкушению Святого Причастия. Возвращаясь домой, родители, восприемник крещеного, анадох – крестник и их друзья шли с зажженными свечами и пели гимны.

Подходящим временем для завершения Таинства Святого Крещения в Византийской Церкви считалось Богоявление, по-гречески Епифания, зимой в начале января, на Крещение Иисуса Христа, но наиболее часто это происходило в вечер или ночь Великой Субботы перед Пасхой, как середина между погребением и воскресением Господа, а также в течение пятидесяти дней после Пасхи до Вечерни после Троицы, или в дни святых, а иногда даже на Рождество Христово.

Церковная служба Богу знала ежедневное молитвенное проведение перед рассветом Утрени (орфос), первого, третьего, шестого, девятого часа литургического дня (в зависимости от времени года соответственно около 6, 9, 12, 15 часов), Вечерни с Литургией Преждеосвященных Даров (около 18 часов), повечерия, полунощницы (заутрени), а также всенощной, или Всенощных бдений, устриваемых за полночь и продолжающихся до утра (агрипния или паннихис). Причем церковные сутки начинались не с Утрени, а с Вечерни, то есть с предыдущего дня. Религиозные службы сопровождались проповедями-беседами, которые, если верить Иоанну Хрисостому, нравились ромеям больше, чем сама Божественная литургия. Раньше проповедь звучала до службы, но затем ее перенесли в конец, чтобы верующие оставались в церкви. Кроме того, на службе орфос (Утрени), наряду с торжественным пением полиелия, что означало «многая милость», практиковалось чтение вслух Житий святых, поэм и даже личных писем, но, похоже, это мало привлекало немногочисленных слушателей, по крайней мере, в ранней Византии. Тем не менее, литургический год с его календарем праздников, постов и памятей святых требовал от прихожан постоянного общения с храмом и клиром из священников и церковнослужителей.

Значительное место в жизни ромеев занимал культ святых мощей – почитание останков тел святых, мучеников и прочих праведников, угодников Божьих, к которым относились как к обладающим спасительной силой, божественной благодатью. Питер Браун в своей книге «Культ святых» мет-

ко назвал их «очень специально мертвыми»: «Они умирали очень специальным образом, лежали в гробу очень специальным образом», и судьба их останков сильно отличалась от судьбы останков – мощей простых смертных. Именно могила такого «очень специально мертвого» с его останками являлась тем местом, где «земля и небо встречаются в личности умершего».

Практика поклонения такого рода останкам сложилась уже у ранних христиан. По крайней мере, источники засвидетельствовали случаи почитания останков избранных первоучеников во II–III вв. С начала IV в. практика достигла расцвета и к VI в. воспринималась как нечто не требующее богословских доказательств. Ромеи называли такие останки чаще всего греческим словом *липсана* – «кости» или *сома* – «тело». Иногда для обозначения мертвого тела святого использовали греческий термин *скинон*, который был производным от глагола «обитаю, вмещаюсь», то есть означал тело как убежище души. На латинском Западе сходным термином служило слово *реликвии* – «останки», где так означали как собственно останки святых, так и «вторичные» реликвии, называемые еще «контактными», связанные, прежде всего, с почитанием Христа и Богоматери (частицы Креста, на котором был распят Иисус, покрывало Девы Марии и пр.). Славянский термин «мощи» происходит от слова «мощь», что уже само по себе подчеркивало дарованную Богом силу святого, которому принадлежали телесные останки, собственно мощи.

Сверхъестественная мощь, которую приписывали личности будущего святого, начинала проявляться в момент его смерти, в момент перехода от земной жизни к вечной. Как правило, именно в этот момент обнаруживались доказательства святости умершего или, точнее, знаки, или явления со знаковой сущностью, которые интерпретировали как проявления божественной воли, открывающей святость умершего людям. Мощи становились центрами энергетической активности, непрерывно совершали чудеса, источали миро, благовония, исцеляли.

Как отдельный праздник отмечали обретение (обнаружение, открытие; *лат.* *elevatio*), положение (*лат.* *depositio*), перенесение (*лат.* *translatio*) и возвращение мощей, что являлось важными моментами в развитии и распространении культов святых. Стремление добиться защиты святого через присутствие его мощей приводило к организации краж мощей, что не воспринималось как преступление, а считалась весьма богоугодным делом. К примеру, если верить хронисту Иоанну Скилице, в столицу из Антиохии в 956 г. была привезена рука Иоанна Крестителя, «...будучи украдена неким диаконом по имени Иов», причем сама рука, по легенде, была отрублена не кем иным, как святым евангелистом Лукой, а большой

палец на ней отломал в момент лобызания один проскинит-паломник, чтобы ...кинуть его в пасть дракона и тем сразить чудовище. По обычаям эпохи считалось, что покупать мощи нельзя, а вот если их похищение удалось, значит, святой благосклонен. Для Венеции, например, традиция «священного воровства» – *furtum sacrum*, благоговейной кражи реликвии началась с похищения мощей святого апостола Марка из арабской Александрии и перенесения их в Венецию в 827 г., в собор Св. Марка, специально построенный для мощей святого. К чести ромеев, такие «священные кражи» были гораздо более редкими, чем на средневековом Западе, где они получили распространение с IX в.

Непосредственно прикоснуться к таким останкам – реликвиям, мощам любого святого или святой было для христианина высшим благом. На это были непрерывно направлены стремления верующих ромеев – через ксении, паломничество к мощам, перенесение их в близлежащий город, монастырь. Уже в IV в. святитель Григорий Нисский, рассказывая о почитании реликвий христианских мучеников, сообщал: «Я сам имею часть этого святого дара и отнес тела моих родителей к реликвиям этих Христовых воинов, чтобы они могли в час Воскресения быть пробужденными вместе с этими избранными соседями».

Этим же объяснимо распространение особых портативных реликвариев – крестов-энколпионов или энколпиев – мощевиков. Это были двусторонние литые кресты из бронзы или медных сплавов, между створками которых помещались различные реликвии, включая частицы мощей святых или евхаристийных даров. Ношение энколпиев широко распространилось в византийском мире с IX–X вв. На лицевой стороне таких христианских амулетов обычно изображалось Распятие, на оборотной – Богородица с Младенцем, на концах ветвей – символы евангелистов. Многие бронзовые энколпии изготавливались в Палестине и Сирии, расходились по всему христианскому миру благодаря паломникам и потом копировались на местах по палестинским моделям. До нас дошло большое число византийских бронзовых крестов-энколпиев, примерно до 700 предметов, которые датируются временем от VI–VII вв. до X–XI вв. Особенно широким производство бронзовых крестов-реликвариев было с IX по XII–XIII вв. Их называли также панагией («наисвятейшей») или эпитрапезой и могли использовать как способ доставки евхаристийных даров к больным.

Стремление обеспечить покровительство святых в самый страшный и ответственный для христианина момент – момент Пришествия Христа и Его Суда – объясняет распространенную с поздней античности практику захоронения *ad sanctos*, то есть по соседству с могилами святых, мучеников, а также практику так называемых «привилегированных» за-

хоронений в церквах, в сакральном пространстве. Особо почитаемые погребения архитектурно выделялись в структуре церкви, например, в виде дополнительного помещения в ее восточной части, размерами гробницы, саркофага или с помощью декора, устройства аркосолий – сводчатых ниш в стенах, обычно у пола, которые предусматривали уже при строительстве здания. Такие погребения обычно предназначались основателям церквей, монахам или видным членам местной христианской общины. Известны даже случаи злоупотребления со стороны влиятельных, состоятельных ромеев, которые буквально «приватизировали» мощи какого-нибудь святого, унося их в свои семейные усыпальницы.

С верой в чудодейственную силу мощей связано и непрерывное перемещение с места на место, практически бесконечное деление и расчленение святых мощей, распространение на огромной территории этих, по выражению английского историка Джеймса Бентли, «не знающих отдыха костей». Такие факты отмечаются с очень раннего времени. Закон императора Феодосия от 381 г. предостерегал: «Пусть никто не растаскивает мучеников, пусть никто не продает». Однако число амулетов с частицами мощей росло век от века с феноменальной быстротой. В случае крайней необходимости не исключалась возможность не только купить или продать, но даже заложить святыню. Потребность же в огромном количестве реликвий для церковных и светских нужд со временем привела к тому, что в Византии почти не осталось целокупных мощей. Некоторые святые оказывались разделены на большее число частей, чем костей в человеческом скелете. К примеру, Св. Пантелеймон, очень почитаемый как целитель, – на 175, а Св. Харлампий – на 226! Надо учесть, что деление мощей даже предписывалось канонически: Седьмое правило Второго Никейского собора (787 г.) повелевало, чтобы в каждой церкви имелись святые мощи, а позже стало принятым зашивать частицы мощей в антиминсы, платы, игравшие роль переносных престолов. Поскольку храмов было больше, чем святых, разрознение мощей воспринималось как нечто само собой разумеющееся.

При этом размеры обретенной реликвии не имели значения: каждая ее частица, как бы крошечна она ни была, обеспечивала неизменное присутствие святого, поскольку его останки рассматривались какместилище сверхъестественной энергии. Раз «Тело Христово» в виде освященного хлеба регулярно подвергалось разделению и раздаче в чинопоследовании Причащения, то тело праведника тоже оказывалось достойно такого же обращения. Именно этим можно объяснить иногда случавшиеся шокирующие случаи стремления благоговейной толпы разорвать, буквально растерзать на реликвии труп только что умершего угодника Божиего. Вот как

буднично описывает во второй половине XI в. растерзание еще не разложившегося тела Житие Св. Лазаря Галесиота: «Мощи разделили между собой богобоязненные люди, одним досталось одно, другим другое. Осталась одна только святая его голова, которая и содержится до сих пор в ковчеге при храме Спасителя». При этом расчленили не только собственно мощи, вырывали клоки волос с головы, бороды умершего, но и терзали его похоронное ложе, одежды, покрывало, саван. Именно так случилось с выставленным в столичном храме Св. Мины телом умершего в 877 г. Патриарха Игнатия: «...покрывало, возлежавшее на нем, было разорвано на десятки тысяч частиц и роздано верующим, да и само тело едва было избавлено от тех, кто его хватал». Св. Мария Новая, убитая из ревности своим пустоголовым мужем в 902 г., творила у гробницы в храме Св. Софии во фракийской Визе посмертные чудеса исцеления бесноватых, из которых с кровавой рвотой исходил нечистый. Массовые скопления проскинитов-паломников в таких случаях вызывали невероятное возбуждение, выливавшиеся в сцены, подобные описанной: «Еще шла Литургия, когда пятеро бесноватых, будто по сигналу, сошлись у гроба и открыли его, выкрикивая бессвязные, безумные слова. Один сунул в рот ее (Св. Марии) руку, другой ногу, третий ее погребальный одеяние. Одна женщина потянула за погребальный плат – и из-под него потекла кровь». Следует пояснить, что кровь чудесным образом текла из ноздрей усопшей мученицы.

Случалось, завязывались потасовки, драки за обладание таким далеким благочестием предком нынешних памятных сувениров. Тысячи людей, собравшихся на похороны святого, напирали друг на друга, пытались прикоснуться к его останкам, бежали рядом с гробом, впереди и сзади, не давали нести тело, чтобы продемонстрировать горячность и пламенность своей веры и, самое главное, успеть получить освящение и благословение хотя бы от лицезрения святого. Церковные и светские власти считали такие экзальтированные эксцессы глуповатыми и грубыми, но не всегда могли предотвратить их, видимо, считая простительными. Примечательно, что агиографы никогда не воспринимали такие случаи как надругательство, но лишь как проявление неотесанности, простоватости, рвения не по уму, то есть нечто, в целом, извинительное.

Случайное обретение, то есть обнаружение давно утерянных мощей, – одно из самых драматических и эффектных исторических событий, которое, как и их перенос, обязательно сопровождается знаменами, волнующими странными историями, чудесами. Обретению мощей обычно предшествовало видение, открывающееся какому-нибудь особенно праведному человеку. Благовония – еще один из существенных признаков святости умершего и распространенное указание в христианской литературе. Почитание

начиналось обычно после какого-нибудь мистического видения на гробе святого, после явленных чудес исцеления или других, вызывающих массовое собрание верующих. Все граждане города – мужчины, женщины, молодые и старые, дети, действуя по определенному традиционному сценарию, разработанному церковными и светскими властями для такого случая, торжественно встречали процессию приветственными возгласами и церковными песнопениями, неся в руках зажженные свечи, светильники или факелы.

Так, со знаменитым первомучеником эпохи Христа, Св. Стефаном была связана легенда о том, что его мощи, лежавшие в гробу, были перепутаны с гробом некоего сенатора из Палестины, завещавшего похоронить себя рядом со Стефаном. Вдова синклитика решила перевезти останки мужа в Константинополь и тут ошибка открылась – «от гроба разносилось странное благоухание и творились чудеса», а при прибытии в столичный район Константины, когда «Город радостно принял это сокровище в свои объятия», мулы, везшие гроб, отказались идти дальше и после бесплодных понуканий, стегания кнутом «...они в конце концов человеческим голосом объявили, что мученик хочет лежать здесь». На этом месте и была построена константинопольская церковь Св. Стефана.

Оформление культа святого продолжалось созданием соответствующих Житий, календарных церковных служб и сопровождалось «портретированием» – созданием зрительного образа святого. К примеру, в Константинополе мощи преподобного Даниила Столпника (ум. 493 г.), закрепленные на вертикально стоящей доске, почитались как икона. Отсюда происходил обычай писать икону святого на гробе или ставить ее над ним. В Житии славянского первоучителя Константина Философа, перед смертью в 869 г. принявшего монашеское имя Кирилл, сказано, что умершего святого «...положили с ковчегом в гробу, с правой стороны от алтаря церкви Св. Климента Римского, где сразу начали совершаться многие чудеса... Написали икону на гробе его и начали круглосуточно жечь [кадило] над ним, хваля Господа». Еще раз следует подчеркнуть, что само присутствие мощей и их местоположение оказывало влияние на структуру и декорацию церковного интерьера, так же, как и на программу росписей конкретной церкви.

Тем более с положением мощей, местами захоронения останков особо почитаемых святых было связано строительство специально возводимых для этого храмов, памятных и культовых зданий, так называемых мартириев или мемориев, которые можно рассматривать как огромные архитектурные реликварии. Мощи при этом могли быть помещены в трех вариантах мест: в «запечатанном» месте, когда ковчег с мощами закапывали под полом храма, обычно под престолом или перед ним, так что он оста-

вался недоступным для поклоняющихся; в полускрытом специальном помещении, пещере или крипте, склепе (как в церкви на Гробе Господнем в Иерусалиме); в видимом и доступном культовом месте, находившемся над землей, на уровне пола культового сооружения, обычно в небольших закрытых саркофагах, иногда в свинцовых гробах-реликвариях. В некоторых храмах реликвии вкладывали в углубления в форме креста в кладке стен, в их облицовке, в колоннах, полагали в небольшие прямоугольные или крестовидные углубления под престолом. Вокруг могил святых мучеников, обычно вне улиц и портиков позднеантичных городов, возникали внушительные, монументальные архитектурные комплексы, образующие своего рода второй город или города вне прежнего, классического города. Таким образом, они становились важным фактором структурирования сакральной топографии христианских городов. На то же было направлено появление колоний отшельников или общежительных монастырей в пустынных местностях, за пределами городов, часто около могил, мощей прославленных анахоретов и прочих угодников Божиих.

Прибытие реликвий и их участие в целом ряде литургических, праздничных и политических ритуалов оказывало постоянное влияние на структуру сакральных пространств как византийской столицы, так и любого провинциального ромейского города. Культ мощей и реликвий утверждал в сознании ромеев значение, ценность этих городов как «средоточиев святости», укреплял веру в непобедимость и силу государства, имеющего таких могущественных покровителей.

Хотя по окончании периода иконоборства после 843 г. почитание святых мощей значительно уменьшилось, культ их оставался в Византии востребованным до конца ее существования. Не менее почитались и те места, где, по преданию, так или иначе проявилось величие, могущество Бога – по-гречески Теофания. На таких местах, связанных с чудесами, священными реликвиями, возводили особые мемориальные церкви, мартирии и приходили к ним поклониться за много миль, порой из других земель. Благочестивые паломничества, ксенитии прославляли такие центры, делали их особенно важными для всего христианского мира.

Ромеи освящали новые храмы, молельни, часовни – евктирии. С этим чинопоследованием, как уже сказано, был связан обычай помещать реликвии в основании церковного здания. Уже Правила Святых Апостолов, датированные III в., содержали требование полагать частицы мощей в основания и под престолы церквей. Большая часть сведений о реликвиях в стенах и колоннах связана с храмами – объектами благочестивого путешествия, паломничества – ксенитии. Вероятно, эта традиция была особенно распространена в крупных паломнических центрах – в палестинском Вифлееме,

месте рождения Христа, на Синае, в Константинополе. Иногда праздества освящения сопрягались с Божественной литургией под открытым небом, с загородными и городскими процессиями.

Литургическая жизнь Ромейского царства была немыслима без периодически совершаемого освящения вод, плодов, елея. Особенно грандиозные, Большие водосвятия с церковными шествиями совершали в январе, в день праздника Крещения Господня (Епифанию), когда толпы верующих отправлялись к водоемам, рекам, источникам, колодцам, моля Господа послать благополучие и здоровье. Освящение воды являлось важнейшей частью чинопоследования Крещения. По окончании всех положенных по такому случаю молитв священник, погружая пальцы в воду, трижды наносил на нее крестное знамение и совершал крестообразное дуновение. Чистая колодезная или источниковая вода в купель должна была набираться только вручную и по совершении Таинства выливалась в чистое место – под храм, в специальное углубление, в реку или море. Хранить воду в купели по несколько дней было недопустимо. Гораздо чаще в обычные дни на молебнах в церквах или даже на дому производили более короткие по времени Малые водоосвятия, используя для этого сосуды с водой, которая после обряда, как и крещенская, становилась святой, а значит, целебной. Иногда для этого в освящаемую воду священник троекратно погружал не только крест, но и частицы святых мощей. Кроме того, освященная вода помазывалась елеем, над которым иерей производил последование изгнания дивольских сил, дунув в сосуд с елеем и троекратно осеняя его крестным знаменем. Такая вода занимала большое место в обиходе. Ее обычно принимали по утрам после прочтения утренних молитв, вместе с кусочком просфоры, чтобы затем благословясь, начать грядущий день. Святой водой ромеи кропили себя и свое жилище, стремясь избавиться от любых напастей.

Желавшие отринуть мир, уйти в монастырь, пройдя испытательный срок, совершали монашеский постриг. В этом случае срезанные священником крестом волосы с головы означали для подвергшегося этому Таинству отказ от семьи, близких, а до конца IX в. – отказ и от имущества. Лишь новелла Льва VI Мудрого разрешила инокам не рвать полностью со своей собственностью. Ставший монахом даже избирал другое имя, чаще всего начинавшееся на ту же букву, что и данное при Крещении. Впрочем, из греческих Евхологиев известны рясофоры, монахи-послушники, которых облачали в монашескую одежду и без пострижения. Но уже не позднее XII в. в Ромейском царстве пострижение в новоначальных иноков стало обязательным. Тем более это было обязательно для принявших схиму заслуженных, совершенных монахов, имевших право носить кукол,

а не обычный камилавкий, и мантию, расшитую крестами. Следует также учесть, что Таинство монашеского пострига могло совершаться и над мирянами накануне смерти.

Последнее Святое Таинство совершалось уже после смерти и являлось чином погребальной службой, долженствующей помочь праведному ро-мею обрести жизнь вечную. Его уход воспринимался как уход к Господу и поэтому становился делом не только семьи, но и Церкви. Каждая суббота становилась днем поминания усопших.

Вместе с утверждением Церкви к концу IV в. формируются христианские псалмодии, первоначально в среде монахов-пустынников в Египте и Палестине. В 478 г. Св. Савва Освященный (439–532 гг.) основал лавру своего имени в пустыне к юго-востоку от Иерусалима. Ее члены стали одними из первых в ночь с субботы на воскресенье исполнять всенощную псалмодию – агрипни. В церквях псалмы пели с амвона церковнослужители – канторы, в хорах – анагносты и певцы-псалты. Исполняли их и во время частных молений, для чего использовали голос. К примеру, при василевсе Ираклии в VII в. клир Великой церкви – храма Св. Софии – включал 160 чтецов-анагностов, которые также вели хоровое пение, и 25 канторов (псалтов). Такое пение должно было соблюдаться стройно, без «безчинных воплей» и прочего насилования естества к крику, как было сказано в правилах Пято-Шестого Трулльского собора 691/692 г. Последовательность молитв и пения строго регламентировалась, причем и то, и другое одинаково было делом священным.

В результате уже к IX в. можно говорить об окончании формирования своеобразного «религиозного театра», который складывался в течение предыдущих трех столетий. Священники заимствовали основные актерские приемы – жесты, мимику, манеру говорить. Божественная литургия была построена на контрастном чередовании молитв, псалмодий – молитвословий, чтений, псалмов, что создавало особенно сильное эмоциональное впечатление. Кроме того, варьировалась и сила голоса священнослужителей. В Литургию допускались диалоги на евангельские темы, величаво спокойные, красиво звучащие песнопения, мотивы и мелодии, речетативы с торжественными интонациями церковной музыки. В византийском храме безраздельно царствовал голос – либо солирующий вокал, либо соединенный с себе подобными в один или два хора. Хоры участвовали в литургии то одновременно, то порознь, поочередно – антифонно (от греч. «звучащий в ответ»). В этом случае после каждой фразы псалма присутствующие повторяли припев (например, «Аллилуйя», «Услышь нас, Господи» или «Помилуй меня, Господи»). Считается, что такое пение было впервые введено в Антиохии Св. Игнатием Богоносцем, которому было видение

ангелов, певших хвалу Богу именно таким образом. Но кроме двух хоров певчих (левого и основного, правого) мог быть еще и хор «народа», то есть прихожан. Они не только пели, но и нередко двигались: в установленные моменты богослужения правый и левый хоры могли меняться местами. Песнопения исполнялись как хорами, так и профессиональными, обученными солистами-псалтами, наиболее голосистыми певчими, например, регентом левого хора – лампадарием или руководителем правого, основного хора – протопсалтом, дословно «первым певчим».

Самую важную должность в церковных хорах выполняли domestici – профессионально подготовленные музыканты, которые осуществляли художественное обучение хоров. Каждый из двух церковных хоров имел своего domestika. Он разучивал с певчими весь комплекс песнопений и осуществлял хирономию – дирижирование, своеобразную жестикуляцию, посредством которой можно было держать хор в едином ритме. Доместик должен был обладать хорошим голосом, так как в основном он исполнял сольные номера и фрагменты. Он же устанавливал последовательность песнопений во время богослужений.

Свои руководители были и в монастырских хорах. К их числу с рубежа V–VI вв. относился канонарх – монах, который ударами палки призывал братию к пению и, вероятно, суфлировал – незаметно подсказывал певчим основной тон ихоса – певческого лада и текст. Он же вел в голос счет канонов-песнопений.

С VIII в. в музыку входит октоих – музыкальная система осьмогласия (от греч. окто – «восемь» и ихос – «глас»), изобретенная в Палестине. В ней песнопения группировались по музыкальному содержанию, образуя восемь гласов. Каждому гласу был присущ свой набор звуков или ступеней, между которыми существовала иерархия.

Поначалу, в эпоху становления певческой традиции, с III–IV вв., мелодию иногда записывали с помощью древнегреческой буквенной нотации, то есть обозначали ее буквами греческого алфавита. Только в VIII–IX вв. появилась так называемая экфонетическая нотация (от греч. экфонисис – «возглас»), которую использовали для богослужебного чтения библейских текстов. Их не распевали, но особым образом интонировали, опираясь при этом на специфические знаки, которые указывали на высоту и долготу слова, иногда – на волнообразное звучание голоса. Это был мелодикламационный способ исполнения текстов Священного Писания и он, пройдя в веках, сохранился в церковной традиции до настоящего времени.

Но линейную нотацию ромеи не знали. С X в. они стали записывать музыку особыми знаками – невмами (от греч. невма – «кивок», «знак глазами»). Они должны были напоминать певцам уже знакомые им мелодии.

Истинное звучание таких нотаций до сих пор остается загадкой, поскольку традиция чаще всего передавалась устно, от учителя к ученику.

Лишь в XII в. музыкальные знаки приобрели точное интервальное значение: один обозначал ход голоса вверх на одну, две, три или четыре ступени, другие – ходы в нисходящем движении. Петасти – ход на одну ступень вверх выглядел как значок «птички», «галочки», апостроф – ход на ступень вниз – как подковообразный знак вправо, элафрон – ход на две ступени вниз – как подковообразный знак, направленный вверх. Благодаря этому певцы могли не столько опираться на собственную память, сколько читать мелодии с листа.

Новый этап развития ромейской музыки пришелся на XIV столетие. В это время сложился особый стиль пения, получивший название калофон (от греч. калос – «прекрасный» и фони – «голос»). Теперь каждый слог текста пропевался особенно продолжительно, с использованием многочисленных интонационных украшений. Принято считать, что его создателем был преподобный «ангелогласный» Иоанн Кукузел (ок. 1280 – между 1360 и 1375 гг.), болгарин родом, прославленный церковный певчий и талантливый мелург (или композитор), который провел большую часть жизни в афонском монастыре Великая Лавра Св. Афанасия, сочиняя музыкальные труды и развивая теорию византийской музыки.

В тот же период в нотации появилось множество «больших знаков», или ипостасий, связанных с искусством хирономии – изображения мелодии рукой, с помощью жестов: формы некоторых знаков повторяли движение руки руководителя хора.

Вершиной калофонического стиля стала кратима, дословно с греч. «задержка», набравшая все большую популярность с XIII в. Это была певческая, мелодически развернутая вставка без слов, композиция, которая распевалась на лишённые смысла слова, точнее, слога, музыкальные звуки, фразы (на-нэ, тэ-ри, то-ро-ро, тэ-ри-рэм, тэ-нэ-на и т. д). Обычно ими завершали великораспевные песнопения на богослужении, символизируя неизреченное, лишённое слов ангельское пение, в котором душа вдохновенно, молитвенно изливается без слов. Поначалу кратимы служили дополнением к сложным песнопениям, но со временем стали исполняться и как самостоятельные, отдельные песнопения. Сохранилось огромное количество кратим («персидская», «городская», «виола», «соловьиная»).

Вероятно, тогда же возник обычай параллельно с исполнением главной партии исполнять исократиму – так называемый исон, вспомогательную одноголосную мелодию, которая поддерживала и подчеркивала основную музыкальную партию, придавая ей законченность и красоту. Музыкаль-

ные инструменты при этом не использовали, но византийские мелурги достигали порой голосового звучания, подражавшего инструментам.

Самое главное, византийский церковный хор всегда пел монофонно, даже если музыкально-певческую линию вели несколько певчих. В отличие от европейской музыки, в консервативной византийской традиции многоголосие почти не прижилось.

Иереи, одетые в церковные одежды, были руководителями этих торжеств, двигались плавно и величаво. Благоговейное, смиренное пение псалтов и канторов, ламподариев, горящие свечи, церковные наряды, аромата – благовония – призваны были создать атмосферу театрального действия, святости, увлечь, заставить забыть, устремиться мыслями к Богу в надежде обрести Его благодать. Это чувствовали все присутствующие. Недаром уже постановлением упомянутого выше Карфагенского собора певчим за прещалось кланяться подобно актерам после исполнения песнопений.

Церковь запрещала зелья, но предлагала аскетизм и молитву, которые в чрезмерном количестве тоже могли приводить к почти бессознательному состоянию. Вместе с тем она действительно пыталась воспитывать в душах верующих те лучшие качества, к которым заповедал стремиться Христос. Спасение осуществлялось через богослужение, через Литургию, через Святые Таинства, к которым с XIII в. добавилось Таинство Покаяния, и поэтому Церковь как учреждение как бы обладала монополией спасения. Она же наставляла устами проповедников – священников – на путь истины и карала в меру возможности за всевозможные прегрешения.

Церковь не была уполномочена Христом принуждать физически, насилием: на это имело право только государство. Причем в его суды по светским делам могли обращаться и обращались и клирики, и миряне. Церковь же была негосударственным установлением, двуприродным богочеловеческим организмом. Поэтому главным инструментом воздействия на верующих являлось такое церковное наказание, как отлучение от Церкви – афорисмос, которое лишало грешника церковных благ, включая блага Таинства Святого Крещения, ходатайства святых, молитвы и добрых дел верующих. И без того разобщенный с Богом, он оказывался совсем отсечен от церковного организма, а, значит, и от общества, исключительно предоставлен самому себе. Таковое установление стало ведущим из дисциплинарных правил Церкви, связанных с отлучением от Причастия.

Уже с III в. отлучение имело три уровня. Все эти уровни представляли собой отлучение от Святых Таинств, но без лишения церковных молитв и общения с верными.

Первому уровню отлучения подвергались так называемые плачущие. Им дозволялось входить только во внешний притвор храма – экзонартекс,

где они умоляли верных, особенно служителей церкви, молиться за них. Здесь же находились другие кающиеся, так называемые слушающие – отлученные второго уровня, положение которых не сильно отличалось от «неверных». Они могли присутствовать на первой части Литургии, слушании Святого Писания и поучений, но затем, по завершении этой части, должны были покидать церковь, не получив Причастия.

Отлучению третьего уровня подвергались так называемые припадающие или коленопреклоненные, которые оставались на Литургии в коленопреклоненной позе, за амвоном, в задней части храма. Разрешение от грехов такие кающиеся получали только в четверг и пятницу Страстной седмицы – предпасхальной недели путем возложения руки епископа и разрешительной молитвы, освобождавшей их.

С IV в. появились группы кающихся четвертого уровня отлучения – совместностоящие («купно стоящие»). Они имели право оставаться до конца Литургии, но без приношений и Причащения.

Как уже сказано, великое отлучение, то есть полное отлучение или изгнание из общины христиан, с лишением всякого, не только духовного, но и внешнего общения, было наиболее страшным. Это самое тяжелое наказание, по сути дела ставившее верующего вне общества и его законов, обрекавшее его душу на вечные мучения, применялось в исключительных случаях и, как правило, сопровождалось возгласением церковного проклятия от имени Бога – анафемы, которое публично совершали во время Литургии в церквях. Но следует учитывать, что даже предание анафеме являлось, скорее, врачеванием, чем неотменяемой карой. Церковь в лице ее архиереев, обладавших судебной властью, не должна была отвергать истинно раскаявшегося анафемствованного грешника. Тем более не имело места двойное наказание за один грех. Даже священнослужитель, совершивший преступление, за которое полагалось каноническое наказание, лишался священного сана, что называлось кафиресис, или ему запрещалось священнослужение, но его не подвергали отлучению от церковного общения.

В большинстве случаев хватало такого наиболее распространенного инструмента воздействия, как епитимия – малое покаяние, которое тоже рассматривалось не как наказание за совершенные грехи, возмездие, а врачевание, лечение поставленного на покаянии «диагноза», то есть исцеление души Господом через глубокое раскаяние, молитвы, земные поклоны, пост, благотворительность: «Кто уязвил – Тот и уврачует нас». Само желание прощения уже было небесной наградой. При этом длительность покаяния, его срок не имел решающего значения, ибо, как мудро заметил Григорий Нисский, «...какое исцеление может быть от времени?».

ЛИТЕРАТУРА

- Акимов А. А. Литургика. – М., 2010.
- Александр (Федоров), игумен. Церковное искусство как пространственно-изобразительный комплекс. – СПб., 2007.
- Аллеманов Д. В. Курс истории русского церковного пения. – М., 1912–1914.
- Алмазов А. История чинопоследований Крещения и Миропомазания. – Казань, 1884.
- Алмазов А. И. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви: опыт внешней истории: В 3 т. – Одесса, 1894 (репр.: М., 1995).
- Андроник (Никольский), архиеп. Древнее церковное учение об Евхаристии как Жертве – в связи с вопросом об искуплении. – М., 1895 (репр.: М., 2008).
- Аракелов Сергей, свящ. Исследования ранних церквей Константинополя в западной археологической науке второй половины XX в. (перевод книги Томаса Ф. Метьюса «Ранние церкви Константинополя: архитектура и литургия»: Дипломная работа студента заоч. отд. Киевской Духовной академии. – К., 2011 URL: <https://www.academia.edu/6311543/>
- Арранз М. Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского Евхология: Дис. – [Л.], 1979.
- Арранц М. Византийский монашеский постриг : Исторический опыт. – М., 2003.
- Арранц М. Евхаристия на Востоке и Западе. – М., 1999. URL: http://korolev.msk.ru/books/oMoguel_Arranz/eucharistias.html/
- Арранц М. Избранные сочинения по литургике. – М.; Рим, 2003–2006. – Т. 1–5.
- Арранц М. История византийского Типикона // «Око державное». – СПб., 2003.
- Арранц М. Молитвы и псалмопения по константинопольскому песенному последованию (asmatike akolouthia): Дополнение к диссертации «Как молились Богу древние византийцы». – СПб.: Духовная академия, 1979; Рим, 1997.
- Арранц М. Чин оглашения и крещения в Древней Руси // Символ. – Париж, 1988. – Т. 19. – С. 69–101.
- Афанасьев Н., протоиерей. Трапеза Господня. – Париж, 1952 (К., 2011).
- Афанасьев Николай, протопресвитер. Церковь Духа Святого. – Рига, 1994.
- Багрецов Л. Смысл символики, усвояемой свв. отцами и учителями Церкви христианскому храму. – СПб., 1910.
- Бернацкий М. М. Спор об опресноках / Евхаристия // Православная энциклопедия. – М., 2008. – Т. 17. – С. 619–625.
- Бибиков М. В. Час в Византии: астрономический, литургический и мифологический // Античная древность и средние века. – 2009. – Вып. 39. – С. 71–86.
- Бобровницкий И. М. О происхождении и составе римско-католической литургии и отличии ее от православной. – К., 1873.
- Богослужение // Православная энциклопедия. – М., 2002. – Т. 5. – С. 536–542.
- Борнер Рене. Византийские толкования VII-XV веков на Божественную Литургию. – М., 2010.
- Бусева-Давыдова И. Л. Литургические толкования и представления о символике храма // Восточно-христианский храм. Литургия и искусство / Ред.-сост. А. М. Лидов. – СПб., 1994.

- Вагнер Г. К. Византийский храм как образ мира // Византийский временник. – М., 1986. – Т. 47.
- Ванеян С. С. Рихард Краутхаймер, или Возвращение торгующих // Православная иконология : итоги и перспективы. Сб. статей. – СПб., 2005.
- Ванеян С. С. Символика, иконография и археология сакральной архитектуры. Очерки классической методологии. – М., 2006.
- Василиадис Н. Таинство смерти. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998.
- Василий (Гондикакис), архим. Входное: Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. – Богородице-Сергиева пустынь, 2007.
- Василик В. В. Происхождение канона: История. Богословие. Поэтика. – СПб., 2006.
- Васильев А. А. О греческих церковных песнопениях // Византийский временник. – 1896. – Т. 3. – С. 582–633.
- Венедикт (Алексийчук), преосв. Літургійне життя на парохії // Квартальний обіжник патріаршої літургійної комісії. – 2012. – Березень–Травень. – С. 14–18.
- Венедикт (Алентов), иером. К истории православного богослужения : Историко-литургическое и археологическое исследование о чине таинства елеосвящения. – К., 2004 (репринт: Сергиев Посад, 1917).
- Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский. Новая Скрижаль: объяснение о Церкви, о Литургии и о всех службах и утварях церковных. – Почаев, 2003.
- Вениамин (Федченко), митрополит. Литургия верных. – М., 2006.
- Вениамин (Федченко), митрополит. Небо на земле: О Божественной литургии по творениям св. прав. о. Иоанна Кронштадтского. – М., 2008.
- Вениамин (Федченко), митрополит. О богослужении Православной Церкви. – М., 1999.
- Вениамин (Федченко), митрополит. Пасха. – М., 2007.
- Вениамин (Федченко), митрополит. Троица. – М., 2007.
- Винклер Г. Христология анафоры Василия Великого в различных редакциях с некоторыми замечаниями относительно авторства. – Омск, 2011.
- Виссарион (Нечаев), епископ. Толкование на Божественную литургию по чину св. Иоанна Златоустого и св. Василия Великого. – М., 1884.
- Восточнохристианский храм : Литургия и искусство. Сб. ст. / Ред.-сост. А. М. Лидов. – СПб., 1994.
- Всенощное бдение. Литургия. 2-е изд. – М., 1991.
- Вульфенден Г., свящ., Желтов М. С. Вечерня // Православная энциклопедия. – М., 2004. – Т. 8. – С. 78–85.
- Гарднер И. А. Богослужбное пение Русской Православной Церкви: В 2 т. – Джорданвилль, 1977 (переизд.: М., 2004).
- Гарнокур Ф. В мирі Господу помолімся. – Львів, 2004.
- Герман Константинопольский, св. Сказание о Церкви и рассмотрение Таинств / Пер. и предисл. Е. М. Ломидзе; вст. ст. о. И. Мейендорфа. – М., 1995.
- Гермоген (Добронравин), преосв. Литургика. – СПб., 1881.
- Гермоген (Добронравин), преосв. О богослужении Православной Церкви. 6-е изд. – СПб., 1903.
- Гермоген (Добронравин), преосв. О Святых Таинствах Православной Церкви. 2-е изд. – СПб., 1904.

- Глубоковский Н. Н. Дидаскалия и Апостольские постановления по их происхождению, взаимоотношению и значению. – София, 1935.
- Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. – Пг., 1918 (СПб., 1995) (СПб, 2006).
- Голубцов А. П. Исторические объяснения обрядов литургии (из лекций) // Богословский вестник. – 1915. – Июль–Август. – С. 563–601.
- Голубцов А. П. Литургия в первые века христианства (из лекций) // Богословский вестник. – 1913. – Июль. – С. 621–643; Ноябрь. – С. 332–356; Декабрь – С. 779–802.
- Голубцов А. Соборные Чиновники и особенности службы по ним. – М., 1907.
- Голубцов А. П. Сборник статей по Литургике и церковной археологии. – Сергиев Посад, 1911 (М., 1990).
- Гумилевский Ф. Исторический обзор песнопевцев и песнопений Греческой Церкви. – СПб., 1902.
- Диаковский Е. П. Последование часов и изобразительных : Историческое исследование. – К., 1913.
- Дмитревский И. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии: Основано на Священном Писании, правилах Вселенских и Поместных соборов, и на писании св. отцов Церкви. – СПб., 1884 (репр.: Оропос Аттикис, 1992).
- Дмитриевский А. А. Богослужебные одежды священно-церковно-служителей // Руководство для сельских пастырей. – К., 1903. – № 22. – С. 122–131; № 23. – С. 145–156; № 24. – С. 165–174 (Дмитриевский А. Богослужебные одежды. – М., 1999).
- Дмитриевский А. А. Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков // Православный собеседник. – Казань, 1882. – № 2. – С. 166–183; 1882. – № 3. – С. 252–296; 1882. – № 9. – С. 346–373; 1882. – № 10. – С. 149–167; 1882. – № 12. – С. 372–394; 1883. – № 7–8. – С. 345–374; № 10. – С. 198–249; № 12. – С. 470–485.
- Дмитриевский А. А. Богослужения Страстной и Пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX–X вв. – Казань, 1894.
- Дмитриевский А. А. Древнееврейская синагога и ее богослужебные формы в отношении к христианскому храму и его богослужебным формам. – Казань, 1910.
- Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие типиконы – Святогробский Иерусалимский и Великой константинопольской церкви: Критико-библиографическое исследование. – К., 1907.
- Дмитриевский А. А. Евхологион IV века Сарапона епископа Тмуитского. – К., 1894.
- Дмитриевский А. А. Историко-археологические сведения о знаках отличий, жалюемых священным лицам черного и белого духовенства // Руководство для сельских пастырей. – К., 1902. – № 8. – С. 209–220; № 9. – С. 247–256.
- Дмитриевский А. А. Кто виноват? (К вопросу о причинах разнообразия богослужебных чинов и последований в наших старинных церковно-богослужебных книгах) // Руководство для сельских пастырей. – К., 1885. – № 49. – С. 409–450.
- Дмитриевский А. А. Митра: историко-археологический очерк // Руководство для сельских пастырей. – К., 1903. – № 11. – С. 297–310.

- Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1. Τυπικά. Ч. 1. Памятники патриарших уставов и ктиторские монастырские Типиконы. – К., 1895.
- Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 2. Εὐχολόγια. – К., 1901.
- Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 3 (1-я половина). Ч. 2. Τυπικά. – Пг., 1917 URL: <http://byzantinorossica.org.ru/dmitrievskii.html>.
- Дмитриевский А. А. Отзыв о сочинении М. М. Орлова «Литургия св. Василия Великого» // Сборник отчетов и премий о наградах, присуждаемых имп. АН: Отчеты за 1909 г. – СПб., 1912. – С. 176–347.
- Дмитриевский А. А. Праздник Рождества Христова в вертепе Вифлеемском. 2-е изд., перераб. – М., 1994.
- Дмитриевский А. А. Ставленник: Руководство для священно-церковно-служителей и избранных в епископа, при их хиротониях, посвящениях и награждениях... – К., 1904.
- Дмитриевский А. А. Что такое канон tes psalmodias, так нередко упоминаемый в жизнеописании прп. Саввы Освященного // Руководство для сельских пастырей. – К., 1889. – № 38. – С. 69–73.
- Добронравов Г. С. История катапетасмы. – М., 1912.
- Долоцкий В. М. О священных одеждах // Христианское чтение. – 1848. – С. 23–44.
- Дрібенький В. Життя у повноті : Божественна Літургія (Служба Божа) у висвітленні християнської віри. – Торонто; Львів, 1993.
- Евхологiон или Требник. – Львов, 1925. – Т. 1.
- Желтов М. С. Анафора // Православная энциклопедия. – М., 2001. – С. 279–289.
- Желтов М. С. Водоосвящение // Православная энциклопедия. – М., 2005. – Т. 9. – С. 140–148.
- Желтов М. С. Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках // Богословские труды. – 2007. – Сб. 41.
- Желтов М. С. Чинопоследование благословения брака // Православная энциклопедия. – М., 2003. – Т. 6. – С. 166–178.
- Желтов М., диак., Ткаченко А. А. Евхаристия в Церкви IV – первой четверти V в. // Православная энциклопедия. – М., 2008. – Т. 17. – С. 557–570.
- Заозерский Н. Что есть православный приход и чем он должен быть. – Сергиев Посад, 1912.
- Залесская В. Н. Литургические штампы-эвлогии (св. Лонгин Криний и св. Мамант Кипрский) // Византинороссика. Литургия, архитектура и искусство византийского мира. – СПб., 1995. – Т. 1. – С. 236–242.
- Иаков (Цветков), иером. Кондаки и икосы разных церковных песнописцев. – М., 1885.
- Иеротопия : Исследования сакральных пространств / Ред.-сост. А. М. Лидов. – М., 2004.
- Иеротопия : Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. – М., 2006.
- Иеротопия : Сравнительные исследования сакральных пространств. – М., 2009.
- Иконостас : происхождение – развитие – символика. Сб. ст. / Под ред. А. М. Лидова. – М., 2000.

- Иларион (Алфеев), еп. Православие. – М., 2009. – Т. 2.
- Ильин В. Н. Всенощное бдение. – Париж, 1927.
- Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский. Церковь и Евхаристия : Сб. статей по православной экклесиологии. – Богородице-Сергиева пустынь, 2009.
- Иов (Гумеров), иеромонах. Таинство Елеосвящения (Соборование). – М., 2009 (Таинство и обряды).
- Ионафан (Елецких), архиепископ Тульский и Брацлавский. Толковый путеводитель по Божественной литургии: Евхаристологический труд. Опыт изложения Божественной литургии святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого на рус. яз. С кратким историко-богословским комментарием. Молитвы ко святому Причащению. Евхаристологические статьи. Изд. перераб. и доп. – М.; К., 2008.
- Иродион (Ветринский), иеродиакон. Памятники древней христианской церкви или христианских древностей. – СПб., 1829–1845. – Т. 1–5.
- История институтов и богослужения // История Древней Церкви. Ч. 1. 33–843 гг. : учебное пособие / Под общ. ред. К. А. Максимовича. – М., 2012. – С. 264–516.
- Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви. Ч. 1–2 // Иустин (Попович), прп. Собрание творений. – М., 2006. – Т. 2.
- Каллист (Уер). Святоотцівські основи православного вчення про Таїнства // Квартальний обічник патріаршої літургійної комісії УГКЦ. – Львів, 2012. – № 5. – С. 22–32.
- Карабинов И. А. Евхаристическая молитва (Анафора) : Опыт историко-литургического анализа. – СПб., 1908.
- Карабинов И. А. Постная Триодь: Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. – СПб., 1910.
- Карабинов И. А. Св. Чаша на Литургии Преждеосвященных Даров // Христианское чтение. – Пг., 1915. – Июнь–июль. – С. 737–753; Июль. – С. 953–964.
- Катанский А. Л. Очерк истории древних национальных литургий Запада // Христианское чтение. – 1868–1870.
- Катанский А. Л. Очерк истории литургии нашей Православной Церкви // Христианское чтение. – 1867–1868; отд. отт.: Вып. 1–2. – СПб., 1868–1870.
- Кекелидзе К. С. Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. – Тифлис, 1908.
- Кекелидзе К. С. Иерусалимский Канонарь VII века. – Тифлис, 1912.
- Керн К. (архимандрит Киприан). Евхаристия. – Париж, 1947 (М., 1999; К., 2005).
- Киприан (Керн), архимандрит. Литургия : гимнография и эортология. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1997 (1999, 2002 и др изд.).
- Книга Служебникъ, в ней же блаженныхъ трехъ епископовъ Литургіе съвершаются: Иоанна Златоустаго, Василія Великого и Григорія Двоеслова папы Римскаго Преждеосвященная. Выдана естъ тіпом и накладом ясновельможнаго пана Лео́на Сапеги... – Вильнь, 1617.
- Красносельцев Н. Ф. Богослужение Иерусалимской церкви в конце IV века. – Казань, 1888.
- Красносельцев Н. Ф. К истории православного богослужения: По поводу некоторых церковных служб и обрядов, ныне не употребляющихся : Материалы и исследования по рукописям Соловецкой библиотеки. – Казань, 1889.

- Красносельцев Н. Ф.* Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустого. Вып. 2: Уставы патриарха Константинопольского Филофея и протонотария Великой церкви Димитрия Гемиста по рукописям XIV века // Православный собеседник – Казань, 1895 (1896). – № 1. – С. 1–8.
- Красносельцев Н. Ф.* О древних литургических толкованиях / Летопись историко-филологического общества при Новороссийском университете. Т. 4. Византийское отделение. – Одесса, 1894.
- Красносельцев Н. Ф.* О значении архитектурных открытий для обработки древней церковной истории. – Одесса, 1889.
- Красносельцев Н. Ф.* Очерки из истории христианского храма. – Казань, 1881.
- Красносельцев Н. Ф.* Патриарх Фотий и византийское богослужение его времени. – Одесса, 1892.
- Красносельцев Н. Ф.* Рецензия на книгу А. А. Дмитриевского «Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока», Т. 1 // Византийский временник. – 1897. – Т. 4. – С. 587–615.
- Красносельцев Н. Ф.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с заключениями о составе и особенностях богослужебных чинопоследований, в них содержащихся. – Казань, 1885.
- Красносельцев Н. Ф.* Славянские рукописи Патриаршей библиотеки в Иерусалиме // Православный собеседник. – Казань, 1888. – № 12. – С. 1–32.
- Красносельцев Н. Ф.* Типик церкви Св. Софии в Константинополе (IX в.) // Летопись историко-филологического общества при Имп. Новороссийском университете. Т. 2: Византийское отделение. Ч. 1. – Одесса, 1892. – С. 156–254.
- Крашенинникова О. А.* Октоих и Параклит : к истории двух названий одной литургической книги // Герминевтика древнерусской литературы. Сборник. – М., 1993. – Ч. 2. – С. 398–406.
- Куңцлер М.* Литургия Церкви. В 3-х кн. – М., 2001.
- Лингас А.* Церковное пение // Православная энциклопедия. – М., 2004. – Т. 8. – С. 350–359.
- Лисицын М. А.* Первоначальный славяно-русский Типикон: Историко-археологическое исследование. – СПб., 1911.
- Лисицын М. А.* Церковь и музыка. 2-е изд. – М., 1904.
- Литургика.* Конспекты лекций. Богословско-катехизические курсы при Михаило-Архангельском храме г. Пушкино Серпуховского благочиния Московской епархии РПЦ. – Пушкино, 2009.
- Литургия апостола Иакова.* – Владимирово, 1938.
- Литургия, архитектура и искусство византийского мира :* Труды XVIII Международного конгресса византинистов (Москва, 8–15 августа 1991 г.) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа / Под ред. К. К. Аментьева. – СПб., 1995 (Византинороссика. Т. 1).
- Литургические источники. Литургическое пространство храма //* Введение в общую историю Церкви. Ч. 1: Обзор источников по общей истории Церкви / Под ред. В. В. Симонова. – М., 2011. – С. 377–401, 628–631.
- Лукашевич А. А.* Дванадцатые праздники // Православная энциклопедия. – М., 2006. – Т. 14. – С. 266–269.

- Люстиже Ж. М., кардинал. Месса. – М., 2001.
- Магакян Орманян, [патриарх Константинопольский]. Армянская Церковь. – [Б. м.], 2006.
- Макар Н., свящ. Символика христианского храма // Труды Киевской духовной академии. – М., 1999. – Вып. 2. – С. 135–151.
- Максим Исповедник. Мистагогия // Творения преп. Максима Исповедника. – М., 1993. – Т. 1.
- Малиновський М. Пояснення на Божественну Літургію. – Львів, 1845.
- Малков П. Ю. Введение в литургическое предание. Таинство Православной Церкви: учебное пособие. – М.: Изд-во СТГУ, 2008.
- Мансветов И. Д. О постах Православной Восточной Церкви // Прибавления к Творениям свв. отцов. – Т. 4. – М., 1885. – № 36.
- Мансветов И. Д. Студийский монастырь и его церковно-служебные порядки // Прибавления к Творениям свв. отцов. – Т. 3. – М., 1884. – № 34.
- Мансветов И. Д. Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. – М., 1885.
- Матвеева Ю. Г. Алтарные завесы в эволюции литургических тканей IV–XVI вв. (обиход и семантика) // «Византийская мозаика»: Сб. публ. лекций Элліно-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме. – Вып. 2. – Харьков: Майдан, 2014. – С. 52–101 (Нартекс. Byzantina Ukrainensia. Supplementum 2).
- Матей Ель-Мескін. Молитовне життя східної Церкви. – Львів: Свічадо, 2011.
- Матеос Х. Розвиток візантійської літургії. – Львів, 2008.
- Матеос Х. Служение Слова в византийской литургии: Исторический очерк [история литургии свт. Иоанна Златоуста, т. 1]. – Омск, 2010.
- Матеос Х., Тафт Р. Развитие византийской литургии / Пер. Н. Василевич, И. Пральникова. – К.: Quo vadis, 2009.
- Мейендорф И. Брак в Православии. – М., 1995.
- Мейендорф И., протиерей. Введение в святоотеческое богословие. – Вильнюс; М., 1992 (Клин, 2001).
- Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические направления и веручение / Пер. с англ. А. Кавтаскина, под ред. Ю. А. Вестеля. – М., 2001.
- Мейендорф И., протопресвитер. Византийское богословие. Исторические и доктринальные темы. – Минск, 2001.
- Металлов В. М. Очерк истории православного церковного пения в России. – М., 1893 (ряд преизданий).
- Мільницький Й. О старихъ греческихъ и восточнихъ литургіяхъ // Сіонъ Рускій. – 1871. – С. 13–14.
- Мишковський Т. Виклад царгородської Літургії св. Василя Великого і св. Іоана Златоустаго, по її старинному змислу і духу. – Львів, 1926.
- Муретов С. Д. Исторический обзор чинопоследования проскомидии до «Устава литургии» Константинопольского патриарха Филофея: Опыт историко-литургического исследования. – М., 1895.
- Муретов С. К материалам для истории чинопоследования литургии. – Сергиев Посад, 1895.

- Муретов С. Д. Особенности литургии преждеосвященных Даров в древних греческих и славянских памятниках. – М., 1896.
- Мышцын В. Устройство христианской Церкви в первые два века. – Сергиев Посад, 1909.
- Неселовский А. З. Чины хиротесий и хиротоний (Опыт историко-археологического исследования). – Каменец-Подольск, 1906 URL: <http://www.mzh.mezzha.ru/books.html#AZNes>.
- Никодим (Милош), епископ Далматино-Истрийский. Правила Православной Церкви с толкованиями. – Троице-Сергиева лавра, 1996. – Т. 1–2.
- Николай Кавасила. Богословские труды. Христос. Церковь. Богородица. – М., 2002 («Семь слов о жизни во Христе», «Изъяснение Божественной литургии», «Богородичные гомилии»).
- Николай Кавасила. О жизни во Христе; Изъяснение Божественной литургии. – М., 2006.
- Нін М. Літургійна спадщина Східних Церков // Сопричастя. – 2003. – № 4. – С. 3–21.
- Новые Иерусалимы : Иеротопия и иконография сакральных пространств : Сб. ст. / Ред.-сост. А. М. Лидова. – М., 2009.
- Новые Иерусалимы : Перенесение сакральных пространств в христианской культуре / Ред.-сост. А. М. Лидов. – М., 2006.
- О богослужении православной церкви. – К., 1850.
- Онуфрій, ієромонах. Історія розвитку священного одягу // Літургіка Українського Католицького університету. URL: liturhika.blogspot.com/
- Ориген. Про молитву. – Львів, 2011.
- Орлов М. И. Литургия святителя Василия Великого: Первое критическое издание. – СПб., 1909.
- Пальмов Н. Н. О просфорах на проскомидии. – К., 1902.
- Пальмов Н. Н. Пасхальная литургия. – К., 1906.
- Пальмов Н. Н. Пострижение в монашество. Чины пострижения в греческой церкви: историко-археологическое исследование. – К., 1914.
- Пасхалидис З. Церковная византийская музыка. – М., 2004.
- Пелеш Ю. Літургіка (Пастирське Богословія, II). – Відень, 1877.
- Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 1. Возникновение католической традиции (100–600). – М., 2007; Т. 2. Дух восточного христианства (600–1700). – М., 2009.
- Пентковский А. М. Византийское богослужение // Православная энциклопедия. – М., 2004. – Т. 8. – С. 380–388.
- Пентковский А. М. Покаянная практика христианской Церкви во второй половине первого тысячелетия по Р. Хр. // Православное учение о церковных таинствах: Материалы V Международной богословской конференции РПЦ (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). – М., 2009. – С. 203–215.
- Пентковский А. М. Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. – М., 2001.
- Петровский А. В. Апостольские литургии восточной Церкви: Литургии ап. Иакова, Фаддея, Мария и евангелиста Марка. – СПб., 1897.
- Петровский А. В. Древний акт приношения вещества для таинства евхаристии и последование проскомидии // Христианское чтение. – СПб., 1904. – № 3.

- Петровский А., свящ.* Иоанн Златоуст и его литургия // Православная Богословская энциклопедия / Под ред. Н. Н. Глубоковского. – СПб., 1905. – Т. 6. – С. 947–959.
- Петровский А. В.* История чина причащения в Восточной и Западной Церкви // Христианское чтение. – СПб., 1908. – Т. 209. – Ч. 1.
- Петровский А. В.* К истории обрядовой стороны чина венчания // Христианское чтение. – СПб., 1908. – Т. 228.
- Петровский А. В.* К истории последования таинства елеосвящения // Христианское чтение. – 1903.
- Петровский А. В.* Некоторые особенности древней крещальной практики и их следы в современном чине Крещения // Христианское чтение. – СПб., 1908. – Т. 225. – Ч. 1.
- Петровский А. В.* Предпасхальный пост в истории его развития // Христианское чтение. – СПб., 1904. – № 4.
- Плач кающегося грешника: Покаянные молитвенные размышления на каждый день седмицы инока Фикары, подвизавшегося на святой горе Афонской. 7-е изд. – М., 1896 (репр.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994; ряд переизданий).
- Польсков К., священник.* Монашеский постриг как таинство Церкви // Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах». – М., 2009. – Т. 3. – С. 368–391.
- Попель М.* Літургіка. – Львів, 1861.
- Полный церковнославянский словарь / Сост. Г. М. Дьяченко. Перепечатка с изд. 1900 г. – М.: Московская патриархия; Посад, 1993. – 1120 с.
- Порфирий (Успенский), архим.* Вероучение, богослужение, чиноположение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов). – СПб., 1856.
- Праздник: благодарение, освобождение, единение / Сост. К. Б. Сичов. – К., 2011 (сб. конф. «Успенские чтения»).
- Правила Святой Православной Церкви с толкованием епископа Никодима (Милоша) // Holy Trinity Orthodox School. URL: <http://www.holytrinitymission.org/>.
- Припачкин И. А.* Иконография Господа Иисуса Христа. – М., 2001.
- Прокл, архиепископ Константинопольский.* Беседа – предании Божественной Литургии // Христианское чтение. – 1839. – № 4.
- Протасов Н. Д.* Архитектура храма и настроение. – Сергиев Посад, 1913.
- Разумовский Д. В.* Церквное пение в России. – М., 1867–1869. – Вып. 1–3.
- Рудейко В.* Архиєрей на літургії // Святі Таїнства: Додаток до квартального обіжника патріаршої літургійної комісії УГКЦ. – Львів, 2013. – С. 52–56.
- Рудейко В.* Окреслення та пояснення окремих частин вечерні // Богословія. – 2005. – Т. 69. – Вип. 1–4. – С. 43–66.
- Рудейко В.* Служіння архиєрея у богослужбах добового кола // Богословія. – 2010–2011. – Т. 71. – С. 11–22.
- Рудейко В.* «Христос посеред нас». Впровадження у літургійне богослов'я Церков візантійської традиції. – Львів, 2015.
- «Світло єси, Христе»: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень / Упор. Е. Квінлан, В. Рудейко. – Львів, 2012.
- Святкова и Загальна Минея Українською мовою / Видання Всеукраїнської Православної Церковної Ради. – К., 1988.

- Святое Евангелие апракос, по церковным зачалам расположенное, на церковнославянском и русском языках / Сост. А. А. Алексеев при участии прот. Б. Даниленко, прот. И. Малинина и др. – СПб., 2007.
- Святославский А. В. Кресту Твоему поклоняемся...: История, символика и формы православного креста. – [Б. м.], 2007.
- Сергиев (Кронштадтский) И. И., прот. Благовестие о Спасителе мира в таинстве Евхаристии // Сергиев (Кронштадтский) И. И. Начало и конец нашего земного мира: Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. – М., 2004. – С. 381–409.
- Симеон Солунский, блж. Объяснение православных богослужений, обрядов и таинств. – [Б.м.,] 2009.
- Симонов В. В. Изучение истории христианского богослужения // Введение в историю Церкви. Ч. 2. Обзор историографии по общей истории Церкви / Под ред. В. В. Симонова: Учебное пособие. – СПб., 2015. – С. 247–303, 428–444.
- Синаксари Постной и Цветной Триодей. – М., 2009.
- Скабалланович М. Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. – М., 2004 (перв. изд.: К., 1910. – Вып. 1; 1913. – Вып. 2; 1915. – Вып. 3).
- Скабалланович М. Н. Из подготовляемого к печати продолжения Толкового Типикона // Пастырское чтение. – 1917. – Март.
- Скабалланович М. Н. Христианские праздники : Всестороннее освящение каждого из великих праздников со всем его богослужением // Проповеднический листок. – К., 1915–1916. – Кн. 1–6 (о праздниках Рождества Богородицы, Воздвижения, Введения, Рождества, Пятидесятницы и Успения).
- Словесная служба : Страницы священника Михаила Желтова. URL: <http://www.mhzh.ru/mzh.mrezha.ru/>
- Словник церковно-обрядової термінології / Упоряд. Н. Пуряєва. – Львів: Свічадо, 2001. – 160 с.
- Слуцкий А. С. Византийские литургические чины «Соединения Даров» и «Теплоты». Ранние славянские версии // Византийский временник. – 2006. – Т. 65 (90). – С. 126–145.
- Смирнов-Платонов Г. О литургии Преждеосвященных Даров. – М., 1850.
- Смирнов Ф. Происхождение и литургический характер таинств. – К., 1875.
- Смолодович Д. Литургия или наука о богослужении православной восточной кафеолической церкви. – К., 1861.
- Собрание древних литургий восточных и западных: Анафора. Евхаристическая молитва. – М., 2007.
- Сове Б. И. Евхаристия в древней Церкви и современная практика // Живое предание. – Париж, 1937. – Вып. 3 (переизд.: М., 1997).
- Соловій М. Божественна Літургія. – Львів, 1999.
- Сорочан С. Б. Смерть в Византии // «Византийская мозаика» : Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан. – Харьков, 2013 (Нартекс. Byzantina Ukrainensia. Supplementum 1). – С. 95–128.
- Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. – СПб., 1856 (репр.: М., 1994).

- Суворов Н. С. К вопросу о тайной исповеди и о духовниках в восточной Церкви. – Ярославль, 1886.
- Тафт Р. Ф. Византийская причастная лжица: обзор фактов // Библиотека Якова Кротова. URL: krotov.info/
- Тафт Р. Византийский церковный обряд: краткий очерк / Пер. с англ. А. А. Чекаловой. – СПб., 2000 (укр. пер. Р. Скакун, передм. М. Петрович. – Львів, 2011).
- Тафт Р. Ф. Диптихи [История литургии свт. Иоанна Златоуста, т. 4]. – Омск, 2012.
- Тафт Р. Ф. История литургии свт. Иоанна Златоуста. Т. 2: Великий вход: История перенесения даров и других преданафорных чинов / Пер. с англ. С. Голованов. – Омск, 2010.
- Тафт Р. Ф. Литургический лексикон. – Омск, 2013.
- Тафт Р. Литургия // Оксфордское руководство по византинистике / Ред. Э. Джеффрис, Дж. Хэлдон, Р. Кормак; пер с англ. В. В. Швеца; гл. ред. С. Б. Сорочан. – Вып. 2 (Нартекс. Byzantina Ukrainensia. Т. 4). – Харьков, 2015 – С. 630–642.
- Тафт Р. Ф. Статьи. Т. 1: Литургия / Пер. и изд. С. Голованов. – Омск, 2010.
- Тафт Р. Упадок причащения в Византии и отделение мирян от литургического действия: причина, следствие или ни то, ни другое? // Тафт Р. Статьи. – Омск, 2010. – Т. 1. – С. 342–365.
- Тиллих П. Систематическое богословие: 3 т. в 2 кн. – М.; СПб., 2000.
- Тимо М. Таїнство миропомазання – Печать Духа // Святі Таїнства: Додаток до квартального обіжника патріаршої літургійної комісії УГКЦ. – Львів, 2013. – С. 7–9.
- Ткаченко А. А. Елеосвящение // Православная энциклопедия. – М., 2008. – Т. 18. – С. 325–329.
- Традиции и наследие христианского Востока. – М., 1996.
- Троцкий Н. И. Христианский православный храм в его идее : опыт изъяснения символики храма в систематическом изложении. – Тула, 1916.
- Тураев Б. А. Греческий Часослов в эфиопской транскрипции // Византийский временник. – 1904. – Т. 11. – С. 385–389.
- Тураев Б. А. К истории греческого периода в верхнеегипетском богослужении // Византийский временник. – 1900. – Т. 7.
- Тураев Б. А. Коптские богослужебные каноны // Византийский временник. – 1907. – Т. 14. – С. 184–189.
- Тураев Б. А. К вопросу о происхождении коптских theotokia // Византийский временник. – 1907. – Т. 14. – С. 189–190.
- Тураев Б. А. К истории греческого периода в верхнеегипетском богослужении // Византийский временник. – 1900. – Т. 7.
- Уайбру Х. Православная Литургия : Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. – М., 2008.
- Усминский Алексей, протоиерей. Божественная Литургия. – М., 2003.
- Успенский Б. А., Успенский Ф. Б. Иноческие имена на Руси. – М.; СПб., 2017.
- Успенский Л. А. Символика храма // Журнал Московской Патриархии. – 1958. – № 1. – С. 47–57.
- Успенский Н. Д. Анафора (Опыт историко-литургического анализа) // Богословские труды. – М., 1975. – Сб. 13. – С. 40–147.

- Успенский Н. Д. Византийская литургия / Богословские труды. – М., 1999. – Сб. 21.
- Успенский Н. Д. Византийская литургия : Историко-литургическое исследование. Анафора : Опыт историко-литургического анализа. – М., 2006.
- Успенский Н. Д. Древнерусское певческое искусство. 2-е изд. – М., 1971.
- Успенский Н. Д. Кондаки св. Романа Сладкопевца // Богословские труды. – М., 1968. – С. 191–201.
- Успенский Н. Д. Православная вечерня : Историко-литургический очерк. Чин все-нощного бдения (е агурнія) на Православном Востоке и в Русской Церкви. – М., 2004.
- Успенский Н. Д. Православная литургия : Историко-литургические исследования. Праздники, тексты, устав. – М., 2007.
- Успенский Н. Д. Собрание сочинений. II: Византийская литургия (Историко-литургическое исследование). Анафора (Опыт историко-литургического анализа). – М., 2006.
- Федорів Ю. Пояснення церковних богослужінь і святих тайн. – Львів, 2006.
- Филарет (Гумилевский). Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. – М., 1995.
- Флоренский П., *свящ.* Иконостас // Флоренский П. Имена: Соч. – М., 2006 (М.: Мир книги, 2010 и др изд.).
- Хрушкова Л. Г. Баптистерий // Католическая энциклопедия. – М., 2002. – Т. 1. – Ст. 456–458.
- Цветков С. Кондаки и икосы св. Романа Сладкопевца на некоторые дни. – М., 1881.
- Цыпин В., *свящ.* Епитимия // Православная энциклопедия. – М., 2008. – Т. 18. – С. 533–535.
- Часослов эфиопской церкви / Издал и пер. на основании нескольких рукописей Б. Тураев // Записки имп. АН по историко-филологическому отделению. – СПб., 1877. – Т. 1. – № 7.
- Чин Божественной литургии Преждеосвященных Даров во Святую и Великую Четыредесятницу. Служебник. – М.: Московская патриархия, 1977 (и др. изд.).
- Чин священные и божественные литургии армянская церкви / Пер. с армян. архиепископа Иосифа Аргутинского-Долгорукого. – СПб., 1857.
- Шаракан: Богослужбные каноны и песни Армянской Восточной церкви / Пер. с древнеарм. Н. Эмина. – СПб., 1879 (2-е изд.: М., 1914).
- Шёнберн К. Икона Христа. Богословские основы / Пер. с нем. Е. М. Верещагин. – Милан; М., 1999.
- Шиманский Г. И. Литургика : таинства и обряды. – М., 2004.
- Шмеман А., *протоиерей*. Введение в литургическое богословие. – Париж, 1960 (переизд.: М., 1996; К., 2004).
- Шмеман А., *протоиерей*. Евхаристия : Таинство Царства // Литургическое богословие отца Александра Шмемана. – СПб., 2006. – С. 207–414.
- Шмеман А., *протоиерей*. Евхаристия : Таинство Царства. – М., 2010.
- Шмеман О. Евхаристия : Таинство Царства. – Львів, 2007.
- Шмеман А. Символы и символизм византийской литургии // Око Церковное: Литургическая библиотека. URL : <http://www.liturgica.ru/>
- Шукуров Ш. М. Образ Храма. Imago Templi. – М., 2002.

- Щенков А. С., Ватчина Т. Н. Иконография и тектоника Православного храма. – М., 1996.
- Adam Adolf. Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus. – Freiburg; Basel; Wien, 1984.
- Amphipolis: Vestments of the Eastern Orthodox Church / Exhibition Catalogue. – Athens, 1999.
- Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris / I. Schirò consilio et ducto edita. – Romae, 1966–1983. – Vol. 1–13.
- Andrae W. Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im Alten Orient. – Berlin, 1930.
- Anthologia Graeca carminum Christianorum / Ed. W. Christ W., M. K. Paraniakas. – Lipsiae, 1871 (repr.: Hildesheim, 1963).
- Antoniadis S. L. Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques. – Leiden: A. W. Sijthoff, 1939 (обзор источников с I до XV вв., р. 142–221).
- Arranz M. Les grandes etapes de la liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'aperçu historique // Liturgie de l'église particuliere, liturgie de l'église universelle. – Rome, 1976. – P. 43–72.
- Assemani G. L. Codex liturgicus Ecclesiae Universae in quo continentur libri rituales, missales, pontificales, officia, dypticha etc. ecclesiarum occidentis, & orientis in XV libros distributes. 13 vols. – Roma, 1749–1766 (переизд.: Paris; Leipzig, 1902; Westmead; Farnborough; Hants, 1968–1969).
- Baldwin J. F. The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy (Orientalia Christiana Analecta, 228). – Rome: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1987.
- Baldwin Smith E. Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages. – New York, 1978.
- Barrie Thomas. Spiritual Path, Sacred Place : Myth, Ritual and Meaning in Architecture. – Boston, 1996.
- Baumstark A. Comparative Liturgy. 3rd ed. – London: Newman Press, 1958.
- Bayard Jean-Pierre. La Tradition cachée des cathédrales : Du symbolisme médiéval à la réalisation architecturale. – Paris, 1999.
- Becker Alexandra Carmen. Der mittelalterliche Reliquienschrein in Architekturform : Kontext – Entstehung – Ikonographie. – Saarbrücken, 2008.
- Bell C. Ritual Theory, Ritual Practice. – Oxford : Oxford University Press, 1992.
- Berger T. Women's Ways of Worship: Gender Analysis and Liturgical History. – Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1999.
- Bertoniere G. The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church. – Rome, 1972.
- Bingham J. Antiquities of the Christian Church. – London, 1708–1722. – Vol. 1–10 (десяти томник английского богослова Джозефа Бингама «Древности христианской Церкви» с описанием организации и литургии древней Церкви).
- Blaauw S. de. Cultus et décor: Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. – Città del Vaticano, 1994.
- Blaise A. Le Vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques, ouvrage revu par Dom Antoine Dumas. – Turnhout: Brepols, 1966.

- Bock N., de Blaauw S., Frommel Ch. L.* Kunst und Liturgie im Mittelalter // Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana. – München; Berlin, 2001. – Bd. 33.
- A Book of Prayers.* – Cambridge (N. Y.), 1988.
- Bornert R.* Les commentaires byzantines de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle. – Paris: Institut français d'études byzantines, 1966 (Archives de l'Orient Chretien, 9).
- Bouley A.* From Freedom to Formula: The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts (Studies in Christian Antiquity, 21). – Washington: Catholic University of America Press, 1981.
- Boyer Louis.* Liturgy and Architecture. – Chicago, 1967.
- Boyer M. G.* The Liturgical Environment : What the Documents Say. – Collegeville, 2004.
- Brandon S. G. F.* Man and God in Art and Ritual : A Study of Iconography, Architecture and Ritual Action as Primary Evidence of Religious Belief and Practice. – New York, 1975.
- Bradshaw P. F.* Eucharistic Origins (Alcuin Club Collections, 80). – London: S.P.C.K., 2004.
- Braun Joseph O. P.* Der christliche Altar in seinem geschichtlichen Entwicklung [1924]. – Bonn, 2007.
- Braun J.* Die Liturgische Gewandung im Occident und Orient : nach Ursprung und Entwicklung Verwendung und Symbolik. – Freiburg i. B., 1907.
- Braun J.* Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung. – Freiburg in Br., 1940.
- Braun J.* Liturgisches Handlexikon. – München, 1993.
- Buscemi John.* Places for Devotion. – Chicago, 1993.
- Bux N.* La Liturgia degli Orientali. – Bari, 1996.
- Bux N., Loconsole M.* I misteri degli orientali: Comparati con la liturgia romana e i riti giudaici. – Siena, 2006.
- Byzantine Monastic Foundation Documents / Ed. by J. Thomas, A. Hero. – Washington, DC, 2000. – Vol. 1–5.
- Byzantine Religious Practices and the Senses // Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies, Belgrade, 22–27 August 2016. Plenary Papers. – Belgrade, 2016. – P. 145–198.
- Cabasilas Nicolas.* Explicatio de la divine liturgie / Trad. S. Salaville; ed. R. Bornert, J. Gouillard, P. Perichon. 2me ed. – Paris, 1967.
- Ceremony and Faith: Byzantine Art and the Divine Liturgy / Exhibition Catalogue. – Athens, 1999.
- Chaillot Ch.* The Syrian Orthodox Church of Antioch and all the East : Brief introduction to its life and spirituality. – Geneva, 1998.
- Chavasse A.* Les lectionnaires romains de la messe au VIIe et au VIIIe siècle: Sources et dérivés. 2 vols. – Fribourg, 1993.
- A Classified Bibliography on the East Syrian Liturgy. La bibliographie classofiee de la liturgie syrienne orientale / Ed. P. Yousif e. a. – Rome, 1990.
- Codex Liturgicus Ecclesiae universae in epitomen redactus / Curavit H. A. Daniel. – Lipsiae, 1847–1853. – Vol. 1–4 (1. Codex liturgicus Ecclesiae Romano-Catholicae in epitomen redactus (1847); 2. Codex liturgicus Ecclesiae Lutheranae in epitomen redactus (1848); 3. Codex liturgicus Ecclesiae Reformatae atque Anglicanae in epit-

- omen redactus (1851); 4. Codex liturgicus Ecclesiae Orientalis in epitomen redactus (1853). Reprint : Hildesheim, 1966.
- Collection of the principal Liturgies of the Christian Church on the Celebration of the holy Eucharist; with a Dissertation shewing their usefulness, authority etc. / Ed. by Th. Brett. – London, 1720.
- Congar Ives M.-J., O. P. The Mystery of the Temple or the Manner of God's Presence to His Creatures from Genesis to the Apocalypse [Paris, 1958]. – London, 1962.
- Corpus antiphonarium officii / Ed. R.-J. Hesbert. – Rome, 1963–1979. – Vol. 1–6.
- Couldry N. Media Rituals: A Critical Approach. – London: Routledge, 2003.
- Cramer P. Baptism and Change in the Early Middle Ages, c. 200 – c. 1150. – Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- Dalmaï L.-H. Initiation a la liturgie. – Paris, 1958.
- Dalmaï L.-H. Les liturgies d'Orient. 2e ed. – Paris, 1980.
- Danielou J. The Bible and the Liturg. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1956 (особенно разделы «Eucharistic Rites», «The Figures of the Eucharist», «The Paschal Lamb» и «Psalm XXII»).
- Darragon B. Répertoire des pièces eucharistiques citées dans le «De antiquis ecclesiarum ritibus» de dom Martène. – Roma, 1991.
- Deroche V. Représentations de l'eucharistie dans la haute époque byzantine // Mélanges Gilbert Dagron. Travaux et Mémoires. – Paris, 2002. – T. 14. – P. 167–180.
- De Sanctis, Michael E. Renewing the City of God. – Chicago, 1993.
- Deshusses J. Les sacramentaires. État actuel de la recherche // Archiv für Liturgiewissenschaft. – 1982. – Bd. 24.
- Di Berardino A., Nin M. Canonical and Liturgical Literature // The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750) / Ed. A. Di Berardino. Trans. A. Walford. Patrologia, 5. – Cambridge: J. Clarke & Co., 2006. – P. 655–681.
- Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, publié par dom F. Cabrol et dom H. Leclercq. – Paris, 1924–1953.
- Dictionnaire encyclopédique de la liturgie / Ed. D. Sartore, A.M. Triacca. – Turnhout, 1992–2002. – Vol. 1–2.
- Dinkler E., Dinkler von Schubert E. Kreuz I (vorikonoklastisch) // Reallexikon zur Byzantinischen Kunst. – 1995. – Bd. 5. – Sp. 1–219.
- The Divine Liturgy. – Cambridge (N. Y.), 1987.
- The Divine Liturgy of our Father among Saints John Chrysostom. – Cambridge (N. Y.), 1994.
- The Divine Liturgy of our Father among the Saints James of Jerusalem. – Cambridge (N. Y.), 1996.
- Dölger F.-J. Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens, I–IX // Jahrbuch für Antike und Christentum. – 1958–1967. – Bd. 1–10.
- Dujarier M. A History of the Catechumenate. – New York : Saliers, 1979.
- Duval Y. Auprès des saints, corps et âme. – Paris, 1988.
- Emminghaus J. H. Gestaltung des Altarraumes. – Leipzig, 1977.
- Enchiridion eucharisticum fontium liturgicorum / Ed. E. Lodi. – Romae, 1979 (Ephemerides liturgicae: Subs. 15).

- Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum: Clavis methodologica cum commentariis selectis. – Romae, 1979.
- Encyclopedia of the Early Church / Ed. A. Di Berardino. Ttrans. A. Walford. – New York: Oxford University Press, 1992. – Vol. 1–2.
- The Eucharist / Ed. A. J. Chupungo. Handbook for Liturgical Studies, 4. – Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1999.
- Fenwick J. Fourth Century Anaphoral Construction Techniques (Grove Liturgical Study, 45). – Bramcote, Nottingham: Grove Books Ltd., 1986.
- Foley E. The Cantor in Historical Perspective // Worship. – 1982. – Vol. 56. – P. 194–213.
- Frolow A. La relique de la Vraie Croix. – Paris, 1961.
- Frolow A. Les reliquaires de la Vraie Croix. – Paris, 1965.
- Galavaris G. Bread and the Liturgy: The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps. – Madison: University of Wisconsin Press, 1970.
- Gamber K. Sancta Sanctorum. Studien zur liturgischen Ausstattung der Kirche, vor allem des Altarraumes. – Regensburg, 1981.
- Gass W. Symbolik der griechischen Kirche. – Berlin, 1972.
- Gerstel Sharon E. J. Beholding the Sacred Mysteries : Programs of the Byzantine Sanctuary. – Seattle, 1999.
- Giraud C. La struttura letteraria della preghiera eucaristica: saggio sulla genesi letteraria di una forma: toda veterotestamentaria, beraka giudaica, anafora cristiana (Analecta Biblica, 92). – Rome: Biblical Institute Press, 1981.
- Goa D. J. Eastern Christian Ritual: A Bibliography of English Language Sources. – Edmonton, 1988.
- Goldfus H. Burials in ordinary churches and monastic complexes of Byzantine Palestine: A synthesis // Acta congressus internationalis XIV archaeologiae christianae / Ed. R. Harreitner et al. – Città del Vaticano; Wien, 2006. – T. 1. – P. 411–418.
- Golitzin A. Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: With Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition (Avalecta Vlatadon 59). – Thessalonica: Patriarchikon Idruma Paterikon Meleton, 1994.
- Griffith S. H. “Spirit in the Bread; Fire in the Wine”: The Eucharist as “Living Medicine” in the Thought of Ephraem the Syrian // Modern Theology. – 1999. – Vol. 15. – P. 225–246.
- Grimes R. Deeply into the Bone: Re-inventing Rites of Passage. – Berkeley : University of California Press, 1992.
- Grimes R. L. Performance Theory and the Study of Ritual // New Approaches to the Study of Religion. Vol. 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches / Ed. A. Peter, A. W. Geertz, R. R. Warne. (Religion and Reason, 43). – Berlin: de Gruyter, 2004. – P. 109–138.
- Gy P.-M. The Different Forms of Liturgical Libelli // Fountain of Life / Ed. by Gerard Austin. – Washington, 1991.
- Grabar A. Christian Iconography: A Study of the Origins. – London, 1969.
- Grabar A. Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et art chrétien antique. – Paris, 1943–1946 (repr.: 1972). – Vol. 1–2.
- Jacob A. Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome. – Louvain, 1968.

- Jacob A.* Les euchologes du fonds Barbérini grec de la Bibliothèque Vaticane // *Didaskalia*. – 1974. – Vol. 4.
- Janeras S.* Bibliographia sulle liturgia orientali (1961-1967). – Roma, 1969.
- Janeras S.* Le Vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine : structure et histoire de ses offices. – Rome, 1988.
- Janin R.* Les Eglises Orientales et les Rites Orientaux. – Paris, 1922 (4 ed. – 1955) (1975; 1997).
- Janin R.* Les processions religieuses à Byzance // *Revue des Études Byzantines*. – 1966. – Vol. 24. – P. 68–89.
- Johnson M. E.* Liturgy in Early Christian Egypt (Joint Liturgical Studies / Alcuin Club and the Group for Renewal of Worship, 33). – Cambridge: Grove Books Ltd., 1995.
- Johnson M.* The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation. Revised and expanded edn. – Collegeville, Minn.: Liturgical Press, A Pueblo book, 2007.
- Jones-Franck Michael.* Iconography and Liturgy. – Chicago, 1994.
- Jones Lindsay.* The Hermeneutics of Sacred Architecture : Experience. Vol. 1 : Interpretation, Comparison : Monumental Occasions, Reflections on the Eventfulness of Religious Architecture; Vol. 2 : Experience, Interpretation, Comparison : Hermeneutical Calisthenics, a Morphology of Ritual-architectural Priorities. – Harvard, 2000.
- Iconologia sacra.* Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift f. Karl Hauck zum 75. Geburtstag / Hrsg. von H. Keller u. N. Staubach. – Berlin; New York, 1994.
- Ieromonaco Gregorio (Chatziemmanouil).* La Divina Liturgia: «Ecco, io sono con voi... sino alla fine del mondo» / Trad. E Presentazione a cura di A. Ranzolin. – Città del Vaticano, 2002.
- Initia hymnorum ecclesiae graecae* Biblioteca apostolica vaticana. 6 vols. – Città del Vaticano, 1960–1966.
- Hamman A.* The Mass: Ancient Liturgies and Patristic Texts. – Staten Island, NY: Alba House, 1967.
- Hammerschmidt E.* Studies in the Ethiopic Anaphoras. 2nd rev. ed. – Stuttgart, 1987.
- Hammond Peter.* Liturgy and Architecture. – New York, 1961.
- Hanssens I. M.* Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus. – Romae: Apud Aedes Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1930–1932. – T. 1–3.
- Harmless W.* Augustine and the Catechumenate. – Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1995.
- Hayek M.* Liturgie Maronite : historie et textes eucharistiques. – Paris, 1964.
- Hein K.* Eucharist and Excommunication: A Study in Early Christian Doctrine and Discipline. 2nd rev. edn. (European University Papers, Series 23: Theology, v. 19). – Bern: Herbert Lang, 1975.
- Heiser L.* Die Taufe in der orthodoxen Kirche: Geschichte, Spendung und Symbolik nach Lehre des Väter. – Trier, 198 / Roma, 1980.
- Hirmologium Sabbaiticum:* Codex monasterii S. Sabbae 83 / Ed. J. Raasted // *Monumentae Musicae Byzantinae*. – Copenhagen, 1936. – Vol. 3.
- Hirmologium Athoum:* (codex Monasterii Hiberorum) / Edendum curavit Carsten Hoeg. – Copenhagen, 1938.

- Hirmologium: (Codex monasterii Chilandarici 308). Fragmenta Chilandarica palaeoslavica, praefatus est Roman Jakobson // Monumentae Musicae Byzantinae. – 1957. – Vol. 5.
- Hirmologium e codice Cryptensi E.g. II / Edendum curavit Laurentius Tardo. – Roma, 1950.
- Husmann H. Die Melkitische Liturgie als Quelle der syrischen Qanune jaonie, Melitene und Edessa // Orientalia Christiana Periodica. – 1978. – T. 41.
- Huysmans Karl-Joris. The Cathedral. – New York, 1997.
- King A. A. Holy Water: A Short Account of the Use of Water for Ceremonial and Purificatory Purposes in Pagan, Jewish and Christian Times. – London, 1926.
- King A. A. Liturgies of the Past. – Milwaukee, 1959.
- King A. A. The Rites of Eastern Christendom. – Vatican, 1947–1948. – T. 1–2.
- Kitschelt L. Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem. – München, 1938.
- Kitzinger E. Byzantine Art in the Making. – Lobdon, 1977 (иконография).
- Kostof Spiro. A History of Architecture. Settings and Rituals. – New York, 1985.
- Kreider A. The Change of Conversion and the Origin of Christendom. – Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1999.
- Kucharek C. A. The Sacramental Mysteries: A Byzantine Approach. – Allendale (NJ), 1976.
- Künzel Anja. Kirche bauen – Gemeinde bilden. Zur Beziehung von Architektur, Kunst und Liturgie im Leben katholischer Pfarrgemeinden. – Hamburg, 1996.
- Lathrop G. Baptism in the New Testament and its Cultural Settings // Worship and Culture in Dialogue / Ed. S. A. Stauffer. – Geneva: Lutheran World Federation, 1994. – P. 17–38.
- Leader-Newby R. E. Sacred Silver: From *patera* to *Paten* // Silver and Society in Late Antiquity. – Aldershot: Ashgate, 2004. – P. 61–122.
- Leclercq H. Eucharistie 1 // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Ed. F. Cabrol, H. Leclercq. – Paris: Letouzey et Ane, 1922. – Vol. 1. – P. 681–686.
- Ledogar R. J. Acknowledgment: Praise-verbs in the Early Greek Anaphora. – Rome: Herder, 1968.
- Leonard J. K., Mitchell N. D. The Postures of the Assembly during the Eucharistic Prayer. – Chicago: Liturgy Training Publications, 1994.
- L'Eucologio Barberini gr. 336 / A cura di S. Parenti e E. Velkovska. – Roma, 1995 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 80).
- Lesage R. La sainte Messe selon les Rites Orientaux. – Avignon, 1930.
- Le Typicon de la Grande Eglise. – Rome, 1962–1963.
- Lexikon für Theologie und Kirche. – Freiburg, 1930–1938 (1957–1968 и др переизд.).
- Liesel N. Las Liturgias de la Iglesia Oriental. – Madrid, 1959.
- Liesenberg K. Der Einfluß der Liturgie auf die frühchristliche Basilika. – Freiburg i. Br., 1928.
- Liturgia Armena / Par cura del P. Gabriele Avedichian. – Venetiis, 1826 (на арм. и итал. яз.).
- The Liturgical Homilies of Narsai / Trans. with an introd. by Dom Richard Hugh Connolly; with an appendix by Edmund Bishop. – Cambridge, 1909 (repr.: Nendeln, Liechtenstein, 1967).

- Liturgie und Kirchenraum. Anstöße zu einer Neubesinnung / Hrsg. J. H. Lenssen. – Würzburg, 1986.
- Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation / Ed. M. Johnson. – Collegeville, Minn.: Liturgical Press, A Pueblo book, 1995.
- Lugmayr M. The History of the Rite of Distributing Communion // The Veneration and Administration of the Eucharist. The Proceedings of the Second International Colloquium on the Roman Catholic Liturgy organised by the Centre International d'Études Liturgiques, translated and edited by members of CIEL UK (Southampton: Saint Austin Press, 1997. – P. 53–72.
- Mainstone R. J. Hagia Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church. – London, 2002.
- Mamachi T. M. Originum et antiquitatum christianorum libri XX. – Roma, 1749–1755 (20-томное фундаментальное сочинение отца Томмаза Марии Мамахи о религиозной и литургической жизни ранних христиан).
- Mancini A. Codices graeci monasterii messanensis S. Salvatoris. – Messina, 1907.
- Martimort A.-G. Deaconesses: An Historical Study / Trans. K. D. Whitehead. – San Francisco: Ignatius Press, 1986.
- Martimort A.-G. Handbuch der Liturgiewissenschaft. – Freiburg, 1963.
- Martomort A.-G. L'Esprit saint dans la liturgie; Fonction de la psalmodie dans la liturgie de la Parole; À propos du nombre des lectures à la messe // Mirabile laudis canticum: Mélanges liturgiques / Ed. A.-G. Martimort (Bibliotheca Ephemerides liturgicae, Subsidia, 60). – Roma: C. L. V.-Edizioni liturgiche, 1991. – P. 48–74, 75–96, 125–135.
- Mateos J. La celebration de la parole dans la liturgie byzantine: etude historique. – Rome: PIO, 1971 (Orientalia Christiana Analecta, 191) (одно из лучших исследований византийской литургии Слова создателя современной западной научной литургической школы Хуана Матеоса (1917–2003), учителя Роберта Тафта).
- Mathews Thomas F. Art and Architecture in Byzantium and Armenia: Liturgical and Exegetical Approaches. – London, 1995.
- Mathews Th. F. The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. – University Park, Pa: Pennsylvania State University, 1971 (2nd ed. – London, 1977).
- Maximus the Confessor. Mystagogia (PG. T. 91. Col. 657–717) / Trans. G. C. Berthold // Maximus the Confessor. Selected Writings. – New York: Paulist Press, 1985. – P. 181–225.
- Mazza E. Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals. – Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Mazza E. The Celebration of the Eucharist: The Origin of the Rite of the Development of its Interpretation / Trans. M. J. O'Connell. – Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1999.
- Mazza E. Food, Ritual, and Power // Late Ancient Christianity: A People's History of Christianity / Ed. V. Burrus. – Minneapolis: Fortress Press, 2005. – Vol. 2. – P. 145–164.
- Mazza E. Mystagogy: A Theology of Liturgy in the Patristic Age / Trans. M. J. O'Connell. – New York: Pueblo Pub. Co., 1989.
- Menze V. Priests, Laity and the Sacrament of the Eucharist in Sixth Century Syria // Hugoye: Journal of Syriac Studies. – 2004. – Vol. 7/2. URL: <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol7No2/HV7N2Menze.html>.

- Messner R.* Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West // Zeitschrift für katholische Theologie. – 1993. – Bd. 115. – S. 284–319, 415–434.
- Metzger M.* Les sacramentaires // Typologie des sources. – 1994. – Vol. 70.
- Miller P. C.* Women in Early Christianity: Translations from Greek Texts. – Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2005.
- Missel Chaldeen* / Trad. Mgr. Francis Alichoran. – Paris, 1982.
- Monumenta Eucharistica et liturgica vetustissima: (Collegit notis et prolegomenis instructum)* / Ed. Gerardus Rauschen. – Bonnae, 1909 (Florilegium patristicum, tam veteris quam medii aevi auctores complectens / Ed. Bernhardus Geyer, Johannes Quasten, Johannes Zellinger... Fasc. VII; 2. Aufl.: Bonnae, 1914; repr.: Fasc. VII. Pars I–VII. Tubingen; Bonnae, 1935–1937).
- Moraht-Fromm Anna.* Kunst und Liturgie. – Ostfildern, 2003.
- Nebe A.* Die evangelischen Pericopen des Kirchenjahres, wissenschaftlich und erbaulich ausgelegt. 3 Bde. – Wiesbaden, 1869.
- Nebe A.* Die epistolischen Perikopen des Kirchenjahres, wissenschaftlich und erbaulich ausgelegt. 4 Teile in 3 Bde. – Wiesbaden, 1874–1876.
- Neues Theologisches Wörterbuch* / Hrsg. von H. Vorgrimker. – Freiburg, 2000.
- Norman Edward.* The House of God: Church Architecture, Style and History. – London, 2005.
- Nussbaum O.* Die Aufbewahrung der Eucharistie (Theophaneia: Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, 29). – Bonn: Peter Hanstein, 1979.
- Nussbaum O.* Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000: eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung. – Bonn: Peter Hanstein, 1965. – Bd. 1–2.
- The Oxford History of Christian Worship* / Ed. G. Wainwright, K. B. Westerfield Tucker. – Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Omnes circumstantes: Contributions towards a History of the Role of the People in the Liturgy* / Ed. C. Caspers, M. Schneiders. – Kampen: J. H. Kok, 1990.
- Paverd F. van de.* Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des Viten Jahrhunderts: Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos. – Roma, 1970 (Orientalia Christiana Analecta, 187).
- Palazzo E.* A History of Liturgical Books: From the Beginning to the Thirteenth Century / Trans. M. Beaumont. – Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1998.
- Passion and Resurrection.* – Cambridge (N. Y.), 1995.
- Papas T.* Studien zur Geschichte der Messgewänder im byzantinischen Ritus (Miscellanea Byzantina Monacensia, 3). – Munich: Institut für Byzantinistik und neugriechische Philologie der Universität München, 1965.
- Petit L.* Bibliographie des acoluthies grecques. – Bruxelles, 1926 (Subsidia Hagiographica, 16).
- Piper Ferdinand.* Einleitung in die monumentale Theologie. – Gotha, 1867.
- Piper F.* Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst von der älteren Zeit bis ins 16. Jahrhundert [1847–1851]. – Osnabrück, 1972.
- Pitarakis B.* Les croix-reliquaires pectorales byzantines en bronze. – Paris, 2006 (Collection Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, 16).
- Potamianos I.* Light in the Byzantine Church. – Thessalonica: University Studio Press, 2000.

- Pott T.* La reforme liturgique byzantine: etude du phenomene de l'evolution non-spontanee de la liturgie byzantine. – Rome, 2000.
- Prayers of the Eucharist, Early and Reformed / Ed. R. C. D. Jasper, G. J. Cuming. 3rd edn., rev. and enlarged. – New York: Pueblo, 1987.
- Quasten J.* Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima (Florilegium Patristicum, 7). – Bonn: Peter Hanstein, 1935–1937 (письменные источники).
- Quinze ans de bibliographie Byzantine en Grece (1991–2005). Dekapente chronia Byzantinologikes bibliographias sten Ellada / Sous la dir. de Taxiarchis Kollias, Triantafyllitsa Maniati-Kokkini. – Athenes, 2008.
- Raes A.* Anaphorae Orientales. – Fribourg, 1968.
- Raes A.* Introductio in Liturgiam Orientalem. – Romae, 1947.
- Raested J.* The Princeton Heimologion // Cahiers du Moyen Age. – Copenhagen, 1992. – T. 59.
- Raphael Max.* Tempel, Kirchen und Figuren. Studien zur Kunstgeschichte, Aesthetik und Archäologie / Hrsg. von H.-J. Heinrichs. – Frankfurt a. Mein, 1988.
- Rappaport R.* Religion and Ritual in the Making of Humanity: Ritual in the Making of Religious Life. – Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
- Righetti M.* Manuale di storia liturgica. – Milano, 1998. – Vol. 1–4.
- Rordorf W., Saxer V., Duval N., Bisconti F.* Martyre // Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien. – Paris, 1990. – T. 2. – P. 1570–1584.
- Rorem P.* The Medieval Development of Liturgical Symbolism. – Bramcote (Nottinghamshire), 1986.
- Ruggieri V.* Byzantine Religious Architecture (582–867): Its History and Structural Elements (Orientalium Christiana Analecta, 237). – Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1991.
- Saint Symeon of Thessalonike. Treatise on Prayer: An Explanation of the Services Conducted in the Orthodox Church / Transl. by H. Simmons. – Brookline, 1984.
- The Sacred Image East and West / Ed. R. G. Ousterhout, L. Brubaker. – Baltimore, 1994.
- Saxer V.* L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le Haut Moyen Age // Actes du XIe Congrès international d'Archéologie Chrétienne. Lyon–Aoste, 21–28 sept. 1986. – Rome, 1989. – T. 2. – P. 917–1033.
- Saxer V.* Les rites de l'initiation chrétienne. – Spoleto, 1988.
- Saxer V.* Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles: Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine. – Paris, 1980.
- Sauer J.* Die Symbolik des Kirchengebäudes in der Auffassung des Mittelalters: mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus. – Freiburg i. Br., 1902. (2. Aufl. 1924; репр.: 1964 г.) (одна из основополагающих книг Йозефа Зауера о символике Дома Божьего).
- Sauget J.-M.* Bibliographie des liturgies orientales (1900–1960). – Roma, 1962.
- A Service Book: The Divine Liturgy of the Orthodox Catholic Church according to the use of New Skete. – Cambridge (N. Y.), 1978.
- Schattauer T. H.* The Koinonikon of the Byzantine Liturgy // Orientalia Christiana periodica. – 1983. – T. 49. – P. 91–129.

- Schnaubel N.* Die Liturgischen Gewänder und Insignien der Diakons, Presbyters und Bischofs in den Kirchen des byzantinischen Ritus. – Würzburg, 2008.
- Schultz H.-J.* The Byzantine Liturgy : Symbolic Structure and Faith Expression / Trans. M. J. O'Connell. – New York, 1986.
- Seasoltz Kevin R.* Sense of the Sacred : Theological Foundations of Christian Architecture and Art. – London, 2005.
- Short E.* The House of God : A History of Religious Architecture. – Oxford, 1955.
- Sinding-Larsen St.* Iconography and Ritual. A Study of Analytical Perspectives. – Oslo, 1984 (концептуальная книга Ст. Синдиг-Ларсена о иконографии ритуального пространства).
- Skubiszewski P.* Croce // Enciclopedia dell'arte medievale. – 1994. – Vol. 5. – P. 493–521.
- Smith D. E.* From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World. – Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Solovey M.* Eastern Liturgical Theology. General Introduction. – Toronto, 1970.
- The Study of Liturgy* / Ed. C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, P. Bradshaw. Rev. edn. – London: S.P.C.K., 1992.
- Stammler Ralf M. W., Sticher Claudia.* Das Haus Gottes, das seid ihr selbst. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchenweihes. – Berlin, 2007.
- Stange A.* Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels. – Köln, 1950.
- Stauffer S. A.* Cultural Settings of Architecture for Baptism in the Early Church // Worship and Culture in Dialogue. – Geneva : Lutheran World Federation, 1994. – P. 57–65.
- Strunk O.* Essays on Music in the Byzantine World. – New York, 1977.
- Szövérfy J.* Repertorium hymnologicum novum. – Berlin, 1983.
- Szövérfy J.* A Guide to Byzantine Hymnography: A Classified Bibliography of Texts and Studies. – Brookline (MA); Leiden, 1978–1979. – Vol. 1–2.
- Swainson C. A.* The Greek Liturgies Chiefly from Original Sources. – Cambridge, 1884 (репринт : 1971).
- Taft R. F.* Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding. 2nd rev. enlarged ed. – Rome: Edizioni Orientalia Christiana, Pontifical Oriental Institute, 1997.
- Taft R. F.* Divine Liturgies-Human Problems in Byzantium, Armenia, Syria, and Palestine. – Aldershot, 2000.
- Taft R. F.* The Frequency of the Celebration of the Eucharist throughout History // Between Memory and Hope: Readings in the Liturgical Year / Ed. M. E. Johnson. – Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2001. – P. 77–96.
- Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. 2: The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites (Orientalia Christiana Analecta, 200). 3rd edn. – Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1994.
- Taft R. F.* Liturgy in Byzantium and Beyond. – Aldershot, 1995.
- Taft R. F.* The Liturgy of the Great Charch: an initial synthesis of structure and interpretation on the eve of Iconoclasm // Dumbarton Oaks Papers. – 1980–1981. – № 34–35. – P. 45–75.
- Taft R. F.* The Liturgy of the Hours in East and West : The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today. – Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1986.

- Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. 2: The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. – Rome, 1994.
- Teteriatnikov N. B.* The Liturgical Planning of Byzantine Churches in Cappadocia (Orientalia Christiana Analecta, 252). – Rome: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1996.
- Textes liturgiques de l'Église de Rome: Le cycle liturgique romain annuel selon le sacramentaire du «Vaticanus reginensis 316» / Trans. Antoine Chavasse. – Paris, 1997.
- Theologische Realenzyclopädie / Hrsg. von G. Krause, G. Müller. – Berlin; New York, 1976–2007. – Bd. 1–38.
- Toynbee J. M. C.* Death and Burial in the Roman World. – Baltimore; London, 1996 (1-е изд. : 1971).
- Trembelas P.* The Hearing of the Eucharistic Anaphora by the People / Trans. D. M. Petras // Eastern Churches Journal. – 2001. – Vol. 8. – P. 81–96.
- Tristan F.* Les premières images chrétiennes: Du symbole à l'icône: IIe–VIe siècle. – Paris: Fayard, 1996.
- Troparia and Kontakia. – Cambridge (N. Y.), 1984.
- Tsafir Y.* The Loca Sancta and the invention of relics in Palestine from the fourth to seventh centuries: their impact on the ecclesiastical architecture of the Holy Land // Восточнохристианские реликвии / Ред. А. М. Лидов. – М., 2003.
- Vespers and Matins. – Cambridge (N. Y.), 1993.
- Vogel C.* Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen-Age. – Spoleto, 1966.
- Vries W. de.* Liturgie. – Paris, 1910.
- Wainwright G.* Eucharist and Eschatology. 3rd edn. – Peterborough: Epworth Press, 2003.
- Walker White A.* The Artifice of Eternity : A Study of Liturgical and Teetrical Practices in Byzantium. Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Maryland. – College Park, 2006.
- Warland Rainer.* Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie. – Wiesbaden, 2002.
- Wellesz E.* A History of Byzantine Music and Hymnography. – Oxford, 1949.
- Winkler G.* Die Basilus-Anaphora. – Rome, 2005.
- Wipfler Esther P.* «Corpus Christi» in Liturgie und Kunst der Zisterzienser im Mittelalter. – Münster; Hamburg; Berlin; Wien; London, 2003.
- Wischermann Heinfried.* Grabmal, Grabdenkmal und Memoria im Mittelalter. – Freiburg i. Br., 1980.
- Yarnold E.* The Awe-Inspiring Rites of Initiation: The Origins of the R.C.I.A. 2nd ed. – Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1994 (письменные источники о Крещении).
- Yousif P.* L'Eucharistie chez Saint Ephrem de Nisibe (Orientalia Christiana Analecta, 224). – Rome: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1984.
- Zitnik M.* Sacramenta: Bibliographia Internationalis. – Roma, 1999–2002. – Vol. 1–7 (тома 4 и 7 содержат систематический, предметный и именной указатели; отдельные Таинства в систематическом указателе помещены в предметных под-рубриках).
- Zizioulas J. D.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. – New York, 1985.

- Zizioulas J. D.* The Eucharist and the Kingdom of God. Pt. 1–3 // *Sourozh.* – 1994. – Vol. 58; 1995. – Vol. 59–60.
- Zou Wei.* The Characteristics of Byzantine Occult in the 12th Century and Its Political Functions // *Journal of Sichuan University (Social Sciences Edition).* – 2015. – № 4.
- Αγαθαγγελίδου Α.* Η λειτουργία τών προηγιασμένων: (Πόθεν επήγασεν – επίσημη μαρτυρία – συντάκτης – πότε ετελείτο) // *Γρηγόριος Παλαμάς.* – 1937. – № 21. – Σ. 113–116.
- Δετοράκης Θ.* Βυζαντινή θρησκευτική ποίηση και υμνογραφία. – Ρέθυμνο, 1997.
- Δουβουνιώτου Κ.* Επιτομή τής ερμηνείας τής λει-τουργίας του Γερμανού Α' Κωνσταντινουπόλεως // *Θεολογία.* – 1950. – № 21.
- Εξάρχον Β.* Τα είδη τών αναγνωσμάτων εν τη Ελληνική Ορθοδόξω Ἐκκλησία // *Εκκλησία.* – 1935. – № 34. – Σ. 90–103, 274–291, 447–475.
- Η αρχαία ελ-ληνική μετρική εν τη βυζαντινή λειτουργική υμνογραφία. – Αθήναι, 1954.
- Καπενεκά Ι.* Αί τελεταί τής Εκκλησίας Ιεροσολύμων // *Νέα Σιών.* – 1955. – № 50.
- Κεφαλά Νεκταρίου.* Η θεία λειτουργία του Ευαγγελιστού Μάρκου // *Θεολογία.* – 1955. – № 26.
- Μωραΐτου Δ.* Οι έν τή Εθνική βιβλιοθήκη των Παρισίων ελληνικοί λειτουργικοί κώδικες // *Θεολογία.* – 1953. – № 24. – Σ. 536–542.
- Ο καθαγιασμός των δώρων της Θείας Ευχαριστίας, κατά τα λειτουργικά κείμενα και τας μαρτυρίας των εκκλησιαστικών συγγραφέων Ανατολής και Δύσεως. – Θεσσαλονίκη, 1968.
- Συμεών Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τα λειτουργικά συγγράμματα: ευχαί και ύμνοι. – Θεσσαλονίκη, 1968.
- Ταμείον άνεκδότων βυζαντινών σματικων κανόνων, seu *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani* / Ε. Παπαηλιοπούλου-Θωτοπούλου. Τ. 1. Κανόνες Μηναίων. – Ἀθήναι, 1996.
- Τρεμπέλα Π.* Ενδείξεις εκ λειτουργικών χειρογράφων // *Ἐκκλησία.* – 1950. – № 27. – Σ. 55–56, 72–73.
- Χαμουδοκούλου Μ.* Ερμηνεία τών ιερών ακολουθιών // *Εκκλησιατική Αλήθεια.* – 1880–1881. περ. Α'. – Σ. 279–281, 294–296; 1881. περ. 1 β. – Σ. 177–180, 198–200, 328–330; 1881–1882. περ. 2. – Σ. 29–31, 123–124, 216–219, 234–237, 264–267, 298–301, 313–315, 357–360, 425–429, 463–467, 476–479, 532–536.



Обретение Кириллом и Мефодием мощей св. Климента.
Миниатюра из Менология императора Василия II, XI в.

ФОРМИРОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ОБЩИНЫ В ПОЗДНЕАНТИЧНОМ ХЕРСОНЕСЕ–ХЕРСОНЕ

Вопрос проникновения, распространения и утверждения христианства в Херсонесе–Херсоне, несмотря на более чем столетнее изучение, все еще остается спорным. Историография данной проблемы отражает общую противоречивость рассматриваемой темы. Большинство специалистов (В. Ф. Мещеряков, В. М. Зубарь, М. И. Золотарев, И. А. Завадская, К. Цукерман) являются сторонниками поздней даты христианизации города и определяют ее концом IV–V вв. Но существует и другая точка зрения, относящая этот процесс к III–IV вв. В основном ее придерживались ученые XIX – начала XX вв. Среди них следует назвать М. И. Ростовцева, Ю. А. Кулаковского, А. И. Маркевича и А. Л. Бертье-Делагарда. Современными сторонниками ранней даты являются С. А. Беляев, П. Д. Диатроптов.

Причин столь существенных расхождений во мнениях достаточно много. Во всем мире немного памятников христианства I–IV вв., причем даже в центрах, где ранняя дата христианизации не вызывает сомнений. Так, в Восточном Причерноморье, в районе позднеантичного Питиуса (Пицунда), рядом с кафедрой еп. Стратофила, открыт позднеримский некрополь, в котором христианские находки также единичны. Однако широкое распространение христианства в этом районе не вызывает сомнений. То же можно сказать и о Малой Азии.

В отсутствии археологических данных большое значение могли бы сыграть письменные источники, но их количество ограничено и они имеют специфический характер. Основную массу составляют агиографические тексты, посвященные жизнеописанию Андрея Первозванного, Св. Климента, Свв. епископов Херсонских. Они не создавались авторами как исторические трактаты, их нельзя воспринимать однозначно, и каждый текст нуждается в дополнительном глубоком критическом осмыслении.

Помимо того, существует ряд косвенных источников, не имеющих непосредственного отношения к Херсонесу, но позволяющих проследить некоторые отголоски событий первых веков.

Тем не менее, несмотря на все сложности, анализ имеющихся памятников все же позволяет с достаточной вероятностью отобразить процесс распространения христианства в Херсонесе.

После окончания Митридатовых войн Херсонес входит в сферу интересов Римской политики в регионе, становится частью *Pax Romanum*. Город традиционно имел тесные торговые и культурные связи с северными областями Малой Азии и Северного Причерноморья. Херсонес активно поддерживал связи со своей метрополией Гераклеей Понтийской, а также с Синопом, Амисом. Торговые пути традиционно были также способом распространения новых идей и течений, культурного диалога.

Малая Азия стала территорией раннего и весьма активного распространения христианства. Свидетельства об этом сохранились в текстах апостольских Посланий и Деяний святых апостолов, апокрифических и гностических текстов. Упоминают об этом и более поздние церковные труды, в частности, жития некоторых святых, но особый интерес представляют сохранившиеся свидетельства нехристианского происхождения.

Среди последних – письмо наместника Вифинии Плиния Младшего императору Траяну (98–117). В своем послании он выражает обеспокоенность широким распространением христианства в подконтрольной ему провинции: «Зараза этого суеверия прошла не только по городам, но по деревням и поместьям. Храмы запустели, и корм для жертвенных животных перестал покупаться». Не менее важны свидетельства Лукиана Самосатского. О христианах он упоминает в сатирических произведениях «Александр или лжепророк» и «О кончине Перегрина».

Места, о которых упоминают источники, находились недалеко от побережья Понта Эвксинского. Так, город Абонутейх или Ионополь (совр. турецкий Инеболи), расположен примерно в 120 км от Синопы. Плиний Младший писал находясь предположительно в восточной части Вифинии неподалеку от Амиса.

Христианская община существовала и в самом городе Синопа. Так М. И. Максимова указывает: «...на рубеже I–II веков Синопа насчитывала среди своего населения много последователей, организованных в общину, возглавляемую епископом, и ... слова Плиния о широком распространении христианства в провинции Вифиния-Понт в полной мере относятся также и к Синопе». Херсонес, имевший торговые и культурные связи с Синопой, вполне мог стать местом проповеди христианства.

О влиянии Синопской христианской общины может свидетельствовать почитание в Херсонесе синопского святого Фоки († 117 г.), известного покровителя мореплавания. Во второй половине IV в. епископ города Амасий Астерия упоминает о культе святого в Северном Причерноморье. Во время раскопок на территории Херсонесского городища была найдена форма для оттиска с изображением св. Фоки и надписью, предположительно датируемая V в.

Также интерес представляет распространенная в городе традиция почитания св. воина Феодора Стратилата († 319 г.), который пострадал в Геракле Понтийской во время правления Лициния.

Наиболее ранние следы присутствия христиан в Северном Причерноморье обнаружены на территории Боспора и Боспорского царства. В Пантикапее было открыто граффити с изображением креста, датируемое временем не позднее середины II века. Автор раскопок В. П. Толстиков указывает на то, что изображение является «одним из наиболее ранних, – если не самым ранним, – из надежно археологически датированных изображений главного христианского символа». Такая находка служит подтверждением факту распространения во II в. христианства на Боспоре. В апостольских списках (IV в.) упоминается о проповеди на Боспоре ап. Симона Зелота.

Среди ранних христианских памятников надгробие Евтропия 304 года («Здесь покоится Евтропий. 601 г.», дата обозначена по боспорской эре). Значительный интерес представляет перстень с геммой, на которой изображены две рыбы по сторонам креста, датируемый тем же временем. Подобные свидетельства не единичны и позволят судить не только о существовании общины, но и о постепенном росте последней. К началу IV в. на Боспоре уже существовала епископская кафедра (среди участников I Вселенского собора (325 г.) упоминается епископ Боспорский Кадм.

Существует еще одна группа источников, представляющих значительный интерес. Это апокрифические сочинения, отдельные из которых могут быть отнесены к концу I–II вв. Среди них текст «Деяния блаженного апостола Варфоломея». В нем упоминается имя царя Полимия, обращенного апостолом в христианство. Скорее всего, речь идет о понтийском правителе Полевоне II. Упоминается также брат царя, гонитель веры. Иосиф Флавий упоминает, что Понтийский царь Полевон II около 52 года принял иудаизм. В первом веке христианство фактически никто не отделял от иудаизма, более того, нередко новозаветная Церковь воспринималась как иудейская секта.

Другой источник – апокрифические сочинения. Деяния Павла и Феклы рассказывают о том, что царица Трифена защищала св. Феклу. Трифе-

на Понтийская, внучка триумвира Антония и мать Полемона II, известна и по другим источникам. Старший брат Полемона, Артаке III, действительно был гонителем иудеев. Ап. Варфоломей в источниках упоминается как спутник ап. Андрея Первозванного.

В I – первой половине II вв., до предоставления Римом автономии Херсонесу, город находился под Боспорским влиянием. Это отражено в трудах Константина Багрянородного. «Легенда о Гикии», которую относят обыкновенно к периоду зависимости Херсонеса от Боспора, указывает на существование связей между жителями двух городов и на существовавшую практику гостеприимства. Можно констатировать общение жителей обоих центров, которое могло способствовать становлению и развитию христианских общин.

Таким образом, письменные источники с высокой долей вероятности подтверждают предположение о раннем распространении христианства на территории Северного Причерноморья. Опираясь на все вышесказанное, становится очевидным, что Северное Причерноморье может быть отнесено к территориям наиболее раннего знакомства с христианством.

Апостол Андрей в Причерноморье и Херсонесе

В церковной традиции существует предание о проповеди ап. Андрея в Крыму и Херсонесе в 60-е г. I в. Сегодня принято считать это известие недостоверным, но есть и защитники подлинности предания. Так, В. Г. Васильевский и С. П. Петровский выявили взаимосвязь древних текстов между собой, позволяющую с высокой степенью вероятности проследить события начала становления Церкви.

Традиционно авторство самого раннего упоминания относят Оригену (около 254 г.). Сам текст сохранился в пересказе Евсевия Кесарийского, церковного историка начала IV в. Ориген перечисляет земли, доставшиеся в удел каждому из апостолов, в частности указывает, что Андрею досталась Скифия. О проповеди св. ап. Андрея скифам и фракийцам упоминает Ипполит Римский († около 235 г.). Наиболее подробный рассказ о миссии ап. Андрея, который содержит упоминание о проповеди в Херсонесе, был собран малоазийским монахом Епифанием (кон. VIII – нач. IX вв.), повторившим путь святого апостола и собравшим местные предания о нем.

По замечанию С. А. Беляева, для проповеди апостолов был необходим ряд условий. В первую очередь – существование налаженных торговых путей, подразумевавших регулярное сообщение. Данный факт подтверждается как письменными, так и археологическими источниками. Также необходимо было наличие иудейской общины. Существуют надежные

свидетельства, фиксирующие присутствие на Боспоре и в Херсонесе еврейских диаспор. В первом веке проповедь христианства охватывала центры иудейской колонизации и была обращена, прежде всего, к овцам дома Израилева как к наиболее подготовленным слушателям. Позднеантичные города Северного Причерноморья соответствовали таким требованиям. Все это повышает вероятностную достоверность письменных источников.

Римский епископ Климент

Согласно церковной традиции в правление императора Траяна (98–117 гг.) в Херсонес был сослан епископ Римский Климент. Наиболее ранним упоминанием об этом является «История» Григория Турского VI в. С. П. Шестаков указывает на существование в Херсонесе в начале VI в. местной традиции почитания святого, тем самым подчеркивая, что факт ссылки римского епископа Климента в окраинный город Империи вполне вероятен.

В тексте Жития епископов херсонских можно встретить косвенные упоминания о существовании в Херсонесе или его окрестностях некой христианской общины, возможно, основанной ап. Андреем и св. Климентом.

Можно предположить, что в I–II вв. в Северном Причерноморье и в Херсонесе в частности присутствовали все необходимые условия для зарождения христианской общины.

Свв. епп. Херсонские и победа христианства в городе

Окончательная победа христианства в городе связана со святыми семью епископами Херсонскими. Текст Жития епископов Херсонских единственный письменный источник, повествующий о трагичной истории христианизации города, сопровождавшейся ожесточенной борьбой и гонениями. Подлинность этого источника сегодня уже не вызывает сомнений, он был составлен местным автором по прошествию незначительного времени после описываемых событий. Подробность, с которой были описаны некоторые факты, позволяет восстановить элементы топографии города и его ближайшей округи.

На сегодняшний день существует масса работ, посвященных исследованию данных текстов. Первенство в этом деле принадлежит, несомненно, В. В. Латышеву. В 2011 г. вышло в свет исследование А. Ю. Виноградова. В нем он попытался провести анализ текстов и увязать их с реалиями топографии города. Одной из самых последних работ стал труд группы авто-

ров, в котором были собраны и системно проанализированы все известные на сегодняшний день варианты текстов Житий св. епископов.

Согласно сохранившимся письменным свидетельствам в 6-й год правления Диоклетиана (299–300 гг.) епископ Иерусалимский Ермон «для Евангельской проповеди разослал в разные страны многих епископов. Двое из них, Ефрем и Василей, прибыли в Херсонес и насаждали там Слово Божие». Так начинается легендарный рассказ о миссионерской деятельности свв. епископов Херсонских.

Епископ Ефрем отправился проповедовать «скифам» и по предположению А. Ю. Виноградова мог быть отождествлен с безымянным епископом Скифским, участником I Вселенского Собора 325 года (упоминается Евсевием Кесарийским).

В Херсонес прибывает св. еп. Василей. Житие косвенно указывает на существование к этому времени некоторого числа христиан. В пользу этого свидетельствует тот факт, что сам епископ вряд ли мог укрыться от преследователей, по всей видимости, ему кто-то помогал. Кроме того, когда в Житии рассматривался легендарный вопрос о воскрешении мальчика, в тексте источника упоминалось присутствие с епископом двух священников. Скорее всего, они были из числа местных христиан.

Чудо, совершенное Богом по молитвам св. Василия, привело к обращению в христианство некоторых представителей городской знати и их родственников. Но христианским Херсонес не становится, а сам епископ Василей принимает мученическую смерть.

Важен вопрос о датировке указанных агиографом событий. Текст памятника сообщает, что они происходят в период правления императора Диоклетиана (284–305 гг.), более того, называется 16-й год правления, что соответствует 300 г. (Епископ Ермон (Гермон, Гермоген), отправивший епископов в Херсонес, возглавлял Иерусалимскую кафедру в 300 г.) А. Ю. Виноградов приводит интересный факт – имя Василей характерно для Северного и Западного Причерноморья в III в., но не встречается в более позднее время.

После смерти св. еп. Василия в город по призыву местных христиан прибывают епископы Евгений, Елпидий и Агафодор, также направленные из Иерусалима, херсонесские христиане отправляются за ними на Геллеспонт. Городская община могла поддерживать контакты с малоазийскими собратьями. Текст не уточняет, кем был человек, отправившийся на Геллеспонт, но представляет интерес тот факт, что он ищет епископов палестинского происхождения, что, безусловно, свидетельствует о сиропалестинских корнях херсонесской общины. Приглашения епископа свидетельствуют о малочисленности Церкви в городе.

Епископы также принимают мученическую смерть. Тела их погребают к востоку от города. Им на смену прибывает св. еп. Ефериий, также из Иерусалима. И именно при нем местная община обретает контакты с Константинополем.

Жития единодушно говорят о языческом сопротивлении св. Еферию, но, несмотря на это, святой добивается официального статуса для своей паствы. С деятельностью св. еп. Еферия связывают строительство первого храма на территории города.

Упоминание о поездке «к имп. Константину» ставит вопрос о соотношении Еферия Жития с Еферием, «епископом Херсонским», подписавшим акты 11 Вселенского Собора 381 года в Константинополе. В. В. Латышев и некоторые другие исследователи упоминают о возможно двух Ефериях: житийном, бывшем при Константине Великом, и втором, отмеченном в 381 году.

Несмотря на значительные результаты деятельности еп. Еферия, окончательная победа относится к прибытию в город св. еп. Капитона. Он приезжает из Константинополя, в сопровождении 500 воинов. В некоторых вариантах Жития указывается, что император специально послал воинов-христиан, но, скорее всего, отряд прибыл в город для усиления гарнизона. Этот факт согласуется с эпиграфическим материалом и подтверждается косвенно анализом политической ситуации на полуострове в этот период.

Разрешение конфликта, возможно даже имевшего характер вооруженного противостояния, приводит епископа к диспуту с местными язычниками. Как следствие – по его молитве совершается Чудо в печи. Материальное свидетельство этого события – печь была открыта в юго-западном углу городища, под полом тетраконхияльного храма, построенного в третьей четверти VI в. над остатками печи, которая была сооружена как раз в конце IV в.

Святитель строит купель из извести, обожженной в той самой печи. Рядом с купелью строится храм во имя ап. Петра. Победа христианства в Херсонесе в скорости превращает город во влиятельный центр не только зарождения, но и распространения христианской культуры на территории всего Юго-Западного Крыма.

Необходимо отметить существование упоминания о херсонесском епископе Филиппе, принимавшем участие в работе I Вселенского собора. Однако его имя фигурирует лишь в некоторых списках, что вызвало у специалистов недоверие к подлинности этих упоминаний.

Исследования Херсонесского некрополя продемонстрировало, что и с середины III в. обряд кремации в погребениях постепенно вытесняется трупоположением. Традиционно такие изменения связывают в первую

очередь с распространением среди горожан синкретических, восточных религиозных культов, требовавших сохранения тела для будущей жизни. Но с не меньшей убедительностью этот факт может свидетельствовать и о появлении христиан на полуострове. Кризис полисного устройства общества и, вместе с тем, идеологии мог стать плодородной почвой для распространения нового учения. Потеря старых идеалов вела к активному поиску новых. Так происходило по всей Римской империи и, соответственно, могло иметь место и в Херсонесе. Несомненно, горячая проповедь христианства, сам образ жизни и верность, вплоть до мученической смерти столь почитаемых святых, не могли не повлиять на появление, пусть небольшого числа, сторонников нового учения среди горожан.

Этнический состав ранней христианской общины Херсонеса

Исследования текстов Житий святых епископов Херсонских наталкивают на ряд интереснейших выводов. Тексты упоминают о сложностях процесса христианизации, об активном сопротивлении местного греческого населения и косвенно затрагивают причины этого. Конфликт св. Василия с язычниками помимо прочего, является результатом противостояния большинства горожан-греков инородцам-иммигрантам, приезжим, разрушающим традиционный уклад греческого большинства: «побит местными жителями, как вестник некоего нового образа жизни и одновременно развратитель отеческих нравов и веры».

Возможно, небольшая по численности группа христиан, существовавшая в городе до прибытия св. еп. Василия, никого не интересовала. Это могла быть замкнутая община, состоявшая в основном из приезжих, скорее всего выходцев из Малой Азии, сиро-палестинского региона.

Упоминание иерусалимского епископа подчеркивает связь херсонесской общины с сиро-палестинскими христианами. Данный факт не уникален. Сиро-палестинское влияние прослеживается не только на херсонесскую Церковь в III–IV вв., но и на крупнейший центр христианства – Рим, где большая часть общины и ее епископы были восточного – греческого или сирийского происхождения.

Проповедь епископа, его активная деятельность провоцируют репрессии. Ситуация усугубляется, когда христианство начинают принимать греки. Крещение «архонта» и его семьи приводит к расправе над святым. Премников Василию ищут также в сиро-палестинской среде в Малой Азии.

Скорее всего, лишь при еп. Еферии, получившем официальную поддержку из столицы, удастся остановить волну репрессий. И лишь Капи-

тон, прибывший из Константинополя и, возможно, сам грек по национальности, смог преодолеть столь сильное сопротивление.

Интересен также и тот факт, что позднеантичных христианских погребальных комплексах было захоронено довольно много сарматов. Об этом свидетельствуют следы искусственной деформации черепов.

Очевидно, первоначально община состояла из иммигрантов, прибывших с территории Малой Азии. В самом Херсонесе христианство распространялось среди романизированного сарматского населения. И только не ранее середины IV в. начинается массовое крещение местного греческого населения.

Таким образом, процесс формирования христианской Церкви в Херсонесе был довольно продолжительным. Первое знакомство с новым учением могло произойти еще в первых веках н. э. Христианская община сформировалась к концу III – началу IV вв. и была немногочисленной. В результате долгой и трагичной идеологической борьбы, сопровождавшейся преследованиями, только к 80-м годам IV в. христианству удалось пересилить сопротивление языческой идеологии. А со временем город становится одним из важнейших центров распространения нового мировоззрения на полуострове.

ЛИТЕРАТУРА

- Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. – К., 2007. – Т. 2.
 Васильевский В. Г. Труды. – СПб., 1909. – Т. 2.
 Византийский Херсон: Каталог выставки. – М., 1991.
 Виноградов А. Ю. Симон Зелот – «апостол Крыма»? // Причерноморье. Крым, Русь в истории и культуре. Материалы III Судакской международной конференции. – К.; Судак, 2006. – С. 55–57.
 Диатроптов П. Д. Распространение христианства в Херсонесе Таврическом в IV–VI вв. // Античная гражданская община. Межвузовский сборник научных трудов. – М., 1986. – С. 127–151.
 Евсеев И. Церковная история / Пер. М. Е. Сергеенко. – М., 1982.
 Журавлев Д. В. Древнейший символ христианства на Боспоре // Православные древности Таврики: Сборник материалов по церковной археологии. – К., 2002. – С. 51–56.
 Завадская И. Л. Христианизация ранневизантийского Херсонеса (IV–VI вв.) // МАИЭТ. – 2004. – Вып. 10. – С. 402–426.
 Золотарев М. И., Хапаев В. В. Херсонесские святые. – Севастополь, 2002.
 Зубарь В. М. По поводу датировки христианской росписи склепов из некрополя Херсонеса // Научно-атеистические чтения в музеях. – Л., 1988. – С. 3–14.
 Зубарь В. М. Проникновение и утверждение христианства в Херсонесе Таврическом // Византийская Таврика. – Киев, 1991. – С. 8–29.

- Зубарь В. М.* Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси. – Киев, 1988.
- Зубарь В. М., Хворостяный А. И.* От язычества к христианству. Начальный этап проникновения и утверждения христианства на юге Украины (вторая половина III – первая половина VI в.). – Киев, 2000.
- Кадеев В. И., Сорочан С. Б.* Экономические связи античных городов Северного Причерноморья в I в. до н. э. – V в. н. э. (по материалам Херсонеса). – Харьков, 1989.
- Кулаковский Ю. А.* Прошлое Тавриды. – К., 1914.
- Макарий (Булгаков), митр.* История русской церкви. – М., 1994. – Кн. 1.
- Максимова М. М.* Античные города юго-восточного Причерноморья. Синопа. Амис. Трапезунт. – М.; Л., 1956.
- Мещерская П. И.* Апокрифические деяния апостолов. – М., 1996.
- Мещеряков В. Ф.* О времени появления христианства в Херсонесе Таврическом // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. – Л., 1978.
- Мещеряков В. Ф.* Проникновения христианства в Херсонес Таврійський // Вісник ХДУ. – 1976. – № 118. – Історія. – Вип. 9. – С. 100–108.
- Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М., 1990.
- Ростовцев М. И.* Античная декоративная живопись на юге России. – СПб., 1914.
- Сорочан С. Б., Зубарь В. М., Марченко Л. В.* Жизнь и гибель Херсонеса. – Харьков, 2000.
- Сорочан С. Б.* Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.). Очерки истории и культуры. – Харьков, 2005.
- Филиппов Л. К.* Росписи раннехристианских склепов Херсонеса Таврического в контексте художественной традиции: синтез с архитектурой, символика, литургическая основа // Очерки по истории христианского Херсонеса (Херсонес христианский Том 1. Выпуск 1) / Отв. ред. С. А. Беляев. – СПб., 2009.
- Цукерман К.* Епископы и гарнизон Херсона в IV веке // МАИЭТ. – 1994. – Вып. 4. – С. 445–456.
- Шестаков С. П.* Очерки по истории Херсонеса I–VI вв. – СПб., 1908.
- Юрочкин В. Ю.* Древнейшее изображение Креста Господня // Православные древности Таврики: Сборник материалов по церковной археологии. – К., 2002. – С. 21–50.



Эжен Делакруа. Взятие Константинополя крестоносцами

ЛЕКЦИЯ 40

С. И. Лиман

КРЕСТОНОСЦЫ И ВИЗАНТИЯ: ЖЕЛЕЗОМ ПО МРАМОРУ. ИСТОРИЯ ПРОТИВОСТОЯНИЯ И ЕЁ ОТРАЖЕНИЕ В ТВОРЧЕСТВЕ В. К. НАДЛЕРА

...И епископы сказали, что именем Бога и властью, данной им апостоликом, отпускают грехи всем, кто пойдёт на приступ, и епископы повелели пилигримам, чтобы они как следует исповедались и причастились и чтобы они не страшились биться против греков, ибо это враги господа.

Робер де Клари.
Завоевание Константинополя. LXXIII.

Константинополь уже давно Стамбул... В то время как Венеция остаётся Венецией, Париж – Парижем, а Гент – Гентом. Венецианский дворец дождей, парижская Сен-Шапель, гентский замок Гравенстеен величественно подпирают своими вершинами небеса, ловя на себе восхищённые взгляды десятков миллионов туристов. Гондолы, как и прежде, *режут* гладь Большого канала, фасады парижский зданий *поражают* своим величавым обликом, а гентские музейные коллекции *низвергают* равнодушные посетителей, очарованных видом средневековых доспехов и оружия, побывавшего в ратных походах и боях.

Они *режут, поражают, низвергают*... Как *резали, поражали и низвергали* их, облачённые в эти самые доспехи, соплеменники, ворвавшись в 1204 г. в Константинополь, – город, далеко превосходивший тогда своими богатствами и культурой любой иной город Европы. Не был бы Константинополь Стамбулом, как не был бы Париж – Парижем, Венеция – Венецией, а Гент – Гентом, если бы не Православная Империя, белый мрамор которой в конце концов повергло к загнутым башмакам и турецким

шароварам изъеденное ржавчиной жадности железо «псов войны», опозоривших и рыцарское звание, и священный символ пилигримов в его меченосных латинских очертаниях.

Крестоносцы и Византия – тема не новая, довольно известная, всесторонне изученная. Кому-то эта тема основательно приелась и кажется порой удобной для историко-политических и межконфессиональных спекуляций. О чём говорить, если чернил историков пролито не меньше, чем крови жертв Четвёртого крестового похода? 1204 год был и остаётся большим кровавым несмываемым пятном на репутации крестоносного воинства и рыцарства вообще, далеко превосходящим по своим масштабам и последствиям даже Варфоломеевскую ночь. О чём тут ещё писать? Что же тут доказывать?

А доказывать есть что. По крайней мере до тех пор, пока на оценки Четвёртого крестового похода влияет не только разное прочтение источников, но и география, конфессиональная принадлежность, политические взгляды. И дело тут не только в западных авторах. Если бы. Запад априори разный, и в трактовках многих его уроженцев не только протестантского вероисповедания многие события, освящённые католической Церковью, выглядят крайне неприглядными деяниями. В свою очередь появляются и публикации иного рода. Так, российский католик П. Парфентьев в соавторстве с П. Безруковым выложил в Интернете очерк «Четвертый Крестовый Поход: миф и реальность», который начинается с раздела под явно провокационным названием «Миф о захвате Константинополя» и в котором он доказывает полную непричастность Католической церкви и Папства к кровавым событиям 1204 года.

Основные тезисы авторов сводятся к следующему. Ни Римский папа, ни католическая церковь не виноваты в том, что произошло в 1204 г. Греки запятнали себя ещё большими преступлениями, например «геноцидом» латинян в 1182 г. Царевич Алексей – «законный правитель»¹. «Свои обязательства крестоносное войско выполнило, – пишут П. Парфентьев и П. Безруков. – Однако император Алексей IV, как и его отец, восстановленный ими на престоле император Исаак II Ангел, выполнив часть своих обязательств, в резкой форме отказались выполнять оставшиеся. Фактически, крестоносцы были вероломно обмануты главами Византийской империи. Это побудило их начать войну против Алексея IV, направленную на взыскание *законно* (курсив наш. – С. Л.) принадлежавшего им по договору имущества». П. Парфентьев и П. Безруков доказывают, что, за исключени-

¹ И это при том, что его отец Исаак II Ангел сам пришёл к власти по трупам, свергнув Андроника, своего двоюродного брата, которому в присутствии Исаака Ангела отрубили руку и выбили глаз.

ем некоторых эксцессов, действия участников Четвёртого крестового похода «вполне соответствовали принципам справедливой войны и не могут рассматриваться, как злодейские».

Этот новый куплет к знакомому гимну «Сами виноваты!», разумеется, не является главной причиной, вызвавшей появление данной статьи. Сколько ещё таких работ может появиться в наше время глобализации и восторженного старо-нового «еврооптимизма»? Статья является частью подготавливаемой её автором монографии, посвящённой творчеству самобытного медиевиста, профессора императорского Харьковского университета Василия Карловича Надлера (1840–1894). Среди прочитанных им спецкурсов особое место принадлежит курсу «История Крестовой эпохи» (1889–1890 уч. г.). Немец по крови, православный по вероисповеданию, Василий Надлер высказался задолго до российского католика Павла Парфентьева и его соавтора П. Безрукова. И высказался гораздо более доказательно и профессионально. Но прежде чем рассмотреть содержание его спецкурса, остановимся на ключевых событиях, приведших к завоеванию Константинополя, и выясним, к каким последствиям привело это событие для Юго-Восточной и Западной Европы. Ведь 1204 г. стал календарным началом XIII столетия, чёрного для двух православных государств – Византии и Руси.

Итак, начнём...

Всем известно, каковы были причины крестовых походов. Но в череде событий, вымостивших крестоносцам дорогу на Восток, особое место принадлежит двум датам, которые до предела усложнили отношения Византии и Запада и приковали их крепкой цепью к вёслам галеры папских интересов: 1054 и 1071. В первом случае – это церковная схизма. Во втором – разгром греков сельджуками при Манцикерте и пленение императора Романа Диогена. Эти события усилили желание Рима встать во главе всего христианского мира. А просьбы о помощи, шедшие от Алексея Комнина, делали эту помощь лишь вопросом времени.

Но за любую помощь полагается платить. Рано или поздно. И если папство (что давно доказано) – главный инициатор крестовых походов, и оно стремилось посредством этих походов встать во главе всего христианского мира, раздвинув его пределы, исполнение его намерений должно было происходить, прежде всего, за счёт Византии. И это тоже было лишь вопросом времени.

Понимали это в Константинополе? Вполне. И тут нельзя не воздать должное наблюдательности и прозорливости Анны Комнины, которая в «Алексиаде» следующим образом отразила свои впечатления об участниках Первого крестового похода, пришедших в Константинополь: Алексей «с справед-

ливой боязнью смотрел на этот подозрительный народ. Он знал крайнюю запальчивость франков, лёгкость, с которою они решаются на что-нибудь и снова изменяют свои намерения... Сверх того, что он сам знал по опыту, о франках говорили повсюду, что они умеют сплетать козни, а если и заключат договор, то нарушат его под самыми ничтожными предложениями».

Анна Комнина описала один характерный эпизод, который каждый историк наверняка посчитает деянием, исполненным некоего пророчества: когда все крестоносные князья уже дали ленную клятву Алексею, «кто-то из знати осмелился сесть на императорский трон... Император стерпел это, не сказав ни слова, так как давно знал надменный нрав латинян».

Сесть на императорский трон! Отважились бы на такую шутку византийские послы в любом из королевств Европы? Ответ очевиден – нет. И вряд ли после подобных эксцессов в Константинополе его венценосный правитель воспылал бы желанием отправиться с крестоносцами в совместный поход на Восток. Анна Комнина по этому поводу писала: император «наперёд видел, насколько латиняне ненадёжны, не верны слову..., устремляются от одной крайности к другой и из корыстолюбия готовы продать за обол своих жён и детей. Он решил не идти вместе с кельтами (крестоносцами. – С.Л.), а помогать им так, как если бы он был с ними».

Размеры и характер этой помощи Алексея Комнина красноречиво описал в своём письме из-под Никеи супруге Адели граф Стефан Блуасский и Шартрский: «Поистине говорю тебе, что нет из живущих под небесами такого [человека]. Он щедрейшим образом одаряет наших князей, облегчает положение рыцарей, кормит бедняков раздачами». Армянский историк XII ст. Матфей Эдесский в «Хронографии» тоже отмечает щедрость и гостеприимство византийского императора: «Царь Алексей заключил любовь и согласие со всеми князьями франков, провёл их в святую Софию и пожаловал им много золота и серебра; [франки] же дали ему клятву освободить от персов все ранее принадлежавшие ромеям области и передать их царю Алексею, а [завоёванная] у персов и арабов земля станет собственностью племени франков».

Однако взаимное недоверие было велико. Оно лишь усиливалось от того, что крестоносцы не скрывали своего восхищения богатствами Константинополя. Князь Боэмунд Тарентский, например, говорил: «Если бы мне владеть такими богатствами, то давно бы я повелевал многими землями». А некоторые из крестоносцев уже тогда, в первом походе, поговаривали о том, что следовало бы захватить этот город, чтобы обезопасить себя от коварства греков.

В чём же выражалось это пресловутое «коварство»? В том, что Алексей I Комнин требовал от крестоносцев ленной присяги. Ведь шли они

в земли, некогда принадлежавшие Византии. И Византия стремилась с помощью крестоносцев вернуть эти земли себе.

Ещё в Константинополе за несколько месяцев пребывания там крестоносцев произошло несколько их стычек с греками. Анна Комнина совершенно обоснованно указывала на различия в мотивах разных крестоносцев: «Люди простые, искренние хотели поклониться Гробу Господню и посетить святыя места. Но некоторые, в особенности такие, как Боэмунд (Боэмунд Тарентский. – С. Л.) и его единомышленники, таили в себе иное намерение, не удастся ли им в придачу к остальной наживе попутно захватить и сам царственный город... Латиняне, подобные Боэмунду и его единомышленникам, давно жаждавшие завладеть Ромейской империей, подчинить её себе, нашли, как я уже сказала, в призывах Боэмунда хороший предлог и возбудили всё это движение;... Полагаясь на свою многочисленность, они (латины – С. Л.) настолько обнаглели, что дерзнули поджечь ворота, находящиеся под императорским дворцом».

Недоверие между византийцами и крестоносцами лишь усиливалось по мере захватов последними новых земель. Крестоносцы называли императора Алексея вторым Иудой. Они приписывали ему слова: «когда франки и сельджуки воюют между собой, то это для него не больше, как если дерутся собаки».

Справедливость требует признать, что неприязнь греков и латинов была взаимной, зачастую безмерной, а византийские императоры, безусловно, преуспели в искусстве тайной дипломатии. Даже Никита Хониат, описывая события, происходившие в Византии задолго до захвата крестоносцами Константинополя, откровенно признавал: «Наши цари, при своей безудержности и силе, никак не могут воздержаться от того, чтобы по своему произволу не превращать и не переиначивать всех дел, и божеских и человеческих».

Византийское коварство давно вошло в поговорку, и не подлежит сомнению, что к началу Четвёртого крестового похода уже накопились серьёзные противоречия между крестоносцами и византийцами. Византия не раз шла на сговор с сельджуками, чтобы отнять у крестоносцев захваченные ими земли. Но, говоря о византийском коварстве, можно ли удержаться от его сравнения с коварством правителей, рыцарей, священников Западной Европы? Кто же «делал политику», кто благословлял её и кто шёл с Запада на Восток в течение многих десятилетий?

Этот «этюд о нравах» позволит нам составить некоторое представление о менталитете западных европейцев того времени – к слову, теме спецкурса, который автор этой статьи преподаёт уже много лет. Такой этюд объяснит нам, с каким багажом моральных ценностей западный мир приближался к событиям 1202–1204 гг.

Итак, короли Запада... В эпоху с Первого по Четвёртый крестовый походы престолы Запада занимали венценосцы, вряд ли уступавшие по уровню своего «человеколюбия» правителям Византии. Как известно, начало Крестовых походов было положено речью Римского папы Урбана II на Клермонском церковном соборе. Уточним: собор собрался совсем по другой причине – чтобы отлучить от церкви французского короля Филиппа I (1060–1108). Филипп многие годы прожил в ссоре с папством, был неоднократно отлучён от церкви, и всё из-за того, что заточил в тюрьму свою жену Берту Голландскую, похитив при этом прекрасную графиню Анжуйскую Бертраду де Монфор, жену своего могущественного вассала Фулька Угрюмого. По словам Ш. Пти-Дютайи, Филипп I без всякого стыда занимался симонией, а Бертрада расплачивалась с кредиторами, продавая епископства тому, кто больше даст. Фактически король был двоежёнec, вызывая резонное возмущение одних подданных и тайную зависть других. Отлучённый от церкви, он именно по этой причине не мог отправиться в первый крестовый поход.

В Святую Землю двинулся его внук, Людовик VII Молодой (1137–1180), один из организаторов Второго крестового похода (1147–1149). Примечательно, как был дан королём обет воинствующего пилигримства. Воюя с графом Шампанским, Людовик VII в 1143 г. приказал сжечь церковь (!) захваченного им городка Витри. В церкви сгорели заживо более тысячи женщин, стариков и детей, которые искали там спасения от люто-сти королевских солдат. Когда королю доложили о жертвах, и он, наконец, понял, что натворил, единственным способом снять с государства папский интердикт и облегчить душу стал крестовый поход. Однако судьба словно мстила королю за изуверства в Витри: поход оказался неудачным, ярость французов разбилась о стены и ворота Дамаска. Ну а окончательно кающегося грешника Людовика VII доконали супружеские измены его жены, королевы Алиеноры (Элеоноры) Аквитанской. Она отправилась с мужем в крестовый поход и так старательно поднимала боевой дух крестоносцев, что, помимо прочих, сделала мишенью своей необузданной страсти даже родного дядю.

Новый муж Элеоноры, король Англии Генрих II Плантагенет (1154–1189) посадил её в тюрьму по обвинению в колдовстве – жена изрядно надоела венценосцу своими интригами и возрастом (она была на 15 лет старше его). Бешеный темперамент и мстительность в равной степени были присущи обоим царственным супругам. Например, выполняя гневный приказ Генриха II, четыре его рыцаря в 1172 г. ворвались во время службы в Кентерберийский собор – главный христианский храм Англии. Там мечами и плотницким топором они зарубили у алтаря того, кто осме-

лился вызвать королевский гнев – архиепископа Томаса Бекета. Король откупился от папского отлучения 20 тысячами марок серебра и 5 тысячами марок золота. Эта неслыханная по дерзости расправа сделала Бекета святым мучеником, а короля – объектом заслуженной ненависти истинных христиан. Они предрекали, что явится мститель из самой королевской семьи. Предсказание сбылось – вспыхнула война между Генрихом и его сыновьями. Умирая от раны, полученной в этой войне, Генрих проклял своих отпрысков – Ричарда Львиное Сердце и Иоанна Безземельного.

Ни тот, ни другой не принесли Англии добра. «Продад бы и Лондон, если бы нашёлся покупатель!» – будто бы сказал Ричард, добывая продажей должностей и привилегий деньги на Третий крестовый поход (1189–1192). Послов султана Саладина Ричард встречал на лошади, украшенной ожерельем из отрубленных голов и приказал убить 2 тысячи самых знатных заложников-сарацин за промедление Саладином в исполнении сроков соглашения. Ричард умер в разгар междоусобных стычек на юге Франции от заражения крови после ранения стрелой в плечо.

С арбалетчика Бертрана де Гудруна, ранившего его, живьём содрали кожу. Такой во времена Робин Гуда могла быть награда за меткость!

Младший брат Ричарда Иоанн Безземельный (1199–1216) лично убил племянника Артура, заточённого в Руанской тюрьме. Иоанну показалось мало, что он искромсал Артура мечом сердце и кишки. Для надёжности король нанёс «контрольный» удар – в висок. Киллер в короне, да и только!

Французы, англичане... Может, другими были хотя бы германские короли? Например, современник начала крестовых походов, император Генрих IV (1056–1106). Отлучённый от церкви, преданный собственным сыном и всеми подданными, содержащийся в плену у епископа Гебгарда Шпейерского, который держал его впроголодь и даже не позволял умываться и брить бороду, Генрих IV не заслужил у католической церкви даже достойных похорон. Его тело – тело грешника – было выброшено из могилы, покоилось в неосвящённой земле, потом гроб с останками императора 5 лет стоял на полу неосвящённой часовни и только после этого его опустили в фамильный склеп Шпейерской церкви.

Сын Генриха IV Генрих V поссорился в 1111 г. с римским папой Пасхалием прямо в римском соборе Св. Петра во время коронации его императором. Ссора переросла в драку, началась резня немцами тех римлян, которые вступились за папу. Император в своём кровавом венце буквально по трупам вышел из собора, уводя арестованного папу и 16 пленных кардиналов.

Самым могущественным из новой немецкой императорской династии Гогенштауфенов, без сомнения, был Фридрих I Барбаросса (1152–1190). Он же – самым скандальным из всех. В 1162 г., воюя в Италии, Барбаросса

стёр с лица земли Милан, насыпал солью две борозды, проведённые в центре сожжённого города, лично отрезая пленным уши, выкалывая глаза. Через 5 лет император ворвался в Рим и подверг штурму храм Святого Петра и Башню Богоматери, где заперлись мятежные римляне. Их стены нещадно разбивали осадными орудиями, поджигали огнём. И храм и башня были залиты кровью. Так император Фридрих короновал свою жену Беатрису. Неудивительно, что он был отлучён от церкви и утонул в реке Салефе в самом начале Третьего крестового похода.

Его сын, король Филипп (1198–1208) так усердно сражался за трон с противником Оттоном Вельфом, что только за один год войны было разрушено несколько городов, 16 монастырей и 350 сельских церквей. Современник междоусобицы, классик немецкого средневекового миннезанга Вальтер фон дер Фогельвейде писал в одном из своих стихотворений, что «нигде не было такого вероломства, как в Германии». К слову, сам Вальтер вёл себя точно так же: он попеременно метался из лагеря в лагерь, «поливая» рифмой тех, кого только что восхвалял.

Западные авторы часто тиражировали и продолжают тиражировать сведения о страшном византийском обычае – выжигании глаз политическим противникам, включая свергнутых императоров. А что же, ничего подобного не было совершено по приказу западных королей? Всем известно, что отправляясь морем в Третий крестовый поход, англичане и французы захватили у греков Кипр. В разгар ссоры из-за дележа добычи английский король Ричард Львиное Сердце и французский король Филипп-Август приказали выколоть глаза по 15-ти французским и английским рыцарям соответственно, взятым в плен во время стычек друг с другом. А в 1198 г. из немецкого императорского плена возвратили сицилийских рыцарей и многие из них были ослеплены. Этих ослеплённых рыцарей по приказу папы водили по Риму, чтобы римляне испытали ещё большую ненависть к немцам и их императору.

Короля и императора Фридриха II (1212–1250) папа Григорий IX называл «зверем, исходящим из моря, о котором говорится в Апокалипсисе». Морская тема, кстати, оказалась для Григория роковой: он умер от горя и лихорадки после того, как Фридрих сорвал вселенский церковный собор в Риме (1241). Одних епископов император взял в плен, других (в том числе около двух тысяч духовных лиц) утопили в море возле острова Монте-Кристо (да, того самого!) корабли Фридриха и союзных ему пизанцев.

Но это всё правители Запада эпохи первых четырёх крестовых походов! А что же обычные рыцари? Кем были они – вдохновенными верующими странниками или продажными «псами войны»? Звон какого металла вдохновлял их сильнее – медь церковных колоколов или золото червонцев?

Многим хотелось бы видеть рыцарей такими, какими выглядят они под пером пикардийского трувера Конона де Бетюна, участника Третьего и Четвёртого крестовых походов. Послушаем его известную «Песнь о крестовом походе»:

«...За нас Христос, исполненный любви,
Погиб в земле, что туркам отдана.
Зальём поля потоком вражьей крови,
Иль наша честь навек посрамлена!
...Потоки слёз мне щёки бороздят, –
Я еду вдаль, предавшись Божьей воле,
Я не боюсь страданий и преград,
Одна любовь причина тяжкой боли...»

Ну чем не идеал рыцаря-странника, льющего в кольчужные колечки, словно на обручальное кольцо, жидко-солёную тоску из-за разлуки с любимой? Многие были бы готовы заплакать от умиления вместе с ним, если не знать, что именно он, Конон де Бетюн, был одним из руководителей Четвёртого крестового похода, что именно он, Конон де Бетюн, был регентом Латинской империи в 1216–1217 гг.

«...Зальём поля потоком вражьей крови,
Иль наша честь навек посрамлена!»

Как в воду глядел!

О том, кто же шёл на Восток дорогой «Via Sacra», сообщает нам в очередной «Песни о крестовом походе» другой поэт XII в., скрывавший настоящее имя под псевдонимом Рено:

«В погибель впал весь род людской,
Все люди сбились с пути.
И только через крест честной
Возможно им себя спасти.
И грешник, даже самый злой,
Прощенье может обрести:
Для этого к земле святой
Он должен под крестом идти.
Иерусалим рыдает,
О помощи взывает».

Выделим в связи с этим пятую строку: «И грешник, даже самый злой...». Для блюда войны годились даже самые испорченные ингредиенты. И чем дальше, тем больше ряды крестоносцев умножал откровенно маргинальный сброд.

Что представлял из себя этот сплав аскетизма, воинственности и искательства приключений ярко выразил один из известнейших идеологов западного рыцарства поэт Бертран де Борн (1140–1215). В его творчестве ярко отразилась и любовь к войне, и неприязнь к простому народу.

В одной из своих «Сирвент» он пишет:

«Жизнь в мире мне не дорога:
Не любо есть мне, пить и спать.
Люблю я крикам «На врага!»
И ржанию коней внимать
Пред схваткой боевой;
Мне любы крики «Помоги!»,
Когда сшибаются враги
И бьются меж собою,
И средь поломанных древков
Мне любо видеть мертвецов».

Вот так! «*Мертвецов!*»

В другой «Сирвенте» идеолог западного рыцарства расписался в своей ненависти к простому народу (крестьянам и горожанам, которым завидовало постепенно разоряющееся дворянство):

«Мужики, что злы и грубы,
На дворянство точат зубы,
Только нищими мне любы!
Любо видеть мне народ
Голодающим, раздетым,
Страждущим, не обогретым!
Пусть мне милая солжёт,
Ежели солгал я в этом».

Презирая свой народ, вряд ли восплаеешь уважением к чужому, византийскому!

Бертран де Борн почти всю жизнь провёл в войне с братом! Установившееся в Западной Европе право майората, при котором недвижимое имущество и титул умершего отца доставались только старшему сыну, пре-

вращало многих братьев в заклятых врагов. Поэт Вольфрам фон Эшенбах в самом знаменитом немецком средневековом романе «Парцифаль» (1210) называл это право «суровым законом». По этому поводу он писал:

«Так у родительского гроба
Вскипают вмиг вражда и злоба».

Далеко не всех западных рыцарей, обнажавших меч против врагов, смягчал вид надетого на этих врагов церковного облачения. Об архиепископе Кентерберийском Томасе Бекете уже говорилось выше. Но было множество других вопиющих примеров. Например, враг императора Фридриха Барбароссы, архиепископ Лундский, Эскиль на пути из Рима в Германию был ограблен рыцарями в Бургундии и заточён ими в тюрьму. Епископа Конрада Вюрцбургского, обвинённого в грабеже рыцаря, брата ограбленного рыцари Равенсбурги изрубили в куски так, что приехавшему в Вюрцбург императору Филиппу горожане и духовенство принесли с похоронными гимнами и требованиями правосудия только одну отрубленную руку. Одну! Это всё, что оставила ярость рыцарей от епископа!

Желание расправы с пленными смягчала не столько вера, сколько желание получить выкуп. Но даже засевшая в голове цифирь большого куша не всегда сдерживала желание рыцарей убивать. Во время завоевания Ирландии (1171–1176) английский граф Ричард Клерский в захваченном городе Уотерфорде взял в плен 70 знатных ирландцев и всех до одного бросил со скалы в море. В 1209 г. во время крестового похода против альбигойцев рыцари-крестоносцы вырезали 20 тысяч жителей города Безье. В одной только церкви Марии Магдалины было убито 7 тысяч человек. Крестоносцы убивали всех – и католиков, и еретиков. Так они выполняли приказ своего духовного руководителя аббата Сито. Ему приписывают фразу: «Убивайте всех! Господь отличит своих».

Нравы рыцарей Запада должна была смягчить куртуазная любовь, рыцарское служение даме. Она родилась в XII в. и быстро стала модной в среде молодых дворян. Куртуазность действительно подняла социальный престиж знатной женщины. Но почему же тогда Кретьен де Труа в том же XII в. в самом начале знаменитого романа «Ивэйн, или Рыцарь со львом» так описывал современные ему новые отношения полов:

«Грубее нынче стали нравы.
Теперь уже любовь не та:
Слывёт побаской чистота,

Забыта прежняя учтивость,
Нет больше чувства. Только лживость,
Притворный торжествует пыл, –
Порок влюблённых ослепил».

Некоторые рыцари «дослужились» своим дамам до того, что ради них творили себе членовредительство. Например, Ульрих фон Лихтенштейн, автор романа «Служение дамам» (1255) отрубил себе палец и передал его через посланца даме сердца, узнав о её сомнениях в том, что он покалечил этот палец на турнире ради неё.

Палец – ладно! Но иногда служение даме заходило так далеко, что меч становился уже не орудием членовредительства и даже не только орудием убийства. Например, тяжелейшее впечатление на современников произвела смерть рыцаря-трубадура Гильома де Кабестаня. За то, что тот сделал дамой сердца Соремонду, жену графа Раймонда Руссильонского, взбешённый граф выследил Кабестаня, отрезал ему голову, вынул сердце, изжарил его и подал на обед жене. Когда Соремонда съела обед, Раймон рассказал ей, из чего приготовлено жаркое. А чтобы не было сомнений, положил на стол отрезанную голову Кабестаня. Соремонда тотчас выбежала на балкон и сбросилась вниз.

Но, может быть, всех этих забияк, грешников и любителей мертвечины со всей Западной Европы излечивала восточная Святая земля? Слов нет, дрались они в большинстве случаев героически. Хотя позорные казусы случались и здесь. Например, знатный английский рыцарь-тамплиер Роберт Сент-Албанский перебежал к Саладину, принял ислам и стал египетско-сирийским военачальником. Так же поступили в конце XII в. ещё несколько известных рыцарей.

А одним из наиболее колоритных рыцарей Святой Земли стал Райнальд (Рено) де Шатильон. Без денег и титула он обратил на себя внимание вдовствующей княгини Констанции Антиохийской, женился на ней. И тут началось... По словам Б. Куглера, он поссорился с антиохийским патриархом, схватил его и выставил этого пожилого человека с вымазанной мёдом головой в жаркий летний день на съедение осам и мухам. Именно он ограбил караван, в котором ехала сестра султана Саладина. Как раз это стало поводом к «священной войне» султана и захвату им Иерусалима (1187).

А что же представляли из себя служители католической церкви того времени? Намного ли в нравственном отношении духовные лица на Западе превосходили светских лиц?

Уже хронист Первого крестового похода Фульхерий Шартрский в своей «Иерусалимской истории» так описывает и степень религиозности като-

ликов, и реакцию на это папы Урбана II: «Видя, как вера христианская безгранично попирается всеми, и духовенством, и мирянами...».

В народе к католическим священникам было разное отношение – от благоговейного до негативного (отсюда – ереси, в том числе вальденсов и катаров). Народная литература XII–XIII в. самых разных жанров содержит немало примеров критики нравов духовных лиц.

Так, в известном фаблио, «О Бурёнке, поповской корове» мы читаем:

«А поп их был большой хитрец...
Руки сложил виллан: «Отец,
Примите Богу в дар коровку»,
И передал попу верёвку,
Клянясь, что отдал всё, что мог.
«Ты мудро поступил, дружок, –
Сказал отец Констан учтивый,
Изрядно жадный до наживы...»

В другом известном фаблио «Завещание осла» приводится почти схожая характеристика католического пастыря:

«В селе богатом жил священник;
О том лишь думал, как бы денег
Для церкви побольше собрать
Да самому богаче стать».

В популярнейшем «Романе о лисе» есть диалог лиса Ренара и волка Примо, которые пролезли в монастырскую церковь и, кроме облаток для причастия, обнаружили там в ларе у алтаря припрятанные священником огромные запасы вина и не постной, а скоромной еды:

«Поп, знать, запасливый мужик!»
«Да, любит сытно есть старик!
Мирянам эти кругляшки
Из теста – только для души,
Но падок ведь на них народ,
И оттого растёт доход
У церкви. Дурни и глупцы!
Попы, обжоры-подлецы,
Крестьян доверчивых всегда
В церквях проводят без труда».

Поэт-вагант XII века Архипиита Кёльнский ужесточает приговор католическому клиру:

«Священнослужители нынче стали плохи:
Наши им неведомы горестные вздохи,
В их домах, бесчинствуя, скачут скоморохи,
Вместо нас последние подъедая крохи».

Ещё более резок крупнейший поэт-вагант XII века Вальтер Шатильонский:

«Возглавлять вселенную призван Рим, но скверны
Полон он, и скверною все полны безмерной –
Ибо заразительно веянье порока,
И от почвы гниlostной быть не может прока.
Рим и всех и каждого грабит безобразно;
Пресвятая курия – это рынок грязный!
Там права сенаторов продают открыто,
Там всего добьёшься ты при мошне набитой.
Здесь для богача богач всюду всё устроит
По поруке круговой: рука руку моет,
Здесь для всех один закон, бережно хранимый:
«Ты мне дашь – тебе я дам» – вот основа Рима!»

По словам Ш. Пти-Дютайи, симония и николаизм (свобода прелюбодеяния) распространялась в католическом духовенстве эпохи крестовых походов сверху донизу. Аббат Сен-Дени Ив подвергал пыткам тех, кто доносил о его оргиях. Архиепископ Реймский Маннасей занимался охотой и разбоем.

Сплошь и рядом католические священники присваивали себе пожертвования прихожан, собранные на крестовые походы. Дальнейшее зависело от фантазии воров в рясах. Например, священник Арнульф де Грин тратил эти деньги на кутежи, а епископ Дургемский покупал на них драгоценную посуду.

Римские папы устанавливали фиксированные таксы на продажу церковных должностей. Так, за утверждение в церковном сане епископа папе нужно было разово заплатить сумму, которая равнялась годовому доходу епархии. Со временем этот подбор получил название «аннаты». Тем самым подтверждалось право на доход с церковной должности.

Католические священники любили повоевать. Например, в битве при Бувине (1212) особенно прославился умением владеть палицей

и бить ею англичан французский епископ Бове. Ну а многие из тех, кто не воевал, иным путём искали себе добычу. Так, архиепископ Кёльнский Адольф во время гражданской войны в Германии перешёл на сторону Филиппа Гогенштауфена за 5 тысяч марок. Брать меньше не позволяло положение.

«Божий мир», который объявляли иерархи католической церкви (то есть запрет на войну с вечера четверга до утра понедельника) нарушался зачастую ими же. Так, в царствование Фридриха I Барбароссы архиепископа Майнцского как раз за нарушение мира съезд князей в Вормсе приговорил к традиционному немецкому наказанию – публично нести на плечах собаку. Это означало, что во всех отношениях исполнитель наказания стоит ниже собаки, которая возвышается над ним.

Монахов-воинов Ордена тамплиеров – самых доблестных воинов Святой земли – всюду осуждали уже современники. Римский папа Иннокентий III в 1208 г. обвинял тамплиеров в демонических лжеучениях и безнравственности. «Пьёт как тамплиер», – так звучала поговорка эпохи Крестовых походов.

Вообще, западноевропейское общество того времени было сильно алкоголизировано¹. По расчётам А. Л. Ястребицкой, в эпоху крестовых походов западный европеец выпивал в среднем в день 1,5 литра спиртного (!). О чудовищных масштабах пьянства повествует популярная тогда «Кабацкая песня»:

«...Пьёт хозяин, пьёт хозяйка,
Пьёт и братия, и шайка,
Пьёт и овый, пьёт и оный,
Пьёт невежда, пьёт учёный,
Пьёт монах и рыцарь тоже,
Пьёт епископ и вельможа,
Пьёт и трезвый и пьянчужка,
Пьёт и барин, пьёт и служка;
Пьёт и домосед, и странник,
И неведомый изгнанник,
Пьёт и старый. Пьёт и малый,
Пьёт и шалый, пьёт и вялый,
Пьёт и бабка, пьёт и дедка,
И мамаша, и соседка,
Пьёт богатый. Пьёт и нищий,

¹ Много пили и византийцы, в чём откровенно признавался Никита Хониат в своей «Истории».

Хлещут сотни, хлещут тыщи...
Сто кругов обходят чаши,
И не сохнут глотки наши...»

Понятно теперь, какими глазами (и пьяными, и трезвыми, и жадными, и потрясёнными) смотрели пилигримы Запада на богатства Константинополя и Византии? Французский историограф XII в. Одон Дейльский, автор сочинения «О странствованиях Людовика VII, франкского короля, на Восток», в таких словах выразил свой неистовый восторг при виде Влахернского дворца Константинополя: «Его внешняя красота почти несравненна, но красота внутренняя превосходит всё, что я только мог сказать о ней. Со всех сторон он расписан золотом и разноцветными красками, двор выстлан мрамором с изысканным мастерством, и я не знаю, что придаёт дворцу большую ценность и красоту – совершенство ли искусства или богатство материала».

Ничего подобного на Западе ещё не было.

Нетрудно представить себе с какими чувствами уходили из богатого Константинополя в бедные безводные пустыни Востока западные рыцари и сколько раз в их головах, стиснутых железными радиусами шлемов, металась одна и та же сжигавшая их мысль: «Зачем куда-то уходить? А может, останемся здесь, и не на правах гостей, а на правах хозяев?!»

Этим мыслям, безусловно, помогали растущие разногласия между византийцами и латинами. Дров в костёр этих разногласий, конечно, подбросили и организаторы кровавой «константинопольской бани 1182 г.». Однако даже тогда, когда в неудачах крестоносных начинаний очень хотелось обвинить греков, на Западе всё же находились люди, писавшие в духе известной нам поговорки: «Неча на зеркало пенять, коли рожа крива!» Известный автор, участник Второго крестового похода хронист Оттон Фрейзингенский предельно откровенен: «Но всем известно, какой конец имел этот поход по нашим грехам.... Мы за нашу гордыню, за распущенность нравов и пренебрежение спасительными заповедями понесли заслуженный ущерб имуществом и лично...».

Выделим ещё раз это слово – «заслуженный»!

К концу XII в. положение крестоносцев в Святой земле ухудшилось до предела. Египетско-сирийский султан Саладин захватил Иерусалим (1187), а Третий крестовый поход так и не привёл к его освобождению. В этой ситуации Четвёртый поход был неизбежен, и главная интрига заключалась только в том, кто и когда огласит его начало. К началу любого крестового похода всегда призывали римские папы. Оставалось только дождаться, голос какого первосвященника окажется громче.

В 1198 г. Святой престол занял Иннокентий III – самый могущественный папа за всю историю римского понтификата. «Царь царей», как называли его многие, автор высказывания о том, что духовная власть подобна солнцу, а светская – луне. Никто до него так часто не налагал церковные отлучения и интердикты на князей, королей, целые страны. Уже в год своего избрания, папа издал указ о начале нового крестового похода. Целью его, как и прежде, было возвращение Иерусалима. Немаловажно будет отметить, что захват Саладином Иерусалима Иннокентий III называл божественным возмездием за грехи и падение морали западных христиан.

Поднимать мораль единоверцев, обличать разврат, пьянство, ростовщичество многие годы стремился приходской священник Фульк из Нейи. Этот человек, одарённый счастливым даром слова, был способен зажечь призывами любую даже самую равнодушную толпу. Именно он стал наиболее известным и успешным из проповедников Четвёртого крестового похода, собрал больше всего крестоносцев и денег. Он так воспламенял призывами толпы своих слушателей, что они, считая Фулька святым, начинали рвать его одежду на кресты. Однажды, чтобы сберечь в целости свою рясу, он закричал верующим: «Не рвите мою одежду, она не благословлена. Я благословляю одежду вот этого человека». С этими словами Фульк перекрестил наряд одного из своих почитателей, и тотчас этот наряд был разодран в клочья. Данный эпизод даёт представление о том, что крестonosный энтузиазм латинов был ещё достаточно высок.

Могущество и харизма Иннокентия III, успехи проповедников, огромные толпы желающих, реки собранных денег – всё это, казалось, сулило успех Четвёртому крестовому походу (1202–1204). Он мог стать самым результативным и самым ярким из всех деяний крестоносцев. Мог. Но не стал...

Впервые по плану руководителей похода (князя Бонифация Монферратского, графа Балдуина Фландрского и др.) решено было нанести удар по Египту. После этого, разорив логово египетско-сирийского султана, можно было без особых проблем идти на Иерусалим. Для того, чтобы преодолеть морские мили Средиземноморья, крестоносцы обратились за помощью к Венецианской республике Св. Марка. Именно Венеция в то время имела репутацию «Царицы морей» и только она могла помочь крестоносцам огромным флотом. Однако разгром Египта, с которым активно торговали венецианцы, не входил в окончательные намерения последних. Поэтому любое нарушение договора и изменение маршрута крестоносцев было бы на руку правителям Венецианской республики.

Дожем (правителем) Венеции был девяностолетний Энрико Дандоло. Несмотря на более чем почтенный возраст и слепоту он решил использо-

вать крестоносные рати для пользы своего государства. Главным торговым конкурентом Венеции он считал Византию. Её же – и личным врагом! По одной из версий (хотя и не подтверждённой) его ослепил во время дипломатической миссии в Константинополе византийский император Мануил Комнин.

Судьба Византии, таким образом, была предрешена. Её будущее было таким же чёрным, как мир в глазах слепого дожа. Оставалось только дожидаться срыва договора.

За этим дело не стало.

По договору Республики Св. Марка и крестоносцев венецианцы обещали предоставить флот для перевозки 4,5 тысяч всадников, стольких же коней, 9 тысяч оруженосцев, 20 тысяч пехотинцев и в течение 9 месяцев обеспечивать их кормом. За это крестоносцы должны были заплатить 85 тысяч кельнских марок (то есть более 20 тысяч килограммов или 20 тонн) серебром. Это была огромная сумма денег, которую с трудом выложили бы крестоносцы даже в том случае, если бы их рати отличались железной дисциплиной, обязывающей всех участников похода без исключения прибыть в Венецию. Однако одни рыцари, сбившись в отряды, уплыли в Святую Землю по своей инициативе, другие же частью не захотели, а частью и не смогли сделать беспощадные кровопускания своим кошелькам. В итоге крестоносцы наскребли лишь 51 тысячу вместо 85.

Математика тотчас похоронила географию. Бухгалтеры от политики торжествовали. О каком Египте теперь могла идти речь?! Торговым интересам Венеции в этой стране больше ничто не угрожало.

Пока крестоносцы делили своё ожидание друг с другом в тесноте островка Сан-Николо-ди-Лидо, где их разместили венецианцы, Дандоло сотоварищи придумали план. Пилигримам в кольчугах предложено было отработать долг ратным подвигом, противоречившим их обету. Им следовало захватить для венецианцев неприступный хорватский город Задар, которым владели венгры. Это позволило бы венецианцам чужими руками избавиться от главного торгового конкурента на Адриатике. Отметим при этом, что венгерский король Имре, чьи подданные владели Задаром, тоже принял на себя обет крестоносца!

Чтобы понять цинизм и чудовищность этого предложения, нужно вспомнить, что воин, принявший крест и поклявшийся идти освобождать Гроб Господень, не должен был обнажать оружие против христиан. Представьте, что группе вегетарианцев предлагают поохотиться на стадо оленей, чтобы вонзить затем свои зубы в их хорошо прожаренные бока! То, на что толкали крестоносцев, должно было вызвать их во сто крат большее возмущение, чем вегетарианцев.

Должно было. Но...

Лишь небольшая часть рыцарей и князей отказались от этой авантюры. К слову, среди отказников был и будущий душитель и мучитель альбигойцев Симон де Монфор. Даже тот, кто через 7 лет зальёт Лангедок кровью и закоптит пожарами его ясное небо, понял, какой грех должен совершить Крестоносец перед верой и клятвой. Однако таких как он оказалось немного.

Хронист Гунтер Пэрисский в «Истории завоевания Константинополя» открыто критиковал венецианцев. По его мнению, успех завоевания Египта был бы полным, если бы не планы правителей Республики Св. Марка: «Однако осуществлению этого достойного всяческой похвалы совета наших князей помешали коварство и подлость венецианцев, которые, как хозяева кораблей и владыки Адриатического моря чуть не отказали им в переправе, если они до того не завоюют ... Задар».

Задар был взят и разграблен. И именно здесь произошли первые бои крестоносцев с венецианцами и друг с другом. Погибали и простые рыцари, и их предводители. Так крестоносцы коротали время до весны 1203 г.

Участник похода, французский рыцарь Робер де Клари не сумел умолчать в своей книге «Завоевание Константинополя» о том, что творилось в Задаре: «А потом случилось так, что вспыхнула большая распря между венецианцами и меньшим людом пилигримов, которая продолжалась целую ночь и полдня. И столь ожесточенной была эта распря, что рыцари лишь с трудом смогли разнять дравшихся».

Иннокентий III отлучил участников задарской авантюры от церкви, но ненадолго. Отлучение было вскоре снято. Его понтифик формально оставил лишь за венецианцами. Понятие «общественное мнение» в то время ещё не существовало, но папе следовало предстать перед верующими в определённом свете. Внутренний механизм и мотивы принятия подобного решения папы разъяснил в своей хронике Аноним Гальберштадтский. Он писал, что послов крестоносцев, отправленных в Рим, папа отослал к войску «и распорядился снять с него отлучение, выказав надлежащую осмотрительность, которая подобает апостольским повелениям, [а именно]: если венецианцы испытывают на себе благо отлучения, то они [крестоносцы] тем не менее, должны [продолжать] общаться с ними; ибо пилигримы, находясь на кораблях венецианцев, пребывают как бы в их жилищах, а приговор отлучения, коему венецианцы подвергнуты, [лишь] как отцы семейств, не распространяется на пилигримов, состоящих членами этих семейств».

Это означало, что папа простит их и в дальнейшем!

Не чувствуя бремени огорчений от официальной позиции папы, венецианцы уже приготовили новый захватнический план. Повод появился сам собой, точнее этот повод привёз в крестоносно-венецианский лагерь

византийский царевич Алексей. Сын императора Исаака II Ангела, свергнутого и ослеплённого его родным братом Алексеем III Ангелом, царевич тщетно объезжал дворы Европы в поисках помощи для восстановления на троне отца.

Царевич был несовершеннолетний (М. А. Заборов, например, считал, что ему на тот момент исполнилось 12 лет, хотя в справочных изданиях год его рождения указывают приблизительно: «ок. 1183 г.»). Вне зависимости от реального возраста несовершеннолетний сын старого узурпатора, свергнутого новым узурпатором, не имел права подписывать тот договор, который по сути продиктовали ему венецианцы и крестоносцы. Византийский автор Никита Хониат с возмущением писал: «Приняв к себе Алексея, мальчишку сколько по летам, столько же и по уму, все эти ловкие и искушённые в делах мужи уговорили его поклястися в том, чего он не в состоянии был исполнить никогда».

По договору 1203 г. латины обещали вернуть трон его отцу. За это Алексей обещал выплатить 200 тысяч марок (то есть в 2,5 раза больше, чем задолжали крестоносцы венецианцам), предоставить для войны против султана 10 тысяч солдат и флот, содержать на свои деньги в Святой Земле 500 воинов. Отдельный пункт гласил – Православная византийская церковь подчинится Римскому папе! Или, говоря словами Никиты Хониата, грекам предстояло «принять латинские уклонения в вере, признать все папские привилегии». Это было прямое нарушение норм канонического права! Вопросы веры могли решать лишь духовные иерархи. Французский феодал, один из военачальников крестоносцев Виллардуэн в «Завоевании Константинополя» откровенно писал, что латинов очень заботила перспектива «поставить всю Ромейскую империю в подчинение Риму, от которого она давно отделилась». Таким образом, договор был изначально неисполним хотя бы потому, что законность всего подписанного несовершеннолетним царевичем вызовет сомнения даже у человека, весьма далёкого от юриспруденции.

Однако обременять свои мысли таким мудрёным словом искатели наживы не пожелали.

Флот латинов взял курс на Константинополь. 19 июля 1203 г. Исаак II Ангел был восстановлен на престоле. Слепой отец и зрячий сын стали соправителями. Однако присутствие крестоносцев, уступки папе и огромные налоги, которыми соправители обложили подданных для того, чтобы расплатиться по условиям договора, вызвали в Константинополе взрыв ненависти греков к гостям с Запада. Особенно возмущало их то, что в счёт уплаты долга шли слитки золота, в которое переливали священную церковную утварь.

Никита Хониат в своей «Истории» называл крестоносцев «пиратской шайкой», «грязной бандой», «разбойничьей экспедицией». Он лишь озвучивал ту титулатуру, в которую возводили иноземцев в своих репликах разгневанные их присутствием жители Константинополя. Участились вооружённые столкновения между греками и латинами. Ромейская империя погружалась в анархию. Очередной дворцовый переворот в этих условиях осуществить было нетрудно. 5 февраля 1204 г. новым императором стал Алексей V Дука, прозванный из-за густых кровей и строгого взгляда Мурзуфлом (то есть «насупленным»). Мурзуфл ненавидел латинов и тех, кто их пригласил.

Вместе с телами свергнутых соправителей Исаака и Алексея могла быть похоронена последняя надежда крестоносцев вырвать у греков то, что было обещано им. «И в сорока богатейших городах земли, я полагаю, не было столько богатств, сколько их было в Константинополе!» – писал Робер де Клари. Рыцари от жадности потирали руки и искали им иное занятие. Оружие было рядом.

Боясь потерять деньги и не дожидаясь церковной унии, крестоносцы и венецианцы решились на штурм. Ещё в марте 1204 г. между ними был составлен подробный договор о разделе Константинополя. Всё было учтено. Становилось ясно – со взятием столицы Византии и её ликвидации как государства отпадут причины продолжать крестовый поход и идти освобождать Иерусалим.

9 апреля 1204 г., в неделю Вербного воскресенья (!) начался штурм. К стенам Константинополя шли корабли крестоносцев, стянутые попарно, с установленными на них стенобитными орудиями. К их мачтам приковывали рыцарей-отказников, чтобы византийские стрелы первыми поражали тех, кто не желал обнажать меч против христиан.

В этой связи очень важен вопрос о том, как была поставлена в войске крестоносцев и венецианцев идеологическая подготовка воинов. Как вожди венецианцев и крестоносцев заставили одних христиан лить кровь других?

Робер де Клари, простой рыцарь, разделявший чувства тысяч таких же воинов, как и он сам, неоднократно ссылался на призывы католических епископов и священников крестоносного войска о том, что захват Константинополя – законное и богоугодное дело: «...И епископы сказали, что именем Бога и властью, данной им апостоликом, отпускают грехи всем, кто пойдет на приступ, и епископы повелели пилигримам, чтобы они как следует исповедались и причастились и чтобы они не боялись биться против греков, ибо это враги господя». «Почему мы вам объявляем, – говорило духовенство, – что война правильна и справедлива, и если вы имеете прямое намерение завоевать эту землю и подчинить ее Риму, то

получите отпущение грехов, как дал вам то апостол всем, которые исповедуются и умрут». Знайте, что эти слова служили большим подкреплением для баронов и пилигримов». Тот же Клари сообщает нам, что первой к стенам Константинополя подошла галера епископа Суассонского (!) А брат самого Клари, хотя и был священником, сам непосредственно участвовал в штурме (!)

Опасения крестоносцев насчёт возможного гнева римского папы и возможного отлучения их от Церкви передаёт Гунтер Пэрисский в «Истории завоевания Константинополя». «Однако, – писал он, – верховный понтифик с давних пор ненавидел этот город (Константинополь – С. Л.) и сам он, и его предшественники, ибо он [Константинополь] давно уже отложился от римской церкви... Да, он ненавидел его, как мы сказали, и очень хотел, чтобы этот город, если возможно, был завоёван без кровопролития католическим народом, – только бы это не угрожало поражением нашему войску».

Поражение выпало на долю не нападавших, а защищающихся. Император Алексей Мурзуфл не обладал качествами выдающегося правителя и полководца. Даже Никита Хониат не жалел чёрных красок для описания очередного узурпатора власти, который предстаёт под его пером как «бесстыдный развратник и сластолюбец». Несмотря на численное преимущество и высокие стены Константинополя, византийцы потерпели позорное военное поражение. 12 апреля крестоносцы возобновили штурм, ворвались на стены, выломали ворота. Город пламенел от крови и пожаров: за время военных действий выгорело 2/3 всех домов. Алексей Мурзуфл бросил своих подданных и бежал с несколькими центнерами золота. Утром 13 апреля сопротивление греков было окончательно сломлено. Позор победители и побеждённые делили на двоих: ведь случилось всё это в конце Великого Поста!

Так, впервые за тысячу лет, пал Константинополь, это «око всех городов», по выражению Никиты Хониата. Захват города сопровождался жуткими грабежами и убийствами. Священники крестоносцев крали ценности и истязали местных жителей, вымогая у них деньги. Рыцари насиловали даже монашек. Растерзанные трупы женщин, детей, стариков вымостили путь крестоносцев к центру города. Латинами, этими, по выражению Никиты Хониата, «мужами крови», были поруганы церкви и монастыри. Осквернён был даже самый большой храм христианского мира – Храм Святой Софии. Чтобы вывезти из него награбленную церковную утварь латины ввели в храм мулов и ослов. Погибали произведения искусства, которые превращались в бесформенные слитки золота и серебра. По словам Никиты Хониата, сарацины и те поступали благороднее крестоносцев по отношению к грекам-христианам. «Когда же они делили добычу, – пи-

сал он, – то не было для них разницы между мирской утварью и священными сосудами: равным образом все использовали они для своих плотских нужд, не заботясь ни о боге, ни о правосудии. Даже из божественных изображений Христа и святых они делали сиденья и скамейки для ног...».

Мишенями грабежа, а впоследствии и предметами бесстыдного торга становились и главные христианские святыни, захваченные латинами (фрагмент Истинного Креста, кость Иоанна Крестителя, часть руки св. Якова и др.). Среди этих святынь особо почитаемым был Терновый венец Христа. Крестоносцы впоследствии продали его французскому королю Людовику IX Святому за огромную сумму в 135 тысяч ливров. Для её хранения в Париже построили церковь Сен-Шапель. Сейчас Терновый венец хранится в Соборе Парижской богородицы и служит вечным напоминанием о той смертельной ране, которую нанесли крестоносцы Византии в 1204 г.

Добыча, добыча, добыча... Жоффруа де Виллардуэн, один из руководителей крестового войска, истекал вместе с чернилами такими словами радости по этому поводу: «Добыча была столь велика, что никто не мог бы вам сказать, сколько там было золота и серебра, сосудов и драгоценных камней, атласных и шёлковых материй, меховых одежд и всяческих богатств, какие когда-либо имелись на земле». И далее : «Те, кто находился [ранее] в бедности, [теперь] пребывал в богатстве и роскоши».

Эти слова раскрывают нам истинные цели участников Четвёртого крестового похода. По справедливому мнению Ф. И. Успенского, в этом походе «на первый план ясно выступает не религиозная, а политическая идея». Захватив Константинополь, крестоносцы и не помышляли больше о походе на Иерусалим. На Балканах была создана Латинская империя (1204–1261). Счетоводы в стальных нарукавниках и кольчужных пиджаках скрупулёзно поделили захваченные территории – они достались венецианцам и крестоносцам поровну.

С. П. Карпов в своей монографии «Латинская Романия» писал: «Катастрофа, казавшаяся многим современникам столь неожиданной и невероятной, была подготовлена длительным процессом децентрализации Византии, усилившимся с конца XII в.». Б. Куглер считал, что Византия сама ускорила свою гибель, превратив за столетие своих союзников во врагов. При этом главную вину за разгром Византии немецкий исследователь возлагал не на Дандоло, а на германского императора Филиппа Гогенштауфена, который отправил своего зятя, византийского царевича Алексея в лагерь крестоносцев. «Таким образом, – писал он, – политика Штауфенов произвела отклонение четвёртого крестового похода от Египта и направила его на Константинополь».

Выскажемся определённое – беда пришла с Запада. И венецианцы, и крестоносцы добились того, чего хотели. В Египте вздохнули с облегчением и... наградили венецианцев выгодным торговым договором 1208 г. Так султан оценил старания правителей родины гондолы.

Иннокентий III сделал то, что и должен был сделать: сначала отлучил, а затем простил захватчиков Константинополя. Слишком желанным он считал обладание католиками такой империей, и слишком большие выгоды для понуждения греков к церковной унии сулило это обладание. Был Задар. Теперь вот Константинополь. Там католики, здесь – непокорные «схизматики». Дальнейший план того, кого Ф. И. Успенский верно считал «душой и возбудителем четвёртого похода» был понятен – греки должны признать власть Рима. Любой ценой!

9 мая 1204 г. императором Латинской империи или, как её называли современники, Романии, избрали графа Балдуина Фландрского. Через неделю состоялась его торжественная коронация в Храме Святой Софии, который, согласно договору, перешёл к венецианцам. Венецианцы получили огромные привилегии. Они присвоили себе право посреднической торговли Запада и Востока. Коммерческий расчёт оказался выше вопросов веры.

Однако судьба заслужено мстила державе, зачатой в бесчестии и позоре. Спустя год Балдуин I, признанный Иннокентием III, был разгромлен болгарами и попал в плен, где и погиб. Согласно легенде, болгарский царь Калоян сделал из его черепа пиршественную чашу. Энрико Дандоло умер в том же 1205 г., потрясённый известием о разгроме латинов и пленении Балдуина. Дандоло похоронили в Храме Св. Софии, осквернённом его замыслами. Но поразительная вещь – когда в 1261 г. византийцы уничтожили Латинскую империю и восстановили своё государство, могилу Дандоло оставили неприкосновенной. Никто её не разорил. Прах виновника тысяч смертей остался там, где его положили. Могила Дандоло сохранилась в Храме Св. Софии до наших дней. Вот вам пример истинного христианского смирения и всепрощения во всём её прекрасном проявлении.

Примечательны и обстоятельства гибели Латинской империи, которую почти шесть десятков лет раздирали внутренние конфликты и внешние войны. Эта гибель была такой же позорной, как её зачатие и рождение. Летом 1261 г. из Никейской империи – одного из осколков прежней Византии – к Константинополю выдвинулся отряд Алексея Стратегопула. Весь отряд насчитывал всего 800 человек. В ночь с 24 на 25 июля Алексей проник в город, а утром прокатился со своими всадниками до дворца латинского императора, который трусливо бежал.

По иронии судьбы последний император Латинской империи носил то же имя, что и первый – Балдуин.

Византийская империя была восстановлена. Однако рана, нанесённая ей латинами, оказалась роковой. За годы их владычества Константинополь обезлюдел. Если до нашествия крестоносцев в нём, по разным оценкам, проживало от 250 тысяч до 500 тысяч человек, то в 1261 г. там оставалось всего 50 тысяч жителей. Четвёртый крестовый поход предрешил её дальнейшую судьбу – причины окончательной гибели Византии под ударами турок-османов в 1453 г. нужно искать в событиях 1204 года.

* * *

Среди отечественных исследователей истории крестовых походов, в том числе Четвёртого, особое место принадлежит профессору императорского Харьковского университета Василию Карловичу Надлеру (1840–1894). В этом университете в 1865–1891 гг. он был ведущим медиевистом, после чего, до самой своей смерти занимал кафедру всеобщей истории в Новороссийском (Одесском) университете.

В. К. Надлер был потомком немецких эмигрантов. Он родился в Харькове в семье провизора, управляющего аптекой. Харьковская среда существенно повлияла на национальные рефлексy и вероисповедание многих местных немцев. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Василий Карлович был православным русскоязычным человеком, настолько же страстным, насколько и искренним подданным Российской империи.

В 1857–1862 гг. В. К. Надлер учился на историко-филологическом факультете Харьковского университета. Его научные взгляды формировались под влиянием таких известных факультетских профессоров как М. Н. Петров и П. А. Лавровский. Средневековая тематика, которой они посвятили значительную часть своего творчества, сразу увлекла и их ученика.

В 1862 г., после окончания университета, В. К. Надлера оставили на кафедре всеобщей истории для приготовления к профессорскому званию. В течение двух лет он подготовил и защитил магистерскую диссертацию «Причины и первые проявления оппозиции католицизму в Чехии и Западной Европе в конце XIV и начале XV вв.» (1864). Ещё через три года В. К. Надлер защитил докторскую диссертацию «Адальберт Бременский – правитель Германии в молодые годы Генриха IV» (1867). Новоиспечённому доктору всеобщей истории было в ту пору всего 27 лет. В 1868 г. доцент В. К. Надлер стал экстраординарным, год спустя – ординарным, а в 1890 г. – заслуженным профессором.

Наряду с успехами в области научных достижений быстро росли и административные успехи В. К. Надлера. С 1869 по 1875 г. он был секретарем, с 1875 по 1891 г. – неизменным деканом историко-филологического факультета Харьковского университета, а в 1877 г. – первым пред-

седателем Харьковского Историко-филологического общества. Отметим, что с 1891 г. В. К. Надлер возглавлял историко-филологический факультет и в Новороссийском (Одесском) университете. В 1893 г. он исполнял обязанности ректора этого университета.

В. К. Надлер был блестящим лектором, о чём в своих воспоминаниях сообщают его ученики В. П. Бузескул и А. С. Вязигин. Основной курс, который В. К. Надлер преподавал в стенах Харьковского университета с 1864 г. – история Средних веков. Наряду с общим курсом он читал и ряд спецкурсов. При этом география лекций учёного была велика – Западная Европа, Византия, Восток. Ещё на заре своей научно-педагогической деятельности В. К. Надлер остро критиковал зарубежных и отечественных медиевистов за то, что в своём творчестве они ограничиваются освещением истории лишь западноевропейских народов.

Среди его спецкурсов была и «История Крестовой эпохи». В. К. Надлер читал её дважды – в 1883–1884 и 1889–1890 уч. г. Сохранилась литография студенческих записей спецкурса за 1890 г. в двух частях. Она даёт полное представление о научных взглядах учёного на причины, ход и последствия крестовых походов.

Спецкурс В. К. Надлера отражал наиболее передовые тенденции в медиевистике по этому вопросу. К 1880-м годам исторический анализ крестовых мероприятий мало удовлетворял требованиям науки. Авторы работ по этой тематике обычно абсолютизировали чисто конфессиональные причины походов (см. напр., Ж. Мишо, Г. Гегель). Начало новой разработки истории крестовых походов положили публикации немецкого учёного Г. Зибеля. В. К. Надлер высоко оценил значение этих публикаций, поскольку Г. Зибель впервые критически подошёл к событиям этой эпохи.

Критический подход к описываемым событиям проявил и В. К. Надлер. Отбросив устаревшие концепции Ф. Вилькена и Ж. Мишо, изображавших эти походы как чисто религиозные мероприятия, харьковский учёный выделил целый комплекс вызвавших их причин. Среди них он особенно подчёркивал социально-политические изменения внутри самого западноевропейского общества. В. К. Надлер контрастно изображал отсталую, необразованную Европу и цветущий цивилизованный Восток. В так называемую «культурную противоположность» Востока и Запада он включал, наряду с различием веры, различия политического и экономического строя. Эти и другие высказывания В. К. Надлера наносили сильный удар по европоцентризму, присущему не только многим зарубежным, но и отечественным медиевистам.

Особое место в истории крестовых походов В. К. Надлер отводил Византии. Среди трёх причин этих походов на первое место учёный поста-

вил «Изменившееся положение дел на Востоке и ослабление Византии». Главным инициатором крестовых походов В. К. Надлер считал не Петра Амьенского, а папство, конкретно – Урбана II, которому принадлежали «план и идея» первого из них.

Уже при освещении этого первого похода харьковский учёный подробно охарактеризовал отношения крестоносцев и Византии. По его мнению, уже тогда «Крестоносцы угрожали решительной гибелью Византийской империи... И совершенно несправедливо историки до Зибеля упрекали императора в ложной политике по отношению к крестоносцам». По этой причине В. К. Надлер целиком оправдывал отношение императора Алексея I Комнина к крестоносцам.

Признавая научную новизну курса В. К. Надлера, следует указать на то, что предложенная им нумерация крестовых походов отличается от той, которая является общепринятой в современной медиевистике. Второй крестовый поход он датирует 1101–1102 годами, третий (по установившейся сейчас нумерации – второй) – 1147–1149 гг, четвёртый (то есть третий) – 1189–1192 гг., пятый – 1197–1198 гг. Таким образом, тот крестовый поход, который мы знаем под названием Четвёртого, В. К. Надлер и пером и словом обозначал как Шестой. Отметим, однако, что подобные разночтения целиком отражали палитру мнений европейских медиевистов XIX в. по этому вопросу¹, и харьковский учёный не был здесь оригинален.

В поражении Второго (у В. К. Надлера – Третьего) крестового похода, по его мнению, не было ни малейшей вины Византии. В таких печальных результатах не следует винить греков, как это делали прежние исследователи», – доказывал он. Всю вину за это поражение учёный возложил на вождей крестоносцев.

Четвёртый (у В. К. Надлера – Шестой) крестовый поход был, по его верному мнению, «создан инергическими (так в тексте – С. Л.) усилиями знаменитого папы Иннокентия III». Этот поход В. К. Надлер считал отражением тех светских мотивов и тенденций, «которые с течением времени брали всё более и более перевеса над побуждениями и мотивами чисто религиозными». В Западном обществе «сильно упало религиозное настроение». Этим настроениям учёный противопоставлял осуществляемый Иннокентием III «идеал папской мировой власти». «При нём, – указывал В. К. Надлер, – мировое господство пап, как над церковью, так и над светским обществом из области теории перешло в действительность». По этой причине учёный указывал на противоречия, которые обострились в отношениях папы не только со светскими лицами Запада, например с пра-

¹ Например, Ж. Мишо Четвёртый крестовый поход называл Пятым.

вителями Венеции, но даже и с католическим клиром, например с французским.

В. К. Надлер раскрыл детали подготовки Четвёртого крестового похода, роли в нем папы, отдельных проповедников (например, Фулька из Нейи), светских феодалов. Позицию Венеции и Энрико Дандоло учёный объяснял исключительно прагматическими торговыми и политическими интересами, в то время как папа опасался, «чтобы венецианцы не воспользовались силами крестоносцев для других предприятий».

Описание Четвёртого крестового похода В. К. Надлер построил на глубоком анализе источников, прежде всего мемуаров Жоффруа де Виллардуэна и «Истории» Никиты Хониата. Харьковский учёный откровенно признавал, что венецианцы выполнили перед крестоносцами все условия заключённого между ними договора, а сам Дандоло «жил одними интересами республики», думал лишь о выгоде Венеции и ради этого мог решиться на «не совсем добросовестное дело». Поэтому после взятия Задара Дандоло удерживал крестоносцев в захваченном городе до весны, так как на деле уже тогда, до появления царевича Алексея намеревался предпринять поход на Константинополь. В этом состояла «коварная политика венецианцев», приведшая их и крестоносцев под стены византийской столицы.

Из-за постоянных политических переворотов её народ «относился с полной апатией к участи империи», – указывал В. К. Надлер, тем самым объясняя относительную лёгкость военной победы крестоносцев. Он указывал, что латины заранее договорились друг с другом о дележе добыче и о ленном устройстве новой империи. Крестоносцы, по его мнению, «были слепым орудием в руках ловких венецианских политиков; один только дож с самого начала имел в виду эту цель и сознательно шёл к ней; он руководил всем предприятием».

Саму катастрофу 1204 г. учёный объяснял не только военной мощью крестоносцев. Он указывал на «ненормальное положение дел в Византийском государстве», массовое разорение крестьян, обнищание населения, падение авторитета верховной власти. С Запада в Византию пришли феодальные отношения с неизбежным ослаблением центральной власти и ростом сепаратизма магнатов. «В виду всего этого, – считал В. К. Надлер, – разрушение империи франками является неизбежным... 13 апреля 1204 г. византийскому старому обществу нанесён был во всех отношениях удар смертельный».

Что касается отношения к разгрому Византии Иннокентия III, то он, несмотря на формальное отлучение, наложенное на погромщиков, понимал все выгоды взятия Константинополя для папства «и поэтому не только простил венецианцев и крестоносцев, но даже один на всём западе предпринимал энергические меры для поддержания нового государства».

По мнению В. К. Надлера, этот поход и разгром Византии в конечном итоге «послужил главной причиной к окончательному падению Иерусалимского королевства» (то есть государств крестоносцев в Святой земле). Из 1204 года он выводил последующие события и 1291-го и 1454-го годов.

Спецкурс В. К. Надлера так и не был опубликован. Он остался в литографированном виде, хотя его публикация могла бы по-новому расставить акценты в историографии истории крестовых походов конца XIX в. Несмотря на произвольную нумерацию крестовых походов, предложенную им, большинство других оценок В. К. Надлера выдержало испытание временем, а сам спецкурс содержит в себе концептуальные выводы, отражающие передовые взгляды медиевистики того времени.

* * *

Выводы по результатам событий 1202–1204 годов вполне очевидны:

1. Папство – главный инициатор крестовых походов.
2. Ко времени начала крестовых походов уже произошла церковная схизма. Поэтому папство рассматривало крестовые походы как инструмент расширения своего влияния в восточно-христианском мире, а византийские императоры – как орудие возвращения утраченных на Востоке земель.
3. В ходе первых трёх крестовых походов противоречия между крестоносцами и Византией то усиливались, то слабели при неизменном курсе папства на господство во всём христианском мире.
4. В течение всего этого времени на Западе шла борьба между духовной и светской властями, в то время как в Византии сильное государство являлось гарантом влияния Константинопольской патриархии, а следовательно, греко-православной церкви. Для преодоления схизмы в свою пользу Римское папство должно было работать на развал Византийского государства как стража Православия.
5. Четвёртый крестовый поход был организован папой Иннокентием III – самым могущественным первосвященником за всю историю римского понтификата. Организованный папой, этот поход крестоносцев привёл к уничтожению христианской Византийской империи.
6. Этот поход – не обычная военная акция, а сознательное преступление против единоверцев масс людей, принявших священный обет и получивших благословение католических епископов и священников, которые именем своей Церкви объявили захват Константинополя законным. При этом борьба за престол в Византии местных кланов не может служить оправданием для вооружённого вмешательства крестоносцев.

7. В ходе этого разгрома была подорвана роль Византии как посредника в торговле Запада и Востока. Эта роль перешла к итальянским и южно-французским городам, прежде всего, к Венеции.

8. Римские папы, в том числе Иннокентий III, налагали церковное отлучение так же часто, как и снимали его, поскольку отлучение – временная мера, чего нельзя сказать о ликвидации христианского государства.

9. Разгром Византии полностью соответствовал планам Римского престола, так как греческому населению навязывалась уния с Западом.

10. Даже восстановленная в 1261 г. Византийская империя не смогла возродить былого могущества и продолжать оставаться эффективным бастионом христианства.

11. Прологом окончательного падения Византии в 1453 г. был её разгром крестоносцами в 1204 г. Многовековой форпост, о который разбивались волны восточных завоевателей, уже не смог сдержать османов, захвативших огромные территории Европы.

12. Одним из незаслуженно забытых исследователей Четвёртого крестового похода был профессор императорского Харьковского университета В. К. Надлер (1840–1894).

13. В своём неопубликованном спецкурсе «История крестовой эпохи» он на основе исторических источников ярко раскрыл причины, ход и последствия Четвёртого крестового похода, ставшего закономерным результатом как грабительской военной акции крестоносцев и венецианцев, так и внутреннего политического и социально-экономического кризиса Византии вследствие распространения здесь феодальных отношений.

14. В. К. Надлер целиком признавал, что всё свершившееся в 1204 г. произошло к несомненной пользе не только венецианцев и крестоносцев, но и католической церкви и папы Иннокентия III, несмотря на формальное, наложенное на участников акции и в скором времени снятое отлучение.

Таким образом, Четвёртый крестовый поход и захват крестоносцами Константинополя – это сознательно совершённое военное преступление, не имеющее срока давности. Данное событие – красноречивый ответ всем тем, кто считает, что помощь извне способна помочь в решении внутренних проблем и рассчитывает на бескорыстную, отеческую, искреннюю помощь с Запада.

Если бы руины прошлого умели говорить, раны – шептать, а могилы – исходить криком... Обретя дар речи, эти метки памяти той Православной Византийской империи могли бы сказать нынешним единоверцам, растворившись в звоне звучащих сейчас колоколов:

У Запада есть вера.

Но веры в Запад нет!

ЛИТЕРАТУРА

- Анна Комнина. Алексиада / Пер. с греч. Я. Н. Любарского. – СПб., 1996.
- Бертран де Борн. Сирвента // Зарубежная литература средних веков. – М., 1974.
- Брандедж Дж. Крестовые походы. Священные войны Средневековья. – М., 2011.
- Бузескул В. П. В. К. Надлер (некролог) // Журнал Министерства народного просвещения. – 1894. – № 5.
- Бузескул В. П. Некролог В. К. Надлера // Харьковские губернские ведомости. – 1894. – № 86.
- Бузескул В. П. Из истории Харьковского университета второй половины 70-х гг. // Наукові записки науково-дослідницької кафедри історії української культури. – Х., 1927. – № 6.
- Виллардуэн Ж. де. Завоевание Константинополя / Ж. де Виллардуэн ; [пер., ст. и коммент. М. А. Заборова]. – М.: Наука, 1993.
- Вязигин А. С. Воспоминания о В. К. Надлере (некролог) // Харьковские губернские ведомости. – 1894. – № 86.
- Вальтер фон дер Фогельвейде. Стихотворения. – М., 1985.
- Васильев А. А. История Византии. Византия и крестоносцы: Эпоха Комнинов (1081–1185) и Ангелов (1185–1204). – Пг., 1923.
- Вебер Г. Всеобщая история. – М., 1887. – Т. 6.
- Вебер Г. Всеобщая история. – М., 1887. – Т. 7.
- Виймар П. Крестовые походы. Миф и реальность «священной войны». – СПб., 2003.
- Виолле-ле-Дюк Э. Э. Жизнь и развлечения в средние века. – СПб., 1997.
- Войтович Л., Домановський А., Козак Н., Лильо І, Мельник М., Сорочан С., Файда О. Історія Візантії. Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. – Львів, 2011.
- Вольфрам фон Эшенбах. Парцифаль // Средневековый роман и повесть. – М., 1974.
- Вязигин А. С. Международное право в средние века [Рец.]. – СПб., 1900.
- Гегель Г. Сочинения. – М., 1935. – Т. 8.
- Гийу А. Византийская цивилизация. – Екатеринбург, 2005.
- Грачёв Ю. Г. Рыцарство в средневековой Европе. – К., 2006.
- Гусев И. Е. История орденов Средневековья. – Минск, 2007.
- Гутнова Е. В. Историография истории средних веков. – 2-е изд. – М., 1985.
- Диль Ш. История Византийской империи. – М., 1948.
- Добиаш-Рождественская О. А. Крестом и мечом: Приключения Ричарда I Львиное Сердце. – М., 1991.
- Добиаш-Рождественская О. А. Эпоха крестовых походов (Запад в крестоносном движении). Общий очерк. – М., 2011.
- Домановский А. Н. Загадки истории. Византия / А. Н. Домановский; худож.-оформитель Е. А. Гугалова. – Харьков, 2016.
- Домановская М. Е. Понятие «византизм» в научном наследии В. К. Надлера // Российское византиноведение: Традиции и перспективы. Тезисы докладов XIX Всероссийской научной сессии византинистов. – М., 2011. – С. 84–87.
- Домановська М. Є. Василь Карлович Надлер як візантиніст // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. – 2011. – № 939: Історія

- України. Українознавство: історичні та філософські науки. – Вип. 14. – С. 39–49.
- Заборов М. А. История крестовых походов в документах и материалах. – М., 1977.
- Заборов М. А. Крестовые походы. – М., 1956.
- Заборов М. А. Крестоносцы на Востоке. – М., 1980.
- Заборов М. А. Папство и крестовые походы. – М., 1960.
- Завещание осла // Зарубежная литература средних веков. – М., 1974.
- Из хроники Анонима Гальберштадтского «Книжица о паломничестве в Грецию и о реликвиях, доставленных из Греции» // Заборов М. А. История крестовых походов в документах и материалах. – М., 1977.
- Из «Хронографии» Матфея Эдесского // Заборов М. А. История крестовых походов в документах и материалах. – М., 1977.
- Из «Истории завоевания Константинополя» Гунтера Пэрисского // Заборов М. А. История крестовых походов в документах и материалах. – М., 1977.
- Извещение об учёном диспуте в императорском Харьковском университете 9 сентября 1867 г. по случаю защищения сочинения на степень доктора магистром В. Надлером. – Х., 1867.
- Извлечение из отчёта о состоянии и деятельности императорского Харьковского университета за 1875 г. // Записки Харьковского университета. – 1876. – Т. 1.
- Извлечение из отчёта о состоянии и деятельности императорского Харьковского университета за 1879 г. // Записки Харьковского университета. – 1880. – Т. 1 (1882).
- Історія європейської ментальності / За ред. П. Динцельбахера ; [пер. з нім. В. Кам'янець]. – Львів, 2004.
- Історія західноєвропейського Середньовіччя: Хрестоматія / Упоряд. М. О. Рудь. – К., 2005.
- Кабакская песня // Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. – М., 1972.
- Карпов С. П. Латинская Романия. – СПб., 2000.
- Кесслер У. Ричард I Львиное Сердце. Король, крестоносец, авантюрист. – Х., 1997.
- Клари Р. де. Завоевание Константинополя / Пер., ст. и коммент. М. А. Заборова. – М.: Наука, 1986.
- Конон де Бетюн. Песнь о крестовом походе // Зарубежная литература средних веков. – М., 1974.
- Кретьен де Труа. Ивэйн, или Рыцарь со Львом // Средневековый роман и повесть. – М., 1974.
- Куглер Б. История крестовых походов. – Ростов-на-Дону, 1995.
- Лиман С. І. Медієвістика в Україні в кінці XIX – на початку XX ст. (1880–1917 pp.): Дис....канд. іст. наук. – Харків, 1993.
- Лиман С. І. З історії німецької діаспори в Харкові у XIX столітті: професор Харківського університету Василь Карлович Надлер (1840–1894) // Схід-Захід. – 1999. – Вип. 2.
- Лиман С. І. Идеи в латах: Запад или Восток? Средневековье в оценках медиевистов Украины (1804 – первая половина 1880-х гг.). – Х., 2009.
- Лиман С. І. Історія середніх віків у навчальних курсах професора Харківського і Новоросійського (Одеського) університету В. К. Надлера (1840–1894) // Actes

- testantibus. Ювілейний збірник на пошану Леонтія Войтовича / Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Львів, 2011. – Вип. 20.
- Лиман С. И. В цветах порфиры и “греческого огня”: летопись растерзанного величия. – Рец. на учебник: Войтович Л., Домановський А., Козак Н., Лильо І, Мельник М., Сорочан С., Файда О. Історія Візантії. Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. – Львів: Априорі, 2011. – 880 с.; іл. // Методичний вісник історичного факультету. – Х.: ХНУ імені В. Н. Каразіна. – 2012. – № 10. – С. 136–142.
- Мельвиль М. История ордена тамплиеров. – СПб., 2000.
- Мишо Г. История крестовых походов. – К., 1995.
- Монусова Е. История крестовых походов. – М., 2010.
- Надлер В. К. Русские исторические руководства и их отношение к науке всеобщей истории. – Х., 1864.
- Надлер В. К. История крестовой эпохи. – Х., 1890. – Ч. 1; Ч. 2.
- Никита Хониат. История со времени царствования Иоанна Комнина / Никита Хониат; [пер. с греч., под ред. проф. Н. В. Чельцова]. – СПб.: Тип. департамента уделов, 1862. – Т. 2 (1186–1206).
- О бурёнке, поповской корове // Зарубежная литература средних веков. – М., 1974.
- Одон Дейльский. О странствиях Людовика VII, франкского короля, на Восток / Пер. Т. И. Кузнецовой // Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. – М., 1972.
- Опль Ф. Фридрих Барбаросса / Пер. с нем. Ермаченко И. О., Некрасова М. Ю. – СПб., 2010.
- Осокин Н. А. История альбигойцев и их времени. – М., 2003.
- Парфентьев П., Безруков П. Четвертый Крестовый Поход: миф и реальность (Режим доступа: http://www.studmed.ru/pavel-parfentev-petr-bezrukov-chetvertyy-krestovyy-pohod-mif-i-realnost_ba77922e2cd.html)
- Пако Марсель. Фридрих Барбаросса. – Ростов-на-Дону, 1998.
- Перну Режи. Крестоносцы. – СПб., 2001.
- Петров М. Н. Ульрих фон Лихтенштейн. Рыцарское служение женщине в средние века / М. Н. Петров // ЖМНП. – 1867. – № 11. – С. 360–417.
- Письмо графа Стефана Блуасского и Шартрского к супруге Адели из-под Никеи // Заборов М. А. История крестовых походов в документах и материалах. – М., 1977.
- Побут та менталітет європейців у добу хрестових походів : програма та навч.-метод. матеріали до спецкурсу / Уклад.: Лиман С. І. – Х.: ХДАК, 2004.
- Побут та менталітет європейців у добу хрестових походів : прогр. та навч.-метод. матеріали до спецкурсу / Укладач: Лиман С. І. – Х.: ХДАК, 2011.
- Песни трубадуров / Сост., перевод со старопровансальского, комментарии А. Г. Наймана. – М., 1979.
- Поэзия вагантов. Архипиита Кёльнский // Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. – М., 1972.
- Поэзия вагантов. Вальтер Шатильонский // Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. – М., 1972.
- Поэзия трубадуров, поэзия миннезингеров, поэзия вагантов. – М., 1974.

- Протокол заседаний Совета [Харьковского] университета 11 сентября 1875 г. // Записки Харьковского университета. – 1875. – Т. 3.
- Протокол заседаний Совета [Харьковского] университета 12 октября 1878 г. // Записки Харьковского университета. – 1878. – Т. 4 (1879).
- Приложения к отчёту о состоянии и деятельности императорского Харьковского университета за 1877 г. // Записки Харьковского университета. – 1878. – Т. 1 (1879).
- Пти-Дютайи Ш.* Феодалная монархия во Франции и в Англии X–XIII веков. – СПб., 2001.
- Рено.* Песнь о крестовом походе // Зарубежная литература средних веков. – М., 1974.
- Роман о Лисе / Пер. со старофранцузского А. Г. Наймана. Предисловие А. Д. Михайлова. – М., 1987.
- Сорочан С. Б.* Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры: Учебное пособие. – Харьков, 2011.
- Тальберг Н.* История христианской церкви. – М., 1991.
- Туабе М. А.* История зарождения современного международного права (Средние века). – Х., 1898. – Т. 2. Принципы мира и права в международных столкновениях средних веков.
- Успенский Ф. И.* История крестовых походов. – СПб.: Евразия, 2000.
- Формулярный список о службе заслуженного ординарного профессора императорского Новороссийского университета В. К. Надлера (копия) // Державний архів Одеської області. – Ф. 45. – Оп. 8 (1894). – Спр. 16.
- Фульхерий Шартрский.* Иерусалимская история (Деяния франков, совершивших паломничество в Иерусалим) // *Заборов М. А.* История крестовых походов в документах и материалах. – М., 1977.
- Ястребицкая А. Л.* Западная Европа в XI–XIII вв. Эпоха. Быт. Костюм. – М., 1978.
- Sybel H. von.* Geschichte des ersten Kreuzzuges. – Leipzig, 1881.



Феофан Грек. Макарий Египетский
Фрагмент росписи церкви Спаса Преображения на Ильине улице
Великий Новгород, 1378 г.

ЛЕКЦИЯ 41

Г. Д. Панков

УЧЕНИЕ СВ. МАКАРИЯ ВЕЛИКОГО О ДУШЕ

Вопросы

1. Душа в проблемном поле христианской антропологии.
2. Душа в идеальном и феноменальном ее состоянии.
3. Сердце как средоточие душевной жизни.
4. Выводы.

1. Душа в проблемном поле христианской антропологии

Повседневный опыт человеческого существования удостоверяет факт наличия в природе каждого индивида внутренней силы, обеспечивающей его жизнедеятельность. Жизнь и дыхание настолько немыслимы друг без друга, что в человеческом сознании сложилось само по себе разумеющееся представление, согласно которому жить – значит дышать, а дышать – значит жить. Люди твердо убеждены, что тело без дыхания – это безжизненный труп, и только благодаря дыханию оно способно к жизненному существованию. Это – первичное условие человеческого существования.

Способность живого существа регулярно дышать породило у людей представление о душе как о нематериальной бестелесной сущности, однако, заключенной в телесной организации человека. Человек ощущает роль души вовсе не заурядным компонентом своего естества, пассивно встроенного в телесный организм, но в качестве активной силы, как осознающую жизненную ситуацию и организующую различные телесные действия в их направленности на осуществление тех или иных задач.

Представления о душе получили освещение в многочисленных мифах народов мира и религиозных верованиях. Их содержание справедливо рассматривать в виде проекции осознания людьми актуальнейших мировоззренческих вопросов, в которых выражено настойчивое стремле-

ние разобраться в происхождении души, ее содержании, связи с телесной организацией человека, в смысло-жизненных устремлениях, отношении к жизни и смерти и ряда других. Такого рода вопросы получили широкое освещение в философской рефлексии, нацеленной на выработку знания о наиболее общих характеристиках и фундаментальных принципах реальности, включая бытие человека. И в мифах, и в религии, и в философии вопрос о душе приобретает смысл вопроса о человеке в его отношении к окружающему миру и самому себе, что указывает на антропологическую ориентированность мифологии и философской мысли.

Согласно мысли известного на рубеже XIX – XX ст. профессора Казанской духовной академии В. И. Несмелова, основное предназначение философии заключается в ответе на самые жгучие вопросы человеческого существования – «что следует желать человеку во имя человечности». «Положительные науки, – писал он, – на основании всех своих опытов и экспериментов, не могут решать этой важнейшей загадки философии. Он может говорить только о клетках и жилах, о мускулах и нервах, то есть в направлении философского вопроса она может рассматривать человека лишь в качестве добычи для могильных червей... Никому из ученых пока еще не удалось поцепить душу на острие ножа и насадить ее в реторту химика».

Уместно выделить три тематических блока в мифологических представлениях и философских учениях о душе:

- 1) душа в контексте антропогенеза;
- 2) сущность, природа и содержание души (антропологическая эссенциалистика);
- 3) душа в ее отношении к проблеме смысла человеческой жизни (антропологическая экзистенциалистика).

Аналогичная структура учения о душе принята и богословской мыслью, предметом которой служит осмысление Бога в его отношении к миру и человеку. Возникает целый ряд вопросов, требующих богословского разрешения комплекса вопросов о душе. Например, каким образом душа человека связана с Богом, и каков характер отношений между ними? Что предпринимает Бог, чтобы эти отношения носили бы оптимальный характер, и что для этого необходимо предпринять человеку? С какими препятствиями сталкивается человеческая душа, которые осложняют оптимизацию ее отношений с Богом и каким образом их следует преодолеть? Какова финальная судьба души и что необходимо ей предпринять, чтобы заслужить конечного идеального блага?

Основным предметом богословского размышления о человеке служит ориентация на божественно-человеческую коммуникацию, посредством которой человек призван к обожению, достижению святости в Боге и с Бо-

гом. Божественно-человеческая коммуникация предполагает две стороны – божественное нисхождение к человеку и человеческое восхождение к Богу: божественный призыв к спасению и человеческий ответ на данный призыв.

Если философия в центр своих размышлений о душе ставит человека – сознающего, действующего, созидającego культурную среду своего обитания, богословие ставит в центр Бога, устремляющегося к человеку, заключающего с ним Завет и устремляющего человека к спасению. Как очевидно, между богословской и философской мыслью прослеживается расхождение в вопросе об идейных основаниях осмысления души: богословие основывается на центрировании Бога, философия – на человеке. Однако сходственным для них пунктом является обоюдная ультимативная озабоченность в вопросе о достойной и недостойной человеческой жизни. Таким образом, богословская и философская мысль характеризуются значительным антропологическим насыщением, и вне проблемы бытия человека их существование выглядит бессмысленным.

В любом случае самосознание человека задается вопросами: «достойно ли я живу?» и «достойна ли жизнь, которой я живу?». Самосознание теснейшим образом связано с критической оценкой жизненной ситуации, и объектами такой критики служат сам человек и внешняя среда его обитания. Критическое самосознание означает расщепление бытия на существующее его состояние и должное (реальное и идеальное). В таком случае человек задается вопрошанием: «каким должен быть я сам?» и «какой должна стать моя жизнь?», «что мешает мне достойно жить?» и «что необходимо мне предпринять, чтобы жить достойной жизнью?». В самосознании христианской культуры смысло-жизненные ориентиры концентрируются вокруг оппозиции трансцендентное / имманентное, священное / мирское, божественное / человеческое. Приведенные оппозиции решаются в пользу трансцендирования человеческой души, то есть восхождения в направлении к Божественному и святому началу. В таком случае человек вступает на путь религиозной жизни. Философия и богословие осмысливают жизнь человека в единстве идеальной и действительной сторон. Оба они призваны конструировать мировоззрение, где человеку указывается на превратные цели, которые он перед собою ставит. При этом богословие и философия указывают на смысл человеческой жизни, заключающейся в устремлении к Богу.

Христианское мировоззрение является теистическим мировоззрением, и названное обстоятельство необходимо строго учитывать в понимании христианского взгляда на человека. Теизмом называется мировоззренческая позиция, признающая единое разумное божественное начало в качестве фундамента бытия феноменального мира. Особенность христианской религии определяется тринитарным монотеизмом, в котором централь-

ное значение придается образу Сына Божьего – Иисусу Христу. Поэтому христианское мировоззрение христоцентрично. Христос утверждает богочеловеческой личностью, осуществившей уже своей собственной природой примирение божественного начала с человеческим – обожение человеческой природы, гармоническое сочетание божественного с человеческим в рамках отдельной личности. Христос не только восстановил оптимальную связь (religare) между человеком и Богом, но и возвысил ее на более высокий качественный уровень. Жизненная стратегия души определяется ценностью следования Христу и единения во Христе. «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною», – говорится в Евангелии от Матфея (Мф. 16, 24). Следование за Христом рассматривается как путь к полноте совершенства, то есть уподоблению совершенству Отца Небесного (Мф. 5, 48).

Осознанное усилие души, направленное к достижению совершенства Отца Небесного и Божественного Сына, составляет смысл аскетического образа жизни христианина, а христианство справедливо рассматривать аскетической религией. Поэтому христианское учение о душе неизбежно приобретает аскетическое значение. Душа ориентируется в направлении ультимативного служения Богу, что сопровождается требованием радикального отказа от подчинения мирским страстям, а также неустанного противоборство против их натиска.

Итак, проблемное поле христианской антропологии концентрируется вокруг вопроса о человеческом достоинстве в единстве осмысления природы и смысла жизни (эссенции и экзистенции). Решение указанного вопроса осуществляется в направлении теистического и христоцентрического ориентирования сознания личности, с которым соотнобразуется аскетический дискурс. В изложенном контексте разговор о душе выглядит разговором о человеке в его ценностном ориентировании к Божественному началу и одновременно к размежеванию с мирскими ценностями.

Учение о душе обнаруживается в широкой историко-богословской традиции, начиная с эпохи раннего христианства. Одним из ее выдающихся представителей является св. Макарий Великий (300/301–391), оказавший своими духовными подвигами огромное влияние на развитие православной аскетической традиции. Свой подвижнический опыт преподобный изложил в многочисленных беседах и наставлениях, которые вошли в сокровищницу христианской литературы, утверждающей безусловную ценность аскезы как подражания Иисусу Христу. Изучение творчества св. Макария Египетского актуально с точки зрения осмысления аскетической культуры православия, ценности которой заложены учением и личными подвигами св. Отцов Церкви. В то же время осмысление богословского на-

следия преп. Макария способствует уяснению общей картины ценностного содержания ранней византийской культуры, в системе которой христианско-аскетические ценности служат одним из важнейших ее компонентов.

2. Душа в идеальном и феноменальном ее состоянии

В общеантропологическом значении душа понимается как состояние жизни каждого человека: человек живет – значит дышит, а дышит – значит живет. Однако в контексте христианской антропологии душа рассматривается творением Бога, его образом и подобием. Каждая человеческая душа заключена в оболочку, именуемую телом, а тело рассматривается вместилищем души, материальным условием ее существования: «душа срастворяется с телом, вследствие чего и совершаются все жизненные отправления», – отмечает преп. Макарий.

В системе душевной организации особое значение отводится разумной ее части, посредством которой осуществляется управление как душой, так и телом. В состав разумной организации души включались четыре «царственные силы» – воля, совесть, ум и сила любви. Разумная часть души также именовалась св. Макарием рассудком, который сравнивался с путеводительным глазом, указывающим путнику направление пути, а также необходимость соблюдать осмотрительность во время его прохождения. «Путеводительный глаз» души также называется «зраком», или внутренним зрением, исходящим от ума. «Но как внешние очи издали видят терния, и стремнины, и пропасти, так и ум, по быстроте своего зрения, предусматривает козни и наветы супротивной силы, и, будучи как бы душевным оком, предохраняет душу», – поясняется в седьмой Беседе преподобного. Однако ум человеческой души способен вести путника и по ложному пути, если уклоняется от Божественного света, озаряющего душу. Поэтому для выполнения руководящей роли по отношению к душе и телу уму необходимо постоянно обращаться к Богу как источнику света, освещающего «зрак», который и направляет сознание человека по освещенному пути.

В учении о душе преп. Макарий разграничивал два ее состояния – идеальное и феноменальное. Идеальное ее состояние характеризуется в двух основных аспектах – эссенциальном (по характеру природы души) и экзистенциальном (с точки зрения ее жизненного устремления). Эссенциальный аспект идеальной души выражен посредством ряда значений, концентрирующихся вокруг идеи полноты совершенства. К ним относятся следующие изречения: душа сотворена светом и духом, она представляет собой сияние красотой неизреченной божественной славы, душа соделана

невестой Бога, Его обителью и храмом. Подчеркивается, что в ее природе отсутствует что-либо омраченное.

В экзистенциальном аспекте идеальное состояние души осмысливается как ее неуклонное стремление стать жилищем и престолом Божиим. Из этого вытекает императив – признать себя храмом Бога и не изображать в сознании никаких мысленных идолов. «Посему, если сделался ты престолом Божиим и Бог восседает в тебе, если душа твоя стала вся духовным оком, вся светом, насыщена оною пищею духа, напоена живою водою, духовным вином, веселящим сердце, если облек ты душу в ризу неизреченного света..., то живешь уже ты вечною жизнью, и в настоящее время упокоеваясь во Христе», – наставлял св. Макарий в слове «О свободе ума». Душа призвана «сраствориться с Духом» и составить с ним единое духовное целое.

Таким образом, в учении об идеальном состоянии души оба рассмотренных аспекта соотносятся между собой как данное и заданное: будучи по своей природе образом Божиим, душа призвана осуществить трансформацию в направлении осуществления духовно-божественного состояния.

Феноменальное состояние души представляется в ситуации «между земным и небесным». С одной стороны, душа, будучи образом Божиим, стремится в небеса, но с другой, переходит к пределам земли, где она «ходит во плоти и в помыслах». Однако в ситуации земного существования души Бог посредством откровения указывает ей на небесное достоинство и славу по сравнению с земным достоинством и славой: «Видимая слава и богатство царя суть нечто земное тленное, преходящее; а то царство и то богатство божественны, небесны, славны, никогда не преходят или никогда не прекращаются».

Феноменальное состояние души оценивается преп. Макарием в амбивалентности драгоценного / позорного. «Называем же душу драгоценнейшею, – говорится в седьмом Слове, – потому, что Бог благоволил в единение и общение с духом собственного Своего естества ввести не другое какое-либо существо, или небо, или солнце, или звезды, или море, или землю, или какую видимую тварь, но только одного человека, которого возлюбил паче своих тварей». В данном случае взгляд на идеальную душу не выводится за пределы феноменального ее бытия, но включается в него в качестве эталона человеческой природы. Душа считается идеальной при условии ее стремления к сопричастности с божественным Духом, и, благодаря названному обстоятельству, ценность человека возвышается над ценностью вещного мира. Отсюда вытекает ответственность человека в реализации идеала, чтобы не оказаться вещью среди вещей, но стать бого-духовным существом.

Однако в феноменальном своем бытии идеальная сторона души сосуществует с порочной стороной. «Как в видимом мире блудница бесчинно предаст себя всякому, так и душа предала себя всякому демону и растлевается духами», – отмечается в 27-й Беседе. Фраза «предала себя всякому демону» указывает на предательство души по отношению к Богу, а «растлевается духами» призвано особенно подчеркнуть ее позорную жизнь в распутстве. Преп. Макарий назвал душу «телом тьмы», подчеркивая, что она не считается произведением тьмы, поскольку содержит в себе душу света, то есть силу Святого Духа. Как очевидно, преп. Макарий не довольствуется констатацией падшего состояния души, но выражает эту же идею языком острого обличения. Например, он замечает в 25-й Беседе, что «не стали мы еще храмом Божиим и обителию Духа Святого, потому что доньше, по стремлению своему к страстям, мы – храм идольский и виталище лукавых духов». В этой же беседе говорится, что вместо обновления и достижения «царства священства», люди сделались «змиями рождения эхиднова».

Объясняя амбивалентную оценку состояния души, выраженную посредством бинарных оппозиций божественного света / «тела тьмы», «храма Божьего» / «храма идольского», «род царства священства» / «род эхиднов», писатель обращается к грехопадению Адама как к причине падения сотворенной Богом души. Грехопадением Адама воспользовался лукавый князь, который, пленив человека, «так обложил и облек душу властью тьмы, как облачают человека, чтобы соделать его царем и дать ему все царские одеяния и чтобы от головы до ногтей носил он на себе все царское». Такого рода одеяние для человека св. Макарий называет «порфиroy тьмы», которой князь тьмы облек всю душу, не оставив в ней свободным от своей власти ни одного ее члена.

Из всего этого вытекают два существенных вывода. Первый – признать порок как чуждое для природы человеческой души явление, который «вкрался в нас вследствие преступления первого человека» и который «сделался для нас как бы природою», необычной для природы небесного Духа. Другой вывод – изгнать порок из естества души человека и восстановить ее в первоизданной чистоте. Душа страдает от немощи порока и греха, так что она нуждается в освобождении. Несмотря на полное облачение души в «порфиру тьмы», Дух Божий не только удаляется от грешной души, но и пребывает внутри ее. Поэтому пространство души одновременно содержит в себе благодать и грех. Пребывание божественной благодати внутри души создает важнейшее условие для открытости души в отношении Духа и стремления к Нему. Преп. Макарий сравнивал душу с медным сосудом, который внутри кипит от огня, разведенного вне сосуда. Огонь символизирует Божественный Дух, возжегший душу извне.

В таком случае человеку предназначено подкладывать дрова, чтобы поддерживать священный огонь. Нерадение в поддержании этого огня влечет за собой последствием убывания духовного жара. Тогда душа вспоминает о прежнем покое и начинает страдать.

Таким образом, в учении о феноменальном состоянии души подчеркивается необходимость реконструкции душой своего идеального состояния: душа призвана осуществить трансформацию в направлении осуществления духовно-божественного состояния через радикальное очищение от порочащих ее идеальную природу элементов в органической опоре на Божественный Дух.

Руководящим и направляющим фактором для каждой человеческой души выступает **дух**. Благодаря душе, человеческое существо получает возможность жить, но при этом уместна постановка вопроса: чем живет, или какими ценностями и идеалами руководствуется человек в своей жизни (чем он «дышит»)? На поставленный вопрос можно получить различные ответы: человек может руководствоваться в своих поступках духом любви или духом агрессии к другому человеку, духом стяжательства в отношении к вещам или к дарам Божественной благодати, духом влечения к комфорту или аскетическим духом. Поэтому роль духовного фактора в жизни человека понимается в амбивалентности: «Посему благовидный образ Духа, еще ныне как бы запечатленный внутри святых, соделает и тело их по внешности боговидным и небесным. Покрывало же мирского духа, лежащее на душе оскверненных и грешных, мерзостью страстей соделав (увы мне!) и самый ум омраченным и безобразным, явит и тело по внешности омраченным и исполненного всякого срама», – заявлял св. Макарий в седьмом слове «О свободе ума». Таким образом, «благовидный образ Духа» и «покрывало мирского духа» соотносятся в виде несовместимой друг с другом оппозиции, а значение Божественный Дух предельно возвышается над мирским духом.

Руководящий жизнью души Божественный Дух призван возвысить человеческую душу, освободив ее из-под власти мирского духа. Это освобождение в значительной степени зависит от индивидуальных усилий человеческой души, предпринятых в направление очищения от всех страстей, вступая в единение с Духом Утешителем. Как мы отчетливо видим, сопричастность с Духом выглядит единством двух аспектов – **духовного очищения и духовного восхождения**, позволяющие душе «сраствориться с Духом» и стать с ним единым целым. Душа умирает для мира и рождается в лоне Духа.

Духовное состояние «срастворения» души с Духом в единое целое означает добровольное принятие сознанием человека позиции **отказа от своей самости**. Данная позиция аргументируется взглядом на духовно-божествен-

ное начало как на необходимый для души источник питания, без которого душа умирает. Жизнь для человека трактуется исполнением предназначения «жить небесной жизнью» – принимать небесную пищу и облачиться в небесные одежды. Поэтому тенденция души к абсолютной автономии должна уступить место теонии, в чем выражается решительный отказ от самости в пользу безусловного принятия для себя Божественного Духа в качестве руководящей и направляющей силы. «Горе телу, – подчеркивал св. Макарий, – когда оно останавливается на своей природе, потому что разрушается и умирает. Горе и душе, если останавливается на своей природе и уповает на свои только дела, не имея общения с Божественным Духом, потому что умирает не сподобившись вечной Божественной жизни».

Однако теонизация души Божественным Духом вовсе не означает полное поглощение ее автономии и растворение в Духе, как это имеет место в учениях брахманизма, индуизма и буддизма. Душа сохраняет свою автономию, признавая приоритет теонии в качестве «альфы» и «омеги» жизнедеятельности: ее теоническое происхождение как образа Божьего должно завершиться святостью как теонической жизни в Боге автономной личности святого. В таком случае автономия души осуществляется не в границах самости, но в границах теонии. Земная жизнь выглядит динамикой автономной души в ее восхождении к святости под водительством Духа.

Важнейшими духовными инструментами восхождения души к Божественному Духу определяются служение и любовь к Богу. Достойное служение Богу наделяется духовным статусом (служение «по благодати и по духу», осуществляемое «внутренним человеком»). Служение и любовь рассматриваются не изолировано друг от друга, но в их органическом единстве. В 15-й беседе отношение души человека к Христу излагается посредством брачной символики, согласно которой Христос обручается с душой как со своей невестой, а последняя должна при этом хранить целомудрие и любовь к Жениху, «хорошо вести себя в доме Небесного Царя, со всей преданностью дарованною благодати». В противном случае ее ожидает постыдное бесчестье и отлучение от жизни, «как соделавшейся неблагопотребною и неспособною к общению с Небесным Царем».

Духовное очищение и духовное восхождение души рассматривается св. Макарием в качестве священного жертвенного акта, который осмысливается не только в символике огня, но и соли. Исходным пунктом размышления преподобного над «осолением» приносимой Богу жертвы послужило изречение Иисуса Христа в адрес апостолов, указывающее им: «Вы – соль земли» (Мф. 5, 13). В данном контексте земля истолковывается образом человеческих душ, а соль – небесной силою Духа, предохраняющей души от гниения: «Как мясо без соли загнивает, наполняется великим зловони-

ем, и по причине несносного смрада все отвращаются от него; и в загнившем мясе пресмыкаются черви, находят там себе пищу, поедают в нем и гнездятся в нем; но как скоро посыпана соль, питавшиеся мясом черви истребляются и гибнут, зловонный запах прекращается, потому что соль по природе своей истребляет червей и уничтожает зловоние; таким образом и всякая душа, не осоленная Святым Духом, не причастная небесной соли, то есть Божией силы, загнивает и наполняется великим зловонием лукавых помыслов; почему лице Божие отвращается от страшного смрада суетных помыслов тьмы и живущих в такой душе страстей; закрадываются в нее злые и страшные черви, то есть лукавые духи и темные силы, питаются, гнездятся и пресмыкаются там, поедают и растлевают ее... Но как скоро душа прибегает к Богу, уверует и испросит себе соль жизни, благого и человеколюбивого духа, снисшедшая небесная соль истребляет в ней страшных червей, уничтожает вредное зловоние и очищает душу действием силы своей». Осоленная душа, продолжает свои рассуждения преп. Макарий, возлагается на огонь. Тут она уже предстала перед Христом, как истинным Архиереем, который закалывает душу, и душа через ее жертвоприношение умирает в прежней греховной жизни, оставляя прежние лукавства и страсти. Она содержит уже в себе силу Святого Духа и становится «душою света», освободившись от прежнего состояния «души тьмы».

Результатом духовных устремлений души являются определенные **духовные дары**. Св. Макарий в пятой беседе поясняет: «Обновлением ума, умирением помыслов, любовью и небесной приверженностью ко Господу от всех людей в мире отличается новая тварь – христианин. Для того было и пришествие Господне, чтобы истинно уверовавшие в Господа сподобились сих духовных благ. Христианам принадлежат и слава, и красота, и небесное неизглаженное богатство, приобретаемое трудом, потом, испытаниями, многими подвигами, но не иначе как при Божественной благодати». Этим самым подчеркивается значение христиан, которые характеризуются не наружным образом, но стяжанием духовных даров, «новой тварью», в отличие от людей, находящихся во внешнем по отношению к христианству социокультурном окружении. Все перечисленные выше дары образуют содержание христианской духовности, являясь плодами двоякой духовной деятельности – Божественного Духа как дарителя свойственных христианству духовных ценностей, а также самих христиан, которые приобретают эти ценности не пассивным путем, но активным трудом, испытаниями и подвигами. Способность души устремляться к Богу путем активной деятельности образует духовный фактор в его священном выражении.

Таким образом, осмысление души в ее идеальном и феноменальном контекстах не сводится к демонстрации ее положения в статике, но вклю-

чается в динамический контекст трансформации от феноменального к идеальному состоянию. Наличное бытие души в феноменальном мире представлено уклонением от идеального ее бытия в ситуации божественного порядка (в социологии это называется девиацией как отклонение от нормы). В сложившейся ситуации душе предписывается выполнить свой «теономический долг», который заключается в восстановлении идеального порядка ее бытия. Применительно к осмыслению души идеальное и феноменальное ее измерения восприняты в общем для них биполярном онтологическом контексте, призванном подчеркнуть ситуацию глубокого противоречия жизненного состояния души, а также динамику ее жизни в преодолении указанного противоречия путем решительного размежевания с автономной самостью в направлении теонимизации.

3. Сердце как средоточие душевной жизни

Обычно сердце понимается в двух значениях – телесном и душевном. В первом значении сердце рассматривается в качестве узла телесной жизни человека, центром кровеносной и дыхательной систем. Во втором значении сердце воспринимается центром душевной жизни, концентрирующим в себе чувственно-эмоциональную природу человека. Однако аскетическая мысль переносит значение сердца в экзистенциальную сферу человеческого бытия, нацеленного на осуществление акта трансцендирования. В монотеистических религиях, включая христианство, объектом трансцендирования и его конечной целью выступает Бог. Так, в Евангелии Матфея говорится: «Не собирайте себе сокровища на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут; Но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут; Ибо где сокровища ваши, там будет и сердце ваше» (Мф. 6, 19–21). Комментируя приведенный фрагмент, св. Макарий подчеркивает: «К чему привязано сердце человека и к чему влечет его пожелание, то бывает для него богом. Если сердце вожделевает всегда Бога, то Бог есть Господь сердца его». Выдвигая насущной для человека жизненной необходимостью хранение сердца, преподобный ссылается на изречение в Притчах Соломоновых: «Больше всего хранимого храни сердце твое; потому что из него источники жизни» (Прит. 4,23).

Приведенные высказывания позволяют выработать взгляд на сердце как на экзистенциально-энергетический центр человеческой жизни, который содержит в себе не только чувственную, но также волевую сферу, устремляющую сознание к осуществлению безусловного выбора в адрес божественного бытия и отказа от интенции в направлении обустройства

комфорта в условном феноменальном мире. Однако предварительным условием предлагаемого выбора является расположение сердца к определенным ценностям и идеалам, когда одни из них оно принимает, а другие отвергает. При этом расположение сердца как к одним, так и другим идеалам в значении принятия / отвержения характеризуется значительной эмоциональной насыщенностью.

Сердце рассматривается св. Макарием внутренним вместилищем божественной силы, действующей посредством огня, производящего в людях небесный образ, а также обновляющего человеческое тело и душу при их воскресении. Из указанного обстоятельства вытекает необходимость обратить сердце навстречу Богу и принять его благодатное действие в сердце посредством сердца. Принять сердцем – значит посвятить Ему свое сердце как священную жертву. «Иудеям, – утверждал св. Макарий, – дан был закон, написанный на каменных скрижалях, а нам даны законы духовные, написанные на плотных скрижалях сердца». Подчеркивалось, что закон написан в сердце не чернилами, но Духом Божиим. Эта мысль поднимает значение сердца до уровня Священного Писания, когда преподобный замечает, что «не в Писаниях только, начертанных чернилами, должны они находить для себя удостоверение, но и на скрижалях сердца благодать Божия пишет законы духа и небесные тайны, потому что сердце владычественно и царственно в целом телесном сочленении. И когда благодать овладевает пажитиями сердца, тогда царствует она над всеми членами и помыслами; ибо там ум, и все помыслы, и чаяния души, потому благодать и проникает во все члены тела».

Из всего вышесказанного вытекает идея «внутреннего человека» как носителя «завета внутри», в сердце. Такой человек призван принимать Божественный закон не внешним образом, но сердцем. Посредством духовной работы сердца осуществляется преобразование определенных внешних ценностей во внутренние структуры сознания, а их принятие характеризуется экзистенциальным принятием. Метафоризация сердца в пространстве духовной сферы жизни личности выступает существенным кодом в двух отношениях: во-первых, в духовном возвышении Божественного закона, который пишется не чернилами, но Духом Божиим в сердце; во-вторых, в духовном возвышении личности, воспринимающей сердцем Божественный закон. При этом ценность Божественного закона наделяется значением Божественной благодати – даром Бога, запечатленном в сердце человека.

Сердце рассматривается вместилищем ума, который выступает связывающим звеном между сердцем и внешним миром. Благодаря уму, душа человека устремляется к Богу и внешнему миру. Воспринимая информацию извне, ум ее привносит в душу человека, в том числе и в сердце, ко-

торое внутренним образом ее принимает. «Как глаз мал со всеми прочими явлениями, – пояснял св. Макарий, – и самая десница, при всей своей малости, есть самый важный сосуд, потому что вдруг видит небо, звезды, солнце, луну, города и прочие твари, и все видимые вдруг предметы одинаково изображаются и живописуются в малой зенице ока, – так и ум то же самое в сердце». Человеческий ум способен воспринимать и приносить в сердце как Божью волю, так и мирские страсти, вследствие чего сердце рассматривается в его аксиологической амбивалентности, как и вся душа. «Само сердце – малый сосуд; но там есть змии, там есть львы, там есть ядоносные звери, там все сокровища порока, там пути негладкие и стропотные, там пропасти; но там также и Бог, там Ангелы, там жизнь и царство, там свет и апостолы, там сокровища благодати, там есть все... И как в ином доме бывает множество дыма, так и грех с скверными его помыслами и бесчисленное множество демонов вкрадываются в сердечные помыслы и заседают там», – разъяснялось преподобным в его 43-й беседе.

Для освобождения сердца от «лукавой тьмы» в его пространство невидимым образом нисходит Сын Божий – Иисус Христос. Посещение Христом сердца как бездны души сравнивалось св. Макарием с нисхождением Спасителя в бездну ада для освобождения от его оков заключенных там узников. Сердце человека, в котором гнездятся лукавые помыслы, наделено преподобным значением метафоры гроба и могилы: «и когда, –ставлял он, – слышишь о гробах, представляй мысленно не только о видимых гробах; потому что гроб и могила для тебя – сердце твое. Когда гнездятся там князь лукавства и ангелы его, когда пролагаются там стези и пути, по которым бы сатанинские силы проходили в ум твой и помыслы твои; тогда не ад ли, не гроб ли, не могила ли, не мертвец ли ты перед Богом? Сатана положил там печать свою на неискушенное серебро; посеял в душе семена горечи... Посему Господь приходит в души, Его взыскавшие, во глубину сердечного ада, и там повелевает смерти, говоря: «Освободи заключенные души, взыскавшие Меня, которые держишь ты насильно». И сокрушает Он тяжелые камни, лежащие на душе, отверзает гробы, воскрешает истинного мертвеца, изводит заключенную душу из мрачной темницы».

Однако освобождение сердца от «лукавства князя тьмы» не сводится к пассивному ожиданию души сверхъестественного и спасательного действия со стороны Бога. Преп. Макарий апеллирует к императиву сохранения сердечной чистоты как безусловного требования Бога, предъявляемого человеку. Сохранение чистоты сердца рассматривается существенным фактором заботы о собственной душе в направлении ее духовного возде-
львания. В указанном смысле духовное обновление души сравнивается

с трудом земледельца: «Как земледелец, попечительный о собственной земле своей, сперва обновляет ее и истребляет на ней терния, а потом ввергает в нее семена, так и ожидающему от Бога приять семя благодати надлежит сперва очистить землю сердца своего, чтобы падшее на него семя Духа принесло совершенные и обильные плоды». Духовный труд как забота о собственном сердце выглядит существеннейшим условием сверхъестественного спасательного действия со стороны Бога: прежде чем принять от Него спасательное семя, необходимо подготовить для него почву. Духовной подготовкой сердечной почвы является ее тщательная уборка по освобождению от сорняков, которыми выступают пороки.

Согласно мысли св. Макария, очищение внутреннего человека не должно сводиться только к воздержанию от худых дел, наряду с которым чрезвычайно важным является приобретение совершенной чистоты и совести. Для того, чтобы заняться уборкой души, требуется произвести тщательный ее досмотр, особенно сердца, которое рассматривается как необъятная бездна и тайник души, где гнездится змей и куда входит сатана. «Напряги, человек, помыслы свои, и войди к этому пленнику и рабу греха – уму твоему, и рассмотри этого, на самом дне твоего ума, во глубине помыслов, в так называемых тайниках души твоей, пресмыкающегося и гнездящегося змия, который убил тебя, поразив главнейшие силы души твоей; потому что сердце есть необъятная бездна».

Досмотр «тайников души» должен повлечь за собой глубокое чувство смирения и раскаяния перед Богом, которому кающийся ввергает свои «сокровенные тайники». Совершение молитвы требует обращение ума на сердце для того, чтобы ум был сосредоточен исключительно на Боге, но не на мирских помыслах, которые входят в сердце и от него же исходят, препятствуя достижению молитвенной чистоты.

Одним из важнейших условий достижения и хранения чистоты сердца св. Макарием определяется милосердие как нравственная форма отношения к грешникам и всем нуждающимся людям. Он обращался к христианам со следующими словами назидания: «Увидишь ли одноокого – не осуждай его в сердце своем, но смотри на него, как на здорового; смотри на имеющего сухую руку – как не на сухорукого, на хромого – как на ходящего прямо и на расслабленного – как на здорового. Ибо в том состоит чистота сердца, чтобы видя грешников или немощных, иметь к ним сострадание и быть милосердным». Милосердие («милость сердца») представляет собой интенцию души не только на Бога, но также в сторону иного человека, к которому приближает сердце. Этим самым, требование очищения сердца приобретает не только духовное, но и социальное значение, пронизанное глубоким духовным смыслом.

Требование «возделывать землю сердца» декларируется требованием, предъявляемым человеку со стороны Бога. При этом предпринимаемое духовное усилие непременно должно сопровождаться осознанием смирения и самоумаления собственных трудовых заслуг. Св. Макарий наставлял: «Вот признак христианства: сколько ни потрудишься, сколько ни совершишь праведных дел – оставайся в той мысли, будто бы ничего тобою не сделано; постясь – говорить: «Я не постился»; молясь – «Не молился»; пребывая в молитве – «Не пребывал, полагаю только начало подвигам и трудам». Хотя бы и праведен был перед Богом, должен говорить «Я не праведник, не тружусь, а каждый день начинаю только»».

Очищение сердца трактовалось преп. Макарием аналогично взгляду апостола Павла на внутреннее обрезание, совершаемое «в сердце по духу, а не по букве» (Рим. 2, 29). Посредством обрезания иудеи позиционировали свою избранность в качестве Божьего народа среди других (необрезанных) народов. В противоположность иудаизму, избрание христиан обуславливается искупительной жертвой Христа, принесшего Себя в жертву, чтобы «очистить Себе народ особенный, ревностный, к добрым делам» (Тит. 2, 14). Инструмент очищения сердца определялся метафорой небесного меча, «обсекающего излишество ума, то есть нечистое краеобразие греха». Поэтому принятие христианами знамения обрезания внутрь своего сердца рассматривается в качестве существенного условия избранности их Богом, духовной границей идентичности, конституирующей принадлежность каждого христианина к Богом избранному сообществу христиан. Этим самым св. Макарий побуждает каждого христианина серьезно задуматься над правом называться христианином, аналогично тому, как апостол Павел определял истинного иудея следующими словами: «Ибо не тот Иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; Но тот Иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце по духу, а не по букве: ему похвала не от людей, но от Бога» (Рим. 2, 29). Поэтому св. Макарий считал священным долгом каждого христианина блюсти свое сердце, непрестанно управлять и возделывать его в тесном согласии с Божьей волей.

Выводы

1. В учении св. Макария вопрос о душе выглядит вопросом о достоинстве человеческой жизни в её эссенциальном и экзистенциальном значениях. В первом значении достоинство человека определяет его статус образа Божьего, вложенного в его природу Богом в момент творения, во втором – призвание к осуществлению святости (обожения) как конечной цели жиз-

ненного бытия. Сотворение человека и его конечное призвание формируют осознание **теономии** как ультимативного смысла бытия личности, возведенного в императивы: «живи Божественной жизнью!», «стремись к Богу!», «реализуй в своей жизни Божественный замысел!» и т. п. Принцип теономии решительно настаивает на добровольном отказе человека от безусловной самости и ее вверении Богу. Однако теонимизация души не ограничивается пассивным подчинением Богу, но активной ее деятельностью, направленной на очищение от мирских натисков и давления самости, что сопровождается восхождением к Богу. Все это указывает на теономию как на системообразующее ядро аскетической антропологии: все ключевые стороны жизни души – ее происхождение, жизненный долг, свобода и судьба «завязываются» на теономии. На осознание и практическое осуществление душою жизненной теономии нацеливает ее дух, который теонимичен по своей сути.

2. В учении о душе существенное значение уделяется сердцу, которое представляется экзистенциально-энергетическим центром человеческой жизни. Учение о сердце стремится подчеркнуть ценность «внутреннего человека», личности в отличие от внешне-эмпирической стороны человеческого существования в качестве социума. Роль сердца усматривается в следующих значениях: во-первых, в глубоком усвоении внешней информации, поступающей то ли от божественной, то ли от мирской среды («принятие сердцем»); во-вторых, во внутреннем побуждении души к осознанию и осуществлению каких-либо жизненно-значимых задач в соответствии с определенными ценностями и идеалами. Все это позволяет определить статус сердца в качестве воле-рациональной сферы. Учение о сердце преп. Макария Великого основывается на теонимическом принципе: достоинство личности определяется ее безусловным долгом глубоко усваивать сердцем Божественную волю, с которой соединяется воля человека в единый энергетический поток и побуждает душу (из сердечной глубины) устремляться к Богу и достижению святости. Для этого требуется очищение сердца и сохранение его в состоянии чистоты.

3. Учение о душе преп. Макария Великого не следует расценивать лишь формой умозрительной конструкции, оторванной от практической жизни. Напротив, названное учение продиктовано не теоретическими задачами, но жизненным опытом бытия личности, поставившего в острой критической форме проблему достоинства человека и его жизни. В указанном способе постановки проблемы прослеживается глубокий экзистенциальный мотив – острота озабоченности о человеке, его жизни и конечной судьбе. Из данного обстоятельства вытекает потребность побудить человека к духовной трансформации в соответствии с идеалами христианской культуры – не только

представителей светской общественности или последователей нехристианских традиций, но и самих христиан. В системе антропологической мысли св. Макария учение о душе представлено **органической взаимосвязью теономического принципа с христианской аскетикой**, согласно которой духовное восхождение личности не мыслится вне аскетической практики, руководствующейся теономическим принципом, а теономиический взгляд на жизнь человека опирается на ценности аскезы.

ЛИТЕРАТУРА

- Алфавит духовный. Преподобный Макарий Великий. – М.: Православн. братство св. ап. Иоанна Богослова, 2009. – 445 с.
- Несмелов В. И. Наука о человеке: в 2 т. / В. И. Несмелов. – Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. – 3 изд. – Казань, 1906. – 418 с.
- Панков Г. Д. Ценностные аспекты «Жития» св. Макария Великого / Г. Д. Панков // Віра і розум : Богословсько-філософський журнал. – 2016. – № 9. – С. 156–168.
- Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2008. – 536 с.
- Протоиерей Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие: Конспекты лекций / Пер. Л. Волконская. – Минск: Лучи Софии, 2007. – Ч. II. – Гл. 5. – С. 207–215.
- Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Святой Григорий Палама и православная мистика / Протопресвитер Иоанн Мейендорф // История Церкви и восточно-христианская мистика. – М.: Правосл. Св.-Тихон. богосл. ин.-т, 2003. – Гл. 1. – С. 284–286.
- Сапронов П. А. Реальность человека в богословии и философии / П. А. Сапронов. – СПб.: Церковь и культура, 2004. – 434 с.
- Сержантов П. Исихастская антропология. О временном и вечном / П. Сержантов. – М.: Православный паломник, 2010. – 320 с.
- Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. – Т. 4. Древнее монашество и возникновение монашеской письменности / А. И. Сидоров. – М.: Сибирская Благовонница, 2014. – С. 399–512.
- Флоровский Г. В. Восточные Отцы V–VIII веков. – Изд. 2-е. – М., 1992. – Разд. VI. 2. – С. 146–161.
- Хоружий С. С. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии / С. С. Хоружий // Синергия: Проблемы аскетической мистики православия. – М., 1995. – С. 43–150.
- Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции: в 2 т. / С. С. Хоружий. – Т. 1. – СПб.: Изд. Русской христианской гум. академии, 2012. – 240 с.
- Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции: в 2 т. / С. С. Хоружий. – Т. 2. – СПб.: Изд. Русской христианской гум. академии, 2012. – С. 4–57, 108–156.



Тайная Вечеря.
Икона из Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря.
Около 1497 г.

ЛЕКЦИЯ 42

Свящ. Владимир Мутин

ПОСЛЕДОВАНИЕ КО СЯТОМУ ПРИЧАЩЕНИЮ: СОПОСТАВЛЕНИЕ ГРЕЧЕСКОГО И ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ТЕКСТОВ

Последование ко Святому Причащению – текст византийского происхождения, хорошо знакомый всякому православному верующему, читающему его всякий раз при подготовке к участию в Таинстве Евхаристии. Именно по этой причине представляется актуальным сопоставление привычного для нас текста Последования с греческим оригиналом: ведь такое сопоставление может способствовать лучшему пониманию церковнославянского текста, а значит, смеем надеяться, и более качественной подготовке к Причащению.

В окончательном виде церковнославянская версия Последования сформировалась к XVIII столетию. Если сравнить его структуру в наших молитвословах и греческих, то можно увидеть, что в целом она совпадает: Последование состоит из канона, трех псалмов, тропарей и молитв, предваряемых стихами «Хотя ясти...»; различие заключается в последовательности молитв и их количестве (так, в большинстве греческих изданий отсутствует молитва «Боже, ослаби, остави, прости ми согрешения моя, елика Ти согреших...»).

Из нижеприведенной таблицы можно получить более подробное представление о составе и последовательности молитв перед причащением в церковнославянских и греческих изданиях:

<i>Молитвы перед Причащением</i> <i>Молитва</i>	<i>№ по современным</i> <i>русским изданиям</i>	<i>№ по современным</i> <i>греческим изданиям</i>
«Владыко Господи Иисусе Христе, Боже наш, Источниче жизни и безсмертия...» (свт. Василия Великого)	1	1

Молитвы перед Причащением <i>Молитва</i>	<i>№ по современным русским изданиям</i>	<i>№ по современным греческим изданиям</i>
«Господи Боже мой, вем, яко несмь достоин, ниже доволен...» (свт. Иоанна Златоуста)	2	3
«Едине чистый и нетленный Госпо- ди...» (Симеона Метафраста)	3	8
«Владыко Господи Иисусе Христе, Боже наш, едине имей власть чело- веком оставляти грехи...» (свт. Иоан- на Златоуста / прп. Иоанна Дамас- кина)	4 (либо 5, если в издании имеется молитва «Яко на Страшнем Твоем...»)	6
«Вем, Господи, яко недостойне при- чащаюся пречистаго Твоего Тела и честныя Твоя Крове...» (свт. Иоан- на Златоуста / свт. Василия Великого)	5 (либо 6, если в издании имеется молитва «Яко на Страшнем Твоем...»)	2
«От скверных устен, от мерзка- го сердца, от нечистаго языка...» (прп. Симеона Нового Богослова)	6 (либо 7, если в издании имеется молитва «Яко на Страшнем Твоем...»)	7
«Боже, ослаби, остави, прости ми согрешения моя, елика Ти согре- ших...»	7 (либо 8, если в из- дании имеется мо- литва «Яко на	5 (в расширенной редакции)

Пожалуй, одну из основных трудностей в понимании церковнославянского текста представляет собой кондак канона Последования: *«Хлеб, Христе, взяти не презри мя, Тело Твое, и Божественную Твою ныне Кровь, пречистых, Владыко, и страшных Твоих Таин причастится окаяннаго: да не будет ми в суд, да будет же ми в живот вечный и безсмертный»*. Представляется довольно сомнительным, чтобы молящемуся, даже неплохо знакомому с грамматикой церковнославянского языка, было ясно, к чему именно относятся встречающиеся здесь инфинитивы «взяти» и «причастится», какова их функция во фразе, особенно ввиду того, что второй инфинитив со своими дополнениями словно висит в воздухе, поскольку после него следует двоеточие, завершающее первую мысль фразы, тогда как вторая часть кондака «да не будет ми в суд...» кажется лишенной подлежащего. Очевидно, что синтаксические связи в кондаке возможно прояснить лишь при обращении к греческому оригиналу, из которого можно заключить, что встречающиеся в кондаке инфинитивы являются субстантивированными, и, в частности, его начало можно перевести как «Не презри, Христе, принятия мной Хлеба...». Вот греческий текст кондака, обращающий на себя внимание еще и расстановкой

знаков препинания, отличной от церковнославянской версии: Τὸν Ἄρτον, Χριστέ, λαβεῖν μὴ ὑπερίδης με, τὸ Σῶμα τὸ σὸν καὶ τὸ θεῖον νῦν Αἵμά σου· τῶν ἀχράντων, Δέσποτα, καὶ φρικτῶν Μυστηρίων σου μετασχεῖν τῷ ἀθλίῳ, μὴ εἰς κρῖμά μοι γένοιτο· γένοιτο δέ μοι εἰς ζωὴν αἰώνιον καὶ ἀθάνατον. Из текста видно, что подлежащим фразы «да не будет ми в суд» (μὴ εἰς κρῖμά μοι γένοιτο) выступает инфинитив «причаститися» (μετασχεῖν). Впрочем, эти субстантивированные инфинитивы, вопреки языковым нормам, не имеют при себе артикля τό, что является еще одним затруднением при лексико-грамматическом анализе текста.

Также интерес представляет первый тропарь девятой песни канона, понимание которого, с одной стороны, не вызывает трудностей, однако при обращении к греческому оригиналу смысл фразы оказывается иным. «Христос есть, вкусите и видите...», – читаем мы в наших молитвословах, то есть «вкусите и увидите, что это (в Чаше) Христос». Греческий текст отличается лишь одной буквой: вместо слова Χριστός стоит χρηστός – благой. Очевидно, фраза Χρηστός ἐστὶ, γεύσασθε καὶ ἴδετε, ὁ Κύριος отсылает нас к известным строкам Псалтири «Вкусите и видите, яко благ Господь» (Пс 33:9), но с несколько измененным порядком слов. Такое различие греческого и церковнославянского текстов можно объяснить, предположив наличие разночтений в рукописях, возникших в ходе переписывания до времени фиксации текста Последования в печатных книгах, что связано с одинаковым звучанием слов Χριστός и χρηστός в византийском произношении.

Кроме того, ряд греческих слов молитв перед Причащением переведен на церковнославянский язык не совсем верно, что порой крайне затрудняет их понимание. Так, греческое словосочетание ἀνεξίκακος ὢν из первой молитвы свт. Василия Великого переведено на церковнославянский язык как «незлобив сый», хотя прилагательное ἀνεξίκακος имеет своим основным значением «снисходительный», что вполне соответствует контексту рассматриваемой молитвы. «Но Ты, Господи, незлобив сый, долготерпелив же и многомилостив, не предал еси мя погибнути со беззаконными моими, моего всячески ожидая обращения» (Αλλά συ, Κύριε, ἀνεξίκακος ὢν, μακρόθυμός τε καὶ πολυέλεος, οὐ παρέδωκάς με συναπολέσθαι ταῖς ανομίαις μου, τὴν ἐμὴν πάντων ἀναμένων ἐπιστροφῇν) – речь идет о долготерпении Божию, Его милости к грешникам, а потому не лишне вспомнить, что данное прилагательное является однокоренным с глаголом ἀνέχω – переносить, терпеть (особенно в медиальном залоге).

Любопытно, что не раз употребляемое в Последовании слово «окаянный» (греч. ἄθλιος, ταλαίπωρος и др.) в современном русском языке несколько изменило свое значение в сравнении с церковнославянским языком

ком, которому соответствует и греческий оригинал. Современные словари русского языка дают значение «грешный, проклятый, отверженный (Церковью)», придавая ему еще и бранной смысл (таким образом его гиперонимом является слово «плохой»), в то время как в церковнославянском языке (и в греческом тоже, как мы уже заметили выше) данное слово имеет куда более нейтральное значение: многострадальный, несчастный.

Неоднократно встречающееся прилагательное ἄσωτος традиционно (вполне вероятно, что со времен свв. Кирилла и Мефодия) переводится у нас как «блудный», что, с одной стороны, вполне уместно, поскольку этим словом в Последовании указывается на блудного сына из евангельской притчи, однако с другой стороны, возникает путаница со словом πόρνος, означающего вообще человека, предающегося блуду. В этой ситуации не лишне вспомнить, что «блудный» сын на самом деле не блудный в последнем значении, а распутный, расточительный. В результате наши переводчики, избравшие слово блудный в качестве эквивалента для ἄσωτος столкнулись со сложностями при переводе предложения, где данное слово соседствует с упомянутым прилагательным πόρνος, а именно в молитве св. Симеона Нового Богослова «От скверных устен...»: Ὡς τὸν ἄσωτον ἐδέξω, καὶ τὴν πόρνην προσελθοῦσαν, οὕτω δέξαι με τὸν πόρνον καὶ τὸν ἄσωτον, Οἰκτίρμων... В этом случае пришлось прибегнуть к генерализации, передав πόρνος словом «скверный»: «...якоже блуднаго приял еси, и блудницу пришедшую, тако приими мя блуднаго и сквернаго, Щедре».

Греческое существительное πρόληψις в молитве свт. Иоанна Златоуста «Господи Иисусе Христе Боже мой, ослаби, остави...» переведено как «предприятие» («И молитвами безсеменно рождшия Тя, Пречистая и Приснодевы Марии, Матере Твоя, единыя непостыдныя надежды и предстательства и спасения моего, сподоби мя неосужденно причаститься пречистых, безсмертных, животворящих и страшных Твоих Таинств, во оставление грехов и в жизнь вечную: во освящение, и просвещение, крепость, исцеление, и здравие души же и тела, и в потребление и всесовершенное погубление лукавых моих помыслов, и помышлений, и предприятий, и ночных мечтаний, темных и лукавых духов», греч. Καὶ τῇ πρεσβείᾳ τῆς ἀσπόρως κυησάσης σε παναχράντου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας τῆς Μητρός σου, τῆς μόνης ἀκαταισχύντου ἐλπίδος καὶ προστασίας καὶ σωτηρίας μου, καταξιώσόν με ἀκατακρίτως μεταλαβεῖν τῶν ἀχράντων καὶ ἀθανάτων καὶ ζωοποιῶν καὶ φρικτῶν Μυστηρίων σου, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον· εἰς ἁγιασμόν καὶ φωτισμόν καὶ ῥώμην καὶ ἴασιν καὶ ὑγείαν ψυχῆς τε καὶ σώματος· καὶ εἰς ἐξάλειψιν καὶ παντελεῖ ἄφανισμόν τῶν πονηρῶν μου λογισμῶν καὶ ἐνθυμήσεων καὶ προλήψεων καὶ νυκτερινῶν φαντασιῶν τῶν σκοτεινῶν καὶ πονηρῶν πνευμάτων), что является калькой (λαμβάνω – при-

нимать, λῆψις – приятие, πρό – пред, πρόληψις – предпрятие), делающей правильное понимание слова практически невозможным: в данном контексте его естественно рассматривать как синоним к слову «дело», что очень далеко от истинного значения оригинального слова, означающего здесь скорее всего «предвзятое мнение». Однако даже если бы молящийся пожелал уточнить значение данного слова в доступном ему церковнославянском словаре прот. Григория Дьяченко, то попросту бы не обнаружил там данной лексемы.

Из вышеизложенного можно сделать вывод о необходимости редактирования церковнославянского текста Последования ко Святому Причащению, приведения его в соответствие с греческим оригиналом. Помимо этого, для учащихся духовных школ и всех интересующихся затронутыми вопросами было бы полезным издание Последования с параллельным греческим текстом и русским переводом.

ЛИТЕРАТУРА

- Αγίου Νεκταρίου Πενταπόλεως προσευχητάριον κατασκευτικόν. – Το Περιβόλι της Παναγίας, 2010.
Ωρολόγιον τὸ μέγα. – Αθήναι, 1898.
Канонник или полный молитвослов. – М., 2011.
Дворецкий И. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. – М., 1958.
Дьяченко Г., прот. Полный церковнославянский словарь. – М., 1993.
Желтов М., свящ. Происхождение Последования ко Святому Причащению [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/64129.html>.
Ожегов С. Словарь русского языка. – М., 1953.
Bailly A. Dictionnaire grec-français. – Paris, 2000.
Lampe G. A Patristic Greek Lexicon. – Oxford, 1961.
Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. – Oxford, 1996.



Посольство патриарха Иоанна VII Грамматика
от императора Феофила к халифу аль-Мамуну

Μινιατούρα Μадридского списка Иоанна Скилицы

К. Ю. Бардола

ВИЗАНТИЙСКАЯ ДИПЛОМАТИЯ: «КРОВАВЫЕ ЧЕРНИЛА» ИЛИ ЧЕРНИЛА ВМЕСТО КРОВИ?

В истории, пожалуй, трудно найти политическое образование, которое так же органично ассоциировалось бы с понятием «дипломатия», как Византийская империя. И это не является случайным совпадением. Византийские приемы дипломатии часто рассматриваются как вершина дипломатического искусства, несмотря на противоположные этические оценки. Однако, общая картина, которая могла бы объединить многочисленные сведения о деятельности византийских дипломатов, в историографии отсутствует. Как результат – наличие в историографии прямо противоположных оценок византийской дипломатии и деятельности ромейских послов, различных определений и выводов, которые находятся в плену устоявшихся более чем за столетие «мифов». Эти мифы, которые превратились в определенного рода стереотипы, кочуют из одной публикации в другую, охватывая учебные, научные и научно-популярные издания, создавая превратную оценку византийской дипломатии.

Основная причина подобной проблемы заключается в отсутствии четкого определения объекта исследования при изучении византийской дипломатии. То есть исследователи сами не определились, что же они понимают под термином «дипломатия». Нередко понятие «дипломатия» включает в себя внешнюю политику, стратегию или всю систему межгосударственных отношений. Обратимся к стандартным определениям и попытаемся определиться в вопросе, что же такое дипломатия.

ДИПЛОМАТИЯ – официальная деятельность глав государств, правительств и специальных органов внешних сношений по осуществлению це-

лей и задач внешней политики государств, а также по защите интересов государства за границей.

Это определение было дано министром иностранных дел СССР А. А. Громыко и с тех пор кочует из одного словаря в другой, несмотря на все его очевидное несовершенство.

Несколько иначе звучит определение данного понятия в западной дипломатической науке. Так, еще в середине XX столетия Г. Никольсон отмечал, что в разговорном языке слово «дипломатия» употребляется для обозначения ряда совершенно различных вещей. Иногда оно употребляется как синоним **внешней политики**, в других случаях обозначает обычные **переговоры**. Также термин «дипломатия» служит для названия **процедурных правил аппарата**, при помощи которых ведутся переговоры. Иногда это понятие употребляется для обозначения **заграничной части ведомства иностранных дел**. Наконец, этот всеохватный термин обозначает **особую способность**, так называемую «дипломатичность», проявляющуюся в ловкости, в хорошем смысле, при ведении переговоров, а в плохом смысле – в коварном поведении в подобных делах. Вероятно, именно поэтому в византинистике и царит неразбериха в процессе попытки исследователей дать определение византийской дипломатии. Довольно часто историки рассматривали византийскую дипломатию максимально широко, как «отношения с иностранцами», то есть, по сути, всю внешнюю политику Византии, охватывая, таким образом, военную, внешнеэкономическую и религиозную сферы деятельности. Часть исследователей, наоборот, делала акцент на приемах, «технике» осуществления внешней политики. В результате предмет исследования еще больше расширился, потому что очень трудно определить весьма тонкую грань между вопросами «что» и «как» сделано. Это отчетливо прослеживается, например, в монографии А. Н. Сахарова «Дипломатия Древней Руси». Определяя дипломатию как взаимоотношения, связанные с заключением международных договоров, исследователь относит практически все внешние контакты: военные, экономические и политические, – к дипломатическим факторам, влияющим на заключение мирного договора. То есть, опять таки, рассматривалась внешняя политика в целом.

В этом случае кажется наиболее удачным определять дипломатию как деятельность специальных представителей государственной власти, послов – дипломатов, которые посредством переговоров пытались достичь определенных целей на международной арене. В целом можно сделать вывод, что дипломатия – это политика (искусство) добиваться целей на международной арене при помощи переговорного процесса. Принимая во внимание подобное определение дипломатии, можно попытаться по-

нять роль и значение византийской дипломатии для византийского государства и региона в целом.

В византистике существуют две противоположные точки зрения о характере византийской международной практики. С одной стороны, практически все исследователи пишут о политическом «реваншизме» византийских дипломатов, который заключался в стремлении расширить границы византийского государства до размеров Римской империи. С другой стороны, многие историки говорят об определенном «миролюбии» большинства византийских императоров. Действительно, византийские источники часто описывают миролюбие как высшее достоинство императора. Надо отметить, что это было довольно непривычной государственной позицией, особенно на фоне политической деятельности весьма агрессивных соседей. Странно, что именно враждебным окружением и объясняют подобное миролюбие некоторые византилисты.

С другой стороны, в историографии делается предположение, что мирная политика была для византийского правительства экономически более выгодной. Эти два аргумента вызывают определенные возражения, так как война эпохи средневековья была весьма выгодным предприятием для определенных слоев общества, а миролюбивая политика византийцев зачастую рассматривалась варварами как слабость и подталкивала их к более активным действиям. Несомненно, вышеперечисленные факторы также играли свою роль в формировании характера внешней политики, но все же основные причины такой государственной позиции коренились в особенностях внутреннего устройства Империи. По своему статусу и непосредственным функциональным обязанностям византийский василевс, за редким исключением, был скорее управленцем, высшим чиновником, а не военным руководителем. В его распоряжении, кроме армии, было множество иных инструментов для решения внешнеполитических проблем, и дипломатия была одним из наиболее ценных.

Дипломатическим миссиям византийское правительство уделяло исключительное внимание. Как свидетельствуют источники, и что отображается на византийских миниатюрах в хрониках, византийские посольства были многочисленны, хорошо подготовлены и проинструктированы. Дипломаты функционировали в рамках посольских миссий, могли быть постоянными представителями в той или иной стране, были авторами или передатчиками дипломатических писем, а иногда действовали вполне автономно. Уровень подготовки и образованности позволял ромейским послам справиться с любой задачей. При необходимости они могли подготовить к подписанию договор, принять участие в экономическом обмене подарками-товарами, участвовать в культурных и религиозных меро-

приятиях, вести скрытую и открытую пропаганду, а также осуществлять шпионскую деятельность. Они четко определяли разницу в характере заключаемого договора. Это мог быть классический мирный договор, превентивный договор с целью недопущения военных действий, оборонительный союз против общего врага, договор с выплатой дани (пакт) или обычное перемирие.

Договор 562 года между византийцами и персами показал насколько всеохватным могло быть соглашение того времени. Помимо запрета агрессии с обеих сторон в этом договоре был описан статус дипломатов и их сопровождающих, также был решен вопрос с беженцами, регламентированы религиозные проблемы и вопросы международной торговли, зафиксированы условия демилитаризации приграничных территорий. Помимо срока действия и процесса ратификации договора, был установлен механизм решения спорных вопросов.

Не случайно историки дипломатии отмечают, что в действиях византийских дипломатов, можно выделить влияние трех дипломатических школ того времени. Греческая (риторическая) школа проявлялась в умении византийских послов публично выступать, что отмечают практически все источники. Эллинистическая (экономическая) школа научила византийцев использовать подкуп как действенное дипломатическое средство. Однако, когда эти средства не имели результата, византийцы могли напомнить, что они наследники великих римлян и прибегнуть к практике военного давления, запугивания. Все эти методы приводили к тому, что Византия часто могла решать международные проблемы «чужими руками», при помощи так называемых «союзников», причем использование союзников было весьма разнообразным.

Союзники могли действовать независимо от империи, и это было предпочтительнее для византийских императоров. При необходимости армия Империи могла присоединиться к военным действиям. Кроме этого византийские военачальники часто использовали различные военные контингенты. Также иностранцы могли составлять части военизированной императорской охраны.

Другим действенным средством решения проблем на международной арене был династический брачный контракт, который был очень популярным дипломатическим методом в средневековой Европе. Конечно, византийская дипломатия не могла пройти мимо этого приема, но использовала его весьма оригинально. Свидетельства о переговорах, посвященных возможному браку того или иного иностранного правителя с членами императорской семьи можно отыскать в источниках на протяжении всей византийской истории. Несмотря на это, успешных брачных союзов

было заключено очень мало, и судя по всему, именно на такой результат и надеялись византийские международные стратеги. Предложение брачного союза часто использовалось как экстренная мера для приостановки варварского военного нашествия. Несомненно, что такой лакомый кусок, как родство с византийским императором мог не только послужить поводом для замораживания враждебных действий, но иногда превращал врага в союзника.

После того, как опасность по разным причинам тем или иным образом устранялась, переговоры о браке переходили в вялотекущее состояние или вообще прекращались. Если же противная сторона настаивала на выполнении обязательств, имперские представители выставляли целый ряд достаточно серьезных, часто невыполнимых условий, чтобы не допустить заключения династического брака. В случае, когда и это не помогало, византийская сторона могла пойти на подлог невесты, подвергая сомнению возможные будущие притязания варваров на императорский престол. Таким образом, в отличие от средневековой Европы, заключение династического брака представлялось для византийцев чаще дипломатической неудачей, а вершиной профессионализма в этом случае можно назвать получение максимального количества преимуществ на протяжении периода переговоров до принятия окончательного решения.

Определяя эффективность византийской дипломатии, можно заметить, что уровень ее активности был неодинаковым на разных региональных направлениях. Такая неоднородность вызывала определенные трудности у исследователей при оценке характера общей византийской дипломатической политики. Изучая поведение ромейских послов лишь в одном географическом направлении, легко войти в противоречие с выводами специалистов по истории другого региона. Попытка пойти путем индукции, от частного к общему в данном случае заводит исследователей в своего рода «региональный» тупик, о чем уже говорил А. П. Каждан. Подобный подход к изучению византийской дипломатии предполагает особенности ее реализации исключительно как ответа на внешние вызовы, без учета особенностей социально-экономической и политической ситуации внутри Империи. Поэтому попытки вывести общие тенденции византийской дипломатической политики исключительно из анализа ее региональной деятельности сталкивались с непреодолимыми преградами. Например, довольно серьезная работа, проведенная Д. Д. Оболенским, который проанализировал действия византийской дипломатии на ее северных границах, в основном в Причерноморье, к сожалению, не стала «подготовительной» для освещения общей дипломатической линии. В результате остался нерешенной проблемой вопрос, какие общие «дипломатические» методы

использовала в этом регионе Византия и что было «местным», «локальным» исключением.

В целом можно выделить три основных направления византийской дипломатии – Причерноморье, мусульманский Восток и католический Запад. Основные отличия в проведении дипломатической политики в этих регионах были связаны с разным культурным уровнем и благосостоянием основных международных партнеров. Однако главная коррекция основных посольских приемов и методов ведения переговоров происходила в зависимости от политического, то есть военного веса визави. Какие методы дипломатического процесса можно считать «основными» в данном случае, а какие вынужденными – не совсем понятно. К тому же А. П. Каздан уже отмечал, что эти направления слишком «общие» и не всегда подходят для конечного анализа.

Нельзя сказать, что для христианских европейских государств и мусульманских политических образований у византийской дипломатии существовал различный подход. На западном, обычно «феодально-раздробленном» направлении иногда появлялись достаточно крупные государственные образования, с которыми империя вела активные дипломатические переговоры, например, империя Карла Великого или Священная Римская империя при императоре Фридрихе Барбароссе. С другой стороны, на востоке Византия часто имела дело не только с мощным Арабским халифатом Омейядов и Аббасидов, но и с небольшими ближневосточными политическими образованиями IV–VI вв. или более позднего периода. Да и на северных границах мы вряд ли найдем устойчивое политическое единообразие.

К тому же менялась не только международная обстановка. Византийское государство прошло свой долгий исторический путь и, несмотря на весь присущий империи традиционализм, действия ее дипломатов различались от эпохи к эпохе как по целям, так и по результатам. Реваншистское давление на своих потенциальных противников византийцы оказывали далеко не в каждом случае. Например, в переговорах с франками послы, видимо, не желая их дополнительно раздражать, «забывали» упоминать об «исконных римских» землях, о которых часто упоминали в других случаях. Также не работал этот прием и в переговорах с фанатично настроенными мусульманами.

Эти два направления были не столь успешными для византийской дипломатии, что во многом было обусловлено недостаточным использованием религиозного фактора. Императорские послы были ограничены довольно строгой государственной политикой по отношению к иноверцам, а также были ограничены в применении идеи «священной войны». В этом отношении мусульманская дипломатия VII–IX вв. была гораздо эффек-

тивнее. Предлагая противникам три варианта поведения: принять ислам, остаться в своей религии с некоторым ущемлением в правах или сражаться насмерть, мусульмане оставляли контрагентам достаточно места для маневра и возможность самостоятельного выбора, что на тот момент было весьма прогрессивно. Вероятно, это послужило основной причиной бескровной сдачи множества византийских городов и молниеносного расширения территорий арабского халифата. С другой стороны, дипломатические попытки использовать фанатично настроенных крестоносцев Запада в борьбе с такими же фанатично настроенными турками в конце концов привели к потере столицы Византии в 1204 г.

В заключение следует отметить высочайший уровень подготовки ромейских дипломатов, а также их значительную роль в решении многих международных проблем Империи. Методы византийской дипломатии во многом зависели от особенностей внутреннего устройства византийского государства, социального и идеологического статуса василевса и его окружения, что, в конечном счете, обусловило и слабые стороны имперской дипломатии.

ЛИТЕРАТУРА

- Бардола К. Ю. О византийской экономической политике и экспансии арабов в VII в. // *Східний світ*. – 2002. – № 1. – С. 144–150.
- Бардола К. Ю. «Право возврата владений» как основа территориальных претензий Византии в VI–XII вв. // *Древности 2014–2015*. Харьковський історико-археологічний ежегодник. – Вып. 13. – 2015. – С. 57–68.
- Большой Энциклопедический словарь. – М., 2000.
- Войтович Л. В., Домановський А. М., Козак Н. Б., Лильо І. М., Мельник М. М., Сорочан С. Б., Файда О. В. *Історія Візантії*. Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. – Львів, 2011.
- Дипломатический словарь. – М., 1971. – Т. 1.
- Домановский А. Н. Загадки истории. Византия. – Харьков, 2016.
- Константин Багрянородный. Об управлении империей / Пер. под редакцией Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. – М., 1991.
- Летопись Византийца Феофана / Пер. с греч. В. И. Оболенского. – Рязань, 2005.
- Люттвак Э. Н. Стратегия Византийской империи. – М., 2010.
- Михаил Пселл. Хронография. Краткая история / Пер. Я. Н. Любарский. – М., 1978.
- Никольсон Г. Дипломатия. – М., 1941.
- Никиты Хониата. История, начинающаяся с царствования Иоанна Комнина. – СПб., 1860–1862.
- Оболенский Д. Византийское содружество наций. – М., 1998.
- Патриарх Никифор. Краткая история / Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. – Минск, 2001.

- Пигулевская Н. В.* Византийская дипломатия и торговля шелком в V–VII вв. // ВВ. – 1947. – Т. 1 (23).
- Политология: словарь-справочник / М. А. Василик, М. С. Вершинин и др. – М., 2001.
- Приск Панийский.* Сказания Приска Панийского / Пер. с греч. В. И. Оболенского, Ф. А. Терновского. – Рязань, 2005.
- Сахаров А. Н.* Дипломатия древней Руси: IX – первая половина X в. – М., 1980.
- Cartlidge N.* Medieval Marriage: Literary Approaches, 1100–1300. – Cambridge, 1991.
- Davidson A.* The Empress Theophano: Byzantium and the West at the turn of the first millennium. – Cambridge, 2002.
- Dracourt N.* Quelques aspects du rôle des ambassadeurs dans les transferts culturels entre Byzance et ses voisins (VIIe–XIIe siècle) / Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale. – Munich, 2012.
- John Skylitzes.* A Synopsis of Byzantine History, 811–1057 / trans. Wortley J. – Cambridge, 2010.
- Joseph L.* Dynastic Marriage in Aragon, Castile and England: 11th – 16th Centuries. – Adelaide, 2015.
- Haldon J. F.* Blood and Ink: some observations on Byzantine attitudes toward Warfare and Diplomacy // Byzantine Diplomacy. – Aldershot, 1992.
- Kallenberg H.* Germanus Justinians Vetter, nicht Neffe / Berliner Philologischer Wochenschrift. – 1915. – № 35. – P. 991–992.
- Kazhdan A.* The notion of Byzantine diplomacy // Byzantine Diplomacy. – Aldershot, 1992.
- Macrides R.* Dynastic marriages and political kinship // Byzantine Diplomacy. – Aldershot, 1992.
- Martindale J. R.* The Prosopography of the Later Roman Empire. – Cambridge, 1992. – T. IIIA.
- Shlosser F. E.* Weaving a Precious Web: The Use of Textiles in Diplomacy // BS. – 2005. – T. 63.
- Sypiański J.* Arabo-Byzantine relations in the 9th and 10th centuries as an area of cultural rivalry // Byzantium and the Arab World: Encounter of Civilizations. – Thessalonique, 2011.



Крещение, Апостолы.

**Мозаика в куполе Православного баптистерия, серед. V в. Равенна
(иллюстрация 1)**

ЛЕКЦИЯ 44

Ю. Г. Матвеева

ТКАНИ В КУПОЛАХ РАННЕВИЗАНТИЙСКИХ БАПТИСТЕРИЕВ: ДЕКОР ИЛИ РАСКРЫТИЕ ТАИНСТВА КРЕЩЕНИЯ?

В ранневизантийских баптистериях, таких, например, как баптистерий Православных в Равенне V в. (ил. 1) или баптистерий св. Иоанна на источнике V в. (ил. 2), который находится ныне в базилике св. Реституты в соборе св. Януария в Неаполе, можно видеть изображения тканей, окружающие главные медальоны в самом центре куполов. Почему ткани расположены там? Это декоративная необходимость, к которой прибегали художники или же детали, имеющие смысловую связь с центральными сюжетами? А может быть они могли иметь связь с самим таинством Крещения, ради которого строились баптистерии? Аналогов подобных декораций из тканей нет в обычных церквях того времени, следовательно, подобные изображения тканей связывались именно с баптистериями. Расположение таких тканей в куполе должно было нести в себе некий смысл, очевидный для художников и богословов того времени (программа размещения изображений и сюжетов внутри церкви – иконографическая программа, всегда создавалась в содружестве лучших богословов и художников).

Но не только художники и богословы играли здесь решающую роль, то произведение, которое они в результате создавали, должно было быть понятным зрителю, к которому обращались, именно он был адресатом их совместного творчества. И этот зритель нам известен. Это так называемый «оглашенный» или «катехумен» того времени (слово происходит от греческого «κατηχούμενος», буквально – тот, кого поучают, обучают устно). Оглашенный или катехумен – это человек, который решил стать христианином и об этом публично объявлено общине (отсюда русское слово оглашенный, то есть тот, кого огласили). Он в течении примерно года (иногда

больше или меньше) знакомился с основами христианской веры, церковной жизнью и традицией, но еще не имел права участвовать в таинствах.

Это значит, что адресат, которому направлено изобразительное послание в центре купола баптистерия, не знающий мудрый монах, а напротив – самый неопытный новичок и знает о Церкви и ее догматах меньше всех остальных. Поэтому перед художниками и богословами стояла очень непростая задача: организовать пространство баптистерия и все изображения в нем так, чтобы все в них было понятно такому человеку, который только-только вступал в христианскую жизнь. Они должны были создать изображения так, чтобы те разъясняли и помогали этому новичку – «младенцу во Христе» – пережить самое первое и самое главное в его жизни Таинство – его рождение в этот мир как Христианина. Вот с таких позиций мы попробуем посмотреть на эти изображения, чтобы понять их сегодня. Рассмотрим, как были устроены баптистерии.

Баптистерий Православных – небольшое сооружение (ил. 3), совсем неприметное снаружи. Внутри посередине находится купель для крещения (ил. 4, 5). Баптистерии строились специально и специально украшались для совершения таинства Крещения. Каков же был основной замысел декорации баптистериев, и какую функцию могли исполнять в них ткани?

Мозаики Баптистерия православных в Равенне относятся к середине V в. Композиция в его куполе – это самый ранний пример использования в сюжете тканей (ил. 1, б) среди всех мозаик Равенны – великолепных образцов ранневизантийского искусства (ил. 7), чудом сохранившихся до наших дней, входящих во всемирное культурное наследие под охраной ЮНЕСКО.

Что это за ткани? Это драпировки, висящие вокруг центрального медальона с изображением Крещения. На первый взгляд, они не имеют очевидной и необходимой функции. Однако такая их трактовка не может соответствовать традиции византийского религиозного искусства, где априори даже второстепенные детали имели смысловое и символическое наполнение и тщательно подбирались в соответствии с основным замыслом произведения. Особенно это касается значимых центральных образов, расположенных в зените свода. Это заставляет нас рассмотреть ткани в куполе Баптистерия православных с тем, чтобы попытаться выявить их функции и символическое значение, подойти к пониманию причин их введения в центральную иконографию купола.

Что писали об этих тканях предыдущие исследователи?

В исследованиях такие ткани традиционно относят к декоративным элементам, не влияющим на содержание композиции купола, поэтому, насколько нам известно, они никогда не становились предметом изучения.

Как маловажные элементы, изображения висящих тканей часто совсем не упоминаются в описаниях композиции купола. Иногда их присутствие отмечают как элемент, призванный отделить одну сцену от другой. Например, Е. К. Редин отмечает, что изображение Крещения помещено «в круг из занавесей замыкающих сцену» или О. Демус пишет: «Апостолы и «Крещение» представлены в разном масштабе, медальон же отделен от апостолов висячими занавесами (*vela*), которые, подчеркивая, что центральное изображение сохраняет черты *орaeon* (греч. *ὀραίον* – отверстие в кровле. – Ред.), относят его к иной категории, нежели та, к которой принадлежат апостолы».

Таким образом, можно видеть, что даже когда появляются упоминания о тканях в куполе баптистерия Православных в Равенне, то они не включаются в анализ иконографии мозаик в качестве значимого **смыслового** атрибута.

Понять предназначение и необходимость изображения тканей в куполе баптистерия можно лишь определив те реальные предметы и связанные с ними традиции, которые могли послужить прообразами этих висящих собранных полотнищ. При этом прототипы должны были быть присущи обиходу и семантике такого храма изначально, иначе они не могли бы войти в композицию купола.

На мой взгляд, таким прообразом мог быть киворий (или иначе – сень) (ил. 8). Он был единственным сооружением в интерьере раннехристианского храма, который обязательно включал ткани (ил. 9). Они не всегда присутствуют в изображениях, но это известно из текстов. Это положение является основанием для рассмотрения предложенной версии.

Экскурс о кивории

В наиболее крупных словарных статьях о кивориях К. Вессела и Т. Клаузера о древнейшем символическом значении кивория говорится, что он отражал **«в глубочайшем смысле символ неба, указание на космическое значение находящегося под ним, апофеоз, в более смягченном смысле – как минимум, почитание»**. Таким образом, киворий указывал на сакральность и Божественное происхождение покрываемого им объекта и объединялся с понятием храма и его идеальным образом. Как архитектурно, так и функционально он представлял все разнообразие храмовых форм в уменьшенном масштабе (ил. 10). (Поэтому античный киворий неверно будет назвать просто миниатюрной моделью храма, ведь модель обычно лишь имитирует, а не выполняет функции оригинала. Античный же киворий не только представлял храм, но и соответствующе функционировал, сакральное пространство должно было быть покрыто

независимо от того, где находился объект поклонения – под открытым небом (ил. 11, 12, 13) или в интерьере (ил. 14).

Главным предназначением кивория в дохристианскую эпоху в разных культурах Средиземноморья было укрывание и выделение священного пространства. Кивории могли быть представлены разными архитектурными конструкциями: портиком (ил. 13, 14), куполом (ил. 10, 15), аркой (ил. 16) или шатром (ил. 17), могли иметь две и более колонн, быть самостоятельным сооружением или примыкать к стене (ил. 13), а также вдаваться в нее в виде ниши (ил. 18). Их форма варьировалась, но предназначение оставалось неизменным – **выделять наиболее сакральную зону, место и предмет почитания.**

Эта традиция имела длительную историю, она могла существовать еще на доархитектурной стадии, поскольку кивории как покровы священного имели массу текстильных вариантов: от самых простых в виде **полога**, накинутого на три составленных вместе копы (ил. 17) или поддерживаемого сверху (ил. 19), до сложных конструкций в виде зонтов (ил. 20), палаток или шатров различных форм (ил. 21, 22). В климате Средиземноморья с его палящим солнцем, несомненно, требовались и особенно ценились предметы, от него защищавшие. Доказательства этому можно видеть в этимологии таких греческих понятий, как «располагаться, раскидывать шатер» (σκηνάω, σκηνέω, σκηνόω), «палатка, шатер» (σκίνημα, σκηνή, σκηνίς), «зонт» (σκιᾶδίσκη, σκίρον), «навес, балдахин, купол» (σκιᾶς), «покров» (κατα-σκίρωμα), «закрывать, покрывать тенью» (σκιᾶζω) и др. Все они имеют в основе один корень, общий со словом «тень» (σκιᾶ, σκίη). Эта этимология повлияла, вероятно, и на русское название кивория – «сень», что буквально также означает «тень», несмотря на то, что в русском, более северном и, соответственно, менее солнечном климате ее значение было уже не столь актуально.

Древняя связь кивория с шатром, вероятно, и обусловила традиционное присутствие завес на кивориях, с которыми он иногда даже воспринимался как единое целое и назывался общим термином. Например, Добрыня Яйдрекovich, впоследствии – Новгородский архиепископ Антоний называет катапетасмой в Св. Софии Константинопольской как саму завесу, так и киворий над ней, хотя катапетасма по-гречески буквально означает только завеса. По сути, киворий с завесами представлял собой все тот же шатер, то есть жесткий каркас основания и открывающиеся ткани на местах стен и входа.

Присутствие кивория в христианском храме поддерживалось и **ветхозаветной традицией**, где образцом идеального храма всегда оставалась Скиния, в которой Святое Святых отделялось четырьмя завесами с изображениями херувимов. В христианской топографии храма пространство Святого

Святых с завесами на четырех столбах символически соотносилось с пространством кивория, также имевшего завесы. Библейский текст не содержал информации о том, как именно располагались столбы Святого Святых: в одну линию (ил. 24), то есть по прямой в плане, или по квадрату, то есть по четырем сторонам ковчега, поэтому такая вариация – расположение завес не в линию, а по четырем сторонам кивория – была воспринята и прочно укрепились. Вероятно, расположение столбов с завесами как в кивории было подкреплено еще и некой устной традицией. Во всяком случае, мы не встречаем упоминаний других завес, относящихся к алтарной части, кроме завес кивориев, вплоть до середины XI в., а выделение алтарной части в ранних христианских храмах также делалось прямоугольным в плане и выступающим в наос, а не отделяло восточную часть по прямой линии (ил. 24).

Кивории украшались как небесный купол и как бы натянутая ткань звездного неба (ил. 25, 26).

Завесы, единые с киворием в своем происхождении, имели в ряде случаев и общее с ним значение неба и соответственно украшались. Это также имело ветхозаветные корни. На такую семантику завес указывают, например, изображения на знаменитой завесе храма Ирода, где был представлен «вид всего неба, за исключением знаков зодиака». С небесным покровом ассоциировались и завесы шатра согласно библейским текстам: «Ты одеваешься светом, как ризою, простираешь **небеса, как шатер**» (Пс. 103:2); «Он распростер **небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилия**» (Ис. 40:22) <выделено нами – Ю. М.>.

Другую линию, обусловившую появление кивория в христианском храме, составляла **позднеантичная традиция**. В ней наиболее важными аспектами, повлиявшими на христианский киворий, были употребление его над захоронением или гробом (ил. 12, 27), над императорским престолом (ил. 15, 28), над источником или колодцем (ил. 16) и над античным языческим алтарем (ил. 10–14).

Известны случаи, когда священное пространство вокруг чтимого объекта отделялось также и завесой. Из описания Павсания известно, что в знаменитых святилищах Греции завесы находились перед наиболее чтимыми изображениями божеств, например, в двух храмах, признанных чудесами света: в храме Артемиды Эфесской, где завеса перед статуей богини поднималась вверх к потолку, и в храме Зевса Олимпийского в Олимпии, где завеса, закрывавшая статую Зевса, напротив, опускалась на шнурах вниз.

Позднее в этот же храм Зевса в Олимпии сложным путем попала знаменитая иерусалимская завеса из храма Ирода: во время взятия Иерусалима она перешла в руки римлян, после чего эта реликвия несколько лет находилась в Риме, и к ней для поклонения приходили многие иудеи,

а затем один из римских императоров подарил ее в храм Зевса. **На завесе было изображение неба.** Это позволяет предположить, что образы на ней по своему содержанию были подходящими или, по меньшей мере, приемлемыми и для этого языческого храма. Вероятно, завеса как образ звездного неба относилась к неким общим архетипам, во всяком случае, и в античной литературе мы встречаем прецеденты, когда небо с созвездиями называлось понятием, относящимся к ткани, искусно вышитой узорами. Примеры тому встречаются в произведениях Платона, Эсхила и Еврипида.

Важно сказать особо о кивориях-надгробиях (ил. 27). В позднеантичный период они ставились над местами погребений, означая сам гроб и сакральную границу перехода в загробный мир. Такие кивории естественным образом переходят в христианскую традицию (ил. 29), но их смысловой акцент существенно меняется. Античные врата/граница/переход в мир смерти после воскрешения Лазаря и **Воскресения Самого Христа** (ил. 30) превращаются в **выход** из загробного мира, ранее подвластный лишь Богу, но в новом понимании, со Христом, возможный и для человека. Средоточием изменения этих смысловых понятий становится Гроб Господень как место **погребения** Христа, но и Его **Воскресения** – победы над смертью. Изображения Спасителя или креста как его символа под такими кивориями подчеркивают это новое значение – поправление смерти и выход из нее. Подобные образы раскрывали гроб как место Воскресения и начала новой жизни для всех верующих во Христа – они изображаются на выходе из гроба, начиная с древней иконографии Воскрешения Лазаря (ил. 29). Или же кивории-гробницы предстают раскрытыми и пустыми, что со всей очевидностью подчеркивает отсутствие в них умерших (ил. 30).

Таким образом, имея столь основательные корни в ветхозаветной и античной традициях, кивории с завесами переходят в христианский храм как бы «по умолчанию», отчего их введение в церковный обиход нигде не оговаривается отдельно, ведь его нельзя назвать нововведением. Скорее, напротив, киворий – предмет общий, традиционный и необходимый для разных культур.

Мог ли быть изображен киворий в мозаиках баптистерия? Как и почему? Итак, кивории появляются в алтарях христианских храмов, укрывая престол и выделяя священное пространство вокруг него. К. Вессель в своей статье «Киворий» описывает ряд примеров, когда конструкция помещалась над крестильной купелью, отмечая, что такие кивории можно считать одним из древнейших типов. Наиболее ранний из сохранившихся до наших дней реальных образцов – арочная сень над прямоугольной купелью в христианском молитвенном доме в Дура-Европос (ок. 230 г.,

Северная Сирия, совр. Ирак) (ил. 31). Купол сени расписан как небесный свод со звездами, что подтверждает то, что в этом месте он также сохраняет значение небесного полога. Другой подобный пример – купель в Мамшите IV в. (ил. 32) и крестильная купель с остатками колонн кивория VI в. из церкви св. Виталия в Сбейтле (Тунис) (ил. 33).

Такие прецеденты, на наш взгляд, позволяют рассматривать ткани в куполе равеннского Баптистерия православных как детали, связанные с киворием, а именно – как поднятые занавесы или элементы шатра.

Драпировки в куполе (ил. 1, 6, 7) располагаются над апостолами, свисая позади их голов. Ткани окружают центральный медальон с Крещением, который (в параллели с шатровой конструкцией) зрительно воспринимается как условная основа-каркас для крепления свисающих полотнищ и поддержания их поднятыми. С этой точки зрения сводом кивория становится сам купол баптистерия. Он держит поднятые ткани, но при этом он не имеет традиционных колонн. Вероятно, такая конструкция или, во всяком случае, изображение были распространенной моделью. В мозаиках Равенны изображения матерчатых куполов-кивориев, не имеющих традиционных опор, встречаются часто, причем неоднократно над апостолами: например, в Мавзолее Галлы Плации (вторая четверть V в.) (ил. 34) и в Сант Аполлинаре Нуово (третье десятилетие VI в.) (ил. 35).

Конструктивно же такие кивории имели место, что подтверждается более поздними памятниками. Например, Е. Е. Голубинский пишет, что из Греции на Русь перешла особая разновидность матерчатых кивориев, которые назывались «небо» (οὐρανός), состояли полностью из ткани и подвешивались над престолом. Продолжением этой линии, вероятно, являются последующие подвесные сени как в традиции русских церквей (например, подвесная Соловецкая сень 1677 г., сень 1657 г. из ц. Ильи Пророка в Ярославле, подвесная сень из церкви Спаса Нерукотворного с. Кукобой, Ярославской области (ил. 36), так и в традиции Западной церкви (например, подвесная сень над престолом в соборе Св. Александра Бергамского (Бергамо, Италия) (ил. 37, 38). На подвесных кивориях также могли располагаться занавесы, на что указывает наличие шеста для тканей, например, на кивории из с. Кукобой (ил. 36). Можно предположить, что занавесы таких кивориев, для большей устойчивости, не отодвигались в сторону, а поднимались вверх, что было частым техническим приемом.

Поднятие занавесов вверх для греков было не менее обычным, чем отведение их в сторону. Для исполнения этого действия применялись самые различные технологии, используемые для шатров и парусов. Иногда даже сами паруса, практически без изменений, могли применяться для создания за-

вес, что можно видеть на мозаике из Палестрины (*ил. 39*). Вероятно, такая практика была весьма распространенной, потому что даже термины, относящиеся к парусам, употребляют в отношении завес кивория. Аналогия паруса и завес просматривается и в других параллелях. Завесы кивориев, поднимавшиеся кверху как паруса, со временем утратили свою функцию, но на многие столетия сохранились в качестве почти необходимой детали декора на самых разных кивориях, пологих, навесах и балдахинах. Традиционным элементом последних являются свисающие и собранные складками под основанием купола ткани (*ил. 40*) – сравним их с рисунками парусов (*ил. 41, 42*). Свисающие ткани кивориев часто превращаются в очень условные изображения – совсем теряя складки, они преобразуются в форму крупных фестонов (*ил. 38*). Они первоначально появляются и применяются именно на тех предметах, где были ткани, поднимаемые кверху, – в шатрах и сенях. Фестоны, так же, как и занавесы, традиционно оснащались свисающей с краев бахромой или крупными кистями, что еще для античных завес было не только характерным декором, но и функциональной необходимостью, поскольку бахрома или кисти давали утяжеление нижнему краю занавеса. Чтобы нагляднее ощутить единство формы фестонов и поднятых завес, достаточно сравнить их с предметами, функционировавшими аналогично, – практически абсолютно такой же вид имеют изображения на кораблях парусов, поднятых и подтянутых к рее (*ил. 45, 46*).

Вернемся к куполу Баптистерия православных (*ил. 1*). Итак, поднятые, собранные в складки ткани – не буквально сами завесы, а напоминания о них, их легко узнаваемые символы. Подчеркнуто открытые завесы – символы открывающегося шатра-неба (*ил. 7*) и самого сакрального, таинственного пространства. Какова их необходимость здесь? Они свисают с кольца-основания, окружающего главный сюжет – Крещение. Образно говоря, именно само Крещение и открывает эти завесы, как бы стягивая их к себе, ведь Крещение – это событие, в котором Бог открыл Свою завесу – тайну Христа; открыл, являя Себя в полноте Св. Троицы – Богоявлении. Это откровение Бога о Самом Себе, «снимающее» покровы купола-шатра, буквально открывало путь к соединению с Богом в Царстве Небесном. Именно в зените купола баптистерия, более, чем где-либо, эта идея воспринималась отчетливо, ярко и пронзительно, ведь перед каждым человеком, проходящим обряд крещения, в этом таинстве действительно открывались Небеса и Сам Бог! Созвучие смысла таинства и смысла происходящего в изображениях особенно усиливалось, учитывая обычай крестить оглашенных в ночь накануне самого Богоявления.

В первом от Крещения регистре, к которому относятся поднятые завесы, изображены шествующие апостолы. Поднятый Крещением занавес

сразу переносит их изображения из контекста евангельско-исторических реалий в духовную реальность Царствия Небесного. Апостолы оказываются представленными в открывшемся, совершенном, Божественном мире Христа, где они несут Ему венцы славы. Фигуры апостолов располагаются между идеальными фантастическими растениями, являющимися одновременно и конструктивными опорами, держащими на себе основание центрального медальона, подобно опорам кивория. Весь купол предстает небесным сводом-шатром, открывшим свой полог как завесу Откровения, и раскинувшейся сенью, в которой Сам Бог чудесно поднял катапетасмы, чтобы явить святыню, находившуюся за их пределами, впустить тех, кто готов и хочет войти через крещение в новую жизнь.

Вся программа мозаики купола баптистерия (*ил. 7*) давала крещаемому понимание самой сути таинства, открывала желанный, совершенный, преображенный, Божественный мир, к которому призывался, а потом и становился причастен будущий христианин. Фигуры идущих апостолов, вертикали золотых растений, а в нижнем регистре – колонны, обрамляющие изображения уготованных престолов, создавали центростремительное направление, мощный ритм, возущий, увлекающий и возносящий к самому центру купола – Крещению.

Декорация купола Баптистерия православных в Равенне – не единственный пример, где образ открывающегося шатра призван передать суть происходящего таинства. Такие же поднятые драпировки встречаем и в других мозаиках V в., например, в баптистерии Св. Иоанна на источнике (*S. Giovanni in Fonte*), находящегося в базилике Св. Реституты, в соборе Св. Януария в Неаполе (*ил. 2*). Занавесы здесь сопровождают аналогичную по своей идее иконографическую программу, которая, однако, не представляет формальное копирование композиции Баптистерия православных, а лишь повторяет ее смысловое ядро. Создание оригинального композиционного решения, в котором также присутствуют собранные и подтянутые к медальону завесы, показывает здесь, что тяжелые свисающие полотнища тканей имели для создателей программы не только декоративное, но и важное смысловое значение. В неаполитанском баптистерии, так же, как и в Равенне, сохраняется смысл открывающегося священного пространства как небесного шатра-сени, где купол, однако, передан более традиционно для декорации кивориев – он представляет открывшееся звездное небо, а его опоры выглядят как каркасные линии-гирлянды.

Построение иконографических программ сводов баптистериев как куполов кивориев с поднятыми завесами имело мощное основание, заложенное в культурной традиции Средиземноморья, – кивории-небеса возводи-

лись над купальнями и именно они были центрами баптистериев, находясь под самым зенитом купола. Люди крестились – и над ними открывалось небо.

Купола баптистериев с завесами предстают удивительнейшей иллюстрацией к созвучию смыслов, собранных в словах Иоанна Златоуста, говорящего о Боге: «Он созидает храм по образу всего мира, чувственного и умственного. Как в мире есть земля и небо и средостение между ними – твердь, так Он повелел построить и храм. Разделив этот храм на две части **и в середине их распростерши завесу**, внешнюю часть от **завесы** Он сделал доступною для всех, а внутреннюю – недоступною и незримою для всех, кроме одного только первосвященника. Что это – не наша догадка, но действительно храм устроен был по образу всего мира, послушай, что говорит Павел о Христе, взошедшем на **небо**: ибо Христос вошел не в рукотворенное святилище, по образу истинного устроенное, но в **самое небо**, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие (Евр. 9:24), показывая, что устроенное здесь было образом истинного. А что и **завеса отделяла** Святое Святых от внешнего святилища, **как это небо отделяет** находящееся над ним от всего, находящегося у нас, послушай, как и на это указал он, **назвав небо завесою**. Говоря о надежде, «которая для души есть как бы якорь безопасный и крепкий», он прибавил: «входит во внутреннейшее за **завесу**, куда предтечу за нас вошел **Иисус**», **выше неба** (Евр. 6:19, 20). Видишь ли, как он **называл небо завесою?**»¹. Мотив открывающейся завесы как открывающегося неба звучит у Иоанна Златоуста настойчиво и неоднократно. Например, о завесах алтарного кивория он пишет в толковании на послание к Эфессянам: «Когда видишь, что **поднимаются завесы**, то представляй себе, что **разверзаются небеса**, и свыше нисходят ангелы»² <перевод наш – Ю. М.>³, и повторяет эту же мысль в толковании на Первое послание к Коринфянам: «Кто увидит только трон царя, тот возбуждается в душе своей, ожидая выхода царя; так точно и ты, еще прежде страшного времени, страшись и бодрствуй, и еще прежде, нежели увидишь **поднятые завесы** и предшествующий сонм ангелов, **возносись к самому небу**» <выделено нами – Ю. М.>⁴.

Но одновременно со значением неба киворий неизбежно транслировал и другие образы, тесно связанные с ним в культуре. Напомним, что киво-

¹ Злат 3: 9 Беседа в день Рождества Спасителя нашего Иисуса Христа.

² PG. 62. Col. 29, 30. Иоанн Златоуст. Толкование на послание к Эфессянам. Беседа 3:5.

³ Мы даем здесь свой перевод, только чтобы подчеркнуть, что у св. Иоанна слово «завесы» написано во множественном числе (τά ἀμφίθυρα). Для нашего исследования это важно, так как соответствует реальной практике завес кивория, обычно же в русском переводе пишут в единственном числе – «завеса», не придавая этому большого значения.

⁴ PG. T. 61. Col. 313. Иоанн Златоуст. Толкование на послание 1 к Коринфянам. Беседа 36:5.

рии ставились также над гробницами, символическое значение которых в христианстве изменилось – с приходом Христа совершилась победа над смертью и выход из нее в Воскресении. Это новое значение наполнило изображения кивория как гроба в ранних христианских сооружениях. В оформлении баптистериев это было особенно важно, ведь смерть и воскресение – центральная идея в таинстве Крещения. В послании апостола Павла к Римлянам говорится, что крещаемый умирает со Христом, чтобы воскреснуть с Ним для вечной жизни: «Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6:4). Человек крестящийся буквально вступал под надгробную нишу, и там в таинстве он умирал для греха и возрождался для Вечной Жизни. Все это было идеально созвучно иконографической программе данных куполов.

В символике кивория отражалось и традиционное сооружение его над источником. Находясь над крестильной купелью, киворий ясно воссоздавал реальный вид источника и покрова над ним (*ил. 16, 45*). Он символически раскрывал значение крестильной купели как источника, начала, места рождения новой жизни в таинстве Крещения, ведь купель для большинства христиан была и остается первым местом соединения со Христом в таинстве – соединением с «источником Жизни» (Откр. 21: 6). И сами кивории, как в иконографии, так и в реальных сооружениях украшались изображениями чаши-источника. Свидетельство этому можно видеть и в миниатюрах (*ил. 45, 46*) и в реальном кивории из Софии Константинопольской, верх которого был украшен чашей с выходящим из нее крестом.

Собрав вместе все рассмотренные смысловые грани, сконцентрированные в одном лаконичном символе кивория, можно видеть, что он всей своей многозначностью передавал точно те же оттенки значений, что и само Крещение: это гроб, смерть и Воскресение, соединение с Источником вечной жизни, раскрывающееся Небо и открывающий себя человеку Бог. Кивории, находящиеся над крестильными купелями, были мощным напоминанием сразу всех этих значений. Неважно, какого вида и размера были они: маленькие, как в Мамшите (*ил. 32*), церкви св. Виталия в Сбейтле (*ил. 33*) и Дура Европос (*ил. 34*), или же большие, как на куполах баптистериев в Неаполе (*ил. 2*) и в Равенне (*ил. 1*). Когда человек входил под их навес, он вступал в гроб; опускаясь под воду, умирал со Христом, а выныривая, воскресал с Ним в жизнь новую, соединялся с Источником бессмертия (сочетался Христу) и перед ним открывалось Небо, где в куполе баптистерия он видел образец его будущей христианской жизни – шествующих ко Христу апостолов...

ИЛЛЮСТРАЦИИ



Ил. 2. *Драпировки из баптистерия св. Иоанна на источнике V в., в базилике св. Ресституты в соборе св. Януария. Неаполь*



Ил. 3. *Баптистерий Православных, середина V в., Равенна*



Ил. 4. Купель для крещения.
Баптистерий Православных, середина V в., Равенна



Ил. 5. *Купель для крещения.
Баттистерий Православных, середина V в., Равенна*



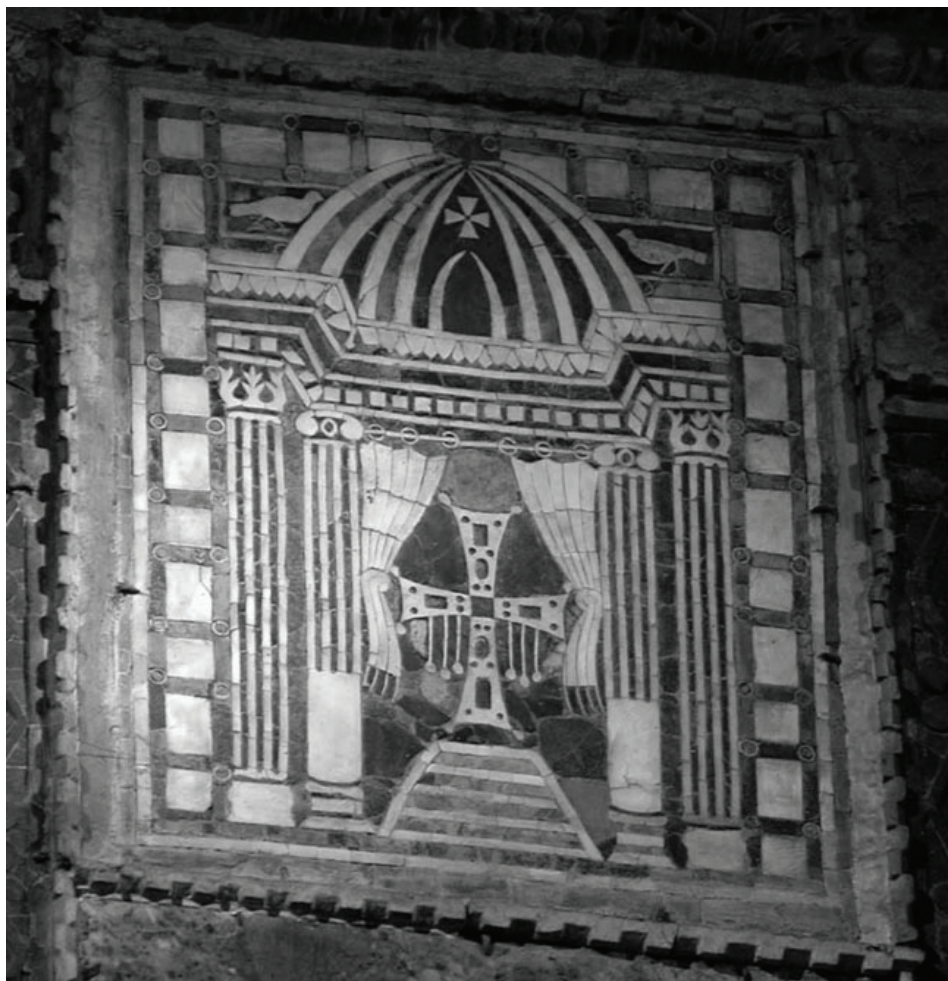
Ил. 6. Апостолы. Мозаика в куполе
Православного баптистерия, серед. V в., Равенна



Ил. 7. Крещение, Апостолы. Мозаика в куполе
Православного баптистерия, серед. V в., Равенна



Ил. 8. Киворий с завесами. Эчмиадзинское Евангелие. 989 г.



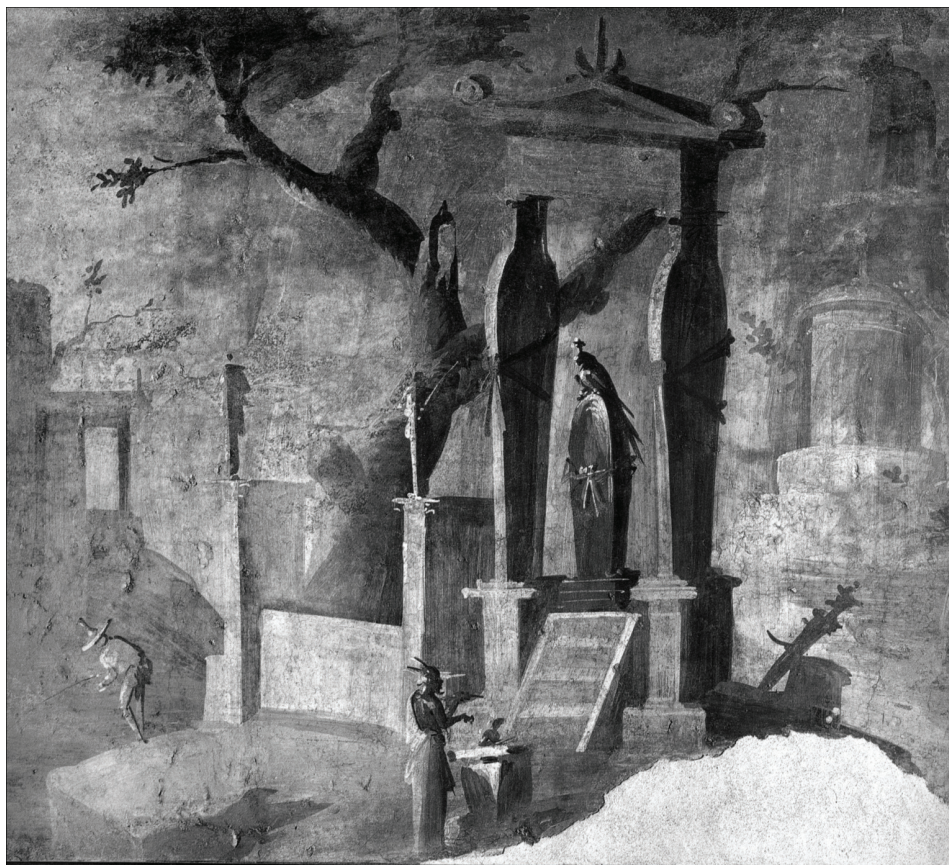
Ил. 9. Крест под киворием с завесами.
Панель с мраморной мозаикой в церкви Святой Софии
в Константинополе, VI в.



Ил. 10. Весталки вокруг алтаря на фоне храма Весты в виде кивория, покрывающего статую божества (реверс). Юлия Домна, жена Септимия Севера (аверс), аурей, Рим, 207 г.



Ил. 11. Неизвестный алтарь.
Фреска из храма Изиды. Помпеи



Ил. 12. Киворий над саркофагом Асириса и его алтарем.
Фреска в храме Изиды. Помпеи



Ил. 13. Киворий над алтарем в саду дома Децима Октавия Кварта.
Помпеи



Ил. 14. Домашний алтарь – ларарий в доме Менандра. Помпеи



Ил. 15. Императрица
Константина
(жена имп. Маври-
кия-Тиберия (582–
602)) под киворием
с орлами и завесами.
Фрагмент импера-
торского диптиха,
VI в. Барджелло,
Флоренция



Ил. 16. Каменный киворий, покрывающий источник в Кафр Лата (Kafr Lata). 449 г.



Ил. 17. Покров над Ахиллесом, приносящим жертву. Полог устраивался из трех копий и сброшенной на них ткани. Миниатюра из Илиады, кон. V – нач. VI в., из библиотеки Амброзиана. Милан



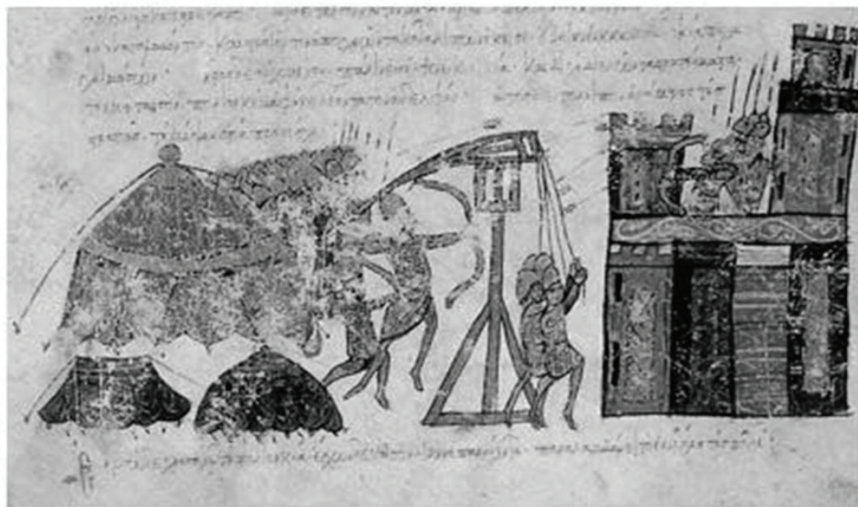
Ил. 18. Светильники на эдикуле – кивории в мозаике из Селезии (Антиохия) «Пир Геркулеса и Вакха» 200 г. Принстонский университет



Ил. 19. Киворий из ткани, без купола, над мучеником Димитрием.
Мозаика в церкви св. Димитрия, IV в. Фессалоники



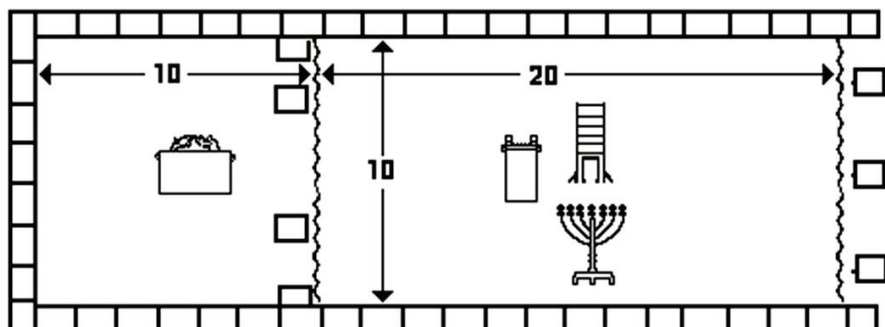
Ил. 20. Киворий-зонт над епископом Северусом. Мозаика в алтарной апсиде Сант-Аполлинаре-ин-Класе, середина VI в., Равенна



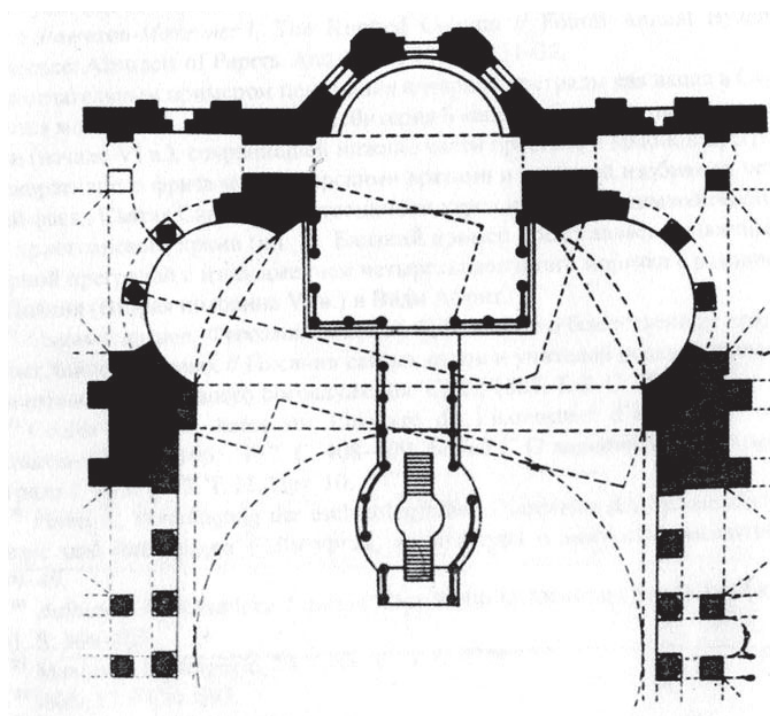
Ил. 21. Шатры различной формы в осадном лагере.
Миниатюра из Мадридской хроники Иоанна Скилицы,
XII в. (Fol. 151r (b)). Мадрид



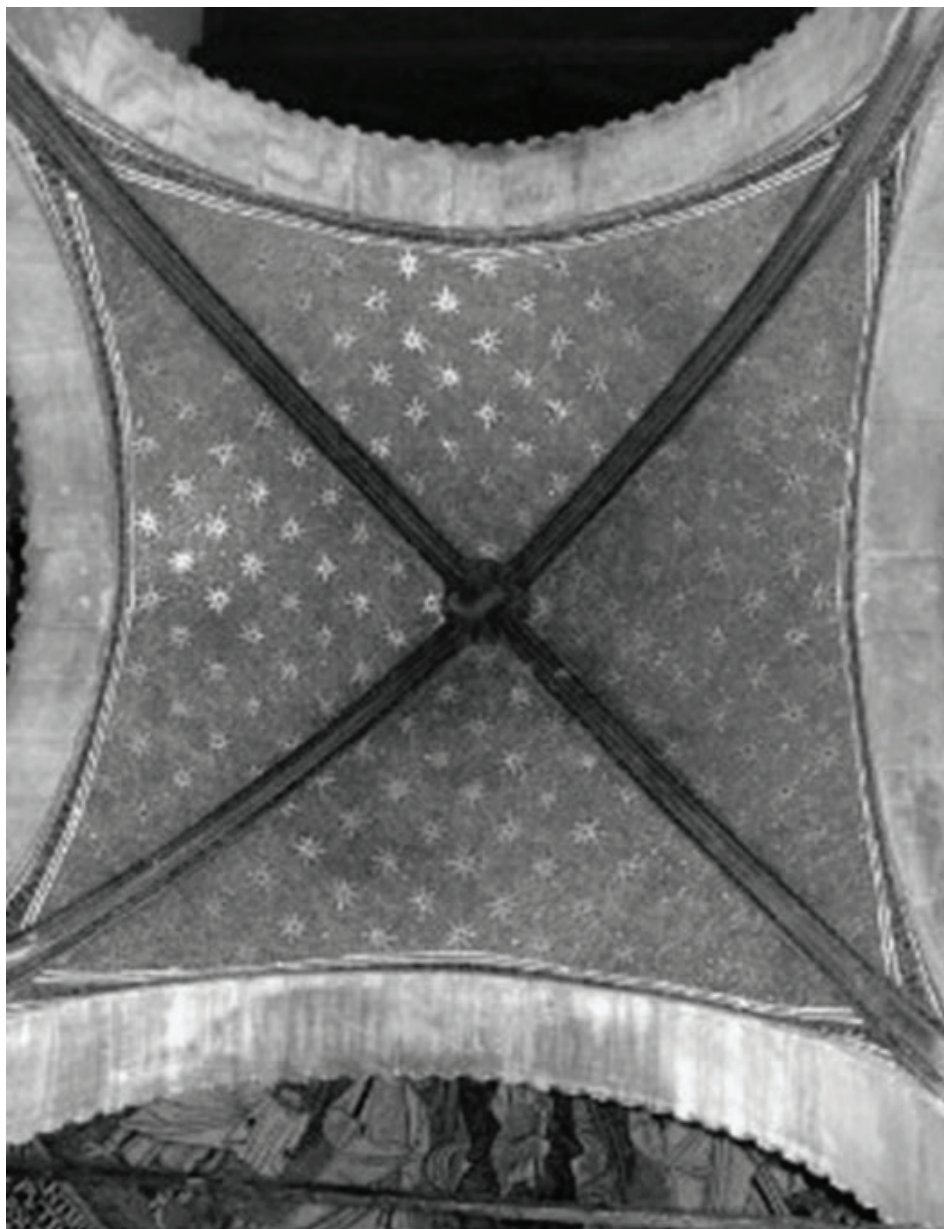
Ил. 22. Императорский шатер.
Миниатюра из Мадридской хроники Иоанна Скилицы, XII в.
(Fol. 75v). Мадрид



Ил. 23. Схема-реконструкция плана Скинии,
завесы отделяют третью часть внутреннего пространства
по прямой линии



Ил. 24. План алтарной преграды храма Св. Софии в Константинополе
(реконструкция С. Ксидиса).
Алтарная преграда П-образной формы выступает
в пространство наоса



Ил. 25. Свод кивория со звездным небом в куполе. XII в.
Церковь Пресвятой Богородицы в Порече VI в. Истрия. Хорватия



Ил. 26. Киворий XII в. Церковь Пресвятой Богородицы в Порече VI в.
Истрия. Хорватия



Ил. 27. Античное надгробие
с киворием над росписью
со сценой загробного тура.
Археологический музей.
Палермо. Италия



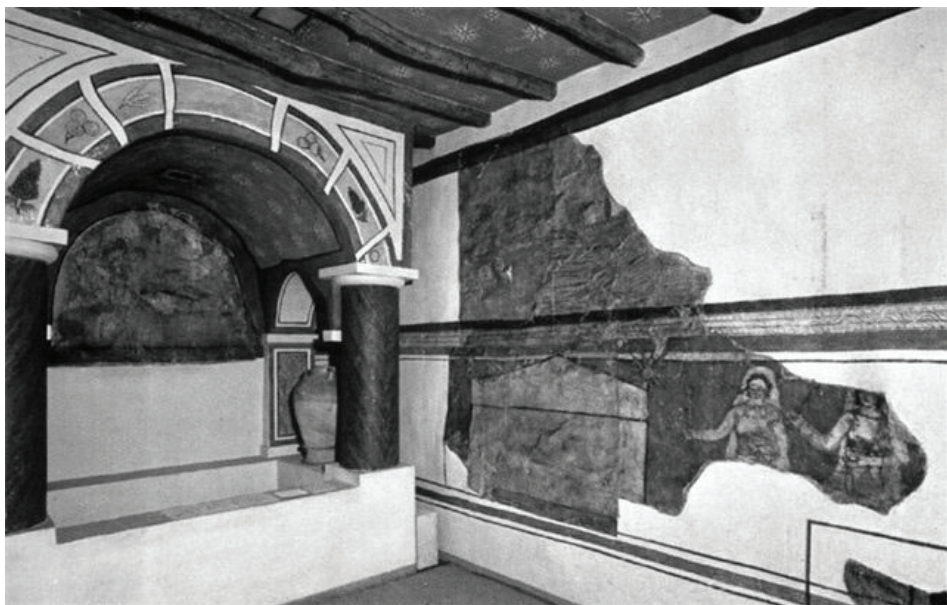
Ил. 28. Миссорий
Феодосия I. 388 г.
Мадрид. Академия
истории



Ил. 29. Воскрешение пра-
ведного Лазаря. Фреска.
Катакомбы Маркеллина
и Петра. III–IV вв. Рим



Ил. 30. Саркофаг архиепископа Дамиана VIII в. с кивориями и венцами на них. Сант-Аролинаре-ин-Класе. Равенна



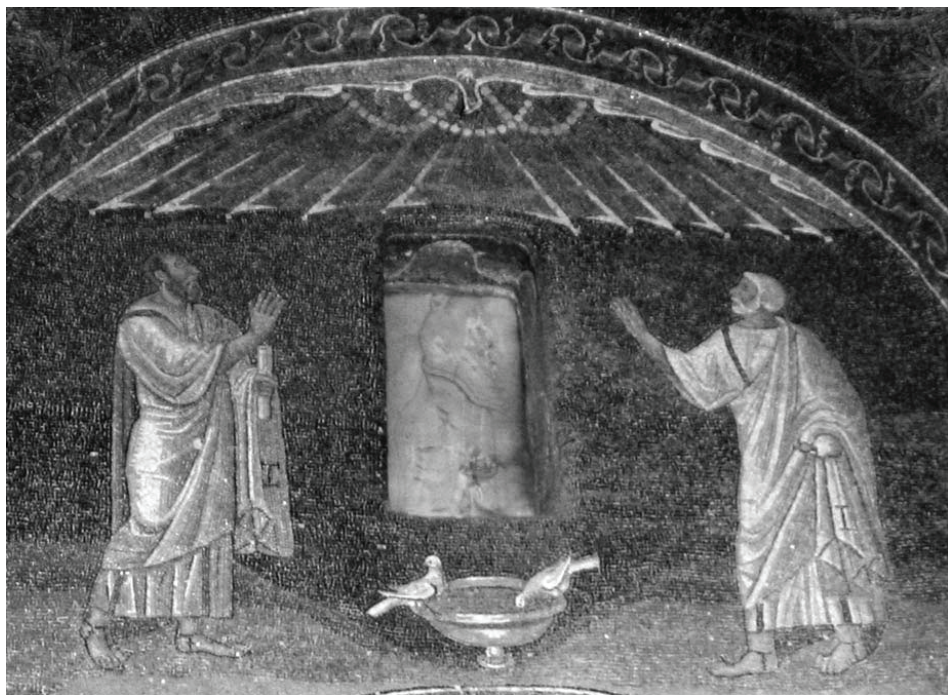
Ил. 31. Арочная сень над купелью в христианском молитвенном доме в Дуре-Европос ок. 230 г. (Сев. Сирия, совр. Ирак), (купол сени расписан как небесный свод со звездами)



Ил. 32. Крестильная купель с колоннами кивория IV в., Мамшит (неподалеку от Димоны в пустыне Негев), Израиль



Ил. 33. Крестильная купель с остатками колонн кивория VI в. Церковь св. Виталия. Сбейтла. Тунис



Ил. 34. Апостолы. Мавзолей Галлы Плацидии. V в., Равенна



Ил. 35. Купол-зонт с головой орла. Сант-Аполлинаре-Нуово VI в., Равенна



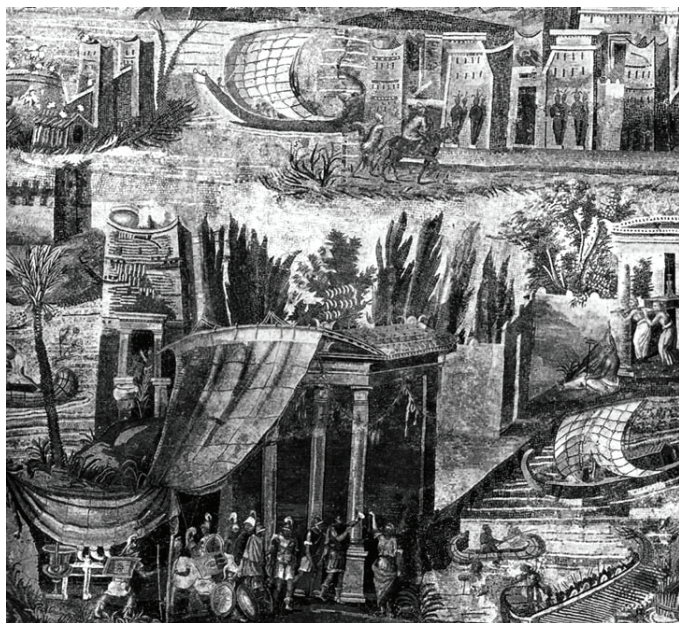
Ил. 36. Подвесная сень из церкви Спаса Нерукотворного, с. Кукобой, Ярославской области, нач. XX в.



Ил. 37. Подвесная сень над престолом.
Собор Св. Александра Бергамского. Бергамо. Италия



Ил. 38. Подвесная сень. Собор Св. Александра Бергамского.
Бергамо. Италия



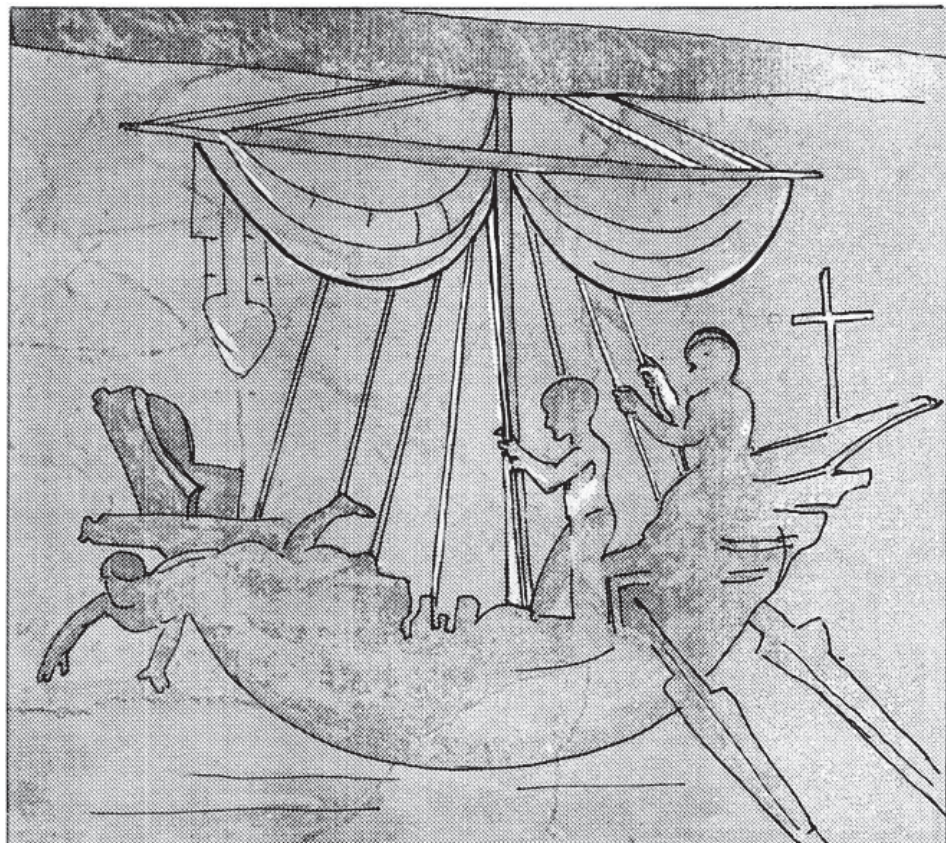
Ил. 39. Завеса перед входом в храм Фортуны. Деталь «Нильской мозаики»,
ок. I в. до н. э. Палестрина, Италия



Ил. 40. Сень XVIII в. из Никитской церкви во Владимире.
Декор выполнен в виде собранной в складки подтянутой кверху ткани.
Фото 1938 г.



Ил. 41. *Иона, выбрасываемый за борт. Фрагмент фрески.
Кубиклы таинств в катакомбах св. Каллиста*



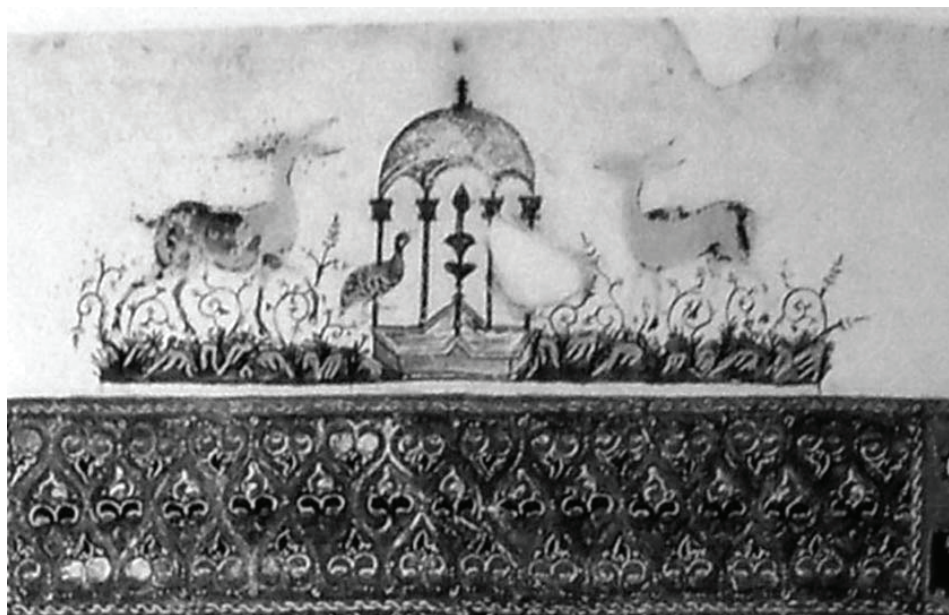
Ил. 42. Схема расположения паруса на фрагменте фрески с Ионой из Кубикул таинств в Катакомбах св. Каллиста



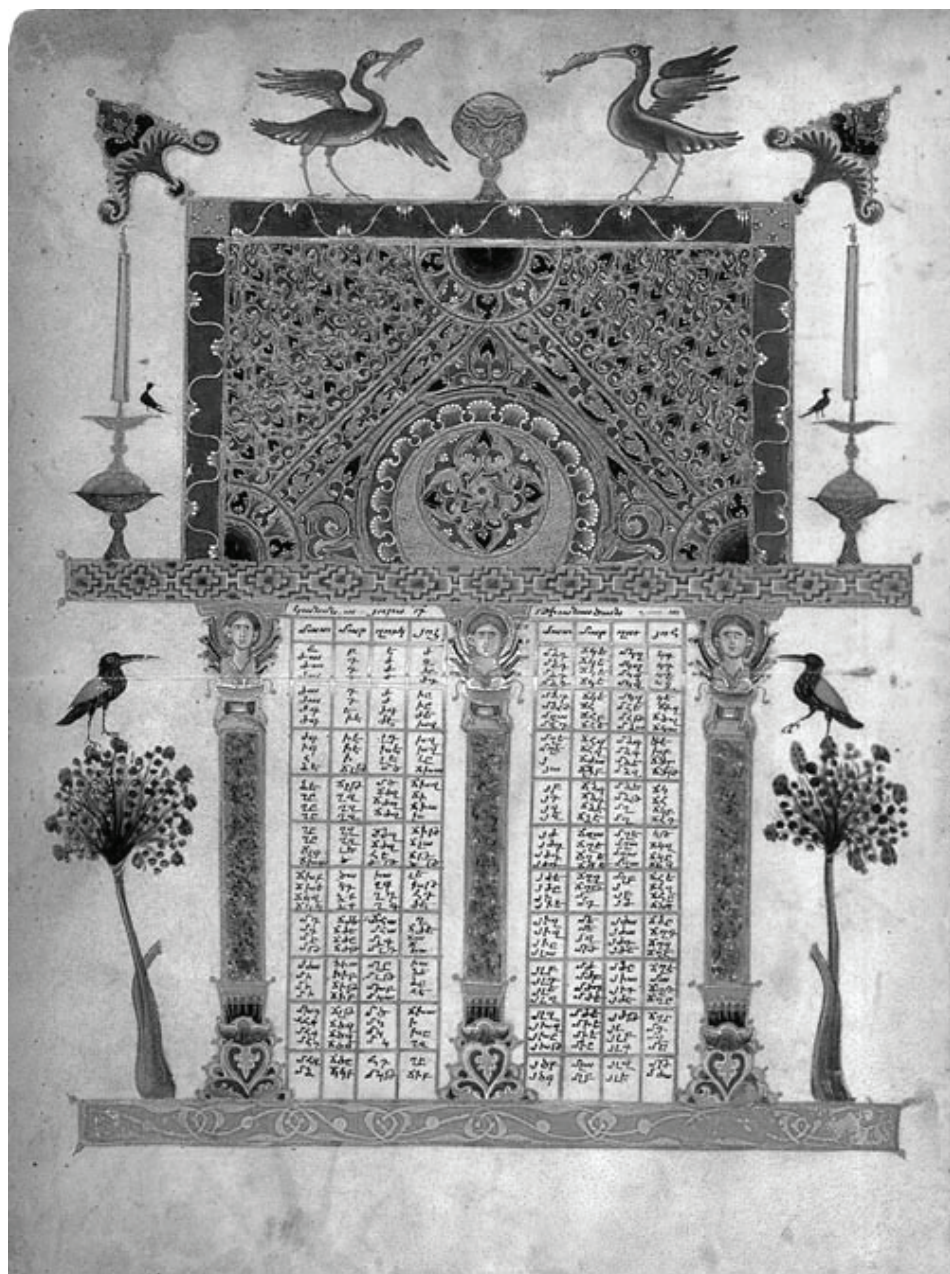
Ил. 43. Инталия, корабль с поднятым парусом. Рим I в. Эрмитаж



Ил. 44. Корабль Одиссея и сирены. Античная керамика, фрагмент росписи краснофигурного стамноса, ок. 475 г. до н. э., Лондон, Британский музей



Ил. 45. Киворий над источником. Деталь миниатюры-заставки перед предисловиями к евангелиям из Четвероевангелия. Парма, Палатинская библиотека, *cod. 5*, л. 5. Конец XI – нач. XII вв. *Cod. 5, Fol. 5*. Кон. XI – нач. XII вв.



Ил. 46. Источник над киворием. Миниатюра с таблицей канона, Евангелие Зейтуна, 1256–68 гг.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

1. Крещение, Апостолы. Мозаика в куполе Православного баптистерия, серед. V в. Равенна.
2. Драпировки из баптистерия св. Иоанна на источнике V в., в базилике св. Реституты в соборе св. Януария. Неаполь.
3. Баптистерий Православных середина V в. Равенна.
4. Купель для крещения. Баптистерий Православных середина V в. Равенна.
5. Купель для крещения. Баптистерий Православных середина V в. Равенна.
6. Апостолы. Мозаика в куполе Православного баптистерия, серед. V в. Равенна.
7. Крещение, Апостолы. Мозаика в куполе Православного баптистерия, серед. V в. Равенна.
8. Киворий с завесами. Эчмиадзинское Евангелие. 989 г.
9. Крест под киворием с завесами. Панель с мраморной мозаикой в церкви Святой Софии в Константинополе VI в.
10. Весталки вокруг алтаря на фоне храма Весты в виде кивория, покрывающего статую божества (реверс). Юлия Домна, жена Септимия Севера (аверс), аурей, Рим, 207 г.
11. Неизвестный алтарь. Фреска из храма Изиды. Помпеи.
12. Киворий над саркофагом Асириса и его алтарем. Фреска в храме Изиды. Помпеи.
13. Киворий над алтарем в саду дома Децима Октавия Кварта. Помпеи.
14. Домашний алтарь – ларарий в доме Менандра. Помпеи.
15. Императрица Константина (жена имп. Маврикия-Тиберия (582–602)) под киворием с орлами и завесами. Фрагмент императорского диптиха, VI в. Барджелло, Флоренция.
16. Каменный киворий, покрывающий источник в Кафр Лата (Kafr Lata). 449 г.
17. Покров над Ахиллесом, приносящим жертву. Полог устраивался из трех копий и наброшенной на них ткани. Миниатюра из Илиады, кон. V – нач. VI в., из библиотеки Амброзиана. Милан.
18. Светильники на эдикуле – кивории в мозаике из Селезии (Антиохия) «Пир Геркулеса и Вакха» 200 г. Принстонский университет.
19. Киворий из ткани, без купола, над мучеником Димитрием. Мозаика в церкви св. Димитрия, IV в. Фессалоники.
20. Киворий-зонт над епископом Северусом. Мозаика в алтарной апсиде Сант-Аполлинаре-ин-Классе, середина VI в. Равенна.
21. Шатры различной формы в осадном лагере. Миниатюра из Мадридской хроники Иоанна Скилицы, XII в. (Fol. 151r (b)). Мадрид.
22. Императорский шатер. Миниатюра из Мадридской хроники Иоанна Скилицы, XII в. (Fol. 75v). Мадрид.
23. Схема-реконструкция плана Скинии, завесы отделяют третью часть внутреннего пространства по прямой линии.
24. План алтарной преграды храма Св. Софии в Константинополе (реконструкция С. Ксидиса). Алтарная преграда П-образной формы выступает в пространство наоса.

25. Свод кивория со звездным небом в куполе. XII в. Церковь Пресвятой Богородицы в Порече VI в. Истрия. Хорватия.
26. Киворий XII в. Церковь Пресвятой Богородицы в Порече VI в. Истрия. Хорватия.
27. Античное надгробие с киворием над росписью со сценой загробного пира. Археологический музей. Палермо. Италия.
28. Миссорий Феодосия I. 388 г. Мадрид. Академия истории.
29. Воскрешение праведного Лазаря. Фреска. Катакомбы Маркеллина и Петра. III–IV вв. Рим.
30. Саркофаг архиепископа Дамиана VIII в. с кивориями и венцами на них. Сант-Аролинаре-ин-Класе. Равенна.
31. Арочная сень над купелью в христианском молитвенном доме в Дура-Европос ок. 230 г. (Сев. Сирия, совр. Ирак), (купол сени расписан как небесный свод со звездами).
32. Крестильная купель с колоннами кивория IV в., Мамшит (неподалеку от Димоны в пустыне Негев), Израиль.
33. Крестильная купель с остатками колонн кивория VI в. Церковь св. Виталия. Сбейтла. Тунис.
34. Апостолы. Мавзолей Галлы Плацидии. V в. Равенна.
35. Купол-зонт с головой орла. Сант-Аполлинаре-Нуово VI в. Равенна.
36. Подвесная сень из церкви Спаса Нерукотворного, с. Кукобой, Ярославской области, нач. XX в.
37. Подвесная сень над престолом. Собор Св. Александра Бергамского. Бергамо. Италия.
38. Подвесная сень. Собор Св. Александра Бергамского. Бергамо. Италия.
39. Завеса перед входом в храм Фортуны. Деталь «Нильской мозаики», ок. I в. до н. э. Палестрина, Италия.
40. Сень XVIII в. из Никитской церкви во Владимире. Декор выполнен в виде собранной в складки подтянутой кверху ткани. Фото 1938 г.
41. Иона, выбрасываемый за борт. Фрагмент фрески. Кубикулы таинств в катакомбах св. Каллиста.
42. Схема расположения паруса на фрагменте фрески с Ионой из Кубикул таинств в Катакомбах св. Каллиста.
43. Инталия, корабль с поднятым парусом. Рим I в. Эрмитаж.
44. Корабль Одиссея и сирены. Античная керамика, фрагмент росписи краснофигурного стамноса, ок. 475 г. до н. э., Лондон, Британский музей.
45. Киворий над источником. Деталь миниатюры-заставки перед предисловиями к евангелиям из Четвероевангелия. Парма, Палатинская библиотека, cod. 5, л. 5. Конец XI – нач. XII вв. Cod. 5, Fol. 5. Кон. XI – нач. XII вв.
46. Источник над киворием. Миниатюра с таблицей канона, Евангелие Зейтуна, 1256–68 гг.

ЛИТЕРАТУРА

- Арсеньева Е. И., Щербакова О. Е. Корабли // Паруса Эллады. Мореходство в античном мире: каталог выставки/ Государственный Эрмитаж. – СПб., 2010.
- Бобрик М. А. Икона Тайной вечери над Царскими вратами // Иконостас: происхождение – развитие – символика / Ред. Сов. А. М. Лидов. – М., 2000.
- Васильева Т. М. Traditio legis и иконография алтарной преграды св. Софии Константинопольской // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. – СПб., 1994.
- Васильева Т. М. Латеранский фастигиум и генезис алтарной преграды // Иконостас: происхождение – развитие – символика / Ред.-сост. А. М. Лидов. – М., 2000.
- Голубинский Е. Е. История русской церкви. – М., 1904.
- Грабар А. Император в византийском искусстве / Пер. с фр. – М.: Ладомир, 2000.
- Демус О. Мозаики византийских храмов: Принципы монументального искусства Византии. – М., 2001.
- Зубарь В. М. О семантике надгробных памятников некрополя Херсонеса классического и эллинистического периодов // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика. – Вып. 3. – Том 2. – Белгород, 2007.
- Иоанн Златоуст. Беседа в день Рождества Спасителя нашего Иисуса Христа. Злат 3:9.
- Иоанн Златоуст. Толкование на послание 1 к Коринфянам. Беседа 36:5.
- Иоанн Златоуст. Толкование на послание к Эфессянам. Беседа 3:5.
- Иоанн. Иеромонах (Рахманов). Обрядник византийского двора (De cerimoniis aulae Byzantinae) как церковно-археологический источник. – М., 1895.
- Иосиф Флавий. Иудейская война. – Минск, 1991.
- Кафедральный собор Неаполя. Современное официальное название Собор Успения Святой Марии, http://it.wikipedia.org/wiki/Cattedrale_di_Napoli (дата обращения 19.11.2017).
- Книга Паломник. Сказание мест святых во Цареграде Антония архиепископа Новгородского в 1200 году / Под ред. Хр. М. Лопарева // Православный Палестинский сборник. – Т. XVII. – Вып. 3. – СПб., 1899.
- Колпакова Г. С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. – СПб., 2004.
- Лазарев В. Н. История Византийской живописи. – М., 1986.
- Ларионов А. И. Напольная мозаика «Нильский пейзаж» Храм Фортуны Примигении в Пренестее (Палестрина), <http://www.smalta.ru/library/larionov-nilskiy-peizag>; <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:NileMosaicOfPalestrina.jpg?uselang=ru> (дата обращения 19.11.2017).
- Левина Х. В. Напрестольная сень из Спасо-Преображенского собора Соловецкого монастыря, http://solovki-monastyr.ru/media/attachments/v17s12_Levina.pdf (дата обращения 19.11.2017).
- Лидов А. М. Катапетасма Софии Константинопольской: Византийские инсталляции и образ-парадигма иконной завесы. 2008, http://hierotopy.ru/contents/Hierotopy_SpatialIconsAndImageParadigms_completeBook_2009_RusEng.pdf (дата обращения 19.11. 2017).

- Матвеева Ю. Г.* Ткани в поэме Павла Силенциария: индитья или завеса? // Линула. Сборник научных статей. – Вып. 4. Материалы научно-практической конференции IV Линуловских чтений 2010 г. – СПб., 2011.
- Наппо С.* Помпеи. Атлас чудес света. – М., 1999.
- Павсаний.* Описание Эллады. В 2 т. Т. 1. Кн. I–VI / Павсаний; Пер. с древнегреческого С. П. Кондратьева под ред. Е. В. Никитюк. – М., 2002.
- Покровский Н. В.* Очерки памятников христианского искусства. – СПб., 2000.
- Попова О. С., Захарова А. В., Орецкая И. А.* Византийская миниатюра второй половины X – начала XII в. – М., 2012.
- Православная Энциклопедия. Археология Христианская, <http://www.pravenc.ru/text/76478.html> (дата обращения 19.11.2017).
- Православная Энциклопедия. Баптистерий, <http://www.pravenc.ru/text/77506.html> (дата обращения 19.11.2017).
- Редин Е. К.* Мозаики Равеннских церквей. – СПб., 1896.
- Стоянов Р. В.* Антропоморфные надгробия в погребальной практике греков и варваров в VII–II вв. до н. э. // Российская археология. – 2010. – № 4.
- Тафт Р. Ф.* Занавешенный алтарь // Тафт Р. Ф. Упадок причащения в Византии и отдаление мирян от литургического действия: причина, следствие или ни то, ни другое? // Тафт Р. Ф. Статьи. – Т. 1. – Омск, 2010.
- Bertaux E.* L'Art dans l'Italie éridionale. – Paris and Rome, 1903.
- Bovini.* I mosaici del Batistero di S. Giovanni in Fonte a Napoli. Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina. I. – 1956.
- David M.* Enternal Ravenna from the Etruscans to the Venetians. – Milano, 2013.
- Grabar A.* L'âge d'or de Justinien de la mort Theodose à l'Islam. – Paris, 1966.
- Grabar A.* Le Premier art chrétien (200–392). – Paris, 1966.
- Klauser T.* Reallexicon für Antike und Christentum. – Stuttgart, 1941.
- Mathews T. F.* The Early Churches of Constantinople: Archeitecture and Liturgy, University Park and London, 1971.
- Pena I.* The Christian Art of Byzantine Syria. – Madrid, 1997.
- PG. T. 62.
- PG. T. 61.
- Roberts P.* Life and death in Pompeii and Herculaneum. – London, 2013.
- The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era. A. D. 843–1261 / Ed. by Helen C. Evans and William D. Wixom. – New York, 1997.
- Warton A. J.* Ritual and Reconstructed Meaning: The Neonian Baptistery in Ravenna // The Art Bulletin, Vol. 69, number 3, September, 1987.
- Weitzmann K.* Late Antique and Early Christian Book Illumination. – New York, 1977.
- Wessel K.* Ciborium // RBK. Stuttgart. 1973.
- Xydis St. G.* The Chancel Barrier, Solea and Ambo of Hagia Sofia // Art Bulletin. 1947.
- Yarden L.* The Spoils of Jerusalem on the Arch of Titus. A Re Investigation. – Stockholm, 1991.



**Падение Константинополя.
Картина неизвестного венецианского художника
конца XV – начала XVI в.**

ЛЕКЦИЯ 45

А. Н. Домановский

КЛИНОК МУСУЛЬМАНСКОГО ПОЛУМЕСЯЦА НАД КУПОЛОМ ПРАВОСЛАВНОЙ СОФИИ: ПОСЛЕДНЯЯ БИТВА ВИЗАНТИИ 29 МАЯ 1453 г.

Столица ждет. В смятении и страхе
Рыдают жены. Четок среди тьмы
Шаг воинов. Печальные псалмы
Поют в церквах дрожащие монахи.

А за стеной – османы, турки, влахи
Вокруг костров пьют вина и кумыс,
И дик их вопль: «Мы Рим разрушим! Мы!»,
И пляшут тени на траве и прахе.

А город ждет, огромный и немой,
Пока луч солнца встанет боевой;
Бомбарды спят на башнях, как живые,

Спокойно море плещется у ног,
Но полумесяц, узкий как клинок,
Уже взошел над куполом Софии.

Петр Карышковский.
Последняя ночь Византии
(29 мая 1453 года)

Ежегодно 29 мая в современном турецком Стамбуле торжественно празднуется День взятия Константинополя. Событие, ставшее для христианской Европы, как католической, так и, в особенности, православной ее части одним из наиболее болезненных символических поражений, турки считают радостным моментом обретения новой Родины, отмечая и воспевая его в самых панегирических тонах. Нынешний президент Турции Реджеп Тайип Эрдоган еще в бытность премьер-министром

во время празднования взятия Константинополя турками 29 мая 2013 г. назвал время христианских императоров Византии «темной главой» истории. По его мнению, именно после завоевания Константинополя османами наступило «время Просвещения».

В 2012 г. в широкий прокат вышел наиболее масштабный на сегодняшний день турецкий эпический исторический художественный фильм режиссера Фарука Аксоя «Завоевание 1453» («Фетих 1453»), в котором падение величайшего города средневековой Европы показано с точки зрения османов как «великое чудо» и одно из ключевых, наиболее позитивных событий в истории турок и, шире, всех мусульман. О том, насколько несовместимы до сегодняшнего дня европейский (шире – христианский) и турецкий (шире – мусульманский) взгляды на произошедшее в 1453 г., свидетельствует бурное возмущение, которым сопровождалось появление фильма в греческих СМИ, обвинявших турок в националистической пропаганде и манипулировании историческими фактами. Тем временем в исламских странах показ сопровождался переполненными залами и невиданной популярностью.

Впрочем, и до этого даже в современной академической среде (более 550 лет спустя после событий!) даже, казалось бы, весьма далеких от средневековых событий на Европейском континенте Соединенных Штатов Америки отношение к случившемуся 29 мая 1453 г. было окрашено в определенные идеологические тона. Знаменитый турецкий писатель, лауреат Нобелевской премии Орхан Памук в книге «Стамбул. Город воспоминаний» описывает случай, произошедший с его женой во время учебы в США: «По тому, как люди называют некоторые события, можно понять, где мы находимся – на Западе или на Востоке. 29 мая 1453 года для Западного мира произошло падение Константинополя, а для Восточного – взятие Стамбула. Когда моя жена, учившаяся в Колумбийском университете Нью-Йорка, однажды употребила в одной своей работе слово «взятие», профессор-американец обвинил ее в национализме. На самом же деле она употребила это слово просто потому, что так ее научили в турецком лицее; ее мать была русского происхождения, так что она отчасти даже симпатизировала православным грекам. Для нее это событие не было ни «взятием», ни «падением» – она чувствовала себя как военнопленный, оказавшийся посреди двух миров, не оставляющих человеку другого выбора, кроме как быть мусульманином или христианином».

Так как же случилось, что величайший христианский город, столетиями противостоявший нашествиям арабов, руси, болгар, сербов, лишь однажды павший под ударом крестоносцев Четвертого крестового похода в 1204 г. и затем возвращенный под власть законных владетелей-византий-

цев в 1261 г., окончательно пал под ударом турецкого завоевания немногим менее двух веков спустя, похоронив при этом под своими обломками и последние остатки византийской государственности? Что привело к столь плачевному финалу величайшей христианской империи? Можно ли винить в случившемся лишь турок-османов, или же вина лежит на самих византийцах или даже странах Западной Европы, не пришедших на помощь государству ромеев тогда, когда оно в наибольшей степени в этом нуждалось?

К середине XV в. от прежнего византийского государства осталась, увы, только «голова без туловища», столица без страны. Последний византийский император Константин XII Палеолог получил в наследство по сути лишь Константинополь и его ближайшие окрестности. Если раньше Ромейскую империю можно было измерить только долгими неделями и месяцами пути, теперь же – спокойно пройти из конца в конец за несколько часов. Последние «обломки», – немногие острова Эгейского моря, далекую пелопонесскую Мистру и небольшую Трапезундскую империю, – можно было не принимать в расчет.

Император прекрасно сознавал, что ему не избежать сражения за Константинополь. Поэтому он сразу же, продолжая приготовления своего предшественника Иоанна VIII, принялся готовить город к длительной осаде: чинить стены и башни, обветшавшие от времени и обвалившиеся во многих местах, расчищать заваленные мусором рвы, запастись продовольствием, топливом, по возможности вооружать горожан.

Тревожные опасения Константина XII были более чем обоснованны – турецким султаном стал Мехмед II, получивший впоследствии прозвание Фатих (в переводе с арабского – «Завоеватель») (1451–1481 гг.). Интерес к науке, греческой и византийской философии, увлечение математикой, астрономией, знание четырех языков, включая греческий и латынь, ничуть не повлияли на его крутой нрав и не помешали прославиться как жестокому, вероломному правителю и непобедимому полководцу. Самой большой слабостью воинственного османа, если не считать двух гаремов из женщин и красивых мальчиков, была страсть к завоеваниям и военным подвигам во имя Аллаха. Особенно важным при этом султан считал покорение Константинополя.

Необходимость завоевания византийской столицы для сохранения турецкой государственности и упрочения ее мощи кратко резюмировал сам Мехмед II: «Священная война есть наша главная задача, как была она в годы наших отцов. Константинополь, расположенный в середине нашего царства, привлекает наших врагов и натравливает на нас. Посему завоевание города жизненно важно для обеспечения в будущем безопасности осман-

ского государства». Источники рассказывают, что, поклявшись овладеть Константинополем и увенчать этим объединение всех захваченных турками земель, он ни на минуту, ни днем, ни ночью не имел покоя, все строя планы покорения древней столицы ромеев: «Ночью и днем, ложась спать и вставая, в своем дворце и вне его, всю свою заботу полагал на то, какими военными действиями и средствами овладеть Константинополем».

Будучи сыном султана Мурада II от наложницы и опасаясь других, более законных претендентов на трон, первое, что сделал Мехмед после кончины отца – отдал приказ умертвить своего девятимесячного сводного брата Амурата. О бессердечии нового государя слагали легенды. Ему ничего не стоило отрубить голову прислужнику, чтобы показать работавшему над портретом султана итальяскому художнику Джентили Беллини как выглядят лицевые мышцы трупа и конвульсии шейных мускулов. Разыскивая похитителя дыни из султанского сада, Мехмед, не раздумывая, велел резать животы работавшим в этом саду 14 рабам, чтобы таким зверским способом обнаружить улику в желудке несчастного виновника. Обессиленные ромеи, стоявшие на пороге национальной трагедии и в полной мере испившие чашу унижения побежденных, не могли ждать пощады от подобного правителя.

Давно было ясно, что роковой час близится. Уже в 1396 г. на малоазийском берегу Босфора турки построили мощную и хорошо вооруженную артиллерией крепость Анатоли-Хиссар. В 1452 г. Мехмед II приказал как можно быстрее, используя камни из окрестных разрушенных монастырей, возвести подобное укрепление и на европейском берегу пролива, в его наиболее узком месте, где ширина Босфора составляла всего 88 метров. Новая мощная крепость, напоминавшая в плане неправильный пятиугольник, получила название Румели-Хиссар. Ее сооружение означало, что остро нуждавшийся в причерноморском хлебе Константинополь в любой момент могли отрезать, и тогда его жителей ждала голодная смерть. Ни один корабль не мог проскользнуть через пролив, взятый под прицел турецких пушек. Решившихся на это капитанов итальянских судов обстреливали, топили, а спасшихся моряков ждала казнь. Не случайно турки называли Румели-Хиссар «Богаз-кесен», а греки – «Лаймокопия», что в обоих случаях переводится одинаково – «перерезающая пролив», или, иными словами, «рассекающая горло». Название было поистине пророческим. Началась настоящая подготовка турок к запланированной на весну военной кампании и осаде.

Как только весть о строительстве крепости достигла Константинополя, в городе распространились панические настроения. Историк Дука писал, что среди ромеев во всех концах и на всех оставшихся осколках империи,

только и слышались восклицания: «Теперь приблизился конец города; теперь знамения гибели нашего рода; теперь наступают дни антихриста; что будет с нами и что делать? Где святые, охраняющие город?». Возведение укрепления произошло в рекордно короткий срок: в марте 1452 г. турки приступили к сооружению крепости, а уже в 31 августа строительство было полностью завершено, орудия на стенах расставлены, а гарнизон укомплектован.

Константин XI попытался протестовать против сооружения крепости Румели-Хиссар на греческой территории, но это было совершенно бесполезно. Султан надменно ответил послам императора: «Я могу делать все, что мне угодно. Оба берега Босфора принадлежат мне, тот восточный – потому что на нем живут османы, а этот западный – потому что вы не умеете его защищать. Скажите вашему государю, что если он еще раз вздумает прислать ко мне с подобным вопросом, я велю с посла живьем содрать кожу».

Мощь Румели-Хиссар ярко описал переживший осаду Константинополь знатный венецианец Николо Барбаро в своем «Дневнике константинопольской осады»: «Это укрепление чрезвычайно сильно с моря, так что овладеть им нельзя никоим образом, ибо на берегу и на стенах стоят в громадном количестве бомбарды; с суши укрепление также сильно, хотя и не так, как с моря». Гарнизон Румели-Хиссар состоял из 400–500 воинов под командованием Фируз-бея, самая крупная из ее пушек могла, по свидетельству источников, выстреливать ядра весом 272 кг. Сохранившиеся до наших дней здешние ядра весят до 204 кг.

Первой силу новой крепости испытала на себе итальянская эскадра, которая 25 ноября 1452 г. не подчинилась приказу спустить паруса. Часть кораблей смогла прорваться, но самая крупная и медленная галера венецианцев, получив несколько пробоин от каменных ядер, затонула, а все спасшиеся с нее моряки и капитан Антонио Эриццо были казнены.

Вовсе отчаявшись, василевс решился в обмен на помощь латинов вновь пойти на заключение унии Церквей. Но возобновленный союз не принес ожидаемого результата и лишь усилил возмущение в народе. В ноябре 1452 г. из Рима в Константинополь прибыл легат Папы Николая V (1442–1455 гг.) ловкий грек-ренегат кардинал Исидор, митрополит Киевский и всея Руси (1426–1458 гг.). Некогда он председательствовал на Ферраро-Флорентийском соборе. Привезенная им подмога была ничтожна. 12 декабря в храме Св. Софии Исидор торжественно отслужил мессу по католическому обряду, тем самым символизируя союз восточных и западных христиан.

Заклучение унии вызвало взрыв негодования среди греков. Грозная своим количеством толпа с криками «Не нужно нам ни помощи латинов,

ни единения с ними!» рассыпалась по городу, избивая попавших под руку униатов и католиков. Ненависть ромеев к латинам была столь велика, что даже мегадука византийского флота, богач Лука Нотара, почетный гражданин Венеции и Генуи, где он разместил большую часть своего состояния, по свидетельствам источников, бросил крылатую фразу, ставшую пророческой: «Лучше увидеть в городе царствующей турецкую чалму, чем латинскую тиару». Кто мог подумать, что после падения Константинополя Луку Нотару поначалу обласкают, чтобы затем казнить по приказу султана вместе с сыновьями и зятем, а дочь Анна окончит свои дни в Венеции?

Несмотря на бедственное положение Византии, на Западе не торопились оказать помощь этому гибнущему «кораблю». Скорее там ждали удобного случая, чтобы захватить и разделить оставшиеся земли ромеев, нежели реально придти на подмогу. Поначалу Мехмед II не представлялся западным правителям серьезным противником, способным преодолеть стены города, которые оказались не по силам его отцу, султану Мураду II.

Лишь Генуя и Венеция оказали небольшую поддержку защитникам Константинополя. К великой радости горожан в январе 1453 г. на двух больших судах прибыл отряд генуэзских добровольцев из 400 тяжелооруженных воинов под командованием талантливого храброго кондотьера Иоанна (Джованни) Джустиниани из Хиоса, по прозвищу Лонго («Длинный»). Историк Дука писал по этому поводу: «...прибыл из Генуи некто по имени Джованни Лонго, из рода Джустиниани, с двумя огромными кораблями, на которых было множество великолепных боевых машин, а также вооруженные молодые генуэзцы, исполненные воинственного духа». Император назначил Джованни полководцем и главнокомандующим, посулив в уплату за труды о. Лемнос. Немного позже подошли еще несколько венецианских кораблей.

Греки Мореи, погрязшие в междоусобице и покоренные турками, не смогли прислать подмогу осажденной столице. Собственные же силы Константинополя были невелики. Вместе с отрядами иностранных наемников, константинопольскими венецианцами и каталонцами, лучниками, оплачиваемыми Папой, и греками-добровольцами защитники столицы насчитывали немногим более 7 тысяч воинов, которые прикрывали собой от 50 до 70 тысяч жителей. Византийско-италийский флот из 26 судов, хотя и обладал такими преимуществами, как «жидкий огонь» и высокое мастерство мореходов, оказался заперт турками в гавани Золотого Рога.

Противостоящая ромеям, готовящаяся к осаде армия султана была огромна. Она насчитывала, по разным подсчетам, от 150 до 200 тысяч человек, из них 30 тысяч – янычары. К весне 1453 г. Мехмед II построил флот из 80 военных и 300 грузовых кораблей, необходимых для переброски де-

санта и доставки снаряжения, и начал собирать его под Константинополем. Созданная турками артиллерия не имела себе равных в Европе. Давно устаревшие византийские орудия не шли ни в какое сравнение с пушками мусульман. К тому же греки опасались использовать свою артиллерию, поскольку при выстреле орудия из-за отдачи разрушались стены древней христианской твердыни, не приспособленные для пушек.

При любых расчетах выходит, что на одного защитника Константинополя приходилось никак не меньше 20 врагов. Правда, как выяснилось позже, султан не знал об этом и преувеличивал численность своих противников. И все же последние надежды и чаяния ромеи возлагали на проверенные временем мощные тройные крепостные стены своей древней столицы, перед которыми в свое время оказались бессильными авары, арабы, болгары и русы. Защитники были прекрасно вооружены, снабжены всем необходимым – от хлеба до арбалетных стрел, имели большое количество метательных машин, противоосадных механизмов, запасы ядер и селитры для пороха и «жидкого огня». Они рассчитывали на обещанную италийцами военную помощь, которая, казалось, вот-вот должна появиться, и горели желанием сражаться до конца, понимая, что иного выхода нет. Наконец, и это немаловажно, срабатывал психологический фактор: за долгие века во всем мире привыкли верить в незыблемость столицы Византии. За обреченностью ещё проглядывала надежда, которая отнюдь не казалась пустой.

В конце марта 1453 г. вокруг Константинополя появились первые подразделения легкой османской кавалерии, задачей которой была разведка боем окрестностей византийской столицы. Вскоре подошла и легкая пехота. Турки полагали, что ромеи незамедлительно спрячутся за стенами города, однако 2 апреля Константин XII предпринял смелую вылазку, и перебив несколько десятков турок, с ликованием вернулся в город. Однако вскоре, когда 5 апреля к столице подошли основные несметные силы турок, подобные стремительные набеги стали гораздо более рискованными. Впрочем, первая победа вдохновила константинопольцев, которые полагали, что хорошо подготовились к осаде и смогут отразить нападавших в случае штурма.

Оптимистические настроения были небезосновательными – город действительно был неплохо подготовлен к обороне. Длительная подготовка к осаде, начатая еще Мануилом II, заметно активизировавшаяся при Иоанне VIII и с утроенной энергией продолженная Константином XII, дала свой результат. Были отремонтированы и укреплены стены и башни, обновлены ворота, очищены и углублены рвы. На стенах установлены и пристреляны пушки (правда, весьма устаревшие по сравнению с новоотлитыми турец-

кими) и камнеметы, заготовлены запасы «греческого огня» для того, чтобы сжигать корабли, осадные башни и идущих на приступ вражеских воинов. Запасы продовольствия, топлива и разнообразного военного снаряжения также были весьма внушительными и вполне достаточными для того, чтобы обороняющиеся могли без особой нужды выдержать многомесячную, а то и более чем годовую осаду. Наконец, главное, что вдохновляло осажденных – обещанные папой римским и венецианцами войска.

Не удивительно поэтому, что когда Мехмед II предложил Константину XII сдать город в обмен на удел в Морее, неприкосновенность которого клятвенно гарантировал, василевс гордо отказался. Отдать Константинополь, бывший одновременно сердцем, мозгом и душой империи, было невозможно. Это означало бы своими руками убить саму Византийскую империю. Ответ императора поражает своим спокойным мужеством и верой в священный город Константина: «Император готов жить с султаном в мире, – заявлял Константин Драгаш, – и оставить ему захваченные города и земли; город уплатит любую требуемую султаном дань, насколько это будет в его силах; только сам город не может предать император – лучше умереть».

В начале апреля 1453 г. кольцо турецкой осады охватило «град Константина» и с суши, и с моря. В Мраморное море вошла турецкая эскадра из 30 военных и 330 грузовых судов, а через две недели прибыли еще 56 военных и 20 вспомогательных кораблей. В общей сложности число турецких судов на ближних морских подступах к столице превысило четыре сотни. Противостоять этой плавучей армаде мог лишь незначительный византийский флот из 26 кораблей, запертых в Золотом Роге за протянутой через устье залива спасительной заградительной железной цепью, поддерживаемой на плаву громадными бревнами.

Начался отсчет дней героической обороны, которая продолжалась почти два месяца. С 6–7 апреля заговорили пушки, медленно, но уверенно разрушая древние стены столицы. Как писал русский летописец Нестор Искандер, «окаянные Махмет» установил вокруг города «пушки и пищали и туры и лестница и грады деревянные и ины козни стенобитные». 14 батарей стояли вдоль всей линии сухопутных укреплений, направляя свой огонь на разрушение Феодосиевой и Ираклиевой стен. Три батареи были расположены напротив Влахерн, две стояли против Харисийских ворот, три предназначались для обстрела участка стен с Пигийскими воротами, еще две были выставлены против Золотых ворот. Основную же ударную силу – четыре батареи вместе со знаменитой гигантской пушкой Урбана – султан сконцентрировал в районе своей ставки напротив ворот Св. Романа, где был намечен главный участок будущего штурма, поскольку рельеф

здесь понижался по направлению к долине речушки Ликос, что давало штурмующим дополнительные преимущества. Пушки осаждавших стояли на этом участке на высоких холмах, вследствие чего стены и башни были ниже турецких батарей. Благодаря этому обстрел участка был более удобным и эффективным.

По масштабам использования новейших средств ведения войны, особенно применения пороховой артиллерии, осада Константинополя не знала равных и стала крупнейшим событием XV столетия. Учителями и наставниками турок в военном деле стали сами европейцы. Так, под руководством знаменитого венгерского литейных дел мастера Урбана, покинувшего нищего василевса, они отлили немало орудий, одно из которых имело исполинские размеры. Длина этой пушки достигала 8 м, диаметр жерла превышал полтора метра, а стреляла она каменными ядрами в 1200 фунтов (свыше 350 кг) на расстояние в 500 м! Чтобы перетащить эту чудовищную громадину Урбана из мастерской близ Адрианополя к стенам Константинополя понадобилось 60 пар волов, две сотни людей и два месяца времени. Она была поставлена против константинопольских ворот Св. Романа, на главном участке прорыва османов.

Скорострельность турецкой артиллерии была низкой. Каждая пушка делала не более 15–20 выстрелов за день. Предельная дальность по нынешним меркам также была невелика – 180–200 м. Но зато сила поражения приводила в ужас. Непривычным к реву орудий ромеям казалось, что на них рушится сама преисподняя, тогда как врагам это добавляло уверенности в собственной непобедимости.

Впрочем, у османов были плохие наводчики, а бомбардиры боялись увеличивать мощность пороховых зарядов орудий, поскольку силу выстрела мог не выдержать ствол, и потому нередко ядра попросту не долетали до стен или имели крайне низкий разрушающий потенциал, попадали в стены на излете, потеряв всю ударную энергию. Пододвигать пушки ближе к стенам было опасно из-за ответного обстрела, подкопов и вылазок осажденных. Поначалу разрушения были малозаметны, эффективность обстрела была низкой, однако с каждым днем пушечные ядра, словно вода, точили камень крепостных стен Константинополя.

Эффективность же артиллерии самих осажденных была поначалу достаточно высокой, хотя им и не хватало качественного пороха, а сами орудия были устаревшими. Впрочем, после того как взорвалась самая крупная из пушек, византийцам пришлось отказаться от стрельбы ядрами с целью контрбатарейной борьбы с турками и применять артиллерию преимущественно в качестве противопехотного средства, заряжая каждую из бомбард 5–10 каменными, глиняными или металлическими пулями размером

приблизительно с грецкий орех. Но даже в этом случае ущерб, наносившийся стенам отдачей при выстреле из орудия был столь существенным, что стрелять старались как можно реже и будучи уверенными, что заряд достигнет цели.

Левое крыло армии Мехмеда II, состоявшее из войск европейских вассалов султана, простиралось от ставки до Золотого Рога, правое, укомплектованное войсками, прибывшими из Азии, тянулось на юг до Мраморного моря. Центр в районе ставки султана охраняло отборное 15-ти тысячное войско янычар. С тыла ставку прикрывала конница на случай попытки прорыва осады извне по суше союзниками осажденных.

Число защитников было мизерным. Как сообщает Георгий Сфрандзи, перед началом осады он в глубочайшей тайне, чтобы не усиливать панику среди константинопольцев, проводил перепись горожан, способных носить оружие. Таковых оказалось менее пяти тысяч – 4973 человека, да и то «большая часть приходилась на людей мирных, применявших щиты и копья, луки и мечи так, как умели они от природы, а не в соответствии с воинской наукой». К ним также нужно добавить еще около двух тысяч иноземных наемников. Впрочем, несмотря на свою немногочисленность, последние защитники города мужественно сражались за свою свободу и христианскую веру, демонстрируя чудеса героизма и делая, казалось бы, невозможное. Бок о бок за Константинополь сражались все, кто мог держать в руках оружие: господин и жалкий бродяга, купец и монах, ремесленник и подмастерье, учитель и ученик, православный и католик.

Георгий Сфрандзи писал о мужестве защитников столицы: «Было удивительно, что, не имея военного опыта, они одерживали победы, ибо, встречаясь с неприятелем, они делали то, что выше сил человеческих». Не имея смены, осажденные валились после боя с ног от усталости, тогда как турки, по словам Нестора Искандера, бились без отдыха, не давая отдохнуть защитникам, бросая вперед все новые и новые контингенты войск: «Турки же все места бьяхуся без опочивания, не дающе нимала опочити грацким, но да ся утрудят, понеже уготавлихуся к приступу...».

В центре обороны в районе ворот Св. Романа был поставлен отряд под предводительством Джустиниани Лонго, участок отсюда до ворот Полиандра контролировали трое братьев – Павел, Антоний и Троил, а далее по направлению к Золотому Рогу стояли смешанные латинско-ромейские отряды под командованием Феодора Каристийского, Иоанна Немецкого, Иеронима и Леонарда Генуэзского. Левое крыло обороны держали формирования во главе с Феофилом Палеологом и Мануилом Генуэзским. Побережье Золотого Рога должен был охранять командующий флотом мегадука Лука Нотара.

Воины полумесяца, словно одержимые, рвались в Константинополь. Их ярость разбивалась о стойкость ромеев, которые были готовы дорого продать свою жизнь. Со стен и башен византийской столицы на турок летели камни, лилась кипящая вода и смола, с ревом извергались языки «жидкого огня». Врагов поражали стрелами и копьями, сметали выстрелами пушечной шрапнели. Уже первый штурм показал, что осажденные не собираются стать легкой добычей мусульман.

18 апреля султан предпринял первую попытку полномасштабного штурма. Ожидая легкой победы, турки смело рвались на приступ, распевая религиозные и воинственные песни. Как писал Нестор Искандер, «и прикатиша пушки и пищали многие, начаша бити град, такоже стреляти из ручниц и из луков тмочисленных; граждане от бесчисленного стреляния не можаху стоати на стенах, но западше ждаху приступу, а инии, стреляху из пушек и пищалей ... и многы турки убиша». Штурм захлебнулся, османы откатились, оставив у стен сотни трупов. Потери защитников были в разы меньшими, но гораздо более чувствительными, поскольку число сдерживавших приступ воинов было во столько же раз меньшим по сравнению с осаждавшими их турецкими войсками, во сколько большими потери штурмовавших.

Еще большее разочарование принесло османам 20 апреля. С о. Хиос к Константинополю спешила эскадра из трех генуэзских галер и византийской триремы, которая везла в столицу войско и продовольствие. Перед входом в Золотой Рог маленькая флотилия приняла неравный бой с турецкими кораблями, которых насчитывалось 150, и одержала блестящую победу. Десятки судов мусульман, подожженные «жидким огнем», пошли ко дну. Благодаря умелым действиям ромейских и генуэзских моряков, большей маневренности и лучшему вооружению их возвышавшихся над турецкими суденышками кораблей, опозоренный султан потерял в тот день несколько сотен (а согласно греческим источникам, явно преувеличивающим число погибших врагов, — около 12 тысяч) своих лучших моряков. Наблюдая за ходом боя разгоряченный и раздосадованный Мехмед даже не заметил, как въехал, пытаясь руководить сражением, верхом на лошади в море, и пришел в себя лишь когда вода подступила к седлу.

Победоносная эскадра под ликование греков, наблюдавших за боем со стен Константинополя, вошла в гавань Золотого Рога. Турки были посрамлены. Гнев султана был столь велик, что он собственноручно избил золотым жезлом командира турецкого флота болгарина-ренегата Палдада-оглу (Балта-оглу), отрешил его от должности, а все имущество неудачливого флотоводца раздал янычарам. От неминуемой смертной казни османского адмирала спасло лишь то, что он сам получил в бою жестокие

ранения, доказывавшие его преданность султану и личное мужественное участие в битве. Никто не думал, что это была последняя значимая победа ромейского оружия.

Впрочем, сколь ни значительным было реальное и, в еще большей мере, символическое значение этой морской победы, силы византийцев день ото дня таяли, тогда как воины Пророка, подобно неумолимым волнам прилива, неудержимо рвались в город. Гордая душа Мехмеда II не могла снести позора предыдущего морского поражения. Вскоре он нашел довольно хитроумный, отважный план, который смог восстановить его полководческий престиж и решающим образом повлиял на дальнейший ход осады. Через холмы Галаты султан сумел переправить свой флот в Золотой Рог.

В ночь на 22 апреля, в короткий срок, турки, согнав множество невольников, соорудили деревянный настил протяженностью в несколько километров. Строительство велось у стен генуэзской Галаты, но коварные и трусливые торгаши повели себя предательски по отношению к защитникам христианской твердыни. Они не известили вовремя осажденных и не препятствовали приготовлениям врага. Более того, забегаая вперед, следует отметить, что к концу осады галатцы уже открыто помогали Мехмеду, рассчитывая на его благосклонность в будущем и недальновидно забывая, что имеют дело с редкостным лжецом и хитрецом. Дука писал о поведении галатцев: «Выходя из-за стен Галаты, они безбоязненно отправлялись в лагерь турок и в изобилии снабжали тирана (*султана Мехмеда II – А. Д.*) всем необходимым: и маслом для орудий, и всем иным, что требовали турки. Тайно же помогали ромеям». Георгий Сфрандзи также уделяет внимание поведению генуэзцев Галаты, замечая с горькой иронией: «Завел он (*Мехмед II – А. Д.*) дружбу с жителями Галаты, а те радовались этому – не знают они, несчастные, басни о крестьянском мальчике, который, варя улиток, говорил: “О, глупые твари! Съем вас всех по очереди”».

Генуэзцы втайне рассчитывали, что султан не сможет взять хорошо укрепленный Константинополь, тогда как Мехмед II, по словам Дуки, думал: «Дозволю я, чтобы змея спала, до тех пор, пока не поражу дракона, и тогда – один легкий удар по голове, и у нее потемнеет в глазах. Так и случилось».

Итак, смазав помост и катки бычьим жиром, турки под звуки труб и грохот барабанов при попутном ветре за несколько часов перетаскили свои корабли с распушенными парусами из залива Св. Устье в Золотой Рог. Каков же был ужас ромеев, когда на следующее утро они обнаружили 80 кораблей противника у стен своей столицы. Ведь именно отсюда, с северной, прикрытой водами бухты, и поэтому слабо защищенной стороны, никто не ждал нападения. Защитникам города пришлось еще больше

растянуть свою оборону. К тому же под угрозой оказался и византийский флот, до этого скрывавшийся за железной цепью в заливе Золотого Рога. Попытки сжечь вражеские суда успеха не имели: отважившихся на это смельчаков под командованием Джакомо Коко, выступивших на двух транспортных судах под прикрытием двух галер, турки схватили и казнили. В ответ на это византийский император казнил 260 пленных турок и выставил их отрубленные головы на стенах города. Стоит отметить, что план Тревизано потерпел неудачу вследствие предательства жителей Галаты, которые донесли о нем туркам.

По приказу Мехмеда в гавани был построен плавучий помост из соединенных судов, и на нем разместили турецкие пушки, которые начали систематично разрушать оборонительные стены Константинополя, обрушивая их целыми участками. Поначалу, правда, стрельба здесь шла еще хуже, чем с суши – орудия из-за отдачи срывались с наплавных помостов и падали в залив, ядра летели мимо цели. Однако в начале мая после ряда советов венгерских послов турки существенно улучшили качество артиллерийского огня. Венгры якобы посоветовали не стрелять все время в одно и то же место, а бить по стенам как бы рисуя на них треугольник, направленный острием вниз, а затем выстрелом самого большого орудия в его центр обрушивать целый участок укреплений.

После семи недель бомбардировки стены зияли многочисленными брешами. Резко выросли потери и в самом городе. Как писал позже современник тех печальных событий, знатный ромей с о. Имвроса, Михаил Критовул, «...исход сражения решили пушки». Этот же автор описывает изобретение турецким султаном дальнобойной мортиры, которую тот создал, поставив обычную пушку под очень большим углом так, чтобы она выстреливала ядра по навесной траектории. Мехмед приказал произвести соответствующие математические вычисления и уже 5 мая были проведены успешные испытания нового оружия – туркам удалось потопить стоявшее в районе Галаты купеческое генуэзское судно.

Полная блокада и болезни, предательство генуэзцев Галаты, которые начали переговоры с султаном за спиной ромеев, сильно ухудшили и без того тяжелое положение защитников города, ослабили их боевой дух. Часть приближенных советовали василевсу капитулировать, пойти на соглашение с султаном, однако Константин XII отбрасывал такие советы, считая их проявлением не благоразумия, но трусости, и лично отправлялся на стены, проверяя укрепления и поднимая боевой дух защитников.

7 мая был отбит сильнейший штурм в районе Месотихиона, 12 мая – в районе Влахерн. Нестор Искандер писал: «Падаху трупиа обоих стран, яко снопы, с заборол и кровь их течааше, яко реки по стенам; от вопля же

и крычания люцкого обоих и от плача и рыдания грацкого, и от звуку клacolного и от стуку оружия и блистания мняшеся всему граду от основания превратитися; и наполнишася рвы трупия человека до верху, яко через них ходитя турком, акы по степеням, и битись: мрътвыа бо им бяху мост и лесница к граду... и аще бы не Господь прекратил день той (*город бы погиб – А. Д.*), понеже граждане вси уже бяху изнемогше».

Осаждавшие пытались также вести подкопы для того, чтобы заложить пороховые заряды и взорвать башни и стены Константинополя из-под земли. Большинство минеров были сербами, их работами руководил Заганос-паша. Первые тоннели были заложены в долине реки Ликоса, но вскоре, из-за неподходящей почвы, их пришлось забросить. Следующий подкоп повели под влахернскую башню, однако византийцы под командованием Иоанна Гранта прокопали встречный ход, и, ворвавшись 16 мая во вражеский тоннель, обратили минеров в бегство. Подземная война велась с завидным упорством, и ромеи ее явно выигрывали, выкуривая врагов дымом, затопливая водой столичных цистерн или истребляя и прогоняя в молниеносных стычках в тесных и темных ходах.

23 мая подземному спецназу Константинополя, чутко прослушивавшему и просматривавшему вероятные направления подкопов противника, удалось захватить в плен турецкого командира и его подчиненных. Пленные выдали расположение и направление всех остальных известных им тоннелей и к 25 мая все они были уничтожены. Потерпев поражение в подземной войне, турки прекратили рыть в этом направлении, убедившись, что старый византийский крот роет лучше и все еще годится в рудокопы.

Еще до убедительной победы византийцев в подземной войне, 18 мая султан приказал опробовать для штурма новые технические приспособления, в частности громадную осадную башню гелеополу, которую византийцам удалось в итоге подорвать и сжечь. Георгий Сфрандзи писал: «Эмир же (*султан Мехмед II – А. Д.*), пораженный и обманувшийся в своих надеждах, стал употреблять для осады другие, новые выдумки и машины. Из толстых бревен соорудил он громаднейшую осадную машину, имеющую многочисленные колеса, весьма широкую и высокую. Изнутри и снаружи покрыл ее тройными воловьими и коровьими шкурами. Сверху она имела башню и прикрытия, а также поднимаемые вверх и опускаемые вниз сходни... Придвинуты были к стенам и всякие другие машины, о которых не мог помыслить ум человеческий и которых никогда не строили для взятия крепостей... И в других местах построили турки платформы с великим множеством колес, а поверх этих платформ – подобие башен... И они имели весьма много пушек; и зарядили, чтобы они все одновремен-

но сделали выстрел по стенам. Сначала, впрочем, турки выстрелили из одного страшного осадного орудия и снесли до основания башню, что близ ворот Св. Романа, и тотчас же подтащили эту осадную машину и поставили ее поверх рва. И был бой губительный и ужасный; начался он прежде, чем взошло солнце, и продолжался весь день. И одна часть турок яростно сражалась в этой схватке и свалке, а другая бросала в ров бревна, разные материалы и землю... навалив все это, турки проложили себе широкую дорогу через ров к стене. Однако наши мужественно преграждали им путь, часто отбрасывали турок с лестниц, а некоторые деревянные лестницы изрубили; благодаря своему мужеству мы неоднократно отгоняли неприятелей в тот день, до первого часа ночи».

Так защитниками Константинополя был отбит очередной отчаянный штурм турецкого войска. Почти двухмесячная осада затянулась, уверенности в скором взятии города у турок не было, и Мехмед II предложил Константину XII пойти на заключение мира, согласившись на выплату ежегодной дани в 100 тысяч золотых монет, либо же покинуть город со всеми жителями под гарантии личной безопасности. На императорском военном совете оба предложения были отвергнуты, поскольку найти средства для таких колоссальных выплат византийцы были не в состоянии, а сдать город без боя казалось им абсолютно невозможным. Согласно позднему историческому преданию, Константин заявил: «Бог не попустит мне жить императором без империи. Если город падет, я паду с ним. Кто захочет искать спасения, пусть ищет его, как сможет, а кто готов встретить смерть, пусть следует за мной».

Узнав о решении василевса, султан также собрал в своей ставке военный совет и, несмотря на возражения некоторых придворных, в частности великого везира Халиль-паши, который советовал снять осаду, решил пойти на штурм. Об этом сразу же узнали защитники города, которым христиане, находившиеся в составе турецкого войска, пустили на стены стрелы с привязанными к ним записками. 28 мая Константин XII провел последний военный совет, умоляя командиров держаться, помнить о святынях, беззащитных женщинах и детях, просил своих латников о прощении. Завершая речь василевс, как передает Георгий Сфрандзи, произнес такие слова: «Убеждаю и прошу вашу любовь, чтобы вы оказывали соответствующий почет и подчинение вашим вождям, каждый согласно своему чину, отряду и службе. Знайте же следующее: если вы искренне будете соблюдать все то, что я вам приказал, то с помощью Божьей я надеюсь, что мы избавимся от ниспосланной Богом справедливой кары».

Вечером того же дня в храме Св. Софии примирившиеся в страшный час священники, все вместе – и православные, и католики, провели тор-

жественный молебен, а император и другие воины причастились и надели лучшие одежды. В этот момент забыты были конфессиональные распри и догматические противоречия, этнические и государственные обиды – пришедших объединила общая и единая для всех смертельная опасность. Многие плакали, прощались с близкими и, готовясь к смерти, занимали места на крепостных укреплениях.

В турецком лагере 28 мая Мехмед II осуществил объезд войск, которым было приказано весь день отдыхать. Вечером объявили о том, что с рассветом следующего дня начнется штурм. Султан, по словам историка Мухаммада Критовула, обратился к войскам с речью, в которой помимо прочего заявлял, что «для успешной войны есть три условия: желать (победы), стыдиться (позора поражения) и повиноваться вождям». Весь турецкий лагерь напоминал ночью растревоженный муравейник, освещенный огнями бесчисленного множества костров и горевших на кораблях огней. Причудливые зловещие тени отплясывали на истоптанной сорной траве пустырей предградья и полуразрушенных стенах обреченного города, зловещим гоном и дикими воплями полнились окрестности. Воины ислама – «османы, турки, влахи» – готовились к решающей битве, подвозя к стенам сухопутные осадные машины и подводя по Золотому Рогу корабли. Главный удар было решено нанести на участке между воротами Св. Романа и Харисийскими, где находился наиболее разрушенный предыдущими обстрелами участок стен. Кроме того, и ров здесь был наименее глубоким.

29 мая 1453 г., еще ночью, перед рассветом, лавина турецких войск пошла на очередной отчаянный приступ. Для многих христиан и мусульман, воинов креста и воинов полумесяца он стал последним. Сперва перевес был на стороне ромеев, но их силы быстро шли на убыль. Взамен башибузуков – иррегулярной легкой пехоты, состоявшей из всякого сброда, Мехмед бросил в бой свои лучшие части – сначала панцирные отряды анатолийских турок, а затем янычар, и лично довел их колонну до рва, заваленного горами трупов. Георгий Сфрандзи писал о первых часах штурма: «Великое множество агарян было перебито из города камнеметными машинами, и на сухопутном участке наши приняли врага также смело. Можно было видеть страшное зрелище – темное облако скрывало солнце и небо. Это наши сжигали неприятелей, бросая на них со стен греческий огонь».

В разгар сражения то ли стрелой, то ли свинцовой пулей оказался тяжело ранен Джустиниани, которому василевс доверил общее руководство обороной. Его переправили на лодке в Галату, где он вскоре умер. В сам момент ранения никто, кроме, возможно, самого Лонго, не понял, что он смертельно ранен. Согласно источникам, находившийся рядом ва-

силевс обратился к кондотьеру, покидавшему передовую: «Брат мой, бейся храбро. Не бросай нас в нашей трудноте! От тебя зависит, жить или умереть граду сему. Возвращайся на пост. Куда же ты уходишь?» На последний вопрос Джустиниани якобы ответил: «Туда, куда сам Бог ведет сих турок».

На какой-то момент управление боем было потеряно, италийцы, оставшись без своего предводителя, растерялись, стали покидать свои места. Паника усилилась, когда прошел слух, что Джустиниани сбежал. Это пошатнуло боевой дух защитников города, но и для турок в то же время наступил момент, когда они засомневались в успешности штурма. Видимо, именно в этот миг султан бросил в прорыв своих лучших воинов. Турки также несли колоссальные потери и их боевой дух падал. Они были уже готовы повернуть назад, но, как пишет Сфрандзи, «чауши и дворцовые равдухи (солаты подразделений, функции которых были схожи с функциями военной полиции, в данной ситуации выполнявшей роль заградотряда – А. Д.) стали бить их железными палками и плетями, чтобы те не показывали спины врагу». Дука сообщает, что даже сам султан Мехмед II Фатих, «стоя позади войска с железной палкой, гнал своих воинов к стенам, где лстя словами, где – угрожая».

В итоге один из турецких солдат по имени Хасан, отличавшийся неимоверным ростом, ворвался во главе небольшого отряда из трех десятков воинов на стены полуразрушенного города и над башней Св. Романа на северо-западной окраине столицы взвился зеленый мусульманский стяг. И хотя половина группы прорыва была тут же уничтожена ударом огромного камня, остальные смогли удержать плацдарм и дали возможность ввести сюда дополнительные силы. Словно бурная река в половодье, озверелые османы, преодолев наконец стены, с криками «Город наш!» ворвались в Константинополь, сметая все преграды на своем пути.

Битва, впрочем, не окончилась со взятием стен, и продолжилась на площадях, улицах и в домах столицы. Особенно жестокими были бои в городских кварталах, прилегавших к гавани: «Народи-ж, – писал Нестор Искандер, – по улицам и по дворам не покоряхуся турком, но бяхуся с ними..., а иньи людьи и жены и дети метаху на них сверху полат керамиды (*черепицу* – А. Д.) и плиты и паки зажигаху кровли палатные деревянные и метаху на них со огни, и пакость им даяху велію».

Император Константин XII предпочел позору плена мужественную смерть в бою с варварами. С горсткой храбрецов, в числе которых был его родич, Феофил Палеолог, он бросился в гущу битвы у ворот башни Св. Романа. Согласно легенде, василевс воскликнул перед смертью: «Есть ли здесь христианин, чтобы снять мою голову?», после чего, не будучи опо-

знан турками, был зарублен ударами в спину и лицо. Больше живым его не видел никто. Василевс погиб как простой солдат с мечом в руках, разделив участь своих сограждан и не опозорив имя последнего царя ромеев трусостью. После боя изрубленное тело Константина XII обнаружили среди груды мертвых и опознали лишь по пурпурным поножам и сандалиям с золотыми орлами. Отрезанная голова последнего василевса ромеев была выставлена на ипподроме, а тело по приказу султана похоронили с императорскими почестями на одной из городских площадей.

Три дня и три ночи длился ужасный погром древней христианской столицы – Мехмед II отдал ее на полное разграбление своим воинам, заявив, по словам историка Дуки, что «не ищет себе никакой другой добычи, кроме зданий и стен города». Обращаясь к воинам султан заявил: «Другое же всякое сокровище и пленные пусть будут вашей добычей». Остатки ромейского войска были перебиты, многие жители Константинополя пали под ударами турецких кривых ятаганов, тысячи и тысячи греков были проданы в неволю. Согласно легенде, в знак своей победы над христианами Мехмед II Фатих («Завоеватель») на белом арабском скакуне въехал в храм Св. Софии. Пораженный его красотой и величием, он повелел превратить огромное здание в мечеть, которая до сих пор украшает древний город, но уже в качестве музея. По ее углам высятся видные издалика четыре минарета, которые будто стражи охраняют великую пленницу.

Лишь малой части населения удалось покинуть город, вырвавшись на 20 судах из устья Золотого Рога. Участь остальных была незавидна. Георгий Сфрандзи писал: «И тех, кто умолял о пощаде, турки подвергали ограблению и брали в плен, а тех, кто сопротивлялся и противостоял им, убивали; в некоторых местах вследствие множества трупов вовсе не было видно земли. И можно было видеть необыкновенное зрелище: стенания, и плач, и обращение в рабство бесчисленных благородных и знатных женщин, девушек и посвященных богу монахинь, несмотря на их вопли влекомых турками из церквей за косы и кудри, крик и плач детей и ограбленные священные и святые храмы... В жилищах плач и сетования, на перекрестках вопли, в храмах слезы, везде стоны мужчин и стенания женщин: турки хватают, тащат в рабство, разлучают и насильничают... Ни одно место не осталось необысканным и неограбленным...».

Не менее красочны и драматичны описания, приведенные в «Византийской истории» Дуки: «Турки, разбегаясь во все стороны, убивая и беря в плен, пришли наконец к храму... и увидев, что ворота заперты, не мешкая разломали их топорами. Когда же они, вооруженные мечами, ворвались внутрь и увидели бесчисленную толпу, каждый стал вязать своего пленника... Кто расскажет о плаче и криках детей, о вопле и слезах мате-

рей, о рыданиях отцов – кто расскажет?.. Тогда рабыню вязали с госпожой, господина с невольником, архимандрита с привратником, нежных юношей с девами... Насильничали грабители, эти мстители божи, и всех можно было видеть в один час связанными: мужчин – веревками, а женщин – их платками... В одну минуту разрубили святые иконы, похитив с них украшения, ожерелья и браслеты, а также одежды святой трапезы... Драгоценные и священные сосуды священного сосудохранилища, золотые и серебряные и из другого ценного вещества приготовленные, в один момент все унесли, покинув храм пустынным и ограбленным и ничего не оставив».

Разграбление города было невероятным, причем то, что не представляло в глазах турок ценности, безжалостно истреблялось. Деревянные иконы рубились на куски и сжигались в кострах, на которых завоеватели варили себе похлебку. Многочисленные книги жгли, разрывали и втапывали в грязь. За один золотой можно было купить десятки книг, абсолютно бесполезных в глазах завоевателей. Как свидетельствует Михаил Дука, колоссальное число книг, нагруженное на телеги, вывезли из города и они оказались в итоге рассеяны по восточным и западным областям.

Захват мусульманами «града Константина» знаменовал собой финал долгой агонии – полное крушение Византийской империи. Отныне гордый и величественный Второй Рим стал столицей Османского государства, получив новое название – Стамбул (по-турецки – Истанбул). Название Истанбул или Стамбул произошло от искаженного греческого «ис тин полин» – «к городу, в город». Так ромеи отвечали на вопросы турок о дороге к столице Империи.

Вскоре судьбу поверженной ромейской столицы в 1456 г. разделили Афины. Знаменитый Парфенон, храм Богородицы в византийское время, стал, как и Св. София, мечетью. В 1460 г. пало то, что оставалось от Мореи, где окончательно рассорились братья погибшего императора, а год спустя после коротких переговоров османского визиря с главой местных туркофилов, Георгием Амирутци, был сдан без боя Трапезунд. Все семейство Великих Комнинов было вывезено в Константинополь и в 1463 г. их глава, Давид, казнен. В 1475 г. после шестимесячной осады, по ожесточенности и массированному использованию артиллерии равной константинопольской, оказалось уничтожено последнее греческое государство в Юго-Западном Крыму – деспотат Феодоро с одноименным главным городом-крепостью на горном Мангупе, а его знать почти вся вырезана. На следующий год настал черед Эпира в Греции, одного из последних обломков трагического крушения.

Уже до этого в Азии османы завоевали Месопотамию, Армению и западную часть Грузии. Они захватили Сирию, Палестину и Аравию с древ-

ним городом Меккой. Султан был провозглашен халифом – духовным главой всех мусульман. В результате завоеваний турок образовалась обширная Османская империя, которая раскинулась от Евфрата до Адриатического моря, включив в себя земли поверженной древней Византии.

Великая трагедия, разыгравшаяся на берегах Босфора, произвела не меньшее впечатление, чем в свое время падение древнего Рима. Все ощутили, что значила для них Византия, о границы которой, как о щит, разбилось немало армий жестоких завоевателей. Николай Спасский в замечательном историко-шпионском романе «Византиец», который критики справедливо назвали русским «Баудолино» и в котором повествуется о событиях, происходивших вскоре после гибели Империи ромеев, так пишет о восприятии гибели Константинополя современниками: «Этой вести ждали, и тем не менее с трудом поверили в бесповоротность случившегося. Византия существовала более тысячи лет... Представить, что ее больше не будет, – не укладывалось в сознании. Будто умер после тяжелой, продолжительной болезни близкий человек. Еще вчера он был жив, передвигался вдоль стенки, что-то делал, с натугой говорил, пытался шутить – и оставалась надежда на выздоровление. Сегодня ее не стало».

Мануил Критовул писал о падении Константинополя: «Так окончилась история великого города Константина, в свое время достигшего великой славы, могущества и богатства и совершенно затмившего все существовавшие до него города, вызывавшие восхищение своей славой, богатством, силой, величием и многими другими достоинствами». В свою очередь Дука, подражая знаменитому плачу Никиты Хониата о падении Константинополя в 1204 г., так оплакивал события 1453 г.: «О город, город, глава всех городов! О город, город, центр четырех стран света! О город, город, гордость христиан и гибель варваров! О город, город, второй рай, на западе насажденный, заключающий в себе всевозможные растения, сгибающиеся от тяжести плодов духовных! Где красота твоя, рай? Где благодетельная сила духа и плоти твоих духовных харит? Где тела апостолов Господа моего?.. Где останки святых, где останки мучеников? Где прах великого Константина и других императоров?»

Как глубокую утрату восприняли падение Константинополя и католики. Польский историк Ян Длугош, также бывший современником гибели Византийской империи, писал: «Это поражение Константинополя, одновременно и жалкое, и печальное, было огромной победой турок и крайним поражением греков, и бесчестием латинян. Благодаря этому католическая вера была задета, религия введена в смущение, имя Христа унижено и оскорблено. Один из двух глаз христианства был вырван. Одна из рук отрублена, ибо библиотеки были сожжены до тла, а доктрины греческой

литературы уничтожены. Без них ни один человек не может считать себя образованным человеком».

Что стало причиной гибели Византии? Ослабленная недалёковидными мерами императоров экономика, происки коварных врагов и лукавых союзников, идеологическая и конфессиональная заскорузлость взглядов, не позволившая утвердить прочный союз с католическим Западом, чрезмерно централизованное авторитарное государство, не опиравшееся на развитое гражданское общество? Причин гибели Византийской империи немало, но, видимо, важнейшую из них называет бывший член царского совета критский монах Иосиф Вриенний: «Поскольку ныне добродетель изгоняется и превозносится стремление к пороку, в угоду этому дружба разрывается, взамен же вползает изобилие клеветы. Поскольку каждый брат топчет ноги своего брата, и каждый друг следует дорогой коварства. Поскольку нет ни сострадания, ни сочувствия, растёт ненависть и властвует цинизм. Поскольку архонты наши несправедливы, искусные в делах алчны, судьи продажны, посредники лживы, горожане – насмешники, поселяне неразумны, все вместе взятые мерзки».

Известный харьковский византинист Сергей Сорочан подытожил совокупность причин, приведших к гибели Византии, такими словами: «Тяжелое экономическое положение, политический, идеологический кризис, падение воинского и гражданского духа находили объяснение у современников в испорченности нравов. Служить означало не больше, чем прислуживаться. Гражданский подвиг не стал обязанностью. ... Общественный долг, патриотизм действительно превращались в пустой звук, вера уходила из сердец, а понятие самопожертвования на благо родины вызывало смех. И когда всем стало все равно, что будет со страной, она окончательно пала в крови и прахе».

Действительно, из многомиллионного населения бывшей Византийской империи, большинство территорий которой было уже покорено воинами ислама, на защиту столицы встала лишь горстка храбрецов, остальные остались безучастны или даже вынужденно воевали на стороне врага. Впрочем, они по большей части канули в безвестие Леты, в исторической же памяти осталась немногочисленная когорта мужественных защитников Константинополя. Отважно сопротивлявшиеся завоевателям и достойно погибшие, защищая родной город и страну византийцы стали важным культурным символом. Именно к нему обращаются в лихие года защитники Отечества, понимающие, что честь всегда дороже жизни, а гибель за Родину и други свои не бывает напрасной, вдохновляя идущих вослед удержать падающее знамя и сохранить гибнущий мир. Ромеи, казавшиеся хитрыми, подлыми и коварными, явили миру пример высочай-

шего мужества и самоотречения, глубочайшей веры и беззаветного самопожертвования.

В 2013 г. – не так давно, но уже практически в прошлой жизни, окончившейся целую вечность тому назад, в московском театре «Театр.doc» выступившая в качестве режиссера драматург и сценарист Елена Гремина поставила собственную пьесу под названием «150 причин не защищать Родину», повествующую о событиях одного дня в истории – 29 мая 1453 г. В ней рассказывается о падении главного города тогдашнего мира – Константинополя и говорится «про 150 причин не защищать родину, 150 причин не объединиться в минуту опасности, 150 причин работать на врага. Про тысячи очень верных и продуманных мотивов искать и найти компромисс с врагом и с совестью, чтобы выжить. И поиск одной-единственной причины выйти на смерть защищать то, что другие уже продали, предали или бездарно проиграли. Все, кто мог держать меч, погибнет в этот день».

ЛИТЕРАТУРА

- Армянские хронисты о падении Константинополя / Тексты подготовил к изданию А. С. Анасян. Перевод с древнеармянского С. С. Аревшатяна // ВВ. – 1953. – Т. 7 (32). – С. 444–466.
- Браунворт Л. Забытая Византия, которая спасла Запад. – М., 2012.
- Васильев А. А. История Византийской империи: в 2 т. – СПб., 1998. – Т. 1–2.
- Васильев А. А. История Византии. Падение Византии. Эпоха Палеологов (1261–1453). – Л., 1925.
- Византийские историки о падении Константинополя в 1453 году / Под ред. Я. Н. Любарского, Т. И. Соболев. – СПб., 2006.
- Византийские историки Дука и Франдзи о падении Константинополя / Пер. и предисл. А. С. Степанова // ВВ. – 1953. – Т. 7 (32). – С. 385–430.
- Войтович Л. В., Домановський А. М., Козак Н. Б., Лильо І. М., Мельник М. М., Сорочан С. Б., Файда О. В. Історія Візантії. Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. – Львів, 2011.
- Гийу А. Византийская цивилизация / Пер. с фр. – Екатеринбург, 2005.
- Дашков С. Б. Императоры Византии. – М., 1997.
- Домановский А. Н. Загадки истории. Византия. – Харьков, 2016. (Загадки истории).
- Домановский А. Н. Миф Византии: Византийская цивилизация в истории, историографии и общественных репрезентациях // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Харьков, 2013. – С. 18–64.
- Иванов С. А. В поисках Константинополя. Путеводитель по византийскому Стамбулу и окрестностям. – М., 2011.
- История Византии: в 3 т. / Отв. ред. акад. С. Д. Сказкин. – М., 1967. – Т. 1–3.

- Каплан М. Византия. – М., 2011. (Гиды цивилизаций).
- Каплан М. Золото Византии / Пер. с фр. Ю. Розенберг. – М., 2002.
- Кроули Роджер. Константинополь: Последняя осада. 1453 / Пер. с англ. А. В. Короленкова, И. А. Семенов. – М., 2008.
- Курбатов Г. Л. История Византии. Историография: Учебное пособие. – Л., 1975.
- Лаоник Халкокондил. История (из книги VIII) / Пер. и предисл. Е. Б. Веселаго // ВВ. – 1953. – Т. 7 (32). – С. 431–444.
- Левченко М. В. Завоевание турками Константинополя в 1453 г. и исторические последствия этого события // ВВ. – 1953. – Т. 7 (32). – С. 3–8.
- Лемерль П. История Византии / Пер. Т. Пошерстник (с. 3–104); Кицикис Д. Османская империя / Пер. Б. Павлов (с. 105–220). – М., 2006.
- Миятович Ч. Константин, последний византийский император, или Завоевание Константинополя турками (1453 г.) / Перевод с сербохорватского. – СПб., 1895.
- Николль Д., Хэлдон Дж., Тернбулл С. Падение Константинополя: Последние дни Византии. Полумесяц над Босфором / Пер. с англ. А. Колина. – М., 2008.
- Норвич Д. История Византии / Пер. с англ. – М., 2010.
- Оксфордское руководство по византистике / Ред. Э. Джеффрис, Дж. Хэлдон, Р. Кормак; пер. с англ. В. В. Швец; гл. ред. С. Б. Сорочан; ред. А. Н. Домановский, П. Е. Михалицын, А. Г. Чекаль. – Вып. 1. – Харьков, 2014. (Нартекс. Byzantina Ukrainensia. Т. 3).
- Орешикова С. Ф. Византия и Османская империя: проблемы преемственности // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. – СПб., 2001. – С. 474–494.
- Острогорський Г. Історія Візантії. – Вид. 3-є, доп. / Перекл. с нім. А. Онишко. – Львів, 2002.
- Пашкин Н. Г. Византия в европейской политике первой половины XV в. (1402–1438). – Екатеринбург, 2007.
- Петросян Ю. А. Древний город на берегах Босфора. Исторические очерки. – 2-е изд., доп. – М., 1991.
- Петросян Ю. А. Русские на берегах Босфора. – СПб., 1998.
- Райс Дэвид Т. Византийцы. Наследники Рима. / Пер. с англ. Е. Ф. Левиной. – М., 2003.
- Райс Тамара Т. Византия. Быт. Религия. Культура / Пер. с англ. О. О. Дмитриевой. – М., 2006.
- Рансимен С. Падение Константинополя в 1453 г. / Пер. с англ. – М., 1983.
- Смирнов Н. А. Историческое значение русской «Повести» Нестора Искандера о взятии турками Константинополя в 1453 г. // ВВ. – 1953. – Т. 7 (32). – С. 50–71.
- Сюзюмов М. Я. Историческая роль Византии и ее место во всемирной истории (в порядке дискуссии) // ВВ. – 1968. – Т. 29. – С. 32–44.
- Успенский Ф. И. История Византийской империи. – М., 2001. – Т. 1–5.
- Хэлдон Джон. История византийских войн / Пер. с англ. М. А. Карпунина, С. С. Луговского. – М., 2007.
- Ченцова В. Г. Константинополь глазами западноевропейцев // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. – М., 2000. – Т. 4: Extra muros: город, общество, государство. – С. 299–305.

- Шейнэ Ж.-К.* История Византии / Пер. с фр. В. Б. Зусевой. – М., 2006.
- Шиканов В. Н.* Византия. Последние рубежи: Турецко-византийские войны XI–XV вв. – СПб., 2011.
- Angold M.* Byzantium. The Bridge from Antiquity to the Middle Ages. – New York, 2001.
- Flusin B.* La civilization Byzantine. – Paris, 2005.
- Haldon J. F.* Byzantium. A History. – Stroud, 2000.
- Harris J.* The End of Byzantium. – Yale, 2010.
- Haussig H. W.* A History of Byzantine Civilization. – London, 1971.
- Herrin Judith.* Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire. – Princeton, 2008.
- Melville Jones J. R.* The Siege of Constantinople 1453: Seven Contemporary Accounts. – Amsterdam, 1972.
- Philippides M., Walter K. H.* The Siege and the Fall of Constantinople in 1453. Historiography, Topography, and Military Studies. – Farnham, 2011.
- Runciman S.* Byzantine Civilization. – New York, 1956.
- The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500–1492 / Ed. by J. Shepard. – Cambridge, 2008.
- The Oxford Handbook of Byzantine Studies / Ed. by E. Jeffreys with J. Haldon and R. Cormack. – Oxford; New York, 2008.
- Treadgold W. T.* A History of the Byzantine State and Society. – Stanford, 1997.



Базилика 1935 года. Херсонес Таврический

ХЕРСОНСКАЯ КАФЕДРА В VI–X вв.

Христианская церковь в VI–X вв. стала опорой императорской власти в Византийской империи. К началу этого периода окончательно сформировалась ее структура в виде четко упорядоченной иерархии. Немалую роль в становлении Церкви как государственного института сыграли византийские императоры, упорядочив и законодательно обосновав взаимоотношения светской и духовной власти. Постепенно Церковь выходила за рамки Империи и включала не только ее колонии и приграничные территории, но и отдаленные независимые районы – Скифию, Персию, Кавказ.

Для изучения проблем, связанных с историей Херсонской христианской Церкви и религиозной жизни херсонской общины необходимо исследовать ряд вопросов: определить место Херсонской епархии в структуре христианской Церкви в VI–X вв., роль Константинопольского патриархата в процессах, происходивших в жизни христианских общин Таврики; систему избрания Херсонских епископов и других служителей Церкви, их прав и обязанностей. Наконец, необходимо установить имена известных к настоящему времени Херсонских архиереев и хронологию их пребывания на церковных должностях.

Структура Христианской Церкви являлась отражением “небесной иерархии”. На верхней ступени согласно 2 и 3 правилам Второго Вселенского собора стояли возглавляющие патриархии пять Патриархов: Римский, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский (принцип пентархии). Патриархии делились на митрополии и архиепископии, которые, в свою очередь, состояли из епархий, объединявших местные Церкви и религиозные общины. Г. Г. Литаврин считал характерной чертой византийских епископий их небольшую территорию, которая, как правило, охватывала заштатный городок с его ближайшей округой.

Во главе митрополии стоял митрополит, который в пределах своей митрополии утверждал и рукополагал избранных епископов и имел полномочия для созыва Поместного Собора. Митрополитов назначал Патриарх, выбирая одного из трех претендентов, представленных Священным синодом. Антиохийский собор (IX) постановил, что в обязанности митрополита входит надзор за доходами, оглашение и публикация решений соборов. Согласно данным византийских евхологий, преемственность духовных чинов в Христианской Церкви осуществлялась с помощью обрядов рукоположения (*χεροτονία*) и поставления чтеца и игумена (*προχεῖρεσις*). Епископ посвящался в сан митрополитом или архиепископом, а эти крупные церковные иерархи – самим Патриархом. Епископ рукополагал священников, возглавлявших приходы его епархии.

Порядок избрания епископов регламентировался не только канонами вселенских и поместных соборов, но и императорским законодательством. В законодательстве императора Юстиниана I отмечается, что в епископы не имеют права избираться люди из податного сословия или несущие гражданскую службу и общественные повинности, также они не должны были принадлежать к куриям. На должность епископа выдвигалось не менее трех кандидатов, достигших 35-летнего возраста, имеющих опыт административного управления, а также свободно излагавших основы вероучения. Предпочтение оказывалось претендентам из монашествующих или белого духовенства, но не имеющих жены и детей. Необходимым было и наличие образования и соответствующей подготовки. Перед тем как быть избранным епископом, претендент должен был состоять в клире не менее трех месяцев. Избранный предоставлял письменное изложение основ веры, изучал церковные правила и клятвенно обещал их выполнять. Избирать епископа должны были первые лица города и представители духовенства. Объективность обеспечивалась тем, что в случае неканонического совершенного рукоположения и избравшие епископа, и сам епископ лишались своих должностей.

В то же время, видимо, были случаи, когда высокого положения в церковной иерархии достигали выходцы из низших слоев византийского общества, воспользовавшись одним из постановлений Юстиниана: “Раб, ставший монахом, по прошествии давности в три года признавался свободным”. Впрочем, при Льве VI Мудром (886–911) рабу было запрещено вопреки воле своего господина становиться монахом или клириком, а согласно XI новелле раб должен был быть возвращен господину, даже если он сделался за это время епископом, так как закон Юстиниана давал многим рабам возможность избавиться от зависимости. Возрастной ценз был установлен и для других священнослужителей: для священника

30 лет, для диакона и иподиакона – 25 лет, причетниками и певчими могли быть лица не моложе 18 лет, которым дозволялось также вступать в брак.

Епископы, руководившие жизнью общины, рукополагали пресвитеров и диаконов, занимались вопросами богослужения, “высказывались по вероучительным вопросам, налагая дисциплинарные взыскания, единоличным решением или при помощи судей”, состав которых полностью зависел от их воли.

В исследуемый период наблюдается эволюция этих церковных должностей, которая была вызвана объединением их церковных и светских административных функций. К “светским” обязанностям епископов относились: надзор за благотворительными учреждениями (как, например, херсонские птохионы, находившиеся в портовом районе и при монастыре – “доме Св. Леонтия”), надзор за общественными тюрьмами, решение вопросов о подкидышах, надзор за продовольствием и ценами, надзор за распределением общественных доходов, наблюдение за народными играми и зрелищами, осуществление судебного процесса, участие в избрании городских чиновников.

Некоторое представление о реальном месте и роли Херсона в церковно-административной структуре Византийской империи дают каноны Вселенских и поместных соборов. На Халкидонском соборе (451 г.) херсонские епископы были подчинены Константинопольскому патриарху, назначавшему, согласно XXVIII правилу собора, епископов в “области варваров”, среди которых числился и юго-западный Крым, тогда как ранее епископы Херсона могли избираться местной христианской общиной, которая в то время была довольно немногочисленной.

Данные Таксиса или Корпуса епископальных нотиций (*Corpus notitiarum Episcopatum*), содержащие списки епископов, присутствовавших на Вселенских и Поместных соборах, и списки церковно-административных центров, позволяют установить имена тех епископов Херсона, которые участвовали в церковных собраниях. Под актами II Вселенского собора (381 г.) найдена подпись епископа Еферия, которого принято отождествлять с епископом Еферием, известным по “Житиям Св. епископов Херсонских”. Это первое упоминание о главе Херсонской кафедры. В документах, датированных 438, 451 и 459 гг., упоминается херсонский епископ Лонгин. На V Вселенском соборе в Константинополе (535 г.) присутствовал епископ Херсона Стефан. А под актами Трулльского собора 692 г. сохранилась подпись Георгия: “Георгий, недостойный епископ Херсона Доранского”. Под деяниями VII Вселенского собора (787 г.) подписался Херсонский епископ Сисиний.

Подпись епископа Георгия дает представление о территории епархии в конце VII в. (692 г.), в которую входила область Дори, возможно, охватывавшая территорию юго-западного горного Крыма и часть южного.

Ряд исследователей считает, что в 753 г. Дорийские приходы уже входили в новообразованную Готскую епархию. Однако можно ли говорить об образовании в Крыму к середине VIII в. Готской епархии? Автор “Жития Иоанна Готского” довольно неясно говорит о деятельности Иоанна Исповедника, направленной на создание отдельной Готской епархии. Порождает сомнение легитимность избрания Иоанна епископом в Мцхете, так как уже упоминалось, что епископы “области варваров” назначались Константинопольским патриархом. По сведениям более раннего источника, не искаженного последующими правками, Иоанн был избран “православными Готии”. Следовательно, в Таврике Иоанн мог быть лишь представителем епархиальных властей (скорее всего, Херсонских) в сельской местности – хореепископом, и имел право временно служить на территории чужих приходов и рукополагать низших клириков. Возможно, в середине VI в. кафедра Готии, как предполагает С. А. Беляев, была создана и полностью подчинялась Херсонскому епископу, чем можно объяснить отсутствие имени готского епископа в официальных документах.

Известно, что на протяжении VI–X вв. на территории полуострова происходил процесс формирования церковно-административной структуры. Практически единственным источником, позволяющим проследить его этапы, могут быть расположенные согласно иерархии списки церковно-административных центров, также входящие в *Corpus notitiarum Episcopatum*. В Псевдо-Епифаниевой нотиции (около 680 г.), являвшейся официальным документом, отражавшим реалии середины VI–VII вв. на 62 или 24 месте (по разным изданиям), упоминается Херсонская кафедра, наряду с Боспором (63 или 25 место) и Никопсисом (64 или 26 место), входившая в состав Зихской автокефальной епархии.

Такой же состав отражен в нотиции II (по Ж. Даррузе), которую исследователи относят к периоду, охватывающему годы правления патриарха Никифора (806–815 гг.) или не позднее первой четверти IX в. В нотиции К. де Бора (конец VII – конец VIII в.) Зихская епархия включает Херсон (82 место), Боспор (83), но место Никопсиса (89), упомянутого в составе Авагийской, заняла Сугдейская кафедра (84). В. Е. Науменко обращает внимание на то, что впервые архиепископство Сугдея встречается в нотиции, относимой ко времени первого патриаршества Николая Мистика (901–907). Возможно, в отношении Сугдеи мы имеем дело с позднейшей вставкой, так как в близких по времени нотициях IV и V (по Ж. Даррузе) кафедры Зихской епархии встречаются в прежнем составе. Упомянутые в нотиции де Бора “епархии” Готской “митрополии”, следует, по-видимому, вслед за В. Мошиным, считать “задуманными набросками” церковной организации Таврики, оставшимися нереализованными.

В официальной нотиции (ок. 869 г.), приписываемой Василию из Ялим-баны, эти кафедры занимают 63 (Херсон), 64 (Боспор) и 65 (Никопсис) места. В нотиции V, являющейся кратким вариантом предыдущей, кафедры Зихской епархии занимают одни из последних мест: 67 – Херсон, 68 – Боспор и 69 – Никопсис.

В составе епархии Зихия Херсонская кафедра упоминается до второй половины IX – начала X вв., когда числится как подчиненная Константинопольскому патриархату автокефальная архиепископия на 72 месте наряду с Боспором (90), Готфией (97), Сугдеей (98) и Фуллами (99). Следовательно, можно говорить о сложившейся к этому времени системе пяти епархий. Следует особо подчеркнуть, что нотиция VII, составленная в 901–907 гг., отражала существующее положение, тогда как прежние часто фиксировали давно устаревшие сведения.

Таким образом, к концу VII в. Херсон входил в состав епархии, охватывавшей, помимо крымских религиозных центров, территории северо-западного побережья Кавказа с центром в Никопсисе (Цандрипш). Далее источники дают довольно статичную картину, на первый взгляд, не менявшуюся на протяжении более двухсот лет. Однако следует учесть, что все нотиции этого периода, как официальные, так и неофициальные, во многом отражают первоначальный архетип конца VII в. Поэтому нельзя утверждать, что положение Херсонской епархии оставалось неизменным. В результате усложнения территориального деления, границы административных округов империи и кафедр Христианской Церкви могли отличаться.

На основании письменных источников чрезвычайно сложно проследить процесс формирования Херсонской автокефальной архиепископии. В. Г. Тур полагает, что старшим архиереем Таврики до середины VIII в. был епископ Боспора. В отношении ситуации в Крыму в период иконоборства исследователь выдвигает две гипотезы. Согласно первой – архиепископство учреждается в Сугдее, которая после 842 г. была подчинена архиерею Херсона, возведенному в сан митрополита. Иной вариант развития событий состоит в том, что епископ Херсона, ставший митрополитом, подчинен Константинополю и распространяет свою власть на подконтрольные империи земли. На рубеже IX–X вв. ликвидируются Сугдейская и Готская епархии и приходы передаются под управление Херсонского епископа.

Этому противоречит мнение многих исследователей, считавших, что уже с V в. Херсон был центром христианства, откуда осуществлялась миссионерская деятельность по всей Таврике, особенно активизировавшаяся в условиях изменения политической обстановки последней четверти VI в. Ее результаты исследователи видят в обширном строительстве укреплений и христианских храмов в опорных пунктах империи в юго-за-

падной Таврике (базилики в Эски-Кермене и Мангупе). Судя по христианским надгробиям и символам на украшениях, среди местного населения были христиане. Об официальном статусе христианства уже при императоре Зиноне свидетельствуют изображения крестов на датированной 488 г. плите с надписью комита Диогена, присланного в Херсон для надзора за укреплением оборонительных сооружений.

Если в середине VI – середине VIII вв. среди Таврических кафедр первой считалась кафедра Боспора, то это, несомненно, должно было быть отражено в *Notitiae Episcopatum*, так как к этому времени относится создание архетипа. Однако Херсон в нотициях всегда упоминается первым среди Зихских кафедр, следовательно, в течение изучаемого периода Константинополь признавал его ведущую роль в епархии. Возможно также, что главой епархии был епископ Херсона. Кроме того, согласно надписи 590 г., найденной на Боспоре, византийскими владениями в Таврике управлял дука Херсона Евпатерий. По мнению Ю. М. Могаричева, он “восстановил на Боспоре византийское правление”. Если власть Константинополя здесь была так непрочна, не имело смысла наделять большими полномочиями местного архиерея. Логично предположить, что ведущую церковную силу в регионе также представлял херсонит. Массовое строительство в византийском Херсоне христианских храмов, церквей и часовен (среди них комплекс Уваровской базилики на северо-восточном берегу, предположительно являвшийся кафедральным собором), относимое большинством исследователей ко второй половине VI–VII вв., маловероятно проводилось бы в таком масштабе при управлении им из другой епархии. Тем более, в других крымских епископских центрах, в том числе и в Боспоре, нет такого обилия памятников церковной архитектуры. Переносить архиепископскую кафедру из вполне “благонадежного” Херсона в другую область, где имперская власть чувствовала себя неуверенно, не имело смысла. С другой стороны, епископ Херсона в это время нигде не назван митрополитом. Официальные документы раннего средневековья этого также не зафиксировали.

Вопрос о местонахождении архиепископской кафедры в Таврике в период иконоборства можно решать только с учетом степени христианизации местного населения и позиции херсонского духовенства в отношении иконоборской политики Константина V Копронима и Льва IV Хазара. Долгое время в историографии бытовало мнение о иконопочитательских настроениях и оппозиционности к столичной власти населения Херсона. С этими положениями многие исследователи связывали и образование на территории Таврики монашеской иконопочитательской иммиграции. В этом они следовали за известным российским византинистом В. Г. Васильевским, который пришел к таким выводам, проанализировав тексты жи-

тий Стефана Нового и Иоанна Готского. В свете новейших исследований такие суждения признаны ошибочными. А. Г. Герцен и Ю. М. Могаричев убедительно доказали, что в VIII–IX вв. большая часть населения Таврики занимала проправительственную позицию в иконоборском конфликте. Согласно “Житию Иоанна Готского”, составленному, возможно, во второй период иконоборства в Амастриде, иконопочитательские идеи Иоанна Исповедника не получили поддержку жителей Таврики.

Христианизация населения Северного Причерноморья нередко проводилась насильственными методами. Ряд государственных постановлений 527–528 гг. санкционирует и возводит в ранг государственной доктрины религиозную нетерпимость. Преследованию подвергаются приверженцы разнообразных еретических течений, язычники, представители иудаизма и др. Законодательно запрещается проведение языческих обрядов и всех форм отправления языческого культа. При этом язычники лишались права занимать какие-либо государственные должности, представители неортодоксальных толков христианства подлежали насильственному крещению, сторонники манихейства подвергались смертной казни. Результаты такой настойчивой политики появились лишь к концу IX–X вв. В Херсон нередко ссылались представители оппозиции, что, по мнению некоторых исследователей, говорит о том, что в самом городе были сильны позиции правительства, но за его пределами христианство почти не вошло в жизнь населения сельских и горных районов и, значит, не было возможности создать там организованную оппозицию, опиравшуюся на ортодоксальных христиан.

Известные в византийской литературе характеристики Папы Мартина I и монаха Епифания, относимые исследователями к жителям Херсона, часто используются как доказательство сохранения в городе пережитков язычества в середине VII в. и даже в конце VIII – начале IX вв. Но следует ли понимать эти сообщения буквально? Мартин I был сослан в мае 655 г. “в [провинцию] Херсон и климата”. Учитывая, что сосланные сюда в 646 г. братья Евпрепий и Феодор были разлучены и отправлены в разные городища (*castris*) племен, живших по соседству, Мартин также мог жить не в городе, поэтому его слова: “*siquidem hi qui in hac regione habitant omnes gentiles*”, возможно, следует относить не к жителям самого Херсона, а к населению климата – племенам, “обитающим здесь”. (Ср.: “...языческие нравы восприняли те, которые известны как живущие здесь”). Следовательно, фраза “живущие здесь восприняли племенные нравы (*gentiles mores acceperunt*)” не может относиться к жителям Херсона, среди которых в VI–VII вв., согласно антропологическим материалам, преобладали этнические греки.

Характеристика местных нравов, данная в конце VIII – первой трети IX вв. монахом одного из столичных монастырей Епифанием (“Херсаки

... до нынешнего дня не крепки в вере и подвержены влечению всякого ветра”), может свидетельствовать, что не только жители города, но и округи полностью следовали любым изменениям официального вероучения.

Следует учитывать, что Мартин был противником монофелитства, а Епифаний – иконопочитателем, значит, и проконстантинопольские на строения местной власти и населения могли быть восприняты ими как еретические. С пережитками язычества столкнулся Константин Философ во время своей миссии в Хазарию в 860/861 г., когда крещенные жители Фулл почитали и приносили жертвы “дубу, сросшемся с черешней”. “Народ фулльский” уже достаточно давно придерживался христианства, поскольку все были крещены, сохраняя, впрочем, некоторые языческие традиции или “приметы”. В письме к епископу Гаудериху Анастасий Библиотекарь говорит о месте мученичества Св. Климента (остров в Казачьей бухте), отмечая, что это место находится на границе “римского царства” и туда часто наведывались варварские народы.

Таким образом, власть Церкви распространялась на Херсон и его ближайшую округу, что не позволяло достаточно эффективно контролировать отдаленные общины. В самом же Херсоне христианская Церковь прочно вошла в жизнь города, воплотив идею согласия светской и духовной властей, поддерживающих друг друга.

Восточноримские императоры поддерживали христианскую Церковь: дарили ей земли, освобождали от налогов и предоставляли различные льготы. К V в. Церкви принадлежало уже более 10 % лучших земель империи с десятками тысяч рабов и колонов. Кроме того, она была собственником лавок и мастерских и вела заморскую торговлю. О ее богатстве говорит то, что казна только Александрийского патриарха насчитывала около 18 000 фунтов золота. Христианство стало чрезвычайно популярно в среде византийской знати, которая, в свою очередь, делала богатые пожертвования.

Эпиграфические памятники Херсона свидетельствуют о существовании ктиторов, жертвующих на строительство храмов значительные средства. Согласно законам Юстиниана, для получения разрешения на строительство храма желающий должен был предоставить свидетельства о том, что он может содержать клир и имеет средства на поддержание церкви. Жертвователю получал право выбирать священнослужителей для церкви и пользовался пожизненными привилегиями, которые передавались по наследству. Среди ктиторов были представители местной городской власти, о чем свидетельствует надпись на карнизе из проконесского мрамора V–VII вв., найденном на площади около Владимирского собора: “Помоги, Господи (?), от гноища возвышаяй убогого, комиту Василию”.

Как предполагает А. Ю. Виноградов, Василий построил храм или пожертвовал на него средства в благодарность за успешную карьеру или возвращение из опалы. Комиты *rei militaris* были начальниками войск пограничных округов или командирами укрепленных городов и являлись представителями высшего военного командования. В числе ктиторов херсонского кафоликона можно упомянуть сирийца Малха и его родственников, которые, судя по мемориальному характеру надписи, могли быть похоронены в усыпальнице южной галереи Уваровской базилики.

Среди представителей гражданской власти и высших слоев херсонского общества религиозность со временем “вошла в моду”, о чем можно судить по сохранившимся херсонским печатям. Среди печатей VIII – первой половины IX вв. встречается около 20 печатей “с крестообразными монограммами, заключающими обращение к Христу или Богоматери”. Попадаются и печати, принадлежавшие местным представителям церковной иерархии периода иконоборства.

Духовенство составляло значительную часть городского населения ранневизантийского города. Так, население Херсона в раннесредневековый период могло насчитывать до 6 тыс. человек. При епископе находилось несколько рукоположенных им пресвитеров (священников), являвшихся главами приходов. Имена трех из них запечатлены на крестообразном надгробии VI–VII вв.: “О памяти и упокоении пресвитеров Стефана, Стефана и Христофора”, к несколько более позднему периоду относится эпитафия Иоанна, “пресвитера Херсакеи”. Эти священники могли входить в пресвитерион – совет при епископе. К IX в. в городе существовало не менее 40 храмов, часовен, мемориев и мартириев, имеющих определенный штат служителей, в который входили не только представители высшего духовенства, но и священники, диаконы и диаконисы, чтецы-анагносты, каноники, аколумы, могильщики и т. д. Кроме того, клирики находились при богадельнях и монастырях.

Чтобы избежать обнищания духовенства, его количество строго регламентировалось властями. Так, для Софийского храма в Константинополе Юстиниан I назначил следующий штат клириков: 60 священников, 100 диаконов, 90 иподиаконов, 40 диаконис, 110 чтецов, 25 певцов, 100 привратников и других служителей. Увеличивать число клириков при Софийской церкви строго запрещалось. Видимо, это был допустимый предел. Однако Т. Райс отмечает, что в 612 г. состав клира несколько изменился: на 80 священников приходилось 150 диаконов, 40 диаконис, 70 иподиаконов, 150 чтецов, 25 певчих и 65 привратников. Исходя из общевизантийских стандартов, считается, что общее число клира в Херсоне составляло около 10 % населения. Тем более, что число средневековых храмов и церквей могло быть зна-

чительно больше, чем обнаружено на настоящий момент. К примеру, результаты аэрофотосъемки Херсонского городища, проведенной А. И. Романчук, А. Б. Бернацки и другими в 2005 г., по их мнению, выявили еще несколько храмов или даже храмовых комплексов, располагавшихся на западном участке городища. Исходя из этих стандартов, около 13 % клира должны были составлять пресвитеры, 41% – диаконы, диаконисы, иподиаконы, около 25 % – чтецы, 4 % – канторы и приблизительно 17 % – остальные служители (привратники, аколуты, могильщики и другие).

Дошедшие до настоящего времени Жития семи епископов Херсонских, составленные, скорее всего, в начале–середине 570-х гг., свидетельствуют о существовании в Херсоне собственной школы агиографии. Одной из главных ее целей, очевидно, было создание собственной “мученической” истории, пришедшей на смену истории героической, характерной для античного мира.

В целом, учитывая небольшой объем информации, содержащейся в письменных источниках официального характера и данных археологии, можно сказать, что к VI в. христианская Церковь занимала достаточно прочные позиции в Херсоне, где существовала епископская кафедра во главе с епископом. Однако в период VI–X вв. не следует говорить о мощной и разветвленной церковно-административной организации в Таврике в целом. Епископская кафедра была и в Боспоре, но главенствующую роль играл херсонский епископ. В епархиальных списках Константинопольского патриархата Херсон неизменно занимал ведущее место среди прочих кафедр Северного и Восточного Причерноморья. Поэтому Херсон следует назвать ведущим церковно-административным центром Таврики, осуществлявшим миссионерскую деятельность при поддержке византийских властей, а Церковь, в свою очередь, обеспечивала лояльность местного населения к константинопольской власти.

В течение VI–X вв. происходил процесс формирования церковно-административной структуры юго-западной Таврики. Херсонская кафедра до конца IX в. входила в состав Зихской епархии, включавшей помимо крымских территорий районы северо-западного побережья Кавказа. К началу X в. приходы соседних Сугдейской и Готской епархий были переданы под управление Херсонского епископа. Однако поддержка имперской власти, характерная для политики “сосуществования”, не всегда была настолько эффективной, как в середине VI–VII вв. Херсонский епископат не имел возможностей для проведения активной миссионерской деятельности, поэтому христианизация населения Юго-западной Таврики была скорее номинальной. В то же время, о недостаточном, если не сказать низком, уровне богословской подготовки не только прихожан, но и самих

иереев, говорит их позиция в отношении “еретических течений”: зачастую они слепо подчинялись Константинополю, поскольку боялись потерять его расположение и поддержку в сопротивлении набегам кочевников в некоторой степени оправдывала такую позицию.

С конца VI – начала VII вв. в Херсоне при поддержке имперских властей проводилась политика тотальной христианизации, сопровождавшаяся начавшимся в городе массовым церковным строительством, канонизацией херсонских мучеников, возникновением христианских погребальных комплексов, появлением христианских религиозных традиций, связанных с культом святых мощей и реликвий. Ведущая роль Херсона в этом процессе нашла свое отражение в епархиальных списках Константинопольского патриархата, где Херсон неизменно занимал ведущее место среди прочих кафедр Северного и Восточного Причерноморья. Поэтому этот город следует назвать ведущим церковно-административным центром Таврики, осуществлявшим миссионерскую деятельность при поддержке византийских властей. Благодаря своему влиянию на широкие слои населения епархиальное духовенство было довольно значительной политической силой в регионе.

Вторая половина VI–VII вв. были временем часто навязываемой Константинополем политики привлечения в храмы широких масс населения. В обрядности херсонской Церкви наблюдается соблюдение обрядовых норм, характерных для константинопольского богослужения этого периода. Христианская Церковь стала контролировать наиболее важные события в жизни херсонита: рождение и смерть. Провозглашаемое Церковью равенство христиан перед Господом отразилось на погребальном обряде: позднеантичные склепы стали широко использоваться как места для массовых ингумаций. В это время получили широкое распространение стациональные шествия, которые имели статус общегородских празднеств. Будучи транзитным пунктом для паломников, следующих в Иерусалим из Северного Причерноморья, Херсон не стоял в стороне от паломнического движения. Развитие паломничества оказало значительное влияние на духовную, культурную и экономическую жизнь Херсона. Церковные власти способствовали формированию культов херсонских святых и мучеников, и организации херсонской школы агиографии. Большое распространение получили вторичные реликвии-обереги в виде евлогий, ампул со святой водой, освященных крестиков и др.

Время VIII – первой половины IX вв. стало в некотором смысле переломным. Именно в этот период, определяемый некоторыми исследователями как “творческий”, сформировались основные чинопоследования христианских таинств, упорядочилось и унифицировалось богослужение. В богослужении второй половины IX – начала X вв. происходят необра-

тимые процессы, связанные с формализацией религиозного сознания горожан. К этому времени сформировались основные сакральные участки города, представленные храмовыми комплексами (например, комплекс кафедрального собора-кафоликона № 23, комплексы монастырей Южного и Западного и т. д.). В рамках такого комплекса могли совершаться практически все обряды от крещения новорожденного до отпевания и погребения умершего. Христианская Церковь окончательно приняла форму одного из общественных институтов Византийской империи и прочно вошла во все сферы жизни херсонского общества.

При содействии высокопоставленных иерархов христианской Церкви в Херсоне уже с VI в. складывается своя легендарная история, включившая предания о местных мучениках и святых: Св. Клименте Римском, Василее, Ефении, Евгении, Елпидии, Агафодоре, Капитоне, Мартине. В то же время развиваются культы святых, проникших сюда из других регионов империи. В религиозную жизнь прочно входит паломничество, а сам город превратился в его центр.

ЛИТЕРАТУРА

- Баранов И. А. О восстании Иоанна Готского / И. А. Баранов // Феодальная Таврика. Материалы по истории и археологии Крыма. – К.: Наукова думка, 1974. – С. 151–162.
- Беляев С. А. Из истории социальной жизни Херсонеса второй половины IV–VI вв. / С. А. Беляев // Палестинский сборник. – 1987. – Вып. 29 (92). – С. 74–84.
- Беляев С. А. История христианства на Руси до равноапостольного князя Владимира и современная историческая наука / С. А. Беляев // Макарий (Булгаков). История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как Введение в Историю Русской церкви / Макарий (Булгаков). – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Волокамского монастыря, 1994. – С. 1–76.
- Византийский Херсон. Каталог выставки / [отв. ред. И. И. Чичуров]. – М.: Наука, 1991. – 256 с.
- Войтенко А. А. Этнический и социальный состав египетского монашества по данным “Лавсаика” / А. А. Войтенко // ВВ. – 2005. – Т. 64 (89). – С. 23–33.
- Гадло А. В. Византийские свидетельства о Зихской епархии как источник по истории Северо-Восточного Причерноморья / А. В. Гадло // Из истории Византии и византиноведения. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991 – С. 93–106.
- Герцен А. Г. Иконоборческая Таврика / А. Г. Герцен, Ю. М. Могаричев // АДСВ. – 1992. – Вып. 26 (Византия и средневековый Крым). – С. 180–190.
- Герцен А. Г., Могаричев Ю. М. К вопросу о церковной истории Таврики в VIII в. / А. Г. Герцен, Ю. М. Могаричев // АДСВ. – 1999. – Вып. 30. – С. 95–115.
- Гоголь Н. В. Размышления о божественной литургии / Н. В. Гоголь. – М.: Художественная литература, 1990. – 77 с.

- Деяния Вселенских соборов, изданные в рус. переводе при Казанской Духовной академии. – Казань, 1887. – 364 с.
- Диатроптов П. Д. Распространение христианства в Херсонесе Таврическом в IV–VI вв. / П. Д. Диатроптов // Античная гражданская община. – М.: МГЗПИ, 1986. – 151 с.
- Жиленко И. В. Житіє св. Костянтина Філософа в “Житіях святих” св. Димитрія (Савича–Туптала) / И. В. Жиленко // Церковная археология Южной Руси. Сб. материалов международной конференции “Церковная археология: проблемы, поиски, открытия”. – Симферополь, 2002. – С. 155–160.
- Житие и перенесение (мощей) св. Климента (Италийская легенда в русском пер. из рук. Румянцевского музея) // Кирилло-Мефодиевский сборник. – М., 1865. – С. 327–342.
- Житие и перенесение мощей св. Климента (Итальянская легенда). Vita cum translacione S. Clementis // Книга для чтения по истории средних веков / [под ред. П. Г. Виноградова]. – Изд. 5-е. – М., 1912. – Вып. 2. – С. 215–225.
- Житие Иоанна Готского // Труды В. Г. Васильевского. – СПб., 1912. – Т. 2. – Вып. 2. – С. 393–432.
- Завадская И. А. Христианство в ранневизантийском Херсонесе (по культовым памятникам): дис. на соискание ученой степени канд. ист. наук.: спец. 07.00.02 “всемирная история”. – Симферополь: Таврический национальный университет им. В. И. Вернадского, 2000. – 217 с.
- Зубарь В. М. Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси / В. М. Зубарь, Ю. В. Павленко. – К.: Наукова думка, 1988. – 208 с.
- Зубарь В. М. Отчет о раскопках Херсонесского некрополя в 1998–1999 гг. / [В. М. Зубарь, Р. Пиллингер, Е. Я. Туровский, и др.] // НА НЗХТ. – Д. 3406 – Л. 1–49.
- Иванов А. В. Население византийского Херсона по данным антропологии / А. В. Иванов // Сорочан С. Б. Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.) Очерки истории и культуры / С. Б. Сорочан. – Ч. 1–2. – Харьков: Майдан, 2005. – С. 1632–1633.
- Иванов Е. Э. Херсонес Таврический. Историко-археологический очерк / Е. Э. Иванов // ИТУАК. – 1912. – Т. 46. – С. 1–375.
- Иванов С. А. Благочестивое расчленение: парадокс почитания мощей в византийской агиографии / С. А. Иванов // Восточнохристианские реликвии / [ред.-сост. А. М. Лидов]. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 121–129.
- Книга Правил святых апостол, святых Соборов вселенских и поместных и святых отец. – М.: Изд-е Моск. Патриархии, 2004. – 269 с.
- Кулаковский Ю. А. Прошлое Тавриды: Краткий исторический очерк / Ю. А. Кулаковский. – К., 1906. – 144 с.
- Лавровский П. Итальянская легенда. Критический обзор исследований и мнений о ней / П. Лавровский // ЖМНП – 1886. – Ч. 246. – С. 17–59.
- Ламанский В. Славянское житие св. Кирилла как религиозно-этическое произведение и как исторический источник / В. Ламанский // ЖМНП. – 1904. – № 1–2. – С. 137–173; № 3–4. – С. 215–239; № 5–6. – С. 131–168.
- Латышев В. В. Сборник греческих надписей христианских времен из Южной России / В. В. Латышев. – СПб., 1896. – 143 с.

- Латышев В. В. Этюды по византийской эпиграфике / В. В. Латышев // ВВ. – 1899. – Т. 6. – С. 657–672.
- Лебедев А. П. Духовенство древней Вселенской церкви от времен апостольских до X в. / А. П. Лебедев. – СПб.: Алетейя, 1997. – 412 с.
- Литаврин Г. Г. Как жили византийцы / Г. Г. Литаврин. – СПб.: Алетейя, 1997. – 256 с.
- Мещеряков В. Ф. О времени появления христианства в Херсонесе Таврическом / В. Ф. Мещеряков // Актуальные проблемы изучения религии и атеизма. – Л.: ГМИРИА, 1978. – С. 121–134.
- Мещеряков В. Ф. Проникновения христианства в Херсонес Таврийский / В. Ф. Мещеряков // Вісник ХНУ. – № 118. – Історія. – Вип. 9. – 1975. – С. 100–108.
- Могаричев Ю. М. Крым в “византийский” период / Ю. М. Могаричев // Сборник Русского исторического общества. – Т. 10 (158). Россия и Крым. – М.: “Русское историческое общество” – “Русская панорама”, 2006. – С. 38–53.
- Мошин В. Eparchia Gotthias в Хазарии в VIII в. / В. Мошин // Труды IV съезда Русских академических организаций за границей. – Белград, 1929. – С. 97–156.
- Науменко В. Е. К вопросу о церковно-административном устройстве Таврики в VII–IX вв. (по данным Notitiae Episcopatum) / В. Е. Науменко // АДСВ. – 2003. – Вып. 35. – С. 123–145.
- Науменко В. Е. Церковная география Таврики в VII–IX вв. по данным Notitiae Episcopatum / В. Е. Науменко // Крымский архив. – 1999. – № 5. – С. 9–20.
- Пентковский А. М. Чинопоследования хиротоний в византийских Евхологиях VIII–XII вв. / А. М. Пентковский // ВВ. – 2002. – Т. 61 (86). – С. 118–132.
- Попов Ф. Император Юстиниан I и его заслуги в отношении к церкви христовой / Ф. Попов. – К., 1856. – 133 с.
- Райс Т. Т. Византия. Быт, религия, культура / Т. Т. Райс. – М.: Центрполиграф, 2006. – 255 с.
- Свенцицкая И. С. От общины к церкви: (О формировании христианской церкви) / И. С. Свенцицкая. – М.: Политиздат, 1985. – 224 с.
- Сидоренко В. А. “Готы” области Дори Прокопия Кесарийского и длинные стены в Крыму / В. А. Сидоренко // МАИЭТ. – Симферополь, 1991. – Вып. 2. – С. 105–118.
- Сидоренко В. А. К вопросу о Фуллах и Доросе / В. А. Сидоренко // МАИЭТ. – Симферополь, (1994) 1995. – Вып. 4. – С. 584–589.
- Сорочан С. Б. Жизнь и гибель Херсонеса / С. Б. Сорочан, В. М. Зубарь, Л. В. Марченко. – Харьков: Майдан, 2000. – 828 с.
- Сорочан С. Б. “Дело” епископа Иоанна Готского в связи с историей византино-хазарских отношений в Таврике / С. Б. Сорочан // Хазарский альманах. – М., 2004. – Т. 2. – С. 77–98.
- Сорочан С. Б. Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.) Очерки истории и культуры / С. Б. Сорочан. – Ч. 1–2. – Харьков: Майдан, 2005. – 1648 с.
- Сорочан С. Б. Гробничное дело в византийском Херсоне (VI–X вв.) / С. Б. Сорочан // Боспорские исследования. – Симферополь, 2005. – Вып. 9. – С. 159–211.
- Тафт Р. Ф. Византийский церковный обряд. Краткий очерк / Р. Ф. Тафт [пер с англ. А. А. Чекаловой]. – СПб.: Алетейя, 2000. – 231 с.

- Тиханова М. А. Базилика / М. А. Тиханова // МИА. – 1953. – № 34. – С. 334–389.
- Тур В. Г. Изменения в структуре церковной иерархии Таврики VIII–XIV вв., как отражение социально-политической ситуации / В. Г. Тур // Сборник Русского исторического общества. – Т. 10 (158). Россия и Крым. – М.: “Русское историческое общество” – “Русская панорама”, 2006. – С. 54–64.
- Тяжелов А. Законы греческих императоров в отношении церкви после Юстиниана / А. Тяжелов. – М., 1876. – 141 с.
- Фирсов Л. В. Ориентировка средневековых храмов Мангупа и Эски-Кермена. Юго-Западный Крым. 1970 г. / Л. В. Фирсов // НА НЗХТ. – Д. 867. – Л. 1–7.
- Цукерман К. Епископы и гарнизон Херсона в IV веке / К. Цукерман // МАИ-ЭТ. – 1994. – Вып. 4. – С. 545–561.
- Шмеман А. Введение в литургическое богословие / А. Шмеман. – М.: Крутицкое подворье, 1996. – 247 с.
- Юрочкин В. Ю. Церковная история Херсонеса V в. / В. Ю. Юрочкин, А. В. Джанов // Церковная археология Южной Руси: сб. материалов междунар. конф. “Церковная археология: проблемы, поиски, открытия”. – Симферополь, 2002. – С. 49–67.
- Ягич И. В. Вновь найденное свидетельство о деятельности Константина Философа, первоучителя славян св. Кирилла / И. В. Ягич // ЗАН. – СПб., 1893. – Т. 72. – Кн. 1. – Приложение № 6. – С. 1–44.
- Якобсон А. Л. Закономерности в развитии раннесредневековой архитектуры / А. Л. Якобсон. – Л.: Наука, 1983. – 169 с.
- Якобсон А. Л. Средневековый Крым: Очерки истории и материальной культуры / А. Л. Якобсон. – М.; Л.: Наука, 1964. – 183 с.
- Corpus juris civilis. – Berolini, 1904. – Vol. 3: Novellae / [rec. R. Schöll. Opus Shoellii morte interseptum absolvit W. Kroll]. – 813 p.
- Darrouzès G. Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae: Texte critique, introduction et notes / G. Darrouzès. – Paris, 1981. – 521 p.
- Darrouzès J. Les listes épiscopales du concile de Nicée (787) / J. Darrouzès // REB – 1975. – Vol. 33. – P. 5–76.
- De Boor C. Nachträge zu den Notitiae episcopatum. I / C. De Boor // Zeitschrift für Kirchengeschichte. – Gotha, 1891. – Bd. 12. – S. 303–322.
- De Boor C. Nachträge zu den Notitiae episcopatum. II / C. De Boor // Zeitschrift für Kirchengeschichte. – Gotha, 1893. – Bd. 14. – Heft 3. – S. 573–599.
- Epistola Anastasii Bibliothecarii ad Gaudericam episcopum // Лавров П. Жития Херсонесских святых в греко-славянской письменности / П. Лавров / ПХХ. – 1911. – Вып. 2. – С. 140–142.
- Ferrua A. The Unknown Catacomb: Unique Discovery of Early Christian Art / A. Ferrua. – Scotland: Geddes & Grosset, 1991. – 180 p.
- L'Eucologio Barberini gr. 336. / [a cura di S. Parenti, E. Vlecovska] // Edizioni Liturgiche – Roma, 1995. – S. 174–192.
- Novellae constitutiones imperatorum post Iustinianum, quae supersunt // Ius graeco-romanum / [ed. C. E. Zachariae a Lingenthal]. – Lipsiae, 1857. – Vol. 3. – XXXIV, 749 p.
- Ohme H. Das consilium Quinisextum und seine Bischofsliste / H. Ohme. – Berlin; N. Y., 1990. – 243 s.

Таблица 1. Херсонские архиереи до X в. по данным источников

№	Дата	Имя	Иерархический чин	Источник
	Вторая – третья четверть IV в.	Евгений	Епископ	Жития свв. епископов Херсонских
	—”—	Елпидий	Епископ	Жития свв. епископов Херсонских
	—”—	Агафодор	Епископ	Жития свв. епископов Херсонских
	381 г.	Еферий	Епископ	Подпись под актами II Вселенского собора; Жития свв. епископов Херсонских
	Середина 380-х – начало 390 – х гг.	Капитон	Епископ	Жития свв. епископов Херсонских
	Конец IV – первые десятилетия V вв.	Аммоний, Иоанн или Сосандр (?)	Епископ	Навершие епископского жезла
	сентябрь 419 г.	Асклепиад	Епископ	Кодекс Феодосия
	438 г., 451 г., 459 г.	Лонгин	Епископ	Подпись под актами Константинопольских соборов (438 г., 459 г.) и IV Вселенского собора
	535 г.	Стефан	Епископ	Подпись под актами V Вселенского собора
	Конец VI в.	Анастасий	Епископ	Надгробие “ENQADE KEITAI TO SOMA ANASTASIOU TOU KAI ERISKOROU CERSONHSIOU” (Синопа)
	VI–VII вв.	Феодор	Епископ	Ктиторская надпись: “[Er]i tou episko[pou Th]eodorou”
	692 г.	Георгий	Епископ	Подпись под актами Трулльского собора
	1-я пол. VIII в.	Захарий	Епископ	Моливдовул
	1-я пол. VIII в.	Иоанн	Епископ	Моливдовул
	787 г.	Сисиний	Епископ	Подпись под актами VII Вселенского собора
	VIII–IX вв.	Неизвестный	Епископ	Моливдовул

Продолжение табл. 1

№	Дата	Имя	Иерархический чин	Источник
	861 г.	Георгий	Епископ	Пространные Паннонские жития Константина Философа; Vita cum translatione S. Clementis
	1-треть X в.	Дамиан	Архиепископ	Моливдовул
	Март 919 – июль 920	неизвестный	Архиепископ	Моливдовул; Письмо Николая Мистика
	2-я пол. X в.	Стефан	Архиепископ	Моливдовул
	2-я пол. X в.	Лука (?)	Архиепископ	Моливдовул
	2-я пол. X в.	Неизвестный	Архиепископ	Моливдовул

ПРЕДМЕТЫ ХРИСТИАНСКОГО КУЛЬТА ВИЗАНТИЙСКОГО ХЕРСОНА



*Рис. 1. Форма для оттиска евлогия
с изображением святого Фоки (штамп и оттиск) (Херсон)*



*Рис. 2. Форма для оттиска евлогия Св. Феодора
с изображением креста с буквами и предстоящими святыми (Херсон)*



Рис. 3. Форма для оттиска евлогия “Благословение Св. Лу[п]а” (Херсон)

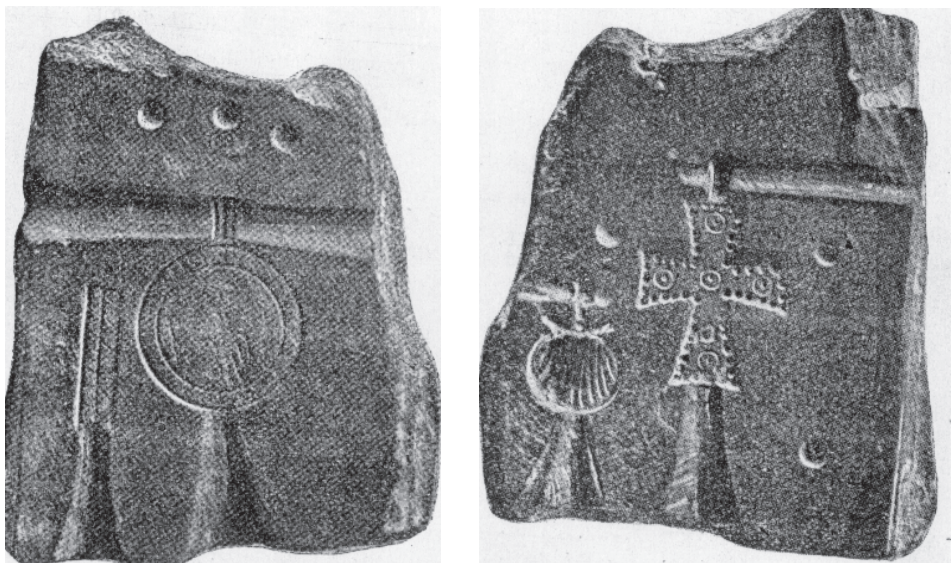


Рис. 4. Формы VI–VII вв. для отливки наперсного креста и медальона
[по К. К. Косцюшко-Валюжиничу]



Рис. 5. Ларец для мощей из храма № 19

ADDENDA

ВЫТКАННАЯ ВСЕЛЕННАЯ МОЗАИК ВИЗАНТИЙСКОЙ РАВЕННЫ¹

Рецензия на книгу:

Матвеева Юлия. Декоративные ткани в мозаиках Равенны: семантика и культурно-смысловой контекст. – Киев; Харьков: Дух і Літера, 2016. – 496 с.



Каждая страна мира узнаваема благодаря зримым образам, которые определяют ее на мировой карте изобразительного искусства человечества. Некоторые страны представлены на этой карте лишь несколькими общеизвестными изображениями, другие имеют десятки, сотни и даже тысячи визуализаций. Именно к таким странам, богатым на воссоздаваемые воображением картины, принадлежит Италия – земля этрусского и древнеримского античного искусства, край, где пересекались традиции Востока и Запада, а проявления культуры сурового европейского севера переплетались с веяниями византийского или арабского юга. Именно здесь, в конце концов, расцвело утонченное искусство эпохи Возрождения и причудливого барокко, не говоря уже о более поздних пластах богатой итальянской культуры.

¹ Газетный вариант заметки был опубликован в ежедневной всеукраинской газете «День»: Домановський А., Сорочан К. Візерунки всесвіту // День. Щоденна всеукраїнська газета. [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://day.kyiv.ua/uk/article/kultura/vizerunky-vsesvitu>

Одними из всемирно известных символов Италии являются образы ранневизантийского искусства, представленные знаменитыми мозаиками Равенны. Мавзолей Галлы Плацидии, Баптистерий православных и Баптистерий ариан, базилики Сант Аполлинарио ин Классе, Сант Аоллинарио Нуово, Сан Витале, Архиепископская капелла наполнены сотнями всемирно известных изображений, среди которых сложно выбрать более или менее узнаваемые. Наверное, наиболее популярными, учитывая их историческое значение и тиражированность не только в искусствоведческих, но и в научных и научно-популярных исторических книгах, являются портретные изображения византийского императора Юстиниана I Великого (527–565) и его жены, императрицы Феодоры (500–548), представленные в окружении, соответственно, придворных мужей и дам, на двух мозаичных панно апсиды храма Сан Витале. Величественный надменный и высокомерный взгляд сурового василевса и утонченный чувственный взор прекрасной василисы навсегда запечатлеваются в памяти каждого, кто хотя бы однажды увидел их портреты.

Не удивительно, что равеннские мозаики не только привлекали взгляды сотен тысяч туристов, но и стали предметом многочисленных научных исследований ведущих искусствоведов всего мира. Не остались в стороне также ученые, судьба которых оказалась связана с Харьковским университетом – одни из наиболее известных специалистов по истории византийского искусства Егор Кузьмич Редин (1863–1908) и Федор Иванович Шмит (1877–1937). Е. К. Редин, талантливый ученик Н. П. Кондакова, именно в харьковский период своей биографии (1893–1908 гг.) издал в Санкт-Петербурге книгу «Мозаики равеннских церквей»¹, а Ф. И. Шмит, возглавлявший в 1912–1920 гг. кафедру теории и истории искусств Харьковского университета, напечатал несколько статей о равеннских мозаиках XII в. в журнале «Светильник» за 1914 и 1915 гг.²

Традиции византийского искусствоведения в Харькове на современном этапе достойно продолжает преподаватель Харьковской государственной академии дизайна и искусств Юлия Матвеева. Уже почти 20 лет исследовательница изучает византийское церковное шитье, защитив в 2008 г. диссертацию на соискание научной степени кандидата искусствоведения по теме «Эволюция византийской традиции в иконографии литургического шитья позднего средневековья»³. В последние годы она обратилась к изучению изображений тканей именно на ранневизантийских мозаиках Равенны,

¹ Редин Е. К. Мозаики равеннских церквей. – СПб., 1896.

² Шмит Ф. И. Равеннские мозаики 1112 года // Светильник. – 1914. – № 7. – С. 7–36; Шмит Ф. И. Алтарные мозаики церкви Михаила Архангела в Равенне // Светильник. – 1915. – № 3–4. – С. 47–54.

³ Гріднева Ю. Г. Еволюція візантійської традиції в іконографії літургійного шиття пізнього середньовіччя: Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата мистецтвознавства. – Харків, 2008.

опубликовав несколько десятков работ, сразу обративших на себя внимание специалистов свежими оригинальными идеями и обстоятельным анализом источников. Приятно отметить, что три публикации Ю. Матвеевой по материалам лекций в Эллино-византийском лектории при Свято-Пантелеимоновском храме появились на страницах сборника «Византийская мозаика»¹, исследовательница не единожды выступала с открытыми лекциями в стенах Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина. Так, 7 апреля 2017 г. Ю. Матвеева выступила на историческом факультете Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина с лекцией на тему «Святая императрица Феодора (500–548). Что свидетельствуют о ней ткани на прижизненном портрете в Сан-Витале в Равенне»², а 2 ноября 2017 г. она прочитала там же открытую лекцию «Портреты византийских императоров в церквях Равенны»³.

Недавно же плодотворные научные открытия и даже сенсации научных исследований Юлии Матвеевой увенчались фундаментальной монографией «Декоративные ткани в мозаиках Равенны: семантика и культурно-смысловой контекст». Следует отметить, что до этого исследовательница уже выступила с лекцией по материалам книги в одном из старейших в Великобритании Йоркском университете. Для этого было подготовлено отдельное издание части монографического исследования на английском языке («Crossed Flowers and Circles: an Evolution of Eucharistic Symbols»)⁴. Уникальный дизайн обеих щедро проиллюстрированных цветными изображениями книг разработан известным харьковским искусствоведам и дизайнером, преподавателем Британской школы дизайна и основателем школы каллиграфии в Харькове Алексеем Чекалем.

Равеннские мозаики V–VII вв. неимоверно насыщены многочисленными изображениями тканей – от одежды сюжетных персонажей до сим-

¹ Матвеева Ю. Г. Алтарные завесы в эволюции литургических тканей IV–XVI вв. (обиход и семантика) // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Вып. 2. – Харьков: Майдан, 2014. – С. 52–100; Матвеева Ю. Г. Алтарные завесы в эволюции литургических тканей IV–XVI вв. (традиция, семантика, иконография) // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Вып. 3. – Харьков: Майдан, 2015. – С. 112–162; третья статья Ю. Г. Матвеевой «Ткани в куполах ранневизантийских баптистериев: декор или раскрытие таинства Крещения?» напечатана в этом выпуске сборника лекций.

² См.: объявление о лекции: <https://byzantina.wordpress.com/2017/03/28/news-1197/>; фототчет и видеозапись лекции: <https://byzantina.wordpress.com/2017/04/12/news-1203/>

³ См.: объявление о лекции: <https://byzantina.wordpress.com/2017/10/30/news-1248/>; фототчет о лекции: <https://byzantina.wordpress.com/2017/11/12/news-1255/>

⁴ Matveyeva Julia. Crossed Flowers and Circles: an Evolution of Eucharistic Symbols. – Kiev: Dukh i Litera, 2016.

волического представления неба, которое также изображалось в виде ткани, оформленной как зонт, покрывающий собой земной мир. И за каждым из таких изображений таится глубокое символическое осмысление, ни одно из них не является случайным или непродуманным. Как убедительно доказывает Юлия Матвеева, мозаичисты уделяли изображавшимся тканям особое внимание, которое свидетельствует о важном значении текстильных предметов в церковном и гражданском быту и обряде, и даже более того – в мировоззрении людей того времени. К примеру, внимание исследовательницы привлекло наполненное многочисленными разнообразными тканями изображение Феодоры со свитой. Каждая из приведенных на этом знаменитом панно тканей имела свое символическое значение и их вид, равно как и расположение на мозаике могут открыть новые грани научного знания не только о традициях византийского императорского двора или церкви, но и о личности самой императрицы. Феодора, как доказывает харьковская исследовательница, скорее всего лично выступила заказчицей изображения и могла принимать участие в его общем планировании. Не менее интересными являются наблюдения искусствоведа относительно изображений тканей в куполах ранневизантийских баптистериев, где они помогали раскрыть таинства Крещения и самого праздника Богоявления.

Пристальное внимание привлекают также повторяющиеся на многих мозаиках изображения крестообразных цветов, ранее трактовавшиеся исследователями как сугубо декоративный элемент. Как убедительно доказала Ю. Матвеева, изображенные цветы – это мальвы, которые еще с античных времен употреблялись в пищу и в связи с этим приобрели устойчивые смысловые связи с хлебом. Интересно, что в языках многих народов Средиземноморья название этого цветка имеет прямую связь с названием хлеба. Более того – даже в украинском и русском языках другое название мальвы – калачики – обозначает хлебное изделие, маленький калач, а еще один употребляемый термин – просфорник (просвирник) – прямо сравнивает цветок не просто с хлебом, а с хлебом причастия. Таким образом, в христианском контексте мальва обозначала не просто хлеб как земную еду, но хлеб как духовную пищу Воскресения, которую дает Христос – Причастие – Хлеб Жизни! В связи с этим многочисленные изображения этого цветка, на которых, к тому же, стилизованно акцентируются крестообразные форма и аллюзии, связанные с хлебом, никак не могут быть сугубо декоративным элементом – они символически изображают Причастие как обещание Спасения и Жизни Вечной.

В краткой заметке невозможно даже просто перечислить многочисленные открытия и глубокие наблюдения, изложенные на страницах книги

Ю. Матвеевой. В связи с этим обратим внимание на главную авторскую идею: панно мозаики со всеми размещенными на нем образами представлено на стенах сооружений Равенны как полотно, завеса, отделяющая мир земной от мира потустороннего, небесного, божественного. Сюжеты мозаик словно вытканы искусным ткачом на золотых тканях, объединенных одна с другой в удивительный драгоценный шатёр, отделанный изощрённо изукрашенными лентами с золотым шитьём, жемчугами и самоцветами. Это – шатёр небесной Церкви в Божьем мире. Образ шатра создавал эффект проникновения миров, словно при соответствующем мерцающем освещении внутреннего храмового пространства поверхность мозаики колебалась, переливалась разноцветными красками, струилась, словно легкая шелковая ткань от ласкового дуновения ветра – и изображения оживали, обретали объем и, наконец, воплощались, проступая из символического мира в мир реальный. Как представляется, сам Бог-Творец мира воспринимался византийцами как божественный строитель, создавший небо словно шатёр: *«Ты одеваешься светом, как ризою, простираешь небеса, как шатер»* (Псалтирь 103: 2–3).



А. Н. Домановский, Е. С. Сорочан

ІНАКША ВІЗАНТІЯ

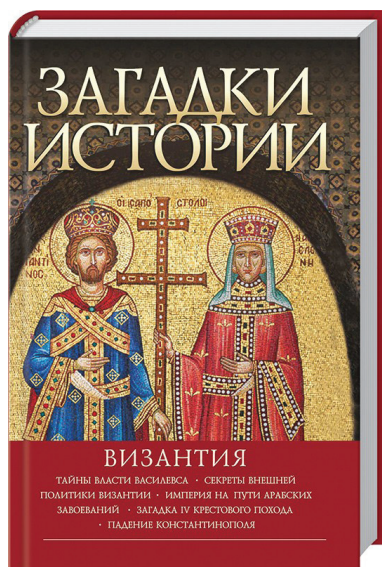
Рец. на кн.:

Домановский А. Н. Загадки истории. Византия. –
Харьков: Фолио, 2016. – 379 с. – (Загадки истории)

Які асоціації у пересічного українця викликає Візантія? Для когось це самотній острівець культури і цивілізації в морі середньовічного варварства. Інші асоціюють Візантію з підступними змовами, зрадами і перманентними переворотами. Сьогодні історія Візантії викликає зацікавлення не лише в академічному середовищі, але й у широкій громадськості, проте для переважної більшості українців Візантія залишається загадкою, яку на сторінках своєї книги намагається розгадати Андрій Домановський. Можна сказати, що ця книга з'явилася завдяки Елліно-візантійському лекторію, що діє з 2012 р. на базі кафедри історії стародавнього світу та середніх віків Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна і Свято-Пантелеймонівського храму м. Харків, оскільки кілька її розділів було під-

готовлено автором за матеріалами прочитаних тут лекцій [див.: 1–3].

В історичній науці часто можна зустріти твердження, що Візантія тяжіла до тоталітаризму, проте не зуміла його досягти через технічну обмеженість середньовічної епохи. Варто зазначити, що риси радянської тоталітарної системи у Візантії вбачали такі видатні вчені, як Арон Гуревич (1924–2006) і Олександр Каждан (1922–1997), а також Ігор Шевченко (1922–2009). У першому розділі книги «Мрачний цвет пурпура: загадки безвластия всевластного правителя» А. Домановський робить спробу визначити, настільки це твердження відповідає історичним реаліям. У про-



цесі дослідження феномену імператорської влади науковець дійшов висновку, що реальні права імператора та можливість їхньої реалізації на практиці певною мірою були обмежені і скореговані. Безсумнівно, василевс вважався центральною фігурою держави та символом імперії. Для ромеїв імператор був не тільки намісником Бога на землі, верховним суддею та законодавцем, але й живим утіленням закону. При цьому А. Домановський наголошує, що, незважаючи на сакральний характер імператорської влади у Візантії, вкрай важко уявити настільки нестійку монархію, як візантійська, оскільки половина візантійських імператорів була позбавлена влади силою. В середньому імператори змінювалися раз на 12–13 років. Крім того, з усіх імператорів, які займали візантійський трон з 323 по 1453 рр. лише 37 померли власною смертю. Така ситуація, як вважає А. Домановський, склалася через те, що для візантійців священною була не особа василевса, а його посада. Зокрема, якщо василевс не піклувався про благоустрій держави та її населення, народ мав право на повстання і повалення влади.

Якщо Радянська система використовувала ідеологію для збільшення впливу державного апарату на суспільство, то у Візантії ідеологія, що прийняла форму християнства, накладала на імператора певні обмеження. Кожного дня василевс був змушений брати участь у великій кількості церемоній, котрі він не мав можливості відмінити, оскільки перебував у полоні давніх традицій, що обмежували його свободу придворним етикетом. Проте найбільші обмеження на владу імператора, як вважає учений, накладав роздутий бюрократичний апарат. Візантійські чиновники у своїй корпоративній єдності мали можливість успішно протидіяти волі василевса, оскільки документ, підписаний імператором, мав, аби втілитися, пройти кілька інстанцій, що дозволяло чиновникам гальмувати реалізацію санкціонованих імператорською владою реформ. Бюрократичний апарат, діяльність якого у теорії мала забезпечувати досягнення благоустрою імперії, на практиці перетворився на центр корупції, оскільки його представники скеровували свою енергію на реалізацію власних меркантильних інтересів.

Другий розділ книги розкриває особливості візантійської дипломатії. Учений наголошує, що Візантія, на відміну від інших середньовічних країн, мала інтереси навіть у віддалених куточках тогочасного відомого світу, що робило її в геополітичному плані гравцем світового рівня. У зовнішній політиці Візантії поєдналися дві ідеї: доктрина унікальності обраної богом імперії і глибокий реалізм, що базувався на розумінні дійсно наявних у держави ресурсів, котрих нерідко ледь вистачало у боротьбі за виживання з агресивно налаштованими сусідами. Розглядаючи дипломатичну практику Імперії ромеїв та міжнародні угоди, укладені нею з іноземцями,

А. Домановський дійшов висновку, що візантійці для того, щоб підкреслити винятковість свого положення, тривалий час не укладали з іноземцями рівноправних договорів, а наділяли їх певними правами, привілеями, титулами чи символами влади. Траплялося так, що візантійці після підписання договору задавалися питанням, як будуть цей договір порушувати, якщо виникне така потреба. Історик справедливо зазначає, що арсенал візантійської дипломатії був багатим та різноманітним і якісно збагатив сучасну дипломатію в прикладному аспекті.

Третій розділ книги присвячено драматичним подіям, що трапилися на константинопольському іподромі під час правління імператора Юстиніана I Великого (527–565) й увійшли в історію як повстання «Ніка». Для цього розділу характерна глибока деталізація. Крім того, у ньому відчутна паралель з подіями Майдану 2013–2014 рр., адже, як і у подіях сучасної української історії, активну роль під час повстання «Ніка» відіграли спортивні вболівальники.

Наступний розділ «Византийский покров Европы: империя на пути арабских завоеваний в VII–VIII вв.» знайомить читача з протистоянням Візантії ісламській експансії. У ньому дослідник проаналізував особливості бойових дій та визначив політичні причини, що призвели до втрати візантійцями східних провінцій. Значну увагу дослідник приділив формуванню воєнно-адміністративної фемної системи. А. Домановський стверджує, що фемна система виявилася вкрай ефективною, оскільки перекладала військові витрати на місцеве населення. Іншою перевагою фемного війська було те, що солдати були територіально прив'язані до рідних земель, що якісно впливало на моральний дух солдат.

Учений високо оцінив внесок у порятунок Візантії від арабів імператора Лева III Ісавра (717–741), який організував оборону Константинополя від військ Масламі і, незважаючи на погрози арабського воєначальника та чисельну перевагу супротивника, зупинив переможну ходу мусульман. 740 року Лев III розбив двадцятитисячну армію арабів в Малій Азії. Можна погодитися з автором, що перемога над мусульманами в середині VIII ст. стала переломною не тільки в історії Візантії, що стримала арабську навалу, але й в історії світу, оскільки Імперія ромеїв врятувала тоді не лише себе, але й західноєвропейські королівства від ісламізації.

Важливе місце у книзі А. Домановського відведено подіям, що увійшли в історію як Четвертий хрестовий похід. Після смерті Мануїла Комніна (1143–1180) Візантія переживала політичну кризу. Деякий час ромеї покладали надії на те, що Андронік I Комнін (1183–1185) стане тим лідером, який поверне імперії втрачений блиск, але василевс дискредитував себе репресіями, а його реформи не знайшли продовження за правління

династії Ангелів (1185–1204), представники якої зосередилися на досягненні особистого благополуччя, нехтуючи потребами імперії. Ситуація набула загрозливого характеру за правління Алексія III (1195–1203). Як вдало відмітив А. Домановський: «Жадібність Алексія III могла зрівнятися тільки з його бездарністю у державних справах». Бюрократичний апарат, що ніколи не вирізнявся сумлінністю та чесністю, остаточно загруз у корупції. Населення імперії, як відмічає історик, реагувало на діяльність Алексія III та його чиновників відповідним чином: ромеї масово втікали від податкового гніту, приймали підданство сусідніх країн, дійшло навіть до збройного зіткнення між противниками імператорської політики та столичною поліцією. Внутрішньополітична дестабілізація у Візантії не залишилася непоміченою у Західній Європі, що призвело до появи претензій на візантійський трон з боку германського імператора Генріха VI (1191–1197). Крім того, власні плани щодо Візантії також мали венеціанці та папство.

Справжнім подарунком для Заходу став син Ісаака II Комніна (1185–1195/ 1203–1204) Алексій IV (1203–1204), який в обмін на допомогу повернути візантійський трон його батькові пообіцяв воїнам хреста щедрі винагороди. 23 червня 1203 р. біля стін Константинополя вже стояли війська хрестоносців. 17 липня Алексій III втік зі столиці, прихопивши з собою кошти з державної скарбниці. Ісаак II та Алексій IV завдяки хрестоносцям повернули собі владу, але були не в змозі виконати взяті Алексієм IV зобов'язання, що призвело до конфлікту з хрестоносцями й пограбування столиці Візантії. А. Домановський наголошує, що вандали, які розграбували Рим, і близь не стояли з хрестоносцями за масштабом шкоди, завданої світовій культурній спадщині.

Учений стверджує, що папа Інокентій III (1198–1215), якого вважають одним з ініціаторів Четвертого хрестового походу, дізнавшись про те, що столиця Візантії опинилася в руках хрестоносців, позитивно оцінив перспективу об'єднання під своєю владою західної і східної церков, проте після того, як намісник святого Петра ознайомився зі змістом договору про поділ території Візантії, його позиція зазнала змін, оскільки Рим не отримав від цього тієї вигоди, на яку розраховував. Підводячи підсумок діям хрестоносців, автор стверджує, що Четвертий хрестовий похід, який мав благородну ідею – звільнити Єрусалим від мусульман, закінчився захопленням і розграбуванням найбільшого християнського міста. Це повною мірою продемонструвало реальні мотиви західноєвропейських політичних гравців на Сході.

Заключний розділ книги присвячено героїчній боротьбі ромеїв проти сусідів, переважно турків-османів. Хронологічно він охоплює події

з 1261 по 1453 рік. А. Домановський детально переповідає проблеми, з якими зіткнулися візантійські імператори. Особливу увагу він приділив особистості Іоанна VI Кантакузіна (1347–1354). В історичній науці цього імператора часто звинувачують у тому, що саме він, завдяки перемовинам з турками, стимулював їхнє подальше проникнення на територію Візантії. На думку автора така позиція тільки частково відповідає історичним реаліям, оскільки, як вважає дослідник, на місці Іоанна VI міг бути будь-хто інший, адже турки на той час були грізною силою, яку політичні опоненти обов'язково спробували б використати у боротьбі за владу.

Також не позбавлена інтересу постать Мануїла II Комніна (1391–1425), який здійснив подорож до країн Західної Європи для того, щоб заручитися підтримкою християнських монархів у протистоянні з мусульманами. На жаль, у кінцевому підсумку виправа василевса закінчилася нічим. На думку А. Домановського західні правителі змирилися з неминучим кінцем Візантії і лише чекали зручного моменту, щоб розділити її володіння. Імперія перебувала у небезпеці, адже турецький султан Баязид I (1389–1402) був готовий завдати останнього удару по Константинополю, але попрятунок прийшов звідти, звідки його ніхто не чекав. 1402 р. армія Баязида була розбита еміром Самарканда Тимуром (1370–1405), а самого османського султана було захоплено у полон, перебуваючи в якому він за кілька місяців помер.

Неабияку увагу автор приділив Іоанну VIII Палеологу (1425–1448). А. Домановський стверджує, що новий василевс вирізнявся глибоким патріотизмом і взявся за укріплення стін столиці та здійснив поїздку на захід, де було зібрано Ферраро-Флорентійський собор. Розгляд догматичних та обрядових нюансів затягнувся, що зіграло на руку католицьких ієрархам і змусило візантійців піти на поступки й підписати унію. На думку автора, імператор Іоанн VIII не здобув реальної політичної чи військової допомоги від Заходу. 1443 р. король Польщі та Угорщини Владислав III (1434–1444) очолив військо хрестоносців і пішов на турків, але його армія була розбита біля Варни. Ромеї знову залишилися сам на сам з турками. Новий імператор Константин XI (XII) Палеолог Драгаш (1449–1453) розумів, що йому не уникнути битви за Константинополь. А. Домановський стверджує, що передчуття імператора справдилися, коли до василевса дійшла звістка, що турецьким султаном став Мехмед II (1451–1481). Учений наголошує, що новий султан мав деспотичний характер, однак при цьому був талановитим організатором та полководцем з великими амбіціями. Незважаючи на героїчний спротив ромеїв Константинополь пав під ударами турків й був пограбований. Існує легенда, що після взяття столиці Мехмед II заїхав до приміщення храму св. Софії на білому коні та, приголомшений

красою храму, наказав перетворити його на мечеть. Візантія пала і разом з її загибеллю завершилася ціла епоха світової історії.

Нарешті, важливе місце у книзі А. Домановського займає післямова, що висвітлює історію сприйняття Візантії широким загалом та академічною спільнотою.

Використовуючи глибокі знання, досвід, літературні здібності, дослідницьку літературу та першоджерела Андрій Домановський майстерно передав читачеві дух Візантії. На сторінках книги постає інакша Візантія! Вона не виблискує у дорогих латах завойовника; не потопає у морі релігійних диспутів, які часто деструктивно впливали на країну; це не історія експлуатації політичною елітою народних мас. Це історія життя цивілізації, яка боролася за своє виживання. І якщо А. Гуревич, О. Каждан та І. Шевченко бачили у Візантії Радянський Союз, то для А. Домановського Візантія – це своєрідне дзеркало, в якому читач впізнає Україну з її соціальними проблемами і політичними колізіями, та, водночас, із несамовитим бажанням долати перешкоди, незважаючи на будь-які труднощі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Домановский А. Н. Миф Византии: Византийская цивилизация в истории, историографии и общественных репрезентациях // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Харьков, 2013. – С. 18–64.
2. Домановский А. Н. «Ника!»: борьба ранневизантийских партий ипподрома и константинопольское восстание 532 г. // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Вып. 3. – Харьков, 2015. – С. 99–110.
3. Домановский А. Н. Огненный покров Европы: Византия на пути арабских завоеваний VII–VIII вв. // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Вып. 4. – Харьков, 2016. – С. 115–158.

Сергій Мільотін

ВІДПЛИТТЯ (ДО/З) ВІЗАНТІЇ: ПІСЛЯСЛОВО

Уважний читач міг помітити, що кожен випуск збірки «Византийская мозаика» (і цей не становить винятку) відкривав епіграф – візантійське мозаїчне зображення, супроводжуване перекладом відомої поезії про Візантію. У поєднанні зоровий образ і віршований текст збагачували один одного, творили нові сутності та сенси. Двічі було використано вірші Константиноса Кавафіса («Зі скелець барвистих» та «Візантійський вельможа на вигнанні віршує»), двічі – фрагменти знаменитого «Плавання до Візантії» («Sailing to Byzantium») Вільяма Батлера Єйтса, назву якого українською мовою можна (і, мабуть, навіть варто) перекласти як «Плав до Візантії» чи навіть «Плисти до Візантії». Зроблений вибір був цілком очікуваним, бо ж за словами видатного візантиніста Ігоря Шевченка, перший з поетів якнайглибше відчував Візантію зсередини, а другий – захоплено взував на неї ззовні.

Аж ось цього разу було зроблено непередбачуваний на перший погляд вибір і в якості епіграфа наведено фрагмент вірша всесвітньвідомого американського фантаста Рея Дугласа Бредбері, автора славнозвісних «Марсіанських хронік» та «451° за Фаренгейтом». Поезію для епіграфа до п'ятої збірки лекцій узято з передмови під назвою «Цьогобіч Візантії», якою Рей Бредбері супроводив свою повість «Кульбабове вино». У цій повісті жодного разу не згадується Візантія, однак сама вона наскрізь просякнута «візантійськими» образами Єйтсової поезії – і радісно-піднесеними, як у поемі «Плавання до Візантії», і похмуро-пригніченими, як у поезії «Візантія».

«Кульбабове вино» Рея Бредбері завершується словами: «З цією думкою він і заснув. І отак, заснувши, поклав кінець літу 1928 року». Саме 1928 р. у поетичній збірці «Вежа» було вперше опубліковано Єйтсове «Плавання до Візантії», написане ще 1926 р. і просякнуте радістю безсмертя мистецтва і сповненого вічним шаленством вируючого життя. Однак невдовзі, 1930 р., поет створить інший вірш під назвою «Візантія», який було оприлюднено 1933 р. у збірці «Гвинтові сходи та інші поезії». Цей твір є повною протилежністю ранішого «Плавання до Візантії», й у ньому уявна

Візантія постає зблякло-безбарвною ані живою, ні мертвою позбавленою гармонії бридкою країною, з якої хочеться якнайшвидше втекти. Це й робить поет, узявши у повід й осідлавши дельфінів, які мають віднести його геть від бруду, люті та твані деінде з цього мерзенного світу. Як бачимо, між поетовим зачаруванням Візантією і зневірою в ній минуло заледве кілька років.

Подібним чином лише п'ятиліття відділяє у творчості Рея Бредбері життєствердний роман «Кульбабове вино» (1957 р.) від тривожного «Щось лихе до нас іде» (1962 р.), який закінчується руйнацією зловісного фантазмагоричного світу й символічною втечею від нього. Ця збірка лекцій, п'ята, так само з'явилася п'ять років потому після започаткування роботи Елліно-візантійського лекторію, тож можна вже підбити перші підсумки плавання до Візантії, і спробувати зрозуміти, чи варто продовжувати плисти, яким чином і в якому керунку. До цього першого ювілею «Візантійської мозаїки» було вирішено нарешті скласти у цілісне мозаїчне зображення смальтові фрагменти колишніх перекладів «Плавання до Візантії» Вільяма Батлера Єйтса, доповнивши їх також повним перекладом його поезії «Візантія».

Андрій Домановський

Плин Візантії:

переклади з Вільяма Батлера Єйтса

Плавание в Византию

Уильям Батлер Йейтс

I

Страна та не для старца. Юность, младость
В сплетеньи рук и птицы средь листвы
– Те гаснут поколенья, – в песнях радость
Лососей нереста, макрели кутерьмы,
Всё лето рыба, мясо, птица восхваляют
То, что зачато, рождено и умирает.
Кто музой чувств охвачен, пренебрег
Шедеврами, что создал интеллект.

II

О мудрецы, в святом стоящие огне,
Как на золотой мозаике стенной,
Сойдите из огня, как вихрь, ко мне, –
Творцами песни станьте над душой.
Исхитьте сердце прочь; больно желаньем
И в смертной твари тлен обличено
Оно тоскует тягой к пронизанью
В искусно созданное вечности панно.

III

Старик – во прахе жалкая лишь тень,
На тростнике отрепье одеянья,
Пока душа во вретисх лоскуте
Не воспевает себя в рукоплесканьях
Не школе пеня, но стремлению познания

Величия своих могучих стен.
И потому я переплыл моря мирские
Во град святой священной Византии.

IV

Природную свою утратив плоть,
Не воплотиться мне в иную вещь,
Чем ту, что из эмали, позолот
Аргир искусный выковал себе,
Чтоб василевсов сон стеречь в скинии;
Или на ветви золотой воспеть
Динатам и деспинам Византии
Всё что минуло, есть и будет впредь.

Плавання до Візантії

Вільям Батлер Єйтс

I

Цей край – не для старих. Памóлодь
У обіймах, у кронах – рій птахів:
– Вмирають покоління, – їх розголос,
Лосось у вирі рік, макрель серед морів,
Впродовж усього літа славлять вголос
Всіх, хто зачатий, народивсь чи постарів.
Той, хто чуттєвій музиці скоривсь, –
Зневажив пам'ятки, що інтелект створив.

II

О мудрі, що в святому Божому вогні
Стоїте на златій мозаїці стіни,
У круговерті зриньте звідти, і мені
Співочими майстрами для душі
Постаньте – вийміть серце; жагом хворе
У тлінній плоті тварині калічне
Воно тугою думки прагне вгору,
Увись – в майстерно вигадану вічність.

III

Злидений старець нищих гідний слів –
Опудало в лахмітті на жердині,
Аж доки в оплесках душа не зродить спів
Для лахів савану, для кожної шпарини,
Не вправ школярських – для пізнання нині
Величних звершень власної гордині.
Саме тому я переплив морські стихії
Й прибув до міста у священній Візантії.

IV

Утративши колись природну плоть,
Не втілюся ніяк вже на землі
Інакше, ніж з емалі й позолот,
Виковує що грецький ювелір,
Щоб імператора збудить, як зсутеніє;
Або ж на гілці золотій співати
Вельможам і панянкам Візантії
Все що минуло, є, чи буде наставати.

Византия

Уильям Батлер Йейтс

Поблекли краски пёстрой грязи дня;
По койкам пьяная уснула солдатня;
В ночь гомон отступил, ночных прохожих
Песнь после звона церкви стихла тоже.
На купол свет луны и звезд мерцает
И все черты людские,
Все сложности простые,
Болотной тванью ярость вены пробирает.

Передо мной плывет виденье, муж ли, тень,
Тень более, чем муж, видение – чем тень;
Клубок Аида – мумии покров
Змеящийся распутать может путь;
Иссохший, бездыханный может рот
Исторгнуть бестелесный зов, вздохнуть;
Сверхчеловеческое в нём я восславляю;
И смертью-в-жизни, жизнью-в-смерти называю.

И чудо, птица иль из золота творенье,
Скорее чудо, птица чем, иль рук творенье,
Сев в свете звезд на золотую ветвь,
Горластое, как петухи Аида,
Чтобы луной ожесточась воспеть
Во славу неизменного металла,
Как птицы, так и лепестков платана –
Всю сложность крови иль во прахе смерть.

Полночный пламени язык над мостовой –
Огнём рождённый императорский огонь –
В нём сталь горит и шторм его не гасит,

В крови, что духов ярости явит
И многотрудность гнева их окрасит,
Что умирает в танце,
В агонии и трансе
Огня, что рукава не опалит.

Дельфиньи грязь и кровь верхом седлав
За Духом Дух! В поток, из кузниц, вплавь...
Из императорских кова́лен злата – вот причина!
Танцующего мрамора возможность
Исторгнуть смыслов горьких многосложность,
Видений рой кружится неземных
Извлечь поможет свежесть новизны
Изорванная гонгом и дельфином,
в лохмотья истерза́нная пучина...

Візантія

Вільям Батлер Єйтс

Вже вигасають барви бруду дня;
У ліжках п'яна василевса солдатня;
Ніч полишає гомін, спів нічних гуляк
Після великого собору биля вкляк;
Світ зір чи місяця над куполом ожив
І над усім непотребом людським,
Усім буттям до простоти складним —
Лють і болотна твань від тварних жил.

Пливе поперед мене образ, муж чи тінь,
Тінь швидше, ніж людина, і образ більш, ніж тінь;
Клубок Аїда, випрядений в саван,
Розплести може звивистий свій шлях,
А всохлий рот, що дихання не має,
Родити клич в бездиханних вустах.
Понадлюдське начало я вітаю;
І смертю-у-житті, життям-у-смерті називаю.

О чудо, птах чи з золота творіння,
І диво швидше, аніж птах чи рук творіння,
Посаджене на віть у променях зірок,
Бучне й крикливе, мов півні Аїда,
Чи місяцем дратоване з гілок
Метал незмінний гучно прославля
Як птаха, так і дерева гілля,
Й всю ницість бруду, де в крові пісок.

Опівночі на василевсів брук вогонь
Без дров і труту, що родив його,
Від жару пломінь той, що шторму не згасить,

Де з крові духи роджені прийдуть,
І складність люті їхню всю стлумить,
Що помирає в танці,
В агонії і трансї,
Вогню, що рукавів не опалить.

Дельфіна кров і бруд узявши в повід,
За духом дух! Ламають кузні повінь,
Ті кузні імператора златі!
Підлоги танець в мармуру плиті
Здолає лютість заскладного горя,
Ті марева, які ще,
Нові видіння кличе,
Дельфіном рване, билем бгане море...

Переклади Андрія Домановського

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АДСВ – Античная древность и средние века
- БВ – Богословский вестник
- ВВ – Византийский временник
- ВДИ – Вестник древней истории
- ВИ – Вопросы истории
- ВФ – Вопросы философии
- ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения
- ЗАН – Записки Академии Наук
- ИАК – Известия Археологической комиссии
- ИРАИК – Известия Русского Археологического института в Константинополе
- МАИЭТ – Материалы археологии, истории и этнографии Таврии
- МИА – Материалы и исследования по археологии СССР
- НА НЗХТ – Научный архив Национального заповедника «Херсонес Таврический»
- ПХХ – Памятники христианского Херсонеса
- Хсб. – Херсонесский сборник
- ХЧ – Христианское чтение
- BS – Byzantinoslavica
- BZ – Byzantinische Zeitschrift
- DOP – Dumbarton Oaks Papers
- REB – Revue des études byzantines

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Архимандрит Владимир (Швец) – настоятель Свято-Антониевского храма при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина, преподаватель Харьковской Духовной семинарии.

Бардола Константин Юрьевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

Домановский Андрей Николаевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков, доцент кафедры украиноведения Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

Латышева Александра Владимировна – кандидат исторических наук, со-трудница кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

Лиман Сергей Иванович – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедры туристического бизнеса Харьковской государственной академии культуры.

Матвеева Юлия Геннадиевна – кандидат искусствоведения, преподаватель кафедры проектирования художественно-декоративных тканей и одежды Харьковской государственной академии дизайна и искусств

Мілютин Сергій Юрійович – аспірант кафедри всесвітньої історії історичного факультету Центральноукраїнського державного педагогічного університету імені Володимира Винниченка.

Панков Георгий Дмитриевич – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии и медиа-коммуникаций Харьковской государственной академии культуры.

Священник Владимир Мутин – преподаватель Харьковской духовной семинарии.

Сорочан Сергей Борисович – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

Сорочан Катерина Сергеевна – кандидат исторических наук, руководитель Украинско-итальянского академического центра Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

Фомин Михаил Владимирович – кандидат исторических наук, доцент кафедры культурологии и медиа-коммуникаций Харьковской государственной академии культуры.

СОДЕРЖАНИЕ

Перечень лекций	5
Лекция 37. <i>Архим. Владимир (Швец)</i> . Начало монашества в Египте	8
Лекция 38. <i>Сорочан С. Б.</i> Таинства и обряды Византийской Церкви	34
Лекция 39. <i>Фомин М. В.</i> Формирование христианской общины в позднеантичном Херсонесе–Херсоне	87
Лекция 40. <i>Лиман С. И.</i> Крестоносцы и Византия: железом по мрамору. История противостояния и её отражение в творчестве В. К. Надлера	99
Лекция 41. <i>Панков Г. Д.</i> Учение св. Макария Великого о душе.	134
Лекция 42. <i>Свящ. Владимир Мутин</i> . Последование ко Святому Причащению: сопоставление греческого и церковнославянского текстов	152
Лекция 43. <i>Бардола К. Ю.</i> Византийская дипломатия: «кровавые чернила» или чернила вместо крови?	159
Лекция 44. <i>Матвеева Ю. Г.</i> Ткани в куполах ранневизантийских баптистериев: декор или раскрытие таинства Крещения?	169
Лекция 45. <i>Домановский А. Н.</i> Клинок мусульманского полумесяца над куполом православной Софии: Последняя битва Византии 29 мая 1453 г.	219
Лекция 46. <i>Латышева О. В.</i> Херсонская кафедра в VI–X вв.	244

ADDENDA

<i>Домановский А. Н., Сорочан Е. С.</i> Витканная Вселенная мозаик византийской Равенны [Рецензия на книгу: <i>Матвеева Юлия</i> . Декоративные ткани в мозаиках Равенны: семантика и культурно-смысловой контекст. – Киев; Харьков: Дух і Літера, 2016. – 496 с.]	264
--	-----

<i>Мілютин С. Ю.</i> Інакша Візантія [Рецензія на книгу: <i>Домановський А. Н.</i> Загадки історії. Візантія. – Харків: Фоліо, 2016. – 379 с. – (Загадки історії)].	269
<i>Домановський А. М.</i> Відплиття (до/з) Візантії: післяслово	275
Плин Візантії: <i>переклади з Вільяма Батлера Єйтса</i>	277
Список сокращений	285
Сведения об авторах	286

** На обложке использован фрагмент крестообразного в плане мозаичного пола так называемого «Загородного крестообразного храма» Херсонеса Таврического (VI в., раскопки К. К. Косцюшко-Валюжинича, 1902 г.).*

Научное издание

ВИЗАНТИЙСКАЯ МОЗАИКА

Сборник публичных лекций
Эллино-византийского лектория
при Свято-Пантелеимоновском храме

Выпуск 5
(Нартекс. Byzantina Ucrainensia. Supplementum 5)

Под редакцией проф. С. Б. Сорочана
Составитель А. Н. Домановский

Художественное оформление В. А. Носань
Технический редактор Е. В. Онишко

Підписано до друку 08.11.17. Формат 70х100/16.
Папір офсетний. Гарнітура Таймс. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 18. Наклад 300 прим. Зам. № 18-15.

Видання і друк ТОВ «Майдан»
61002, Харків, вул. Чернишевська, 59
Тел.: (057) 700-37-30
E-mail: maydan.stozhuk@gmail.com

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців і розповсюджувачів
видавничої продукції ДК № 1002 від 31.07.2002 р.