

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-Алекسانдро-Невский храм (Харьков)

Украинский национальный комитет византистов

Украинская ассоциация византийских исследований

# ВИЗАНТИЙСКАЯ МОЗАИКА



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

6

Выпуск

(Нартекс. Byzantina Ucrainensia. Supplementum 6)

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

---

Харьков «Майдан» 2018

**В 41 Византийская мозаика: Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Выпуск 6. – Харьков: Майдан, 2018. – 236 с. (Наптекс. Byzantina Ukrainensia. Supplementum 6). ISBN 978-966-372-729-5.**

Сборник «Византийская мозаика» включает тексты Публичных лекций прочитанных в 2017–2018 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

А. В. Буйских, доктор исторических наук

Л. В. Войтович, доктор исторических наук, профессор (Львов)

А. Г. Герцен, кандидат исторических наук, доцент (Симферополь)

С. П. Карпов, академик РАН (Москва)

А. П. Моця, член-корреспондент НАНУ (Киев)

Л. Симеонова, доктор исторических наук, профессор Института балканистики БАН (София)

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. Швеи), 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  
(протокол № 11 от 21 декабря 2018 г.)*

**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)



### **Крест.**

Деталь мозаики апсиды базилики Сант-Аполлинаре-ин-Класе.  
Равенна, VI в.

Για τες θρησκευτικές μας δοξασίες –  
ο κούφος Ιουλιανός είπε «Ανέγνων, έγνων,  
κατέγνων». Τάχατες μας εκμηδένισε  
με το «κατέγνων» του, ο γελοιωδέστατος.  
Τέτοιες ξυπνάδες όμως πέρασι δεν έχουνε σ' εμάς  
τους Χριστιανούς. «Ανέγnows, αλλ' ουκ έγnows· ει γαρ έγnows,  
ουκ αν κατέγnows» απαντήσαμεν αμέσως.

**Κωνσταντίνος Π. Καβάφης. Ουκ έγnows**

Про віри нашої засади наріжні  
порожній шалапута Юліан промовив: «Не знав, пізнав,  
не визнав». Вважаючи, що знищив нас  
отим «не визнав», недоумкуватий йолоп.

Однак такі розумування хитрі не похитнули віри в нас,  
у християн. «Не знав й пізнати не спромігся; бо пізнавши  
не визнати б не зміг», – негайно ми рішуче відрекли.

**Κωνσταντίνος Καβαφίς. Не пізнав**  
(переклад Андрія Домановського)

О веры нашей нерушимых убежденьях  
однажды верхоглядный Юлиан изрек: «Не знал, познал,  
и не признал». Тем самым, вероятно, представляя,  
что этим «не признал» унизил нас, напыщенный глупец.

Лукавые такие рассужденье не могут разуверить  
нас, христиан. «Не знал и не познал; едва познал бы –  
не смог бы не признать», – незамедлительно ответствовали мы.

**Κωνσταντίνος Καβαφίς. Не познал**  
(перевод А. Н. Домановского)



## ПЕРЕЧЕНЬ ЛЕКЦИЙ

**Публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**История грузинского монашества**» (21 сентября 2017 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/2017/09/13/news-1238/>

**Публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Ромейское царство и Флорентийская уния: последняя попытка спасения**» (26 октября 2017 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/2017/10/21/news-1247/>

**Публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Влияние византийского иконоборчества на внешнюю политику Римской курии**» (23 ноября 2017 г.).

**Лектор:** Милютин Сергей Юрьевич, аспирант кафедры всеобщей истории Центральноукраинского государственного педагогического университета имени Владимира Винниченко.

**URL:** <https://byzantina.wordpress.com/2017/11/16/news-1257/>

**Публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Иисус Христос в византийском богословии V–VII вв. Ретроспектива терминов и концепций**» (28 декабря 2017 г.).

**Лектор:** Михалицын Павел Евгеньевич, кандидат богословия, кандидат исторических наук, преподаватель Харьковской духовной семинарии и Киевской духовной академии.

**URL:** <https://byzantina.wordpress.com/2017/12/14/news-1268/>

**Публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Учение св. Григория Нисского о душе**» (25 января 2018 г.).  
**Лектор:** **Панков Георгий Дмитриевич**, доктор философских наук, профессор Харьковской государственной академии культуры.

**URL:** <https://byzantina.wordpress.com/2018/01/19/news-1273/>

**Публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Археологические путешествия по христианским памятникам Святой Земли**» (7 февраля 2018 г.).

**Лектор:** **Фомин Михаил Владимирович**, кандидат исторических наук, доцент кафедры туристического бизнеса Харьковской государственной академии культуры.

**URL:** <https://byzantina.wordpress.com/2018/02/04/news-1276/>

**Публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Ударил ветер в паруса и вёсла волнами умылись: морские путешествия византийцев в IV–VII вв.**» (28 марта 2018 г.).

**Лектор:** **Лиман Сергей Иванович**, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой туристического бизнеса Харьковской государственной академии культуры.

**URL:** <https://byzantina.wordpress.com/2018/03/20/news-1295/>

**Публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Политическая карта мира глазами византийского интеллектуала X века**» (19 апреля 2018 г.).

**Лектор:** **Луговой Олег Михайлович**, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Одесского национального университета имени И. И. Мечникова.

**URL:** <https://byzantina.wordpress.com/2018/04/10/news-1306/>

**Публичная лекция** Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Балканы в огне: Вторжение Аттилы во Фракию и Восточный Иллирик в 40-х годах V века**» (24 мая 2018 г.).

**Лектор:** **Вус Олег Владимирович**, кандидат исторических наук, ветеран военной службы.

**URL:** <https://byzantina.wordpress.com/2018/05/09/news-1321/>



**Святые грузинские отцы Иверского монастыря  
(современная икона)**

*архимандрит Владимир (Швец)*

## ИСТОРИЯ ГРУЗИНСКОГО МОНАШЕСТВА

Пятьдесят лет тому назад в 1967 г. я поступил в Ленинградскую Духовную Академию и, сдав экзамены, сам не ожидал, что мной заинтересуется управляющий Ленинградской епархией митрополит Никодим (Ротов) и тогдашний ректор академии, сегодня митрополит Волгоградский Герман (Тимофеев). Почему я им понравился, не знаю, но было такое событие в моей жизни. Все особые моменты в церковной жизни того времени и все заседания Синода Русской Православной Церкви были связаны с митрополитом Никодимом (Ротовым), а он был особый человек. Тому подтверждением служат нижеследующие строки:

«Обет Господу.

Давала обет Господу, который потом исполнила во всю жизнь свою мама будущего митрополита Никодима (Ротова), Елизавета Михайловна. Вот что она вспоминает: «Произошло это как раз в день празднования Тихвинской иконы Божьей матери. Боря очень тяжело болел. Отец в то время работал строителем и уехал работать в район, а нас завез к бабушке в Петлиц. Но мальчик или простудился, наверное, – говорю «наверное» потому, что в Петлице врача не было, а медицинская помощь была далеко, километров за 7. Мальчик был в очень тяжелом состоянии, о том, чтобы везти его в больницу, не могло быть и речи. И вот сегодня праздник, а он умирает... Я очень переживала тогда – ему ведь было всего полтора года. Он был интересным мальчиком, уже начинал лопотать. Наконец все-таки приехал доктор, осмотрел ребенка, задумался, сказал бабушке, чтобы не оставляла меня одну, потому что ребенок очень плох. Я чувствовала, что голова начинает идти кругом. Посмотрела на Боря. Он лежал в кроватке как раз напротив иконы Божьей Матери. Наконец, я не выдержала, почувствовала, что сыночек умирает, схватила его, сижу и плачу. А он поднимает свои глаза, большие такие глаза, и смотрит на меня, а потом на икону, как будто хочет, чтобы я помолилась. В этот страшный момент я дала очень большой



обет Богу, который держу до сих пор, и Боря стал поправляться. Это было на Тихвинскую. Впоследствии на Тихвинскую Божью Матерь его посвящали в епископы. С тех пор очень чту этот образ».

Для меня митрополит Никодим и ректор, владыка Герман, который взял меня к себе келейником – это особые люди, люди Церкви. Однажды владыка Герман меня позвал и говорит: «Митрополит Никодим готовит документы, их нужно доставить в Москву, завтра будет заседание синода. А поезд был в 22.48 из Ленинграда на Москву. Я отвечаю: «Владыко, благословите, буду собираться. 22 часа: документы я еще не получил. 22:20 – документов еще нет. 22:30 – документов все еще нет. 22:35 – владыка Никодим вызывает владыку Германа и говорит: «Документы готовы. А он успеет на поезд?». Пока разговаривали, брал благословение, оставалось 7 минут. Вокзал на Москву, он на Невском проспекте. Нужно было пройти через парк, где находится Академия, и по улице пройти на Московский вокзал. У меня оставалось несколько минут: «Господи, Благослови! Владыко, благословите!». Я за 6 минут добежал до поезда, прыгнул на ступеньку. Проводница перепугалась, но меня в вагон пустила. Когда я возвратился, митрополит вызвал меня и спросил: «Как ты успел?». «Вы же дали благословение, я успел».

На протяжении своей учебы в Ленинграде я очень часто с владыкой Никодимом разговаривал, высказывал свои пожелания, и многому у него учился. Однажды я пришел к владыке, и там был один из известных грузинских монахов, архимандрит Модест (Гамов), который тогда вместе с владыкой Зиновием поддерживал грузинское монашество, а вы знаете, что это было советское время, и очень всем было тяжело. Однажды, чтобы быть полезным для Церкви, я в разговоре митрополиту Никодиму задал такой вопрос: «Владыко, а Вы мне разрешите поступить учиться в гражданский ВУЗ?». Он меня спросил: «А на какой ты хочешь факультет?». Я ему перечислил на выбор: «Философский, исторический, медицинский, иностранных языков...». Владыка благословил меня испытать, что мне понравится, куда пойти. Однажды я хотел поступить в Медицинский институт, чтобы учиться, и на операции, когда разрезали больного, я упал в обморок, увидев кровь. Однако, ничего у меня не получалось, я не мог поступить ни в один вуз. Тогда я решил заниматься арабским языком и мне это разрешили. Со временем это оказалось для меня полезным, но об этом – позже. Жизнь и история монашества для меня всегда казались очень важными и были очень интересными. И случилось так, что один из особых монахов грузинского монашества – это был схиархимандрит Серафим (Романцев) – приехал в Харьков, и случайно мне сказали, что он находится в городе. Я пришел на квартиру, где его принимали, и сказал ему: «Отец Серафим,

как Вы думаете: время сегодня непростое, имеет ли смысл заниматься богословием, служить Богу?». А он на меня посмотрел, и ответил: «Это наша человеческая обязанность, какие бы события ни были, мы должны служить Богу при любых обстоятельствах». Эти слова для меня были очень важны. Также в Ленинграде по благословению владыки я познакомился с отцом Таврионом (Батозским). И на протяжении длительного времени я с отцом Таврионом поддерживал контакт и удивился, когда работник нашей библиотеки Короленко, Софья Богдановна Шоломова, написала свою книгу о Харьковском священстве, – я недавно ее издал. Там очень интересный рассказ об о. Таврионе. Это был величайший, интереснейший монах, архимандрит, который не боялся никаких трудностей, и умел за собой повести людей, которые бы служили Богу. Интереснейший рассказ, им интересовались многие. До меня мой знакомый, писатель Сергей Бычков, и другие, которые находили время для исследования жизни, страданий и монашеского подвига архимандрита Тавриона.

Все так складывалось, что интерес к грузинскому монашеству у меня возник особо после одного случая, который со мной произошел. Приезжая домой после учебы из Ленинградской Академии, я ходил в Благовещенский Собор помолиться, но чтобы никто не знал, что я туда хожу, чтобы меньше интересовались, не любил вести разговоры. И однажды шел из храма вечером и дошел до моста, который ведет к трамвайной линии, чтобы поехать затем в центр. Там стоял мужчина средних лет, и случайно ко мне подошел и говорит: «Я священник Илия». А я отвечаю: «А я студент Ленинградской Духовной Академии». Он улыбнулся, и сказал: «А Вы не подскажете, где здесь находится гостиница Спартак?». Я ему показал, мы с ним разговорились. Сегодня это грузинский патриарх Илия. Все эти события настолько на меня повлияли, что я терялся и не знал, как в жизни поступать, чем серьезным заняться, чтобы быть полезным Церкви.

«Благодати причастная твоя икона, Богородице Дево, яко сокровище драгоценное, Церкви Христовой от Тебе подадеша, в ней бо обещалася еси с нами быти до скончания века, рекши о первоначальной Твоей иконе: «С нею благодать Моя и сила!». Веруем, Всепетая, яко не оскудеет глагол Твой сей и яко во иконе Твоей святых на всяком месте и зде с нами пребываеши, идеже верно поется Сыну Твоему и Богу хвалебная песнь: Алилуия», – это строки из акафиста иконе Божией Матери «Достойно есть», который написан в связи с духовным подвигом на Афоне.

О Положении честного пояса Пресвятой Богородицы известно, что после блаженного успения Девы Марии ее одежды, среди которых был и пояс, передавались верующими в Иерусалиме из поколения в поколение

как святыни. В правление греческого императора Аркадия, сына Феодосия Великого, честной пояс Пресвятой Богородицы был перенесен из Иерусалима в Константинополь. По повелению императора Аркадия его положили в особо устроенном ковчеге.

В 408 г. Пульхерия, сестра вступившего на престол Феодосия Младшего, перенесла святыню в построенный для нее в Константинополе храм. Место, на котором был построен храм, именовалось Халкопатрия (что в переводе означает «медное торжище»). Оно располагалось недалеко от главного собора Константинополя – во имя Святой Софии, Премудрости Божией. Честной пояс Пресвятой Богородицы находился здесь в драгоценном ковчеге, запечатанном царской печатью.

Греческая Церковь в начале X в. в воспоминание об этом событии установила празднование Положения пояса Пресвятой Богородицы, которое впоследствии стало совершаться и Русской Церковью. В конце X в. пояс был разделен на три части. Византийские императоры нередко брали с собой эту святыню в военные походы. Однажды после поражения греков часть пояса перешла к победившему Болгарскому царю Коломану. Еще одна часть была принесена в Грузию дочерью византийского императора Романа III Аргира, которая вступила в брак с грузинским царем Багра-том Куропалатом. Сведения об этом событии находим в агиографической литературе.

Известно, что выдающимся агиографом был архиепископ Черниговский свт. Филарет (Гумилевский). Он впервые использовал в житиях святых архивные материалы, относящиеся к русским святым. Многими трудами по истории Русской Церкви и ее святых прославился выдающийся писатель прошлого столетия А. Н. Муравьев. Особенно ценны составленные им по благословению митрополита Московского Филарета «Жития святых Российской Церкви, а также Иверских и славянских». В те же годы епископ Димитрий (Самбикин; впоследствии архиепископ) составил большой агиографический свод «Месяцеслов святых». В своем труде архиепископ Димитрий обобщил научные достижения местных церковных историков, агиографов и краеведов, трудившихся в различных епархиях Русской Церкви.

Грузинская духовная литература характеризуется теми же чертами, что и сама Грузинская Церковь, единственная восточная община, оставшаяся верной греко-халкидонскому православию. В основном, она является отблеском византийской литературы, с помощью которой она явно противостояла соседним литературам, армянской и сирийской; но она не менее полно сохранила свой восточный и национальный характер, что помогло ей сберечь свою индивидуальность перед натиском мощной

греческой культуры и избежать тотальной эллинизации. Этот «царский путь» меры и равновесия характерен и для исихазма в его грузинском воплощении.

Приступая к составлению библиографии по грузинскому исихазму, необходимо было поставить себе особые вопросы: как сделать так, чтобы источники по истории грузинского монашества были доступны, понять, что препятствует раскрытию этой темы. Из этого следовало, что основная сложность проистекала из того обстоятельства, что работать над библиографией по исихазму и истории монашества в Грузии пришлось в разных городах бывшего Советского Союза, а сейчас находить те источники, которые в Харькове есть в библиотеке Университета, где я работал, и мне дали возможность многое пересмотреть.

Между эпохой расцвета грузинского монашества и временем, когда начали изучаться литературные памятники на грузинском языке, существует разрыв в несколько веков. Этот разрыв во времени необходимо было преодолевать всем исследователям, начинавшим работу с описи, инвентаризации того, что было создано и что сохранилось. Рассеянное по миру грузинское наследие требовало разыскания, описания, собирания, осмысления. На этот этап ушло много времени.

Что касается исихазма, то его ранние формы были чрезвычайно плодотворно восприняты грузинским монашеством: об этом свидетельствует и аскетическая практика, и обширная переводная и оригинальная литература, которая была в обиходе и формировала мировоззрение и культуру грузиноязычных народов. Однако в распространении позднего исихазма (Григорий Палама, Паисий Величковский и др.) заметную тормозящую роль сыграли исторические обстоятельства. Именно в годы расцвета позднего исихазма в его паламитских формах начался один из самых неблагоприятных и притом длительных периодов в истории Грузии, когда вся ее территория, ее Церковь с древними монастырями, хранилищами святости и святынь, были в поругании, подвергались периодическим опустошениям. Эти бедствия Грузинской Церкви не закончились ни с присоединением Грузии к Российской империи, ни с восстановлением автокефалии в 1917 году.

Основы и принципы, заложенные первыми исследователями, развивала целая плеяда блистательных грузинских ученых. Особое место в ряду исследователей грузинской христианской истории и литературы занимают зарубежные и русские ученые, посвятившие картвелологии свой талант и энциклопедические знания. Среди них, в первую очередь, назовем академиков М. Броссе, Н. И. Кондакова, Преосвященного Порфирия (Успенского), отцов-болландистов Поля Пеетерса, Роберта Блэйка, Жерара Гаритта,



Мишеля ван Эсбука, Уго Дзанетти, а также профессора Дэвида М. Ланга, Бернара Утье, Жана-Поля Маэ, Бернадетт Мартэн-Изар. За рубежом, в Европе, протекала деятельность замечательных ученых-эмигрантов, полиглотов и эрудитов архимандрита Григола (Перадзе) (1899–1942 гг.), аббата Михаила (Тамарашвили, Тамарати) (1858–1911 гг.) и о. Михаила Тархнишвили (1897–1958 гг.).

Собирание, систематизация и изучение богатейшего рукописного наследия и материальной культуры было и остается важнейшей задачей для всех исследователей истории и литературы грузинского христианства. Но процесс изучения дополнительно затруднялся тем, что дошедшие до нас источники и памятники на грузинском языке были созданы и хранились не только в Грузии, но и за ее пределами, практически по всей христианской ойкумене. Грузия имела около 50 монастырей в других странах, и в каждой из этих обителей их строители и насельники, наряду с прочими монашескими трудами, создавали рукописи, переписывали, переводили – так что в итоге грузинские тексты рассеяны по всему миру. Основные центры, где переводились Священное Писание и святоотеческие творения, создавались и переписывались грузинские рукописи (и где эти рукописи сосредоточены и сейчас), находились вне Грузии – в Палестине, на Афоне, в Болгарии. Эти центры – крупнейшие из них Крестовый монастырь в Иерусалиме, Иверский (Грузинский) на Святой Горе Афон, Петрицонский в Болгарии – уже несколько столетий не принадлежат грузинам, монашеская жизнь в некоторых из них ослаблена или вовсе прервалась. Новые владельцы этих обителей, как правило, не владеют грузинским языком; они не заинтересованы в разыскании и обнаружении рукописей, и часто чинят препоны тем немногим исследователям, которые способны их прочесть. Понадобилось время и усилия многих, чтобы частично преодолеть эти препятствия. Но и по сегодняшний день во многих хранилищах мира осталось немалое число необследованных грузинских рукописей, зачастую даже не опознанных как грузинские.

То, что сохранилось на территории самой Грузии, подвергалось не меньшим испытаниям. На протяжении веков почти все монастыри в той или иной степени были разрушены и разграблены, вместе с насельниками и насельницами сжигались и уничтожались фрески, иконы и, конечно, рукописи. Трагические эпизоды повторялись вновь и вновь...

Работая над всеми этими материалами, даже пришлось попросить ученицу проф. Харьковского университета Сергея Борисовича Сорочана – канд. ист. наук Ларису Филиппенко поместить в журнале «Вера и Разум» (последний номер, № 10) свою статью «Святые среди нас», где раскрыт процесс становления и развития грузинского монашества.

В целом неудивительно, что рукописные памятники не только не были изучены в полном объеме, но даже учтены и инвентаризованы они были лишь частично. Стараниями ученых-пионеров и их последователей, грузинских и иностранных специалистов, в течение двух последних веков ситуация постепенно менялась к лучшему, однако доньше многие рукописи из-за их недоступности остаются неисследованными. Надо ли говорить, что такие сокровища заслуживали бы более счастливой судьбы, нежели та, что выпала на долю грузинских христианских памятников!

Хотя можно утверждать, что литература и историография грузинского монашества и сама его история началась в VI веке, с приходом сирийских отцов – Иоанна Зедазнийского (или Зедазенского, память 7 / 20 мая) и его двенадцати учеников, на самом деле грузинское монашество и присущий ему образ святости уходят корнями в первые века христианства. Во всяком случае, есть свидетельства о том, что после прихода святой Нино в Грузию и ее проповеди, крещения царя Мириана и царицы Наны и принятия христианства в качестве государственной религии, началось повсеместно строительство церквей и монастырей. Одновременно с основанием первых монастырей на территории Грузии строились обители и храмы также и в Святой Земле. Один из крупнейших грузинских монастырей, знаменитый Крестный монастырь в Иерусалиме, был основан в IV веке при святом равноапостольном царе Мириане, и, соответственно, там в это время уже были монашествующие. В более поздние века в нем трудились св. Прохор Грузин, настоятель и возобновитель монастыря (XI в.), святые мученики Лука Иерусалимский (1277 г.), Николоз Двали (1314 г.).

Однако настоящий расцвет монашеской жизни в самой Грузии, притом, одновременно и в уединенной, и в общежительной форме, зафиксирован в исторических документах в связи с приходом в Грузию (Картли и Кахети) «сирийских отцов». Так с древности прозывали группу подвижников, собранных вокруг своего учителя Иоанна, который получил имя Зедазнийского по названию горы вблизи от тогдашней столицы Иверии Мцхета, где они сразу обосновались и начали строить Иоанно-Зедазнийский монастырь. То были преподобные авва Иосиф Алавердский (память 15 / 28 сентября), Шио Мгвимский (память в четверг Сыропустной седмицы и 9 / 22 мая), Давид Гареджийский (память в первый четверг по Вознесении), чудотворец Антоний Марткопский (память 19 января / 1 февраля), принесший с собой Нерукотворную икону Спасителя из Эдессы, Исе Цилканский (память 2 / 15 декабря), Авив Некресский (память 29 ноября / 12 декабря), Исидор Самтавийский, Фаддей Стефанцмидский, Стефан Хирсский, Зенон Икалтойский, Пирр Бретский, Михаил Улумбийский. Необычайность событий была в том, что эти тринадцать святых отцов –

монахи и проповедники из Антиохии – за малое время основали и построили множество монастырей в Грузии и церквей, быстро собрали вокруг себя учеников и последователей аскетической жизни и на многие столетия вперед определили пути развития грузинской православной святости, аскетизма и подвижничества. Первые монастыри, основанные по благословению тогдашнего католикоса Евлавия вслед за Иоанно-Зедазнийским – это Шио-Мгвимский монастырь, Давид-Гареджийский монастырь, разросшийся в обширную Лавру, Марткопский, Алавердский, Самтависский (в честь Нерукотворной иконы Спасителя), Хирсский во имя первомученика Стефана, Икалтойский (где четыре века спустя была основана Академия), Бретский, Улумбийский монастыри. Все они стали школой грузинского монашества. С этими обителями связаны имена святых преподобных отцов Додо Гареджийского, ученика Давида Гареджийского, Евагрия и Илии-дьякона, сподвижников Шио Мгвимского, преподобного Онуфрия Гареджийского, чудотворца (XVIII в.).

Грузинские монастыри и духовные центры были основаны также в различных краях Византийской империи, но особенно в Константинополе, с которым Грузия была тесно связана со времен Константина Великого и где, в частности, подвизался один из выдающихся аскетов, преподобный Иларион Грузин. Исключительное место в духовной жизни Грузии занял Афон, где прп. Иованэ Иверский (ум. в X в., память 12 / 25 июля) и его сподвижник преп. Иованэ-Торникэ, при поддержке св. Афанасия построили Иверский монастырь. Сын Иованэ и второй настоятель Иви-рона, преподобный Эптимэ (Евфимий) Иверский (ок. 955–1028 гг., память 12 / 25 июля) стал ключевой фигурой в переводческой деятельности грузин. Как свидетельствуют рукописи и перечисление его трудов, данное в его «Житии» Георгием Святогорцем, он перевел огромное число основоположных текстов, «и так умножил вверенный ему талант». Среди его переводов находим «Поучения» свт. Василия Великого и его же толкования на псалмы, книги прпп. Иоанна Лествичника, Макария Египетского, аввы Дорофея, святого Исаакия, поучения прпп. Максима Исповедника, святого Зосимы, святого Кассиана, Ефрема Сирина, слова свт. Григория Нисского и прп. Иоанна Дамаскина, различные толкования Евангелия и библейских книг. Эти труды и переводы священных и святоотеческих текстов продолжил Георгий Святогорец (1009–1065 гг.). С Афоном связаны Иоанн Грдзелидзе, Арсен Ниноцмидели (Ниноцмидский), Захарий Мирдатисдзе, Георгий Олтисари (стал игуменом Иверского монастыря в 1065 году). Преподобный Иоанн Хахульский, епископ Болнисский, а затем Хахульский, нареченный Златоустом (X–XI вв., память 10 / 23 марта), в 1019 году оставил кафедру и отправился в Иверский монастырь, где

вместе со своим духовным отцом Иоанном Грдзелидзе и Арсением Ниномидским сотрудничал в переводческих трудах с преподобным Евфимием. В XIX в. в Иверском монастыре жили и прославились духовными подвигами схимонах Виссарион Кикодзе, иеросхимонах Венедикт Китиашвили, Иларион Канчавели. С ними связан значительный подъем творческой активности грузинских афонцев. Ими переписаны в IX в. несколько грузинских рукописей.

Характерной чертой грузинского монашества было соединение разных форм аскезы. Они сочетались без конфликта, без внутрицерковной борьбы и крайностей в духовных делах. Немаловажную роль здесь сыграло то обстоятельство, что развитие и расцвет грузинского монашества в самой Грузии и за ее пределами пришлось на эпоху, когда все стороны духовного развития находились в гармонии, и внутреннее делание сочеталось с внешними подвигами и строительством.

Еп. Кирион в своей книге «Культурная роль Иверии в истории Руси» отмечает, что когда примерно с 961 г., по инициативе византийских венценосцев Никифора Фоки и Иоанна Цимисхия и почитаемого ими Афанасия Афонского, началось преобразование монастырской жизни на Афоне и «когда, вместо анахоретской жизни, был заведен быт общежительный с определенным уставом, то исихасты сочли это за ограничение своих прав и восстали против Афанасия как главного виновника и насадителя на Афоне общежительного монашества». Однако, как заключает еп. Кирион, «в 971 году умиротворены были все афониты, исихасты и монастырники, уставом императора Иоанна Цимисхия».

Основатели грузинского Иверского монастыря были самыми близкими сотрудниками прп. Афанасия Великого, и в годы этих споров жили в Великой Лавре. Вся последующая история их пребывания на Афоне говорит о расцвете монастырской жизни при полном приятии отшельничества. Сохранившиеся жития преподобных, и не только афонцев, свидетельствуют не просто о параллельном развитии этих форм монашеской жизни, но об их взаимосвязи и взаимопроникновении. «Были же и внутри [в монастыре] и вне [безмолвники и отшельники], духовные и богоносные отцы», – пишет об этом времени Георгий Святгорец, автор жития Иоанна и Евфимия Иверцев.

О существовании практики Иисусовой молитвы можно судить прямо и опосредованно, исходя из многих источников и фактов. Важнейшим свидетельством является большое число довольно ранних переводов из учителей безмолвия, которые сохранились в разных вариантах и в рукописях, созданных в разных концах Грузии и грузинской монашеской диаспоры. Наряду с этим, почти в каждом «Житии» мы находим также и прямые сви-



детельства практики Иисусовой молитвы. Например, в «Житии Григория Хандзтели», написанном Гиорги Мерчулэ, есть немало эпизодов, которые говорят об этом. Есть также рассказ о встрече Григория Хандзтийского со старцем Хведиосом, из которого видно, что Иисусова молитва практиковалась как в среде грузинского уединенного монашества, так и в монастырях. Характер этого эпизода, который связан со старым монахом-отшельником Хведиосом, жившим в уединении, пока в его края не пришел Григорий Хандзтийский, чтобы построить здесь за короткое время огромный монастырский комплекс, дает основание предположить, что в этот период Иисусова молитва и умное делание были в грузинском ареале чем-то принятым, если не распространенным, с чем архимандрит Григол Хандзтели был знаком смолоду. Автор «Жития» называет Хведиоса «старцем уединенным», «человеком праведным и святым», который «узрел видение, и не во сне, но наяву» и еще до прихода Григория уже знал, что здесь будет построена святая церковь руками Григола, он станет «пастырем добрым множества словесных овец Христовых», а сам старец вскоре отойдет ко Господу.

Известно, что Христианский Восток всегда имел свои особые черты, совершенно неповторимые и отличные от латинского Запада. На самом Востоке сосуществовали различные традиции, сознававшие свою национальную, географическую и историческую самобытность.

«Противостояние иудео-христианства и эллинистического христианства в наибольшей степени будет занимать тех, кто пытается выявить характеристические черты духовной традиции христианского Востока». Необходимо отметить, что обе эти традиции христианства пустили корни в картвельской ойкумене, и, таким образом, был получен их особый синтез.

История грузинского монашества и зарождение монашеской мистики начинается с VI в., и она тесно связана с сирийской и коптской традицией, то есть традицией христиан семитского происхождения. Формы монашеского любомудрия, которые проникали из этих стран, претерпевали некоторые изменения, которые были вызваны влиянием биоландшафта, иногда – противоположностью мышления динамического и статического, субъективного и объективного, интереса к форме или интереса к материи.

Известно, что монашество как удаление от мира для всецелого и безраздельного служения Богу, появилось в Египте, где сама природа способствовала его зарождению. В данном случае мы подходим к вопросу об одном из видов первохристианского подвижничества, известного под именем «воскизм». Среди тринадцати сирийских отцов, которые прибыли в Картли в VI в. и обосновались в Гареджийской пустыне, были и «воски».

По мнению многих ученых, свое распространение воскизм получил в Сирийской Церкви – в Месопотамии. Церковный ученый Созомен в своем труде (VI книга, глава 33), перечисляя по именам 9 восков, подвизавшихся близ горы Сигор, говорит, что «они положили начало этому новому роду любомудрия – воскизму».

Такое любомудрие не является новым для описываемого Созоменом времени, с другой стороны, вышеприведенные слова можно понимать в том смысле, что перечисленные подвижники положили начало воскизму у себя на родине в Месопотамии, где воскизм действительно является «новым» родом любомудрия, но до проникновения в Сирию он мог быть известен в другом виде. В грузинских памятниках церковной письменности имеются сведения об Исидоре Тавеннийской. Сведения эти не лишены значения в деле изучения прошлых судеб христианского аскетизма и внедрения идеалов и видов монашеского любомудрия посредством литературных памятников.

Воскизм, по грузинским источникам, возник первоначально в Египте, а отсюда перешел и в другие страны, в частности, в Месопотамию. Одним из первых и, вместе с тем, самых древних переводных памятников грузинской церковной письменности, возникшей в Палестине в V в., как утверждал академик К. Кекелидзе, являлось «Житие и подвиги Нисимы, дочери царя египетского, сделавшейся в пустыне настоятельницею четырехсот святых отцов-пасущихся». Любопытно, что воском назван по-грузински и Онуфрий отшельник, грузинский перевод жития которого озаглавлен так: «Житие святого отца нашего Онуфрия пасущегося и других отшельников, которых видел блаженный Пафнутий». Так или иначе, в начальном периоде становления монашества в картвельской ойкумене (до этого, можно сказать, эллинизированной) в него внедряются, благодаря тринадцати сирийским отцам, разные виды первохристианского подвижничества, совершенно неизвестные миру. (Напомним, что тринадцать сирийских подвижников-родоначальников грузинского монашества – это Иоанн Зедазнийский и двенадцать его учеников: Авив, епископ Некресский, Антоний Марткопский, Давид Гареджийский, Зенон Икалтийский, Фаддей Стефанцмидский, Иса, епископ Цилканский, Иосиф, епископ Алавердский, Исидор Самтавийский, Михаил Улумбийский, Пирр Бретский, Стефан Хирсский и Шио Мгвимский).

В VI в. прибывшие поэтапно в Картли сирийские отцы, по благочестивому преданию являвшиеся учениками прп. Симеона Столпника, поселились в Гареджийской пустыне. В Картли прибывшие сирийские отцы поселились в отдаленных друг от друга готах или скалистых расщелинах и нарекались *Parecheli*. Этимология слова «*Parechi*» такова – это ого-

роженное место для стойбища, загона овец, то есть овчарня. Для мужей с библейским восприятием мира наименование *Paracheli*, естественно, наполнено позитивным содержанием.

До нас дошли пространные редакции житий прпп. Иоанна Зедазнийского, Шио Мгвимского и Евагра, Давида Гареджийского и Лукиана, Авива Некресского, а также синаксарные редакции жизнеописаний Исы Цилканского, Иосифа Алавердского и Антония Марткопского. Кроме письменных источников, Грузинская Православная Церковь сохранила очень много преданий о подвижничестве вышеупомянутых святых в Гареджийской пустыне.

Прпп. Давид Гареджийский, Антоний Марткопский (что в переводе на русский означает «уединенный»), Лукиан и Евагр, Иса Цилканский – это строгие анахореты. Некоторые из этих отшельников пошли еще дальше по пути самоумерщвления, они, как истинные воски, не ели хлеба и вареной пищи, питались дикими биллями, фруктами и семенами, пили только воду, а большинство из них не вкушали никогда вина. В «Житии Давида Гареджели» упомянут некий воск, который питался диким сельдереем. Место, где произрастала эта трава, орошалось каким-то ручьем. По мнению воска, эта вода придавала траве горький привкус. В Гареджийской пустыне больше ничего не произрастало. События указанного жития свидетельствуют о том, что воску долгое время приходилось питаться, вкушая лишь горькую траву и запивая ее собственными слезами. По истечении времени, он пожаловался своему авве, попросив сжалиться над ним. В ответ на это св. Давид вознес свои молитвы к Богу, и вода в ручье перестала быть горькой. С наступлением холодов, когда съедобной травы не стало, на помощь свв. Давиду и Лукиану пришли дикие олени, молоком которых они питались. Спали святые на голой земле, кладя в изголовье камень. «Не было у них ни милоти<sup>1</sup>, ни одежды. Нагие, облекшиеся в собственные волосы, босоногие противостояли они летнему зною и зимним лютым морозам».

Прибывшие в Картли тринадцать сирийских отцов свой подвижнический путь прошли по-разному. Антоний Марткопский пребывал в уединении и безмолвии; святые Шио и Евагр, Давид и Лукиан подвизались в обществе одного или двух братьев. Однако, св. Шио нельзя отнести к воскам. Местом его подвижничества был глубокий колодец, куда ему в течение двадцати лет пищу (в основном хлеб) приносил голубь. Хлебоядный св. Шио был акимитом (неусыпающим). Образ жизни и склад мыслей св. Шио являет собой удивительный феномен одной из предельных

---

<sup>1</sup> Одежда из овчины мехом наружу.

крайностей осознания человеком своей духовности, практически полностью отдельно от материальной (телесной) основы, не только идеально, но в реальности, в живом человеке. Крайний аскетический образ жизни привел св. Шио, по свидетельству агиографа, в состояние душевного равновесия и покоя, к сохранению физического здоровья и возникновению даже особой красоты тела и светоносного лика (умная молитва со всеми перипетиями описана именно в «Житии свв. Шио и Евагра»). В целом события корпуса житий тринадцати сирийских отцов свидетельствуют об их крайне аскетическом отношении к своему телу. Таким образом они надеялись искупить свои грехи, не щадя своей плоти, желая ее умертвить. Этот вид аскезы – крайнее отношение к плоти – не получил широкого распространения в монашеской среде, а в грузинской агиографии стал мотивом, важным в деле спасения людей.

Благодаря трудам великого Афонского подвижника Георгия Мтацминдели (1009–1065 гг.) в Грузии внедряется богослужебный чин свт. Василия Великого, в котором аскетика, литургика и догматика неразрывно связаны с монашеским подвигом.

Таким образом, гимнография, искусство и богословие в период зарождения, становления монашества в Грузии представляли собой синтез элементов, заимствованных из различных христианских традиций. В Кларджетской пустыне, например, мы имеем полную картину кристаллизации разных традиций. В X в. завершается эллинизация грузинского монашества, сохраняя многие предания и следы первоначального христианства.

Необходимо сказать, что на протяжении веков и, в особенности, в последнее время среди грузинского монашества выделялись люди, которые своей жизнью раскрывали особый подвиг монашества. Одним из таких был старец Гавриил (Ургебадзе), о котором написана статья в журнале «Вера и разум». Это был особый подвижник, который выделялся тем, что, увидев человека, увидев его недостатки, он человека не осуждал, а искал возможность, чтобы раскрыть так перед ним смысл жизни, чтобы он сам понял и изменил свою жизнь. В Грузии была издана книга «Юродивый Гавриил (Ургебадзе). Преподобно-исповедник». По сообщению архимандрита Кириона (Ониани), духовного чада главного героя, узнаем, что старец Гавриил (Годерзи Васильевич Ургебадзе) родился в Тбилиси 26 августа 1929 г. Его отца убили при странных обстоятельствах, когда мальчику было 2 года, поэтому все называли его «Васико» в знак уважения к отцу. Мать осталась одна с маленькими детьми на руках.

Случайно от двух рассерженных соседей Васико узнал о Христе. Во время ссоры один сказал другому: «Ну и измучил ты меня, как Хри-



ста на распятии!». Мальчик услышал и с тех пор начал свои неутомимые поиски – Кто же Он, Этот Распятый, устремившись к Нему всей своей жизнью.

Еще ребенком он побывал в нескольких монастырях, попал к двум удивительным подвижникам, которые духовно подготовили его к очень непростой жизни. Из его дальнейшей биографии известно, что он обратился к вере приютившую его маститую гадалку, видел беса, принимал поручение на уборку храма от великомученика Георгия и тому подобное. И это было только начало. С принятием монашеского пострига и сана священника «простой» грузинский парень последовал крестным путем с еще более удивительной силой.

Для Грузии старец Гавриил – как для Греции старец Паисий Святгорец. Он стяжал дары прозорливости и чудотворений, еще при жизни его почитание в народе было огромным. 24 декабря 2012 г. его прославили в лике святых как преподобного. И произошло это в невероятно короткий срок – спустя семнадцать лет после кончины. 22 февраля 2014 г. были обретены мощи преподобного Гавриила, которые оказались нетленными и были положены в Преображенской церкви монастыря Самтавро в грузинском городе Мцхета. 25 декабря 2014 г. имя преподобного Гавриила Самтаврийского внесли в месяцеслов Русской Православной Церкви с установлением дня памяти 2 ноября – как и в Грузинской Православной Церкви.

В трудное время гонения на Православие, необходимо наряду с этим современным святым особое почтение воздать святителю Зиновию (Мажухо). Это был особый человек, который объединил вокруг себя тех людей, которые не стыдились исповедовать веру Христову, не стыдились жить для Христа и людей. Святитель Зиновий всю свою жизнь искал возможности, чтобы люди не боялись прославлять Христа, не боялись Христа исповедовать, жили по-христиански. Среди его учеников был один известнейший сегодня человек, житием которого интересуются многие люди – это схииерарх Виталий (Сидоренко), который, не боялся трудностей, не боялся сказать правду о том, что происходит, что будет происходить, и что делать для того, чтобы вера Православная не была в сердцах людей уничтожена. Среди известных грузинских монахов архимандрит Иоанн Майсурадзе, архимандрит Георгий Мцхеидзе (в схиме Иоанн), иеромонах Василий Перцхелава и другие, которые и сейчас тайно ведут особую монашескую жизнь в грузинской Церкви. Сегодняшний грузинский патриарх Илия поощряет, чтобы подвиг духовного делания в Грузинской Церкви процветал и делает все возможное, чтобы вера Христова в этой стране была на высоте.

## ЛИТЕРАТУРА

- Башелешвили Л.* Принципы монастырской жизни по памятникам грузинской агиографической литературы. Тбилиси, 2001.
- Жития святых Российской Церкви. Также Иверских и славянских и местночтимых подвижников благочестия: в 18 т. СПб., 1855–1868.
- Кекелидзе К.* Этюды по истории древнегрузинской литературы. Т. VII. Тбилиси, 1961.
- Кирион, еп.* Культурная роль Иверии в истории Руси. Тифлис, 1910.
- Месяцеслов святых, всею Русскою Церковию или местночтимых и указатель празднеств в честь икон Божьей Матери и святых угодников Божиих в нашем отечестве. Вып. 1–4 (сентябрь–декабрь). Каменец-Подольский, 1892–1895; Вып. 5–12 (январь–август). Тверь, 1897–1902.
- Особенности исихастской традиции в Грузии // РУССКИЙ АФОН. Православный духовно-просветительский портал о русском монашестве на Святой Горе Афон. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://afonit.info/biblioteka/nasledie-svyatoj-gory/osobennosti-isikhastskoj-traditsii-v-gruzii>
- Филарет, архиепископ Черниговский.* Русские святые, чтимые всею Церковью или местно, Опыт описаний их: в 9 т. Чернигов, 1861–1865.
- Шпиндик Ф.* Духовная традиция восточного христианства. М., 2000.



**Собор Санта Мариа дель Фьоре**  
Флоренция, Италия

*С. Б. Сорочан*

## РОМЕЙСКОЕ ЦАРСТВО И ФЛОРЕНТИЙСКАЯ УНИЯ: ПОСЛЕДНЯЯ ПОПЫТКА СПАСЕНИЯ

К началу XV в. некогда великая Византийская империя – славное Ромейское царство – уходила в небытие. Турецкий пресс давил со все возрастающей силой и последнему восточному бастиону христианства перед гибельной мусульманской угрозой оставалось только надеяться на помощь со стороны единоверцев. Как ни было ему тяжело, василевс ромеев Иоанн VIII Палеолог все же решился на милый сердцу византийских «западников», «диссидентов»-латинофилов союз с папским престолом. Он поддержал давно зреющую после первой, несбывшейся, мимолетной Лионской унии 1274 г. идею объединения Греческой и Латинской Церквей, в которой видел единственный шанс на спасение своей страны от вплотную надвинувшейся беды. Ромеи как никогда прежде были готовы решить этот вопрос на новом церковном Соборе. Последняя карта в политической игре после многих десятилетий колебаний, проволочек, затягиваний была, наконец, разыграна. Будучи вассалом султана турок-османов, Иоанн VIII поставил в известность Мурада II о своем намерении поехать в Рим. Тот, разгневавшись, ответил, что помощи надо искать не на Западе, а на Востоке, у турок, – от латинов же бежать подальше. Но, поскольку османы не просто наступали, а, образно говоря, уже стояли у ворот, это превысило боязнь василевса навлечь на себя недовольство врагов союзом с Западом, с Папой и вызвать недоверие у собственного народа, как в свое время, в XIII в., это случилось со злополучным восстановителем Ромейского царства, Михаилом VIII, основателем династии Палеологов, к которой принадлежал сам Иоанн.

27 ноября 1437 г., подчиняясь настоянию латинской стороны, оплаченная Папой Евгением IV эскадра из восьми кораблей, включая три венецианских торговых судна и флорентийский корабль, покинула константинопольскую гавань и в обход Греции, с множеством промежуточных остановок, взяла курс на Италию. На борту этих наемных кораблей (своих судов у обнищав-

шего василевса ромеев уже давно не было), кроме представителей папской партии, латинов, находились ромейские почетные гости: сам император, его брат, интриган Димитрий, которого побоялись оставлять в столице, симпатичный, величавый, но не очень ученый, едва передвигавшийся 80-летний Патриарх Иосиф II, клирики, игумены, архимандриты ряда монастырей, более двух десятков высших ромейских архиеереев, представители придворной знати и несколько мирян-философов, интеллектуалов – в конечном счете необычно много – около 650–700 человек.

Через два месяца, 8 февраля 1438 г., после длительного, полного тягот и опасностей изнурительного зимнего путешествия, православная делегация, которая включала латинофилов и ортодоксов, добралась до жемчужины Адриатики – Венеции. Здесь их с невиданной пышностью, едва ли не помпезным театрализованным представлением, призванным продемонстрировать мощь Республики Св. Марка, встретил дож Венеции на громадной, изукашенной парадной галере – знаменитом «Буцентавре». Но прибывшие измотанные ромеи вместе с расхворавшимися в тяжелой дороге императором и мучимым ревматизмом, едва передвигавшимся стариком-Патриархом скоро смогли убедиться, что на Западе тоже масса своих сложнейших проблем и, самое главное, царит раскол. Надо было решать – следовать ли к Папе Евгению, в итальянскую Феррару, куда он, по сути дела, сбежал из Рима вследствие бунта знатного семейства Колонна, или отправиться на антипапски настроенный реформаторский Собор, уже давно заседавший в швейцарском Базеле и собиравшийся решительно ограничить права Папы, даже свергнуть его с престола. Главными интриганам тут выступали подданные набиравшего силу французского короля Карла VII, в частности, Парижский университет, поддерживавший идею верховенства Базельского собора над Папой. В любом случае, следовало не медлить с выбором, ибо Евгения IV крайне тревожили опасные реформационные, а по сути, раскольные для католиков действия Базельского собора. Стремясь перетянуть на свою сторону василевса и его клир, он не брезговал никакими средствами, давал щедрые обещания и нещадно торопил ромеев, прекрасно понимая, что объединение Греческой и Латинской Церквей под эгидой римской курии укрепит его позиции против «базельцев», которые дошли до того, что устраивали на рейде Константинополя угрожающие папским кораблям морские маневры. Венецианские же власти, хоть и папские союзники, побаивались раздражения могучего турецкого султана, да и попросту не желали, чтобы византийцы, которых надо было достойно, а значит, накладно содержать и селить, попусту задерживались в их городе.

После колебаний был все же выбран путь на дождливую, зимнюю Феррару, к ожидавшему здесь в герцогском дворце Папе Евгению. Последний



радушно встретил прибывших ромеев, даже обнял их императора и пожал руку Патриарху Иосифу, хотя они категорически отказались выполнить требуемый давний латинский обряд – поцеловать папскую туфлю. Иосиф нашел для этого достойный ответ: «Если Папа – преемник апостола Петра, то мы – преемники других апостолов. А разве другие апостолы целовали ноги Петру?». Греки явно хотели абсолютно во всем чувствовать себя на равных с латинами и даже в мелочах этикета не уронить остатки достоинства.

9 апреля 1438 г., в среду Страстной недели, в Ферраре наконец состоялось торжественное открытие совместного Вселенского собора, который, впрочем, из-за разразившейся летом чумы, щадившей византийских делегатов и косившей латинских, а особенно же церковных посланников с Руси, после четырнадцати заседаний, в начале следующего года решили перенести в большую, богатую Флоренцию – она была подальше от ставшего не на шутку угрожать Ферраре заклятого врага Папы герцога Миланского, который был не прочь захватить Евгения в плен. Самое главное, здесь было больше надежд на бесплатное проживание, финансовую помощь как греческой делегации, так и на аванс исчерпавшему свои ресурсы и находившемуся в крайне стесненных обстоятельствах римскому понтифику со стороны флорентийской Сеньории и ее правителей – знаменитых Медичи, богатейшего семейства банкиров и меценатов. Из-за этого переноса Собор и получил у историков двойное название – Ферраро-Флорентийский.

Собор 1438–1439 гг. стал, по сути, религиозным диспутом по наиболее спорным, ответственным доктринальным вопросам – об исхождении Св. Духа, о латинской добавке *Filioque* («и от Сына») к Символу веры, о чистилище – существовании промежуточного состояния испытания душ после смерти и, конечно, о главенстве Папы. Показательно, что, несмотря на многомесячные ожидания, к разочарованию императора ромеев ни один европейский правитель лично так и не прибыл на Собор, а некоторые западные государи и архиереи, ссылаясь на свою убогость, голод и чуму, не отрядили даже посольств. От нескольких восточных послов деспота Морей, Трапезунда, Грузии и крошечной Молдовлахии толку было мало. Небольшая монофиситская делегация, представлявшая Армянского католикоса, вообще добралась до Флоренции уже после подписания Папой соборного декрета с греками. Таким же никчемным, символическим оказалось заключение унии с христианами-коптами Египта и Эфиопии, если не считать того, что это встревожило египетского султана. В дальнейшем пустой окажется и уния Римской Церкви с сирийцами Месопотамии и киприотами. Ее признают Польша, Литва, Киевский князь Александр (Олелько), свояк Московского князя Василия, но не сам Василий, грезивший о гегемонии Москвы на всех русских землях. Уния греков с Ла-

тинской Церковью будет видеться ему как отход от Православия: он не находил ни малейшего политического резона подчиняться Папе и тем более вступать в вооруженную конфронтацию из-за царя греков – вассала султана «неверных» с самим турецким султаном.

Начавшись достаточно сдержанно, с затяжками, с неформальных дебатов, заседания Собора постепенно переросли в ожесточенную публичную полемику между латинами, проуниатски настроенными «западниками» и антилатинской православной партией. Атмосфера собрания временами весьма напоминала массовый психоз. В нервной обстановке дело едва не доходило до рукоприкладства, бушевали эмоции. Если верить записям о дебатах – «Греческим актам» – «Практика» и их латинскому варианту, прочим сохранившимся отчетам-дневникам, мемуарам, обычно выдержанные, благовоспитанные, почтенные отцы Церкви опускались порой до площадной брани, какой позавидовали бы завсегдатаи грязных, задымленных таверн.

Латинофилов или латинофронов, то есть людей, симпатизирующих латинским взглядам, более того, даже мыслящих по-латински, в качестве оратора представлял острый на язык ученый грек Виссарион, а «рупором» ортодоксов, их «оборонцем» был не менее красноречивый непоколебимый ревнитель Православия, чернявый экспансивный монах Марк Евгеник. Для поднятия реноме обоих незадолго до Собора рукоположили соответственно в митрополитов Никейского и Эфесского: в упадочном, забывавшем тягу к наукам осколке Ромейского царства, каким являлся Константинополь, явно не хватало высокообразованных, эрудированных кадров. Латинофилы симпатизировали латинской мудрости, латинской догматике и любой ценой жаждали объединения с Римской Церковью для спасения остатков Ромейского царства от турок. Простодушные ортодоксы, с детства, с молоком матери впитавшие верность преданию своих отцов, тоже считали, что объединение возможно, но только посредством убеждения латинов в истинности вероучения Греческой Церкви, и, не имея, по сути дела, никакого реалистичного, конкретного плана спасения, более уповали на Бога.

Самое прискорбное, ни те, ни другие, а особенно уверенные в своих цитатах и силлогизмах напористые латины, не шли на серьезные взаимные уступки доктринального плана, то есть не сеяли зерна, которые могли бы дать полезные плоды, и, значит, хотя бы теоретически примирить обе стороны, выработать некую приемлемую для греков «дорожную карту» пути к истинному единению. Складывается впечатление, что их больше пугало мнение евреев-иудеев о них, как об уклоняющихся в многобожие, и тех заблуждающихся христиан, которые, напротив, чрезмерно настаивали на единстве Бога, отрицая божественность Бога-Сына, а также

и Святого Духа. Это объясняет, почему особенно яростно шли действительно принципиально важные для богословов дебаты о сути триединства Бога, догме о нераздельной Пресвятой Троице, доказательствах единства ее божественной сущности.

Марк Евгеник, изначально предвзято настроенный в отношении происходящего на Соборе «сговора», так написал об умопомрачительных хитросплетениях метафизической мысли на спорах, почти бесплодно ведшихся в виде нескончаемых, изматывавших вопросов и ответов: «Говорить это, казалось, – петь глухим ушам или кипятить камень, или сеять на камне, или писать на воде, или другое подобное, что говорится в пословицах в отношении невозможного». В порыве гнева, выведенный из себя Виссарион обозвал своего оппонента «бесноватым». Марк, не оставшись в долгу, кричал ему вслед: «Ты ублюдок и таково твое поведение!». Другие епископы-латинофилы, Дорофей Митиленский и Мефодий Лакедемонский, разъяренные еще больше Виссариона, осыпали Евгеника оскорблениями, едва ли не бросаясь на него с кулаками. Латины тем более испытывали особенно сильную неприязнь к митрополиту Эфесскому, считая его заявления еретическими. Ораторы, погружаясь в дебри нестыкующейся латинской и греческой богословской, церковной терминологии, до изнеможения пытались переубедить друг друга, нагромождая взаимоисключающие аргументы, оглушая бесчисленными святоотеческими цитатами, к тому же различающимися в разных, не аутентичных древних книгах, кодексах. Именно эти несовпадения, иногда полное незнание неведомых грекам латинских святых авторов, западных отцов объясняют, почему ромеи часто прибегали во время дебатов к абсурдному обвинению оппонентов в фальсификации, подлоге или же просто отмалчивались. К слову, список деяний Седьмого Вселенского собора, предъявленный латинами в Ферраре, действительно оказался поддельным и еще больше усилил недоверие. В общем, у каждой стороны была своя логика и своя правда, но, как образно выразился царь Иоанн Палеолог, латины потопили греков в словах.

В такой обстановке большинство договоренностей поневоле могло совершаться только предварительно, тайком, по углам, не на публичных сборах, к которым, к слову, не были склонны сами греки, а на «закрытых встечах», закрытых дебатах между специально назначенными комитетами из ограниченного числа лиц, совещаниях греков, встречах, часто конфликтных. Именно о них довольно часто упоминается в деяниях Собора и в «Описаниях», своеобразном дневнике-отчете неизвестного византийского автора, приложенном к «Практика» – «Греческим актам». Православно настроенный патриарший диакон константинопольской Святой Софии Сильвестр Сиропул отметил по этому поводу в своих «Воспомина-

ниях»: «Данный Собор не вынес никакого решения, и не спрашивали у его участников, кто какое имеет мнение о том, что обсуждается на собеседованиях, ...все происходило отдельно, скрытно и прикровенно, ...ни во время дискуссий, ни вообще с начала работы Собора никто – ни грек, ни латин – не был спрошен и не высказал своего мнения на Соборе». Впрочем, обязательно следует учесть, что он писал сии обличительные слова через пять лет после случившегося и не мог быть полностью объективным в оценках, пытаясь задним числом обелить в том числе и свои действия, ибо Сиропул был среди тех, кто все же поставил свою подпись под решениями Флорентийского собора, от которых потом, как и прочие подписанты, отрекся под нажимом общественного мнения.

Другое дело, что силы сторон, действительно, были неравны: византийцы в большинстве своем, по их собственным свидетельствам, уступали настойчивым латинским диспутантам в знании и образовании, не понимали и половины того, что говорилось, и далеко не всегда могли отвести новые аргументы и новые тексты, которыми их заваливали. Утомленные, хмурые, упавшие духом, они чувствовали себя в меньшинстве, на чужой земле, в очень стесненных условиях, а главное, в полнейшей материальной зависимости от дотаций на содержание, которое нерегулярно, с большими задержками, впрочем, как и делегаты-латины, получали от Папы. Если верить мемуарам Сильвестра Сиропула, голодающая императорская охрана дошла до того, что стала закладывать флорентийским ростовщикам свое оружие и одежду, а патриарший протосинкелл Григорий, не добившись помощи от отмалчивавшегося василевса, вынужден был дать им на продажу свои священные наручи, чтобы выручить деньги на харчи. Верховный понтифик, хотя его охрана и щеголяла в блестящих серебряных панцирях, сам находился в сложнейшем финансовом положении, почти исчерпал свои ресурсы и даже начал распродавать или отдавать в залог некоторые итальянские города, принадлежавшие Апостольскому престолу, чтобы покрыть элементарную нехватку средств и сделанные у итальянских банкиров громадные займы. Он никак не предполагал, что заседания Собора затянутся не на месяцы, а на два года. Только за февраль-март 1438 г. Евгений IV вынужден был выплатить грекам в Италии не менее 46 733 золотых флоринов, и это не считая траты на содержание других участников Собора, собственной курии, многочисленных латинских богословов, а также двух кораблей с арбалетчиками, согласно договору с василевсом, охранявших в это время Константинополь и поглощавших в среднем по пять тысяч звонких дукатов ежемесячно.

Часть византийских делегатов, особенно небогатых, погрязших в долгах, займах, убожестве, тоскующих по дому, разочарованных и разуверив-

шихся, охваченных беспокойством, настойчивыми слухами о приближающейся к Константинополю громадной 150-тысячной турецкой армии, стала разбегаться с Собора или в любой момент готова была к этому. Судя по выдачам на дорожные расходы, из Феррары во Флоренцию в феврале 1439 г. добралось уже не более 170 ромейских клириков, причем лишь 67 из них, не считая вечно хворого, с опухшими ногами, истомленного очередным переездом Патриарха Иосифа, были клириками первой категории. Папский двор, Медичи и Синьория Флоренции, представители ее цехов устроили им торжественную, парадную встречу с толпами зевак на улицах и балконах, преподнесли подарки, засахаренные фрукты, марципаны, но внезапно хлынувший проливной дождь, будто небесный символ, суливший неудачу, заставил поспешно свернуть запланированный сценарий приема.

Чтобы сделать сговорчивее Патриарха, императора ромеев и их окружение, Папа Евгений внушал всеми возможными способами, что грекам надо перестать быть нерешительными, спорить по догматическим вопросам, настаивать на своих формулировках, показать поскорее свою добрую волю, свое согласие с унией и тем развязать чужие кошельки, обеспечить помощь христианских государей Запада, которые в таком случае, дескать, тоже станут уступчивее. 27 мая 1439 г., выступая с ответственной речью перед глубоко взволнованными представителями Греческой Церкви во Флоренции, Папа прямо заявил: «Что я могу сказать? Повсюду перед собой я вижу разделение и спрашиваю себя, какая вам с этого польза? И если так будет и дальше, как посмотрят на это западные государи? И сколько горя вы сами на себя стяжаете, ибо как вы вообще собираетесь возвращаться домой? Если же уния будет принята, западные государи, да и все мы очень утешимся и дадим вам щедрую помощь».

Таким образом, нет ни малейшего сомнения в том, что окончательное решение было продавлено, проломлено римской стороной, искренне верившей, что после этого «...святые ангелы на небесах восторжествуют и земля и небо исполнятся радостью». Василевс же, исчерпав терпение, добавил к этому, что, хотя он не имеет права принуждать синод, каждый, кто станет препятствовать этой святой унии, будет проклят более, нежели Иуда-Предатель. Тем не менее, зловещим знаком было воспринято то скандальное обстоятельство, что во время подведения Иоанном Палеологом итогов по поводу согласия большинства голосовавших архиереев о признании *Filioque*, его любимая собака зашла в лае, вое и скулеже и ее не удалось успокоить, пока хозяин не закончил речь.

«Греки знали, – лукавит Сильвестр Сиропул, снимая вину также и с тех, кто, как и он сам, подписал унию, – что орос подписан императором, под-

писали и они. Знали и латиняне, что он подписан греками и Папой, подписали и они. При этом большинство не знало, что в нем написано».

Можно лишь удивляться, что то, ради чего собрались делегации, все же свершилось. Ромеи наконец согласились на требования латинов. 6 июля 1439 г., в понедельник, в празднично убранном Флорентийском соборе Санта Мария дель Фиоре состоялась папская месса (к слову, в проведении восточной Литургии императору ромеев было решительно отказано), после чего авторитетный кардинал Джулиано Цезарини и архиепископ-латинофил Виссарион Никейский по-латыни и по-гречески торжественно провозгласили унию Православной и Католической Церквей. С этого момента христианская Церковь, находившаяся в расколе около 400 лет, вновь становилась единой. На соборном декрете, днем раньше подписанном Папой и василевсом, еще не высохли чернила, а колокола уже торжественно, празднично звонили по всей Европе, возвещая эпохальное историческое событие.

Кроме тайком уехавшего простоватого архиепископа Исаия Ставропольского, лишь ведущий лидер ортодоксов Православия, митрополит Эфесский Марк Евгеник открыто отказался принять латинские тексты и латинское учение, не подписал унии, то есть совершил грех – не подчинился решению признанного законным Собора Церкви, за что взбешенная этим латинская сторона потребовала над ним суда в Италии. Василевс, правда, отказал в этом, но по возвращении Евгеник все равно поплатился арестом и двумя годами заключения на эгейском острове Лемнос. Глава Греческой Церкви, тяжелобольной Патриарх Иосиф II не дожидаясь конца заседаний: он скороотечно умер 10 июня и упокоился во Флоренции, в монастырской церкви Санта Мария Новелла. Остальные греческие архиереи, как и латинские, подходили приветствовать Евгения IV, целуя его в колено и в руку. Произошло то, о чем все предшествующие Папы не могли и мечтать – недаром текст декрета-соглашения начинался со слов «*Laetentur Caeli*» – «Да возрадуются Небеса». Ромеям-ортодоксам уж точно было не до радости. В глубине души они не хотели унии. Торжественная церемония, символизировавшая заключение союза с латинами, на деле говорила о полном бессилии принимавших в ней участие ромеев-статистов, их одетого в дорогую парчу государя, – говорила о «добровольно-принудительном» подчинении Западу ценой измены вековым догматам византийской Церкви. Разделяющая обе Церкви «стена», вопреки громогласному заявлению декрета, к сожалению, никуда не исчезла. Мир и согласие, как и после заключения унии на Лионском соборе 165 лет назад, так и не были достигнуты.

Под давлением обстоятельств делегация ромеев, пусть формально, все же признала Папу римского «наместником Христа» на земле, «пастырем и учителем всех христиан», а латинское вероучение – единственно



верным. Тем самым они отрекались от веры отцов и прадедов, апеллируя лишь к тому, что раньше греческие и латинские святые одногласно договаривались и, значит, и те, и другие были правы в вере. Такова была ключевая мысль, в итоге приведшая подавляющее большинство участников Флорентийского собора к согласию. Папа добился признания своего верховенства и над Соборами, что отвергло притязания реформаторского Базельского собора и стало очень важным для сохранения традиционного строя Западной Церкви. Главные, самые весомые спорные вопросы – о Символе Веры, а именно, об исхождении Святого Духа не только от Отца или через Отца, но и от Сына или через Сына Божьего, о чистилище, о примате Папы над всей землей и Церковью – были решены в римском смысле и записаны в католической редакции. Противоречащее принятому ранее первыми Вселенскими соборами, а значит, еретическое для ромеев понятие «Филиокве» тоже принималось, хотя и без жесткого требования включить его в Православный Символ Веры. Латины сохраняли латинские епархии, которые действовали в Византии еще со времен Крестовых походов. Даже в местах с двойной юрисдикцией, где преобладали православные греки, Папа отказался отозвать латинского архиерея, оставив только греческого как духовного проводника обоих обрядов. Более того, только Апостольский престол должен был распоряжаться теми епархиями на Востоке, которые в будущем станут вакантными.

Единственное, что в утешение получил Константинопольский патриарх, – признание действительной Евхаристии не только на пресном, как у латинов, но и на квасном пшеничном хлебе, а также право самому принимать решения по вопросам веры без обращения в Рим. Таким образом, единство доктрины все же могло сосуществовать с уважением к различным обрядам и традициям в каждой Церкви. На это же надеялись и имперские власти: протоиерей Керкиры спросил возвращавшегося с Собора василевса, как им впредь вести себя с латинами, на что император ответил: «Живите по тому чину, которого держались и раньше. ...Мы так устроили и так приняли объединение, чтобы каждая сторона сохраняла свои обычаи и чин..., чтобы мы имели наши обычаи и чин, как и прежде». Пребывая в нерешительности, он, выходит, не собиравшись выполнять подписанный им декрет и, тем более, не чувствовал себя в праве принуждать к каким-то суждениям в вопросах вероучения.

В качестве компенсации за уступки Евгений IV письменно, скрепив соответствующий договор печатью, пообещал Иоанну VIII средства, необходимые ромеям для возвращения домой на наемных венецианских кораблях, обязался включить Константинополь в приносящий доход путь паломников в Иерусалим и обратно, содержать в столице Ромейского царства по-

стоянно 300 арбалетчиков и две галеры, а в случае особой нужды прислать еще 20 кораблей на полгода или 10 кораблей на год. Самое главное, Папа пообещал как можно быстрее объединить западных христианских государей на борьбу против мусульман, то есть организовать Крестовый поход, защитить греков, и Венгрия, после захвата турками Болгарии давно чувствовавшая себя как на плахе, согласилась выступить его застрельщиком.

Но, как случалось и ранее, все обязательства и клятвенные заверения латинов остались на пергамене. Истина была проста: на самом деле обе стороны бесполезно потратили время. Личной вины Папы Евгения, человека искреннего, благородного и несомненно бескорыстного, тут не было: международная обстановка никак не способствовала обещанному на условиях унии спасительному походу. Требуемых сил на него явно не доставало. Даже католические державы на Востоке получили помощь в самом ограниченном объеме, а в Константинополе папских денег порой хватало лишь на половину обещанного мизерного числа арбалетчиков, которые и без того не спасали положение. Как ни странно, не было сделано хотя бы попытки послать многочисленных пропагандистов-проповедников идей унии, чтобы посодействовать позитивному восприятию неприемлемых для ромеев соборных решений, как можно более быстро, но деликатно развеять сомнения простых греков, психологически подготовить их к крутому перевороту в ментальности, снизить градус антилатинства. Кроме того, преждевременная смерть императора Священной Римской империи Альбрехта Габсбурга отвлекла всех заинтересованных на борьбу за престолонаследие. Австрия весьма холодно приняла папского посланца. Большинство немецких князей – курфюрстов, одержимых собственным национализмом, тем более не собирались поддерживать Папу и в лучшем случае соблюдали нейтралитет, но даже этого нельзя было сказать о воевавших друг с другом правителях Кастилии, Португалии, Арагона, Наварры и особенно герцоге Милана – давнем открытом враге Папы, а значит, и любых инициатив папской курии, какими бы рационалистичными они ни были. Некоторые из них поддерживали выбранного в Базеле антипапу Феликса, что еще больше осложняло ситуацию, тем более, что Базельский собор не признал унии. Похоже, европейских владык куда больше беспокоила сумятица, вызванная борьбой за доходные епископские престолы, концентрация в одних руках многочисленных церковных бенифициев и отток денег в Рим на всякие масштабные папские проекты, нежели общее состояние религии в их странах. Правда, герцог Анжу, зарившийся на солнечный Неаполь, был готов стать на сторону Евгения IV, пока его голубые мечты не развеял король Альфонс Арагонский, в 1442 г. овладевший вожделенным неаполитанским тронem. Аристокра-

тия Франции и Англии, увязшая в близившейся к концу Столетней войне, была занята собственными судьбоносными проблемами, стоившими ей изрядного кровопускания. Во всяком случае, приказ английского короля Генриха VI проводить по всему королевству радостные многолюдные процессии и молебны по поводу унии уж точно не облегчил участь гибнущих ромеев. Мощные, но находившиеся в сложных отношениях Генуя и Венеция, практически мыслящие тороговцы-барышники, руководствовались эгоистичным, холодным расчетом коммерческого соперничества и тоже ничего не делали. Их совершенно не интересовало, униаты византийцы или нет. Им не хотелось становиться защитниками веры. Они жили торговлей и морем, скидками, размерами прибыли, состоянием наличности, а дож Венеции находился в распрекрасных отношениях с султаном. Поэтому принесенным на алтарь даже не победы, а выживания гордости и чести ромеев судилось оказаться напрасной, позорной жертвой. Такой же пустой жертвой со стороны императора ромеев стало предоставление и без того богатой Флоренции привилегий, подобных тем, что уже имели в Константинополе пизанцы. Более того, проведенные переговоры еще больше разъярили султана, весьма верно почувствовавшего в объявленных религиозных договоренностях попытку реванша, организации вооруженного сопротивления христианского мира. Часть ромеев будет до конца уверена в том, – и эта уверенность не беспочвенна, – что именно уния ускорила гибель Византии, ибо действительно вынудила турок действовать категоричнее, быстрее и решительнее. Странно, что ромейские власти, упрямо цепляясь за европейский вектор политики как за последнюю надежду, не располагали или были неспособны понять объективные дипломатические и разведывательные данные о состоянии раздираемого междоусобиями Запада, не способного реально помочь им.

Пока до окончательной катастрофы было еще относительно далеко, но лик судьбы уже исказился гримасой вместо улыбки. По возвращению греческой делегации на родину подавляющее большинство православного духовенства, монашества и простого народа весьма скептически отнеслись к случившемуся в Италии. Как и предполагалось, инстинктивное недоверие взяло верх. Раскол, вражда, рознь, внутренняя борьба как среди остатков Ромейского царства, так и за их пределами лишь усилились. Хватило таких, кто с фанатичной страстью категорически отверг унию, с ненавистью и презрением отвернулся от отступников и своего василевса, не справившегося с ролью охранителя Церкви. Ведь они более всего опасались погубить свою бессмертную душу ради низменных материальных причин и не признали Собора католиков. С их точки зрения он действительно был не столько Собором, сколько диспутом, а значит, лжесобором, на котором,

к тому же, не присутствовали официальные посольства стран Европы, кроме послов высокомерного герцога Бургундского, ни во что не ставившего Иоанна Палеолога, и даже не послов, а представителей-одиночек некоторых городов-государств, к примеру, той же двуличной Венеции. Это еще более ослабило позиции бездейственного императора ромеев, который даже не решился обнародовать постановление об унии и, действуя, по сути дела, провокационно, не принял никаких мер для воплощения ее в жизнь. Далеко не случайно беспокойный брат Иоанна Димитрий летом 1442 г. сделал попытку, опираясь на турецкую помощь и на антиуниатские силы, напасть на Константинополь и самому стать императором, поскольку слыл среди ромеев единственным членом царской семьи, который правильно толкует церковные дела и будет охранителем Православия.

Почти все, за исключением семи человек из числа тех 33 архиереев, кто добровольно поставил свои подписи во Флоренции, теперь публично отозвали их, покаялись, утверждая, что их согласия добились нечестными способами. На самом деле это был самообман ради сохранения самоуважения. Так или иначе Патриархи Восточных Церквей выразили несогласие с решением, принятым их послами. Новоизбранный Константинопольский «Вселенский патриарх» Митрофан II, разделявший взгляды василевса и начавший раздавать кафедры епископам-униатам, остался в меньшинстве, но даже он, к раздражению Папы, как равный, продолжал называть его своим «сослужителем». Правда, он пытался подталкивать Иоанна Палеолога действовать, но умер в 1443 г.

Между тем антиуниаты не желали ходить в униатские церкви. Ситуация становилась все более и более напряженной. Тревожные предупреждения, даже угрозы сторонников унии, оказавшихся в меньшинстве и в изоляции, остались безрезультатными. Задача убедить ромеев пойти совсем иным путем, чем учила их история, оказалась неподъемной, тогда как пламенные антиуниатские проповеди, инвективы, язвительные насмешки непоколебимого, неподкупного Марка Эфесского легко будили страсти и нашли повсюду сильнейший широкий отклик. Недаром его так и не решились отлучить от Церкви, а после внезапной смерти на диспуте с латинами в 1444 г. он через двенадцать лет был причислен к лику православных святых, тогда как некоторые подписавшие унию клирики стали монахами-доминиканцами константинопольской Перы-Галаты, а митрополит Никейский Виссарион покинул Константинополь, этот «Град Обреченный», уже в конце 1440 г. и окончил свои дни изгнанником, хотя и кардиналом при Папском дворе, с хорошей ежегодной денежной рентой, безуспешно борясь за организацию Крестового похода против турок. К слову, назначение вознаграждения, платы – своеобразных «грантов» от Папы несколь-

ким царским придворным и архиереям посодействовало распространению в ромейском обществе слухов, что униаты «продали веру» ради «серебра и почестей», подписали декрет за взятку. С другой стороны, оставшиеся непризнанными, не получившие таких почестей видные ромеи тоже за-таили обиду на Папу. Впрочем, будь такие милости щедрее, они все равно не изменили бы сложившуюся в обществе ситуацию.

Для большинства византийцев было гораздо важнее выживание отеческой Церкви, сохранение ее чистоты от «латинской ереси», чем забота о судьбе преходящего земного государства и выживании Ромейского царства. Турки, конечно, зло, но далеко не худшее: при всей своей жестокости и кровожадности, на веру, а значит, на душу, они не посягают. Союз же с Латинской Церковью станет губительным для души, но не сможет гарантировать даже спасение тела от подчинения османам. Примерно так рассуждали многие византийцы, мистически объясняя неудачу соборных унионистских постановлений тем, что именно «...Бог отрубил и отнял то, что должно было служить к поддержанию объединения». Упрямо цепляясь за идею богоизбранности Ромейского царства и проявляя неконформизм, они, как и в предыдущих аналогичных случаях, видели в религиозной унии страшившую их потерю идентичности как народа и, рассчитывая только на помощь с небес, по сути, отказались от своего последнего шанса на мирское спасение. Впрочем, как уже сказано, ввиду неблагоприятной международной обстановки на самом Западе этот призрачный шанс и так был предельно невелик.

## ЛИТЕРАТУРА

- Акишин С. Ю. Митрополит Исидор Киевский (1385 / 1390–1463). Екатеринбург, 2018.
- Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. М., 1994 (репр.).
- Бармин А. В. Сочинение «В чем состоят гнусные дела римлян» (Раб. гр. 1295) // Византийский временник. 2016. Т. 100. С. 279–293.
- Византийские историки о падении Константинополя в 1453 году / Под. ред. Я. Н. Любарского, Т. И. Соболев. СПб., 2006.
- 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.
- Георгий Сфрандзи. Хроника / Пред., пер., прим. Е. Д. Джагацпаняна // Кавказ и Византия. Ереван, 1987. Т. 5. С. 156–261.
- Георгий Трапезундский. Об истинности христианской веры / Пер. К. И. Лобовиковой. Самарканд, 2009.

- Гілл Дж. Флорентійський собор / Пер. з англ. М. Прокопович. Львів, 2016 (Пам'ятки історично-богословської думки, вип. 3).
- Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. Львів, 2000.
- Домановский А. Н. Загадки истории. Византия. Харьков, 2016.
- Домановский А. Н. Клинок мусульманского полумесяца над куполом православной Софии: Последняя битва Византии 29 мая 1453 г. // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Элліно-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновом храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. Вып. 5. Харьков, 2017. С. 219–242.
- Нурх И. Сумрак Византије (Время Ювана VIII Палеолога, 1392–1448). Београд, 1984.
- Занемонец А. В. Геннадий Схоларий, патриарх Константинопольский (1454–1456). М., 2010.
- Занемонец А. В. Иоанн Евгений и православное сопротивление Флорентийской унии. СПб., 2008.
- Зема В. С. Флорентійська унія та автокефалія Церкви // Український історичний журнал. 2003. № 1.
- Каллист (Властос), монах. Марк Эфесский и Флорентийский собор. М., 2009.
- Лаоник Халкокондил. История / Пер. и пред. Е. Б. Веселаго // Византийский временник 1953. Т. 7. С. 431–444.
- Красавина С. К. Византийские историки Дука и Сфрандзи об унии православной и католической церквей // Византийский временник. 1965. Т. 27. С. 142–152.
- Мончак І. Флорентійський екуменізм у Київській Церкві. Унійна ідея в помісній еkleзіяльній традиції. Львів, 2012.
- Нікітенко М. Флорентійська унія 1439 р. // Людина і світ. 2002. № 2.
- Османские завоевания на Балканах и падение Византии в XV столетии (Дука, Георгий Сфрандзи) // Муртузалиев С. И. Административно-судебная и военная системы Османской империи XIII–XVII вв.: Учеб. пособие. Изд. 2-е, доп. Махачкала, 2005. С. 20–38.
- Падение // Острогорский Г. История Византийского государства / Пер. с нем. М. В. Грацианского; ред. П. В. Кузенков. М., 2011. С. 662–684.
- Пашкин Н. Г. Византия и европейская политика первой половины XV в. (1402–1438 гг.). Екатеринбург, 2007.
- Сильвестр Сиропул. Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1439): В 12 ч. / Пер. А. В. Занемонца. СПб., 2010.
- Acta et diplomata graeca medii aevi / Rec. F. Miklosich, J. Müller. Vindobonae, 1862. T. 2: Acta patriarchatus Constantinopolitani 1315–1402.
- Acta Camerae Apostolicae et civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae, de Consilio Florentiano / Rec. G. Hoffman. Romae, 1950.
- Cecconi E. Studi storici sul Concilio di Firenze. Firenze, 1869. T. 1.
- Chadwick H. East and West, the Making of a Rift in the Church: From Apostolic Times until the Council of Florence. Oxford, 2003.
- Chiaroni V. La scisma greco e il Consilio di Firenze. Firenze, 1938.
- Critobul Imbriotae Historiae / Ed. D. R. Reinsch. Berlin, 1983.



- Documents relatifs au Concile de Florence. I: La question du Purgatoire a Ferrare; II: Oeuvres anticonciliaires de Marc d'Éphèse / Ed. L. Petit // *Patrologia Orientalis*. T. 15. P. 1–168; T. 17. P. 309–524.
- Geanakoplos D. J.* The Council of Florence (1438–1439) and the Problem of Union between the Greek and Latin Churches // *Church History*. 1955. Vol. 24. P. 324–346.
- Gill J.* Byzantium and the Papacy, 1198–1400. New Brunswick, 1979.
- Gill J.* Church Union: Rome and Byzantium, 1204–1453. London, 1979.
- Gill J.* Greeks and Latins in a Common Council. The Council of Florence (1438–1439) // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1959. T. 25. P. 265–287.
- Grumel V.* Marc d'Éphèse. Vie – Ecrits – Doctrine // *Estudis Franciscanus*. 1925. T. 36. P. 425–448.
- Harris J.* Greek Emigres in the West, 1400–1520. Camberley, 1995.
- Hofmann G.* *Epistolae pontificae ad Concilium Florentinum spectantes*. Roma, 1940–1946. T. 1–3.
- Hofmann G.* Die Konzilsarbeit in Ferrara // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1937. T. 3. S. 110–140, 403–455; 1938. T. 4. S. 157–188, 372–422.
- Hofmann G.* Rodrigo, Dekan von Braga. Kaiser Johann VIII Palaiologos. Zwei Briefe aus Konstantinopel, 13. October und 18. November 1437, zur Vorgeschichte des Konzils von Florenz // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1943. T. 9. S. 171–187.
- La theologie byzantine et sa tradition* / Ed. C. G. Conticello, V. Conticello. Nurnhout; Louvain, 2002. Vol. 2 (XIIIe – XIXe s.).
- Laurent V.* Les preliminaires du Concile de Florence // *Revue des Etudes Byzantines*. 1962. T. 20. P. 5–60.
- Letters of Gregory Akindynos* / Ed. and transl. A. Constantinides Hero. Washington, 1983.
- Monumenta Conciliorum generalium saeculi XV* / Rec. E. Birk, J. Chmel, T. Karajan, E. Palachy. Vindobonae, 1857–1886. Vol. 1–3.
- Necipoglu N.* Byzantium between the Ottomans and the Latins: Politics and Society in the late Empire. Cambridge, 2009.
- Nicol D. M.* Church and Society in the Last Centuries of Byzantium. Cambridge, 1979.
- Oikonomides N.* Hommes d'affaires grecs et latins à Constantinople (XIIIe – XVe siècles). Paris; Montreal, 1979.
- Popoff B.* The History of the Council of Florence / Ed. by J. M. Neale. London, 1861.
- Sacrorum Consiliorum nova et amplissima collectio* / Rec. J. D. Mansi. Paris; Liosiae, 1901–1904. T. 28–32.
- Setton K. M.* The Papacy and the Levant (1204–1571). Philadelphia, 1976–1984. Vol. 1–5.
- Ševčenko I.* Intellectual Repercussions of the Council of Florence // *Church History*. 1955. Vol. 24. P. 291–323.
- Vanutelli P. V.* Il Concillio di Firenze. Roma, 1899.
- Vast H.* Le Cardinal Bessarion (1403–14720). Paris, 1878.
- Viller M.* La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le Concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274–1436). Louvain, 1922.
- Walter C.* Prayer and Power in Byzantine and Papal Imagery. Aldershot, 1993.
- Warschauer A.* Über die Quellen für Geschichte des Florentiner Councils. Paderborn, 1891.
- Ziegler A.* die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche. Würzburg, 1939.





*С. Ю. Мільотін*

## ВПЛИВ ІКОНОБОРСТВА НА ЗОВНІШНЮ ПОЛІТИКУ РИМСЬКОЇ КУРІЇ

Однак цар Леон, прийнявши це беззаконне і гірке зловчення, спричинив нам безліч нещасть.

*Феофан Сповідник*

Напередодні іконоборського конфлікту святі образи посідали чільне місце у церковному житті пересічних візантійців. На думку Х. Бельтінга, це обумовлено тим, що ікона є своєрідною художньою формою й трансформує риси духовної реальності у багатовимірну організацію літургійного образу, який не тільки символічно віддзеркалює сферу трансцендентального, але й моделює спосіб його сприйняття. Зазначимо, що стрімке зростання популярності ікон як автономного чудотворного, молитовного і шанованого образу було зумовлено й стверджено завдяки гострій потребі віруючого у спілкуванні з Богом не лише під час храмового богослужіння, але й у звичайних побутових умовах.

Із часом ставлення візантійців до ікон починає набувати загрозливих форм. Особливо яскраво це спостерігається після багаторічної військової експедиції імператора Іраклія (610–641), спрямованої проти Персії. Саме тоді в ослабленій Візантії з'являється принципово новий ворог – іслам. Унаслідок експансії арабів-мусульман Візантія втратила значну частину території, що спричинило масштабну соціально-економічну кризу й глибоку духовну депресію. У візантійському суспільстві панували тотальний песимізм та меланхолія, народ, шукаючи вихід з морально-психологічної стагнації, знаходив відраду в релігії. Особливої популярності у цей час набули містичні ідеї, які часто мали єретичний характер. Зокрема, все частіше на вулицях столиці ікони використовували під час підозрілих процесій. Іконописні образи прикрашали як культові образи античної доби, а іноді навіть одягали як реальних осіб. Траплялось навіть таке, що деякі священники здирали фарбу з ікон і домішували її у причастя. Окремі миря-

ни перестали вважати ікони посередниками між зображеним персонажем та вірянном і персоніфікували їх як предмет самостійного культу.

Ситуація з іконами спричинила занепокоєння у частини придворних сановників та інтелектуальної еліти. Є припущення, що уперше на державному рівні іконоборську політику намагався запровадити імператор Філіппік (711–713). Крім того, з першоджерел відомо, що іконоборські ідеї мали значну популярність на сході імперії. Імпульсом до іконоборського конфлікту став наказ імператора Лева III Ісавра (717–741), згідно з яким потрібно було прибрати ікону над мідними воротами. Це спричинило народне невдоволення й людські жертви, а в окремих провінціях імперії – повстання. Папа римський Григорій II (715–731), дізнавшись про втручання імператора у релігійні справи, став на захист ікон і санкціонував у Римі зібрання синоду, на якому було підтверджено законність вшанування іконописних образів.

В історіографії візантійського іконоборства висловлено теорію, що конфлікт довкола легітимності шанування ікон послужив основною причиною розриву між Римом та Візантією, проте, на нашу думку, такий висновок є неточним, оскільки прихильники цієї теорії не враховують лангобардського фактора у політиці святого престолу, хоча саме посилення лангобардів і, відповідно, послаблення позицій Візантії в Італії спонукало Рим заручитися підтримкою франків.

Від початку конфлікту було зрозуміло, що конструктивний діалог між іконоборцями та захисниками ікон неможливий через світоглядні розбіжності. Це спричинило збройне протистояння. Лев III Ісавр швидко придушив повстання Козьми та Агаліана в Елладі, однак в Італії зіткнувся з труднощами, що обумовлено віддаленістю Апеннінського півострова від Константинополя. Слід також враховувати той факт, що місцеве населення традиційно ставилося до імператора вороже, оскільки більшість уважала його ініціатором посилення податкового тиску, а після перших іконоборських дій – єретиком.

Втручання імператора у релігійні справи та народне невдоволення іконоборською політикою василевса використали численні авантюристи, які прагнули узурпувати владу в Італії. Одним із них був Тиберій Петасій, який під демагогічним гаслом – відновити вшанування ікон – розпочав підготовку до походу на Константинополь, однак Григорій II не підтримав бунтівника. Деякі дані засвідчують, що папа організував убивство Тиберія, яке планував використати для примирення з візантійцями. Причини такого кроку папи на сьогодні до кінця не зрозумілі. О. Бородин уважає, що Григорій II покладав надії на державний переворот у Візантії. Дослідник також звертає увагу на те, що папа сприймав бунт в Італії, як за-

грозу власній безпеці. У своїй книзі Л. Браунворт заперечує таке бачення й стверджує, що папа вирішив не підтримувати бунтівників через небезпеку конфронтації з Візантією. На наш погляд, папа не планував поривати відносини з імператором, намагався не ускладнювати ситуацію в Італії й очікував, що Лев III у майбутньому відмовиться від іконоборської політики.

Погіршення відносин між Римом та Візантією призвело до посилення лангобардської активності. Після загадкового вбивства екзарха Равенни Павла король лангобардів Ліутпранд (712–744) скористався ситуацією та захопив значну частину візантійських володінь в Емілії і заволодів гаванню Класіс. Згодом лангобарди потрапили до Равенни, але не змогли у ній закріпитися.

Наявна у першоджерелах інформація дозволяє припустити, що папа, не маючи вдосталь ресурсів для ефективної протидії лангобардам, намагався лавірувати між сторонами конфлікту, які зосередили свої політичні інтереси в Італії. Григорій II тимчасово заручився підтримкою герцогів Беневенто та Сполето й поквапився домовитися з Ліутпрандом. Достеменно невідомо, чи планував Ліутпранд захопити Рим, оскільки він не мав резервів, щоб розвинути стратегічний успіх. Коли Григорій II запропонував королю лангобардів щедрі подарунки, той вирішив не ризикувати й зупинитися на досягнутому. Згодом Візантія, Рим та Венеція, забувши про релігійні та політичні суперечності, виступили спільним фронтом проти Ліутпранда і завдяки вмілим діям на морі повернули повний контроль над Равенною новому екзарху Євтіхію. Незважаючи на повернення Равенни під контроль Візантії, покращення стосунків між Римом і Константинополем не відбулося.

731 р. Григорій II помер, а новий папа, який узяв ім'я Григорія III (731–741), усупереч очікуванням імператора не пішов на зближення з Візантією. Григорій III не успадкував богословських здібностей свого попередника, однак при цьому залишався безкомпромісним захисником християнських догматів. Це був рішучий, наполегливий, цілеспрямований, непоступливий та прямолінійний понтифік, діяльність якого спричинила дестабілізацію ситуації у регіоні. Щойно ставши папою Григорій III надіслав Леву III лист, у якому пропонував імператорові переглянути ставлення до ікон, однак василевс проігнорував настанови папи римського й заарештував римського легата. Для того, щоб відстояти свою позицію й довести василевсу, що Рим не буде спокійно миритися з іконоборською ерессю, папа скликав собор, на якому було засуджено гоніння проти ікон.

Дії папи обурили імператора, тому Лев III передав Сицилію, Калабрію та Іллірію у підпорядкування константинопольського патріархату. Пільги,



які мав папа на цих територіях, було скасовано, а прибутки від них перейшли до візантійської скарбниці. Імператор не обмежився адміністративним та податковим тиском на Григорія III й відправив до Італії кораблі, щоб покарати римського понтифіка. Однак візантійський флот потрапив у шторм в Адріатиці й не досяг італійського берега. Після цього василевс спробував заручитися підтримкою неаполітанського герцога, проте це також не дало бажаного результату, оскільки герцог перейшов на бік Риму.

Небажання йти на компроміс та поступатися власними амбіціями змусило Григорія III зосередитися на пошуках союзника виключно у межах Італії. Папа заручився підтримкою герцогів Сполето й Беневенто, які намагалися вийти з-під контролю Ліутпранда, однак згодом це спричинило конфронтацію новоствореного альянсу з королем лангобардів. У цей конфлікт втрутився намісник Перуджи, який спробував скористатися міжусобицями для відновлення у регіоні авторитету Візантії, проте його війська розбив Ліутпранд. Це спричинило мінімізацію візантійської присутності у континентальній частині Італії. Згодом лангобарди захопили значні території у Тоскані, однак Ліутпранд вирішив не брати в облогу Рим і повернувся до Павії. Ймовірно, король лангобардів із самого початку не збирався захоплювати Рим, оскільки це могло відновити альянс Рим-Венеція-Візантія.

Аналіз політичної ситуації в Італії засвідчує, що протягом короткого часу папа відштовхнув усіх потенційних союзників й міг розраховувати лише на герцога Тразамунда II, який переховувався від Ліутпранда у Римі, однак після того, як король лангобардів відступив від стін вічного міста, герцог, отримавши від Григорія III військову підтримку, покинув папу і почав провадити самостійну політику. Після розпаду союзу з герцогствами Беневенто та Сполето Григорій III опинився наодинці зі своїми проблемами. Папа розумів, що альянс з Візантією був безперспективним, оскільки візантійську присутність в Італії було мінімізовано внаслідок дипломатичних інтриг святого престолу та ефективних дій Ліутпранда. З огляду на це єдиною альтернативною силою, яка реально могла протидіяти лангобардам, залишалися франки.

Григорій III звернувся до Карла Мартелла (717–741). З першоджерел відомо, що Карл прийняв римське посольство з великими почестями, проте стримано дав зрозуміти римським посланцям, що не може допомогти Григорію у боротьбі проти лангобардів. Франки мотивували свою відмову тим, що перебували у союзних відносинах з лангобардами. Крім того, альянс з Ліутпрандом давав Карлу Мартеллу більше політичних дивідендів, ніж договір з папою, оскільки лангобарди були гарантами безпеки південних кордонів королівства франків у той час, коли Карл воював на пів-

ночі проти саксів або на півдні проти сарацинів. Папа ж міг запропонувати франкам тільки абстрактні переваги, що не могли зацікавити такого прагматичного політика, як Карл Мартелл.

741 р. у Римі та Візантії відбулися зміни, спричинені смертю Григорія III та Лева III Ісавра. Ситуація у Візантії змінилася на користь Рима, оскільки син і спадкоємець покійного імператора Константин V Копронім (741–775) почав своє правління з війни проти іншого претендента на імператорський трон – Артавазда (741–743), який проголосив себе поборником православних догматів та, увійшовши до Константинополя, посприяв відновленню культу вшанування ікон. Тим часом римська політична еліта не бачила перспектив у союзах з державами, розташованими за межами Італії, тому намагалася швидко примиритися з королем лангобардів. Для цього італійська еліта посприяла обранню папою колишнього бенедиктинського монаха Захарія (741–752), який володів талантом переконувати людей і не цурався йти на компроміс, якщо цього вимагала політична ситуація.

Зазначимо, що попередники Захарія, незважаючи на активну протидію іконоборству, намагалися не поривати відносини з Візантією, оскільки побоювалися залишитися у цілковитій ізоляції у боротьбі проти лангобардів. Вступаючи на посаду папи, Захарій навіть не попросив на це згоди візантійського імператора або равенського екзарха. Новий папа підтримав бунт Артавазда проти Константина V та його політику стосовно відновлення культу ікон, однак ставка на узурпатора не дала бажаних результатів Захарієві, а навпаки погіршила відносини між Римом та Візантією, оскільки Константин V несподівано для папи повернув собі імператорський трон.

Ситуація в Італії набула більш сприятливого розвитку, оскільки Захарій швидко примирився з королем Ліутпрандом. Підтвердженням цього є той факт, що Ліутпранд 742 р. захопив значну частину земель в Умбрії, однак потім передав їх під контроль римському понтифіку. При цьому Ліутпранд здійснив це не з альтруїстичних міркувань, а згідно з виробленою програмою дій, за якою папа в обмін на нові землі повинен був надати військову підтримку лангобардам у боротьбі проти колишніх союзників і не відстоювати візантійські інтереси у континентальній частині Італії.

Після смерті Ліутпранда королівський трон наслідував непопулярний поміж знаті Гільдебранд (744), однак унаслідок заколоту його було усунуто від влади. Наступним королем став колишній герцог Фріуля Ратхіс (744–749, 756–757). Новий правитель лангобардів швидко потрапив під вплив папи, тому не становив реальної загрози для Рима. Під впливом Захарія Ратхіс прийняв чернечий постриг, а вакантний трон посів його

брат Айстульф (749–756). На відміну від Ратхиса, Айстульф мав значні амбіції і прагнув поширити свою владу на Рим. Відчувши зміну настроїв у таборі лангобардів, Захарій вирішив відновити зовнішньополітичну програму Григорія III й заручитися підтримкою франків.

Піпін Короткий, який на той час ще не був королем, а виконував функції майордома при дворі останнього короля з династії меровінгів Хільдеріха III (743–751), був зацікавлений у зближенні з Римом. Це було зумовлено не прагненням допомогти понтифіку, а бажанням здобути королівський трон. За твердженням Л. Браунворта, зближення Риму з франками спричинено безпринципною війною Константина V проти ікон. На його думку, це відштовхнуло Захід від греків у той момент, коли сила Візантії залежала від лояльності папи. Зберігаючи лояльність до імператора, який вважав його єретиком, намісник святого Петра міг тільки спостерігати, як лангобарди знищують імперський уряд у Равенні. Такий висновок викликає у нас певні сумніви. Папа не надто переймався долею равеннського екзарха, оскільки той з VII ст. мав право затверджувати результати папських виборів і, відповідно, загрожував самостійності понтифіка. Крім того, навіть історики, які традиційно вороже ставляться до політики імператора Константина V, визнають, що через військові кампанії проти арабів і болгар василевс не міг зосередити увагу на внутрішніх справах імперії. З огляду на це можна стверджувати, що самостійну іконоборську політику Константин V розпочав тільки після собору 754 р., коли Рим уже перебував у союзі з Піпіном III Коротким (751–768). Також важливим аргументом на користь того, що розрив з Візантією мав не релігійні, а політичні причини, служить той факт, що Захарій зберігав у таємниці від візантійців інформацію про переговори з Піпіном.

Передчасна смерть папи не дозволила йому створити франко-римський альянс, однак зовнішньополітичний курс Захарія продовжив Стефан II (752–757). Деякі історики помилково вважають, що Стефан II намагався примиритися з Візантією, однак, за їхнім переконанням, імператор проігнорував мирну ініціативу папи. Основним доказом цієї теорії слугує те, що Константин V не виділив війська, щоб допомогти папі у боротьбі з лангобардами, проте зазначимо, що в імператора не вистачало стратегічних резервів і потрібної кількості кораблів, щоб здійснити військову експедицію до Італії. Також підтвердженням того, що Рим свідомо пішов на розрив з Візантією, слугує факт призупинення Римом датування офіційних документів роками правління візантійських імператорів саме за понтифікату Стефана II.

Можна впевнено констатувати, що Стефан II продовжував упроваджувати зовнішньополітичні принципи, закладені Григорієм III і Захарієм.

Він здійснив поїздку до короля франків узимку 753–754 рр., що, на думку Е. Кеттенхофена, розпочало відхід папства від грецького Сходу до германського Заходу.

Після коронації Піпін III став на захист Стефана II. Король франків швидко перейшов через альпійські перевали та вдерся на підвладну лангобардам територію. Айстульф не зміг вчасно організувати ефективну оборону й був змушений відступити за стіни Павії. Облога столиці королівства лангобардів тривала досить недовго, оскільки, оцінивши безвихідність ситуації, Айстульф зрікся престолу. Після придушення опору розрізнених груп Піпін почав урегулювання адміністративних проблем і проголосив папу єдиним легітимним правителем земель, що раніше перебували у складі Равеннського екзархату. Приєднання колишніх візантійських територій до папських володінь спричинило протест Константина V, однак, не маючи значних військових ресурсів в Італії, імператор змирився з втратою Равенни. Альянс із франками виявився продуктивним для Риму, який під час понтифікату Павла I (757–767) поширив вплив на Анкону, Болонію, Імолу, Фасенцу та Феррару.

Незважаючи на гоніння проти монахів, що розпочалися у Візантії після вбивства Андрія Калівіта і святого Стефана Нового та проведення іконоборського собору в Іерусалім, Рим тривалий час не втручався у релігійну ситуацію, що склалася у Візантії. Деякі історики пояснюють це тим, що Рим уникав відносин з Візантією, щоб не викликати підозри франків у провізантійських симпатіях, однак ця версія не відповідає історичним реаліям, оскільки святий престол виказував симпатії захисникам ікон та намагався допомагати монахам, які продовжували перебувати з Візантії, рятуючись від імператорських репресій.

Спробу врегулювати іконоборський конфлікт у Візантії здійснив Павло I, надіславши Константину V лист, у якому засуджував релігійну політику василевса. У відповідь на зауваження римського понтифіка імператор пригрозив організувати проти папи каральну експедицію, однак для реалізації своєї погрози Константину V бракувало ресурсів.

Перший крок для нормалізації відносин між Римом та Візантією зробила імператриця Ірина (780–802), яка прагнула відновити вшанування ікон. Ірина запросила папу Адріана I (772–795) прибути на Вселенський собор. Понтифік позитивно сприйняв старання імператриці відновити шанування ікон, однак прибути до Візантії відмовився, хоча пообіцяв надіслати на собор своїх представників. Погодившись на скликання Вселенського собору, папа запропонував імператриці почати Вселенський собор з анафемати іконоборського зібрання 754 р. і прислати йому від імені імператорів та патріарха письмове свідчення, що обговорення гарантовано буде

об'єктивним. Крім того, Адріан I просив повернути під його контроль землі, відібрані у Рима імператором Левом III Ісавром. Насамкінець папа на поліг на тому, щоб усунути з титулатури константинопольського патріарха термін «вселенський».

Прагнення Ірини відновити вшанування ікон спричинило опір частини єпископів та військових, які залишалися вірними релігійній політиці Константина V. Незважаючи на організаційні труднощі, які виникли в Ірини та столичного патріарха Тарасія (784–806), ініційований ними собор відновив вшанування іконописних образів, однак при цьому значного покращення відносин між Римом і Константинополем не відбулося.

Постанови собору 787 р. несподівано спричинили невдоволення Карла Великого (768–814). Причини такої реакції короля франків викликають активні дискусії в академічному середовищі. Зокрема, на думку О. Величка, негативну реакцію Карла на відновлення вшанування ікон спричинено неправильним перекладом соборного уложення франкськими богословами. За припущенням Д. Хегерманна, король франків не міг вважати VII Вселенський собор легітимним через те, що на собор не запросили його богословів та єпископів. Також існує твердження, що на реакцію Карла Великого вплинули його особисті переконання, відповідно до яких король франків вважав шанування ікон недоцільним.

За прикладом візантійських імператорів король франків скликав власний собор у Франкфурті-на-Майні. Під час аналізу постанов Франкфуртського собору Н. Равська дійшла висновку, що єпископи Карла Великого заперечували ідею переходу від матеріальних форм до божественного прототипу. За переконанням франкських богословів, такий перехід може здійснюватися тільки через «священну» матерію, до якої творіння іконописців не мають жодного стосунку. Отці Франкфуртського собору вважали, що іконописне зображення зберігає міцний зв'язок із земним світом і, відповідно, за своєю природою є матеріальним. На думку М. Поснова, Карл Великий разом зі своїми єпископами, мав компромісну позицію стосовно ікон, яка не відповідала постановам соборів 754 і 787 рр. Такої само думки дотримується Д. Хегерманн, вважаючи, що за переконанням Карла ікони потрібні тільки для того, щоб виконувати декоративну функцію та нагадувати про спасіння, тому зовсім необов'язково наполягати на їхньому вшануванні чи знищенні.

Рішення Франкфуртського собору викликало критику Адріана I. Папа взяв під захист рішення VII Вселенського собору. Лінію захисту Адріан I побудував на основі листа свого попередника – папи Григорія I Великого (590–604), адресованого єпископу Сирену Марсельському, проте зазна-

чимо, що у запереченні франкського богослов'я папа виявив максимальну стриманість.

У своїй монографії Д. Хегерманн наголошує, що суперечку між папою та Карлом Великим спричинила особа імператриці Ірини. Король франків акцентував увагу на тому, що жінці не можна втручатися у релігійну полеміку. Папа аргументував захист Ірини прикладом Єлени – матері Константина Великого, яка була дуже набожною й разом із сином розв'язувала догматичні проблеми. Очевидно, неприязнь Карла Великого до імператриці Ірини спричинено не її статевою належністю, а її політичною діяльністю. Особливе занепокоєння Карла викликало те, що Ірина прагнула повернути втрачені італійські території під контроль Візантії. Крім того, неприязнь Карла Великого до Ірини можна пояснити шлюбною політикою імператриці. 782 р. Ірина запропонувала Карлу одружити свого сина Константина VI (780–797) з дочкою короля франків Ротрудою, однак Ротруда так і не стала дружиною візантійського імператора. 788 р. Ірина змусила свого сина взяти за дружину Марію Амнійську.

Логічним завершенням франко-римського зближення стало проголошення Карла Великого імператором. Аналіз римсько-візантійських відносин під час першого іконоборського періоду засвідчує, що переорієнтація Риму з Візантії на королівство франків спричинено не так релігійною діяльністю імператорів-іконоборців, як політичними пріоритетами римських пап, які, усупереч іконоборським діям короля франків, а згодом і його сина Людовика Благочестивого (814–840), не переорієнтувалися знову на Візантію, де на той час шанування ікон було вже відновлено. Це обумовлено тим, що внаслідок союзу з франками Рим не тільки здобув нові території, але й збільшив ступінь своєї політичної свободи, яку тривалий час обмежувала Візантія.

## ЛІТЕРАТУРА

- Алешкова Ю. Б. Восточно-христианское искусство в литургическом контексте (пространственно-временной аспект): дис. кандидата философских наук: 09.00.04. М., 2008.
- Андреев И. Германь и Тарасій, патріархи Константинопольскіє. Сергієвъ Посадъ, 1907.
- Баранов В. А. Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества: дис. кандидата философских наук: 09.00.03. Новосибирск, 2010.
- Безансон А. Запретный образ: Интеллектуальная история иконоборчества. М., 1999.
- Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002.
- Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов. М., 2007.
- Бородин О. Р. Византийская Италия в VI–VIII веках. Барнаул, 1991.



- Бородин О. Р. Равеннский экзархат. Византийцы в Италии. СПб., 2001.
- Браунворт Л. Забытая Византия, которая спасла Запад. М., 2012.
- Васильев А. А. История Византии от основания Константинополя до эпохи Крестовых походов. 324–1081 годы. М., 2016.
- Величко А. М. Византийская симфония. М., 2013.
- Величко А. М. История Византийских императоров. От Льва III до Михаила III. М., 2012.
- 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.
- Гергей Е. История папства. М., 1996.
- Герцбергер Г. Ф. Історія Візантії. М., 1897.
- Грегоровиус Ф. История города Афин в средние века. М., 2007.
- Грегоровиус Ф. История города Рима в средние века. М., 2008.
- Дашков С. Б. История византийских императоров. М., 1995.
- Дворкин А. Очерки по истории вселенской православной церкви. Новгород, 2003.
- Диль Ш. История Византийской империи. М., 1948.
- Дьяний Вселенских соборовъ. Казань, 1909.
- Домановский А. Н. Загадки истории. Византия. Харьков, 2016.
- 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.
- Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1994.
- Келеберда Н. Г. Икона в контексте духовности: дис. кандидата философских наук: 09.00.13. Ростов-на-Дону, 2002.
- Кеттенхофен Э. Кафедра Петра в первые века. От начала до отделения папства от Византии в VIII в. // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2013. № 4 (48). С. 7–29.
- Курбатов Г. Л. История Византии. От античности к феодализму. М., 1984.
- Левандовский А. П. Франкская империя Карла Великого. «Евросоюз» Средневековья. М., 2013.
- Левченко М. В. История Византии. М., 1940.
- Линтнер В. Италия. История страны. СПб., 2008.
- Лозинский С. Г. История папства. М., 1986.
- Максимович К. А. История Древней Церкви: Ч. 1. 33–843. М., 2012.
- Мільотін С. Ю. Діяльність Константинопольського патріархату під час правління Ісаврійської династії // Науковий вісник Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського. Історичні науки: збірник наукових праць. 2017. № 1 (43). С. 93–101.
- Мільотін С. Ю. Икона як феномен християнської теорії пізнання і візантійської естетики у доіконоборський період // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. 2017. № 47. С. 274–283.
- Мільотін С. Ю. Ікоборський конфлікт у Візантії: «Схід» проти «Заходу»? // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. 2016. Вип. 2. Ч. 1. С. 108–114.

- Мирошниченко Е. И. Иконоборчество византийских императоров VIII века и его политико-идеологические причины // Исторический ежегодник. 2009. Новосибирск, 2009. С. 113–127.
- Мюссо-Гулар Р. Карл Великий. М., 2003.
- Норвич Д. История Венецианской республики. М., 2015.
- Норвич Д. История Византии. М., 2010.
- Норвич Д. История папства. М., 2014.
- Острогорский Г. А. История Византийского государства. М., 2011.
- Павел Дякон. История на лангобардите. София, 2011.
- Поснов М. Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1994.
- Раевская Н. Ю. Священные изображения и изображения священного в христианской традиции: дис. кандидата философских наук: 09.00.13. СПб., 2006.
- Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998.
- Рожков В. Очерки по истории Римско-Католической Церкви. Часть I. М., 1994. История Византии. М., 1967.
- Сюзюмов М. Я. Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // Византийский временник. 1963. Т. 22. С. 199–226.
- Тарле Е. В. История Италии в средние века. СПб., 1901.
- Томоми К. Внутренняя политика византийского императора Константина V (741–775 гг.): проблема и её разработка: дис. кандидата исторических наук: 07.00.03. СПб., 2006.
- Успенский К. Очерки по истории иконоборческого движения в Византийской империи в VIII–IX вв. Феофан и его хронография // Византийский временник. 1951. Т. 4. С. 211–262.
- Успенский Л. А. Богословские иконы Православной церкви. Переславль, 1997.
- Успенский Ф. И. История Византийской империи. Становление. Смута. Македонская династия. М., 2011.
- Хэгерманн Д. Карл Великий. М., 2003.
- Шафф Ф. История христианской церкви. Средневековое христианство 590–1073 г. по Р. Х. СПб., 2008.
- Шейнэ Ж. К. История Византии. М., 2006.
- Шёнберн К. Икона Христа. Богословские основы. М., 1999.
- Эйнхард. Жизнь Карла Великого. М., 2005.
- Эклога. Византийский законодательный свод VIII века. М., 1965.
- Эко У. Эволюция средневековой эстетики. СПб., 2004.
- Anastos M. The Transfer of Illyricum, Calabria, and Sicily to the Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 732–733 // *Silloge bizantina in onore di S. G. Mercati*. Roma, 1957. P. 14–31.
- Afinogenov D. A Lost 8th Century Pamphlet against Leo III and Constantine V? // *Eranos*. 2002.
- Bertolini O. Roma Di Fronte A Bisanzio E Ai Longobardi. Bologna, 1941.
- Bryar A., Herrin J. Iconoclasm. Birmingham, 1975.
- Brubaker L., Haldon J. Byzantium in the iconoclast era c. 680–850: a history. Cambridge, 2011.
- Caspar E. Geschichte des Papsttums. Tübingen, 1933.

- Classen P.* Karl der Grosse, das Papstum und Byzanz. Münch, 1985.
- Duffy E.* A History of the Popes. New Haven, 2006.
- Everett N.* Literacy in Lombard Italy c. 568–774. New York, 2003.
- Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources. Louvain, 1977.
- Gero S.* Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. Louvain, 1973.
- Grumel V.* L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople // *Recherches de science religieuse*. № 40. (1952). P. 191–200.
- Jarnut J.* Storia dei Longobardi. Torino, 2002.
- Kaegi W. E.* Byzantine Military Unrest 471–843: an Interpretation. Amsterdam, 1981.
- Kaegi W. E.* The Byzantine Armies and Iconoclasm // *BS*. 1966. Vol. 27. P. 48–70.
- Kitzinger E.* The Cult of Images in The Age before Iconoclasm. // *DOP*. 1954. Vol. 8. P. 83–150.
- Kitzinger E.* The Hellinistic Heritage in Byzantine Art // *DOP*. 1963. Vol. 17. P. 95–117.
- Levillain P.* The papacy: Gaius-Proxies. New York, 2002.
- Lombard A.* Constantin V, empereur des Romains. Paris, 1902.
- Mango C.* The Art of the Byzantine Empire 312–1453: Sources and Documents. Toronto, 1986.
- Martin E.* A History of the Iconoclastic Controversy. London, 1930.
- Noble T. F. X.* Images, Iconoclasm, and the Carolingians. Philadelphia, 2009.
- Ostrogorsky G.* Geschichte des Byzantinischen Staates. München, 1940.
- Ostrogorsky G.* Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung // *Seminarium Kondakovianum*. VI. 1933. S. 73–87.
- Paparrigopulo C.* Histoire de la civilization hellénique. Paris, 1878.
- Rochow I.* Kaiser Konstantin V. F., 1994.
- Rovagnati S.* I Longobardi. Milano, 2003.
- Schwarzlose K.* Der Bilderstreit ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit. Gotha, 1890.
- Shedlock R. J.* The iconoclastic edict of the Emperor Leo III, 726 A. D. Massachusetts, 1968.
- Speck P.* Artavasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren: Untersuchungen zur Revolte des Artavasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie. Bonn, 1981.
- Theofanius Chronografia* / Text translation and commentary by C. de Boor. L., 1883.
- Treadgold W.* A History of the Byzantine State and Society. Stanford, 1997.
- Treadgold W. T.* Byzantium and its army 284–1081. Stanford, 1995.

## ДОДАТКИ



*Імператори Лев III та Константин V*

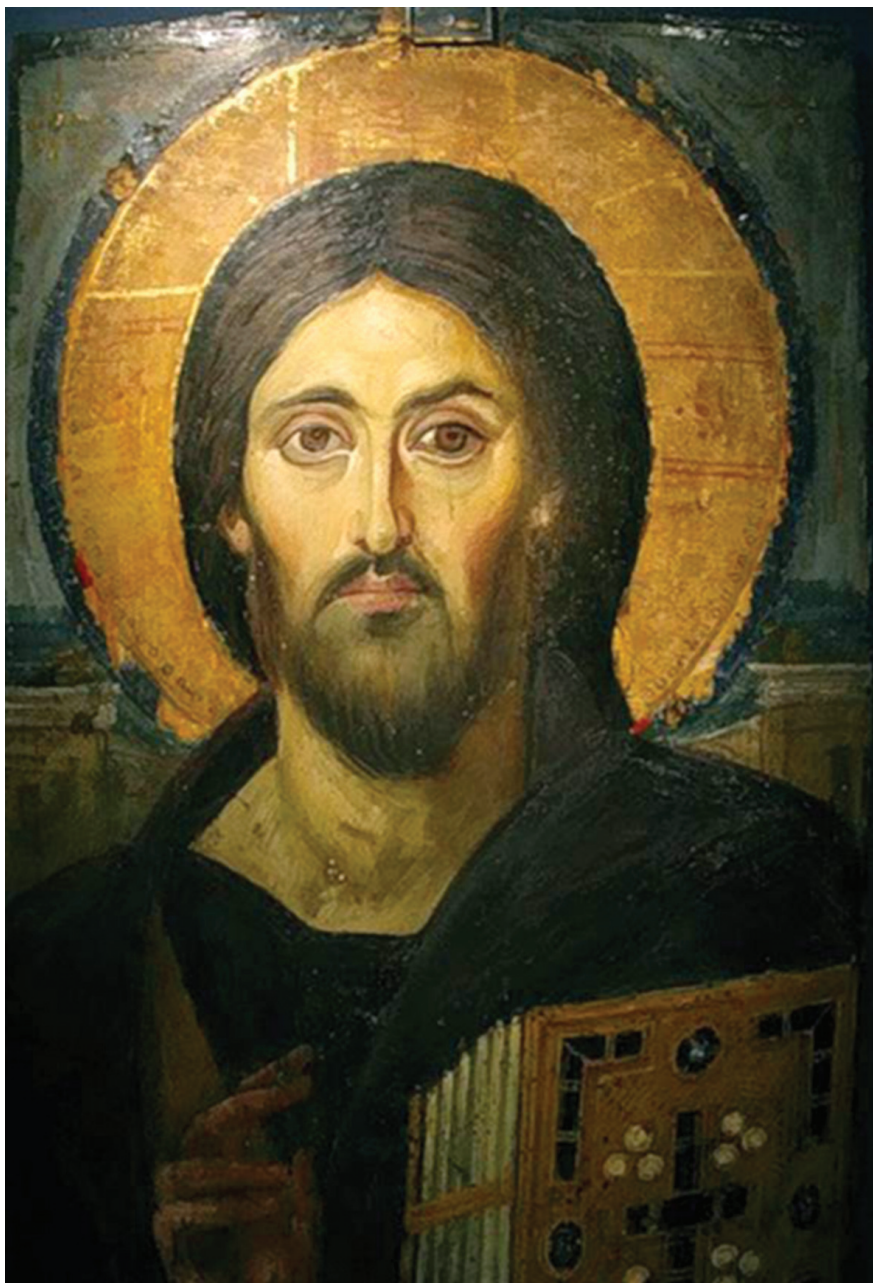


*Карл Великий та папа Адріан I*



Императриця Ірина





**Христос Пантократор из Синайского монастыря**  
(середина VI в., монастырь св. Екатерины, Египет)



*П. Е. Михалицын*

**ИИСУС ХРИСТОС  
В ВИЗАНТИЙСКОМ БОГОСЛОВИИ V–VII вв.  
РЕТРОСПЕКТИВА ТЕРМИНОВ И КОНЦЕПЦИЙ  
(Часть 1. От свт. Кирилла Александрийского  
до Севира Антиохийского)**

«Христианин обретает мудрость [Божественную] тремя путями: заповедями, догматами и верою. Заповеди освобождают ум от страстей, догматы вводят его в [истинное] знание существующего, а вера – в созерцание Святой Троицы».

*Прп. Максим Исповедник. Главы о любви 4, 47*

Сегодняшнее секулярное общество отличается почти полной индифферентностью к вопросам веры и богословия. Обычным, даже вполне себе образованным людям, богословские баталии эпохи Вселенских соборов кажутся такой же непонятной, темной и далекой историей, как солнцепоклоннический переворот Аменхотепа IV (пер. пол. XV в. до Р. Х.) или споры Сократа и софистов о природе истинной мудрости (V в. до Р. Х.). Такое явление огорчает, но отнюдь не удивляет, так как для современного человека, лишенного твердой религиозной позиции, богословские дискурсы увы скучны и представляются неактуальными и потому безжизненными в окружающей нас действительности. Куда более странным кажется отсутствие должного интереса к указанной проблеме в кругу «профессиональных» богословов, где научным изучением догматических перипетий Золотого века святоотеческой письменности занимаются единицы. Подобная исследовательская апатия наблюдается, к сожалению, и в стенах духовных учебных заведений<sup>1</sup>. Тем не менее, прорывы все-таки случаются.

<sup>1</sup> Это видно хотя бы по количеству издаваемых учебных пособий по догматическому богословию. За последние несколько десятилетий помимо работ о. Олега Давыденкова и владыки Сильвестра (Стоичева) трудно припомнить какой-либо обобщающий труд в данной области.

К таковым, безусловно, можно отнести ряд международных богословских конференций, организованных сотрудниками Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия в 2013–2018 гг.<sup>1</sup>, и почти неизвестное для нашего времени явление, как публичный диспут, состоявшийся между священником Георгием Максимовым и филологом А. Г. Дунаевым о *consensus patrum* (согласие Отцов) в 2016 г. Они пробудили интерес церковного и, отчасти, околоцерковного общества к теоретической догматике, церковной истории и патрологии. Такие провоцирующие толчки время от времени просто необходимы, так как без них нет живого интереса к прошлому нашей Церкви, а значит и нет глубокого понимания православного богословия в настоящем и будущем.

В русле такой «сейсмической» активности богословия последних лет будет пролегать и наш экскурс в эпоху великих христологических споров, в ходе которого мы попытаемся в максимально простом и понятном виде изложить совсем непростые, а потому и труднопознаваемые концепции и составляющие их термины. Однако эта простота изложения не подразумевает полной профанности и богословского невежества наших читателей. Поэтому данный очерк рассчитан на аудиторию с некоторым багажом начальных знаний в области античной философии и истории христианской Церкви, специалисты узкого профиля заранее исключаются ввиду обзорного, не исследовательского характера работы. Искренне надеемся, что такой подход поможет всем интересующимся и делающим первые шаги в изучении православного догматического богословия лучше понять истоки, процесс и следствия становления специальной терминологии в период максимального расцвета православной христологии.

Вначале очертим хронологические и географические рамки нашей работы. Указанная нами нижняя хронологическая граница – V в. по Р. Х. – выбрана не случайно, так как именно в этот период (по крайней мере, с 20-х годов V века) христологические споры становятся главной проблемой Византийской империи, оказывающей непосредственное влияние как на ее внутреннюю стабильность, так и на внешнеполитическое положение молодого христианского государства. Нам неизбежно придется отступить на несколько десятилетий назад, чтобы рассмотреть истоки возникновения ряда ересей в доктрине Аполлинария Лаодикийского (младшего). Верхняя граница нашего экскурса совпадает со временем VI Вселенского собора (680–

<sup>1</sup> Такие конференции, как: «Блаженный Августин и мировая культура» (апрель 2013 г.), «Преподобный Исаак Сирийский и его духовное наследие» (октябрь 2013 г.), «Преподобный Симеон, Новый Богослов и его духовное наследие» (декабрь 2014 г.), III международная патристическая научно-богословская конференция «Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада» (19–21 ноября 2015 г.) и др.

681 гг.), в постановлениях которого христологические дискурсы находят свое логическое завершение. География работы соответствует государственным границам Византии разбираемого периода. Ссылки на источники и наиболее важную исследовательскую литературу будут приводиться только по мере необходимости. Общая библиография представлена в конце работы.

Итак, для того, чтобы хоть как-то разобраться с метаморфозами византийской христологии, необходимо понять, как мыслили те, кто ее разрабатывал. Участники этой многовековой полемики не начинали с чистого листа и не опирались только на библейскую терминологию, они были людьми своей эпохи – эпохи поздней античности, которая в философском плане совпала с расцветом неоплатонизма, то есть синтеза, в известном смысле, философии Платона и Аристотеля. Категориальный аппарат последнего и стал во многом основой для догматических построений разбираемого периода. В своем знаменитом труде «Категории» Аристотель вводит в научный оборот ставшие ключевыми, в том числе и для христианской догматики, понятия первой и второй сущности, где первая сущность (πρώτη οὐσία) – это вполне конкретная вещь, имеющая бытие сама по себе, независимо от других (например, отдельно взятый человек или отдельная лошадь), а вторая сущность (δεύτερα οὐσία) – это видовое (τὸ εἶδος) и родовое (τὸ γένος) понятие для первой сущности (например, в случае с человеком – отдельный человек принадлежит к виду «человек», а род для этого вида – «живое существо»). Причем в реальности существуют только первые сущности, а вторые являются плодом способности нашего разума абстрагировать общие признаки предмета и классифицировать их по родам и видам. Поэтому вторые сущности определяют качества или свойства конкретных вещей (то есть первых сущностей) и всегда подразумевают некое множество принадлежащих им элементов, тогда как первые – исключительно единичны (см.: Категории, глава 5).

Такое деление, интерпретированное как разграничение на общее и частное, было с некоторыми изменениями применено святыми Отцами Церкви в догматическом богословии и конечный, унифицированный результат этой работы может быть представлен в виде следующей таблицы:

<p><b>ОБЩЕЕ</b> в святоотеческой терминологии, вторая сущность по Аристотелю (τὸ καθολικόν / τὸ κοινόν; universalis)</p>	<p><b>ЧАСТНОЕ</b> в святоотеческой терминологии, первая сущность по Аристотелю (τὸ μερικόν / τὸ ἴδιον; particularis)</p>
<p>ὁ λόγος (ἡ ἰδέα, ἡ ἀρχή) / principium – принцип (идея, начало, значение или определение природы), общий для всех частных сущностей, участвующих в одной природе</p>	<p>ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως / modus vivendi – способ существования, конкретный, частный способ реализации природы</p>

ἡ οὐσία / substantia, essentia – сущность	ἡ ὑπόστασις / subsistentia, substantia, existentia, persona – ипостась
ἡ φύσις / natura – природа, естество	τὸ πρόσωπον / persona – лицо
ἡ μορφή (τὸ εἶδος, τὸ γένος, ἡ ἰδέα) / forma – форма, внешний вид, класс, вид, род, категория, образ (по Аристотелю – «чтойность»)	τὸ ὑποκείμενον / subjectum – субъект, субстрат, подлежащее (конкретная субстанция)
ἡ ὕλη / materia – материя (по Аристотелю – «то, из чего»)	τὸ ἄτομον / individuum – неделимое, индивидуум

Здесь приведены как греческие термины с их возможными латинскими эквивалентами, так и перевод и тех и других на русский язык, причем все определения, расположенные в конкретной колонке, являются синонимичными и взаимозаменяемыми. Хотя указанные терминологические отождествления стали во многом результатом гениальной систематизаторской работы прп. Иоанна Дамаскина (втор. пол. VII в. – до 754 г.), изложенной в его труде «Источник знания» (ок. 750 г.), тем не менее, большинство из представленных дефиниций были разработаны и приобрели законченную форму еще в разбираемый нами период.

Помимо обращения к категориальному языку Аристотеля, христианские полемисты V–VII вв. в ходе христологических дискуссий опирались еще на ряд методологических установок, а именно: 1) безусловный авторитет в вопросах веры Св. Писания; 2) представление о сотериологичности христианского богословия, главная цель которого – спасение человека; 3) реакционную природу возникновения богословских споров, то есть они всегда были ответами на конкретные вызовы, не принято было заниматься богословием ради богословия; 4) подражательный характер новых богословских формулировок, которые должны были четко соответствовать сложившейся вероучительной традиции (однако от этого принципа случались некоторые, вынужденные отступления).

Также, перед непосредственным изложением истории развития и формирования православного учения о Господе нашем Иисусе Христе в период с V–VII вв., хотелось бы обозначить те стержневые вопросы, в зоне притяжения которых формировались его основные христологические концепты. Весьма схематично их можно сформулировать в следующем виде: 1) Кто есть Христос: Бог, человек или Богочеловек?; 2) Что есть Христос: как в Его воплощении соединилось Божество и человечество?; 3) Каким образом воплощение Христа связано с нашим спасением? От правильности или, наоборот, ошибочности ответов на эти вопросы и зависел вектор развития того или иного христологического направления и дальнейшая судьба обслуживающих его терминов, одна-

ко, как мы убедимся впоследствии, для последних это не было аксиоматичным.

Переходя к основной части нашего обзора, необходимо отметить, что истоки христологии берут свое начало еще со страниц Нового Завета, где встречается ряд ключевых терминов. Так, в первом стихе пролога Евангелия от Иоанна ясно декларируется Божество Слова-Логоса («В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»), в 14-м стихе возникает антитеза – «И Слово стало плотью», а в 18-м стихе происходит синтез – «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын (μονογενὴς Υἱός)<sup>1</sup>, сущий (ὁ ὢν) в недре Отчем, Он явил». Впоследствии антиномичность вообще будет одной из характерных черт православного богословия, но нам здесь главное отметить одну важную христологическую формулу – «Слово стало плотью» (в греч. оригинале: «ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο») – формулу, ставшую парадигмальной особенно для представителей Александрийской богословской школы. Действительно, тезис о том, что Неопишумый, Вечный, абсолютно Нематериальный, Всемогуший Бог Логос входит в условия нашего бренного существования, реально и во всей полноте принимает грубость нашей плоти, (именно это обозначает греч. слово σὰρξ) пройдет красной нитью от свмуч. Игнатия Богоносца (ум. 110–117 гг.) и свт. Мелитона Сардского (II в.) к свт. Афанасию Великому или Александрийскому (ок. 295–373 гг.) и свт. Кириллу Александрийскому (ум. 444 г.), и в редуцированном виде будет звучать как Логос-плоть (Λόγος-σὰρξ).

Однако примерно в середине этого процесса возникнет та богословская aberrация, которая, как это не парадоксально, и станет точкой отсчета эпохи великих христологических споров V–VII вв. Речь пойдет об уже упоминаемой нами доктрине Аполлинария Лаодикийского (ок. 310 – ок. 392 гг.), который, несмотря на строго ортодоксальную позицию в учении о Св. Троице, своей еретической христологией заработал анафему Второго Вселенского собора (381 г.) и вечное забвение. Аполлинарий, разрабатывая богословскую аргументацию против ереси Ария и доказывая единосушие Бога Отца и Его Сына Иисуса Христа, задал новое направление – он начал рассуждать о соединении и едином сосуществовании Божества и человечества во Христе. По его мнению человечество в виду своего несовершенства не может сосуществовать на равных с Божеством и главным препятствием к их реальному соединению служит та часть человеческой природы, которая больше всех пострадала в результате грехопадения, а именно – человеческий ум или дух (греч. νοῦς или πνεῦμα), как высшее начало в трехчастном составе человека. Действительно, Адам и Ева согрешили сначала

<sup>1</sup> В некоторых древних рукописях встречается словосочетание «Единородный Бог» («μονογενὴς Θεός»).

в рассуждении, а значит умом или духом, что разорвало их единение с Богом, и только после этого грех поразил и другие составляющие человеческой природы (душу и тело). Также Аполлинарию было трудно представить, выражаясь современным языком, два совершенно самостоятельных центра психической и интеллектуальной деятельности во едином Христе, если предположить соединение Божества и человечества на паритетных началах. Поэтому при Своем воплощении<sup>1</sup> Бог Слово, Божественных Логос, «ампутировав» ум, трансформировал (а по сути, упразднил, так как нарушалась установленная Богом полнота человеческого естества) человеческую природу, результатом чего стало образование новой «единой/одной природы Бога Слова воплощенной» (греч. «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη»)<sup>2</sup>. Только так, по мысли Лаодикийского епископа можно было решить одновременно и сотериологическую проблему обожения человечества и сохранить тождество, восходящее еще к Аристотелю и Демокриту<sup>3</sup>: одна природа (φύσις) – одна ипостась (ὑπόστασις) – одно действие (ἐνέργεια) (De fide et incarnatione contra adversaries, 6)<sup>4</sup>.

Таким образом, Аполлинарий, утверждая единство действия в Ипостаси Христа Божества и трансформированного (= спасенного, по Аполлинарию) человечества, вводит в богословскую терминологию важный концепт – «единая природа Бога Слова воплощенная», который сыграет в последующих христологических спорах одну из ключевых ролей. И хотя опыт Аполлинария оказался крайне неудачным, он дал мощный импульс для развития и осмысления христологической проблематики в V веке.

Ложное направление мысли Аполлинария обусловило реакцию на него со стороны так называемого Каппадокийского кружка<sup>5</sup>. В этой связи наиболее взвешенной и терминологически выверенной представляется христология свт. Григория Богослова (330–390 гг.). Святитель безошибочно определил главный нерв аполлинарианской ереси: неполноценное челове-

<sup>1</sup> Именно при воплощении, а не вочеловечении, потому, что полноты человечества во Христе, согласно Аполлинарию, нет. Поэтому учение Аполлинария в истории догматики называется еще формальным докетизмом (от греч. δοκέω – казаться), так как он отрицал полноту воспринятой Иисусом Христом человеческой природы.

<sup>2</sup> По своему составу эта новая единая природа была сложной (σύνθετος), то есть состоящей из совершенного Божества и неполного человечества – концепт, который найдет свое продолжение в ереси монофизитства.

<sup>3</sup> В своей «Метафизике» Аристотель, ссылаясь на Демокрита, писал, что «не может возникнуть из двух вещей (сущностей) одна или из одной – две» (Метафизика, книга 7, глава 13).

<sup>4</sup> Если во Христе Ипостась (=Лицо) одна – Бога Слова, а это было непрерываемо для Аполлинария, поэтому-то именно Ипостась Слова и заменила человеческий ум, так как, по его учению, только ум является ипостасным началом в человеческой природе.

<sup>5</sup> В него принято включать свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского и свт. Амфилохия Иконийского.



чество Христа не могло гарантировать всецелого спасения нашей падшей природы, мы еще находимся во грехе, а значит Воплощение бессмысленно. Опровергая лжеучение Аполлинария, святитель Григорий сформулировал важный сотериологический принцип, который станет определяющим мерилом для всей последующей христологической полемики: «Если кто понадеялся на человека, не имеющего ума (ἄνουν ἄνθρωπον – тонкий намек на самого Аполлинария и его доктрину умалишенного, во едином Христе, человечества – М. П.), то он действительно не имеет ума и не достоин быть всецело спасенным, **ибо что не воспринято, то не уврачевано** (τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον), но что соединилось с Богом, то и спасается» (Послание 3 (101). К пресвитеру Кледонию. Против Аполлинария – первое).

Вероятно, именно Каппадокийскому святителю принадлежит заслуга первого, терминологически четкого разграничения в христологии таких важных понятий, как «ипостась» и «природа». Он утверждает, что у Спасителя две совершенные природы: Божество и человечество. Они образуют единую Ипостась или Субъект действий: «Если кто вводит двух сынов – одного от Бога и Отца, а другого от Матери, а не одного и того же, то да лишится он всыновления, обещанного право верующим.... Кратко сказать: в Спасителе есть иное и иное (ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο): потому что не тождественны невидимое с видимым и довременное с тем, что над временем; но не имеет в нем место иной и иной (οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος). Сего да не будет! Ибо то и другое в срастворении – и Бог вочеловечился (ἐνανθρωπήσαντος), и человек обожился (θεωθέντος), или как не наименовал бы кто сие. Когда же говорю: иное и иное, разумею сие иначе, нежели как должно разуметь о Троице. Там Иный и Иный, чтобы не слить Ипостасей, а не иное и иное: ибо Три Ипостаси по Божеству суть едины и тождественны» (Там же). Кроме единства действующего Субъекта во Христе в этой цитате подчеркивается и вочеловечивание Бога Слова. Таким образом, известная христологическая схема Слово-плоть (Λόγος-σάρξ), неправильно трактуемая Аполлинарием Лаодикийским<sup>1</sup>, уточняется у свт. Григория схемой Слово-человек (Λόγος-ἄνθρωπος), крайнее понимание которой будет иметь не менее печальные последствия у представителей так называемой Антиохийской школы богословия.

Терминологические наработки свт. Григория Богослова и других Великих каппадокийцев не стали очередным маргинальным направлением эпохи великих христологических споров, напротив, именно они создали

<sup>1</sup> После еретической ошибки Аполлинария, отрицавшего у Христа разумную часть человеческой души, эта формула была видоизменена и приняла следующий вид: Логос-одушевленная плоть (греч. Λόγος-σάρξ ἐμψυχος).

тот прочный фундамент, на котором, как мы далее сможем убедиться, со-  
зидалось все здание православного учения о Воплощении Бога Слова.

Следующим этапом, который, безусловно, заслуживает нашего внимания, был спор, возникший в конце 20-х годов V в. о правомерности использования по отношению к Пресвятой Деве Марии термина Богородица (Θεοτόκος) в строго догматическом смысле. Этот спор возник вокруг личности Константинопольского патриарха Нестория (381 – ок. 451 гг.), которому казалось странным и догматически некорректным употребление наименования Богородица. Признавая во Христе полноту и самостоятельность человеческой природы, Несторий считал абсурдным утверждать, что Пресвятая Дева родила Божество. Так как от плоти может родиться только плоть, то и Св. Мария родила человека Иисуса, который по благоволению (κατ' εὐδοκίαν) соединился с Богом Словом, образовав Лицо единения (πρόσωπον ἐνώσεως). Такое Лицо единения Несторий понимал не как конкретную реальность, а как процесс, причем процесс взаимообщения частных, единичных лиц Божества и человечества соответственно (или первых сущностей по Аристотелю). Поэтому Пресвятую Деву Марию догматически правильной называть Христородицей (Χριστοτόκος), то есть родившей человека, ставшего, по причине соединения с Богом – Христом (то есть помазанником Божиим)<sup>1</sup>, в котором Божественный Логос обитал как в храме и который путем борьбы со страстями и восхождением от силы в силу достиг обожения (ДВС. Т. 1. С. 252–257; Nestorius. *The Bazaar of Heracleides*. P. 246–248)<sup>2</sup>.

Несторий не был самостоятельным богословом, его учение базировалось, прежде всего, на христологии Феодора, епископа Мопсуэстийского (360–428 гг.) – яркого представителя Антиохийской богословской школы, но именно ему суждено было вскрыть весь пласт противоречий между александрийским и антиохийским подходами в понимании того, Кто такой Иисус Христос. Попытаемся подытожить те пункты антиохийской христологии, которые стали наиболее дискуссионными в последующих дебатах: 1) использование христологической парадигмы Логос-человек (Λόγος-ἄνθρωπος) вместо Логос-плоть (Λόγος-σάρξ), полагая, что последняя дискредитирована учением Аполлинария и отрицает полноту человечества Иисуса Христа, а, следовательно, и возможность нашего спасения; 2) принципиальное этимологическое размежевание в христологии терминов Лицо (πρόσωπον) и ипостась (ὕποστασις): у Христа одно Лицо едине-

<sup>1</sup> Согласно Несторию, имя «Христос» (также как и имена «Сын» или «Господь») универсальное, оно относится и к Божеству, и к человечеству. Это имя не одной реальности, а совместного существования Божества и человечества (то есть их взаимоотношения).

<sup>2</sup> Так называемая модель «прогрессивного обожения».

ния (πρόσωπον ἐνώσεως), но две ипостаси или два субъекта действия, соответствующие двум природам – Бог Слово и человек Иисус<sup>1</sup>; 3) введение концепции относительного соединения (ἐνώσις σχετική или κατὰ σχέσιν) и соединения (сопряжения) по благоволению (συνάφεια κατ' εὐδοκίαν) Божества и человечества во Христе в противовес единению по природе (ἐνώσις φυσική) и единению по ипостаси (ἐνώσις καθ' ὑπόστασιν) – характерных для богословов Александрийской школы.

Человеком, который противопоставил указанным пунктам цельную богословскую систему, был свт. Кирилл Александрийский (375/380–444 гг.). Святитель Кирилл был типичным представителем Александрийского богословия, однако куда более осторожным и взвешенным в христологических формулировках, чем Аполлинарий. Бытующее в работах старой историографической школы мнение о том, что святитель сам допустил ряд существенных богословских промахов из-за чего, впоследствии, и возникли такие противоположные оценки его учения, убедительно опровергнуто современными исследователями. Он, безусловно, являлся лучшим богословом первой половины V ст. по Р. Х. Вместе с тем, было бы неверным упускать из виду и тот факт, что свт. Кирилл по ходу полемики со своим главным оппонентом – Несторием, видоизменял (а, порой, даже и упразднял) некоторые свои ранние христологические формулировки по причине их двусмысленности или неточности. Тем не менее, именно его христологическая система стала тем эталоном, по которому в ближайшее столетие определяли ортодоксальность или еретичность возникающих богословских теорий. Ввиду особой важности системы свт. Кирилла для христологии V века, рассмотрим основные ее положения.

Центральным, и, пожалуй, самым известным христологическим и сoterиологическим тезисом свт. Кирилла было утверждение единства Хри-

<sup>1</sup> В этом случае такие представители Антиохийского богословия, как Феодор Мопсуэстийский и Несторий четко следовали Аристотелевой формуле одна природа – одна ипостась. Так возникла так называемая двухсубъектная или симметричная христология, которая была квалифицирована как еретическая на III Вселенском соборе в Эфесе в 431 г. Справедливости ради необходимо отметить, что со временем терминология Нестория претерпела определенные изменения. Из «Книги Гераклида», которая сохранилась в сирийском переводе и была написана известным ересиархом на закате своей жизни, следует, что Несторий под понятием «ипостась» понимал индивидуализированную природу, а термин «лицо» в его интерпретации приближался к привычному нам понятию «ипостась» или первой сущности по Аристотелю. Он даже употреблял по отношению ко Христу такие выражения, как «неразличимое (нераздельное) единство двух природ в одном Лице» (Nestorius. The Bazaar of Heracleides. P. 161) и, уж почти по-халкидонски, «одно Лицо в двух природах и две природы в одном Лице» (Ibidem. P. 236). Однако не стоит спешить с выводами: хотя Лицо единения у Христа одно, но у каждой из входящих в Него природ сохраняется свое лицо (Лицо (= Ипостась) Бога Слова и лицо (= ипостась) человека Иисуса), а значит двухсубъектная христология оставалась нормой богословского сознания даже и для позднего Нестория (Ibidem. P. 240).

ста как Сына: Один и Тот же и Предвечный Сын Отца, и Сын Пресвятой Девы Марии. При этом, утверждая, что Христос и после Воплощения остался одним Сыном, святитель акцентирует, что человечество, воспринятое от Богородицы, стало собственным человечеством Бога Слова, по причине неразрывного единения (καθ' ἑνωσιν ἀδιάσπαστον) природ, и мы должны мыслить единого Сына вместе с Его человечеством как единое живое существо (К Суккенсу, послание 2). В воплощении совершенно недопустимо разделять Христа на два Лица или Ипостаси, как это позволял себе Несторий: «Как Слово рождается от Бога, так и человек – от Жены; Один, однако же, из обоих Христос» (Толкование на Евангелие от Иоанна). В этих утверждениях прослеживается верность александрийской традиции, идущей от свт. Афанасия Великого, где ключевую роль играла уже хорошо знакомая нам христологическая формула Логос-плоть (Λόγος-σάρξ), но у свт. Кирилла границы ее понимания существенно расширяются, о чем подробнее мы скажем чуть позже. Также в контексте Афанасиевой христологии звучит утверждение свт. Кирилла, что Слово стало человеком, а не вселилось в человека или восприняло человека: «Само неизреченно рожденное из сущности Бога Отца Единородное Слово Его, Творец веков... восприняло семя Авраамово и стало причастно крови и плоти, согласно Писанию (Евр. 2. 14, 16), то есть стало человеком, и, приняв плоть и сделав ее собственной, родилось плотски через святую Богородицу Марию» (О правой вере к царевнам); «Итак, Он стал человеком, а не воспринял человека, как полагает Несторий» (К Суккенсу, послание 1).

В системе свт. Кирилла Александрийского понятие «плоть» становится тождественным человечеству Христа, однако, в отличие от Аполлинария, она «одушевлена разумной душой» (К Суккенсу, послание 2). Такая душа способна испытывать всю полноту человеческих эмоций, в том числе и переживать страдания, как и человеческое тело (Там же). Таким образом, по его учению, Бог Слово воспринял полноценное человечество, что и надо понимать под выражением из Евангелия от Иоанна «Слово Стало плотью» (Ин. 1, 14). Это воспринятое Богом человечество отнюдь не пассивное, как у Аполлинария, оно обладает собственной активной энергией и действует, руководимое разумной душой. Субъектом же всех действий, и Божества и человечества, является Воплотившейся Логос – Христос: «Мы разумеем Христа, страдающего плотью (σαρκὶ πάσχοντα) от иудеев и остающегося бесстрастным по Божеству (ἀπαθὴ κατὰ τὴν θεότητα)» (Толкование на псалмы). Именно такое уточненное понимание термина «плоть» – как полноценной и активной человеческой природы, в которой единственным Субъектом действий является Вторая Ипостась Св. Трои-

цы – Бог Сын, стало следующим шагом в развитии православной христологии на ее пути к Халкидонскому собору 451 г.

Как мы уже упоминали, в полемике с Несторием свт. Кириллу пришлось отказаться от ряда христологических терминов, описывающих единство природ во Христе. На смену ранним выражениям типа «смешение» («ἀνάκρασις»), «сплетение» («συνπλοκή»), «схождение» («σύνωδος»), и др., подразумевающим двусмысленное понимание единства Спасителя, пришли более зрелые и точные формулировки: «природное единение» (ἐν ὧσις φύσικῇ, κατὰ φύσιν), «единение по ипостаси» (ἐν ὧσις καθ' ὑπόστασιν) и знакомая нам «единая природа Бога Слова воплощенная».

Первая из указанных формулировок противопоставлялась святителем относительному соединению у Нестория и Феодора и подчеркивала истинное соединение природ во Христе (Защитное 12 глав против восточных епископов).

Вторая формула, как ее растолковал впоследствии Леонтий Византийский (кон. V – пер. пол. VI в.), имела двойной смысл. Во-первых, «единение по ипостаси» как и «природное единение» в противовес Несторию подчеркивало существенный характер соединения природ (καθ' ὑπαρξιν, букв. по бытию). Во-вторых, она указывала, что соединение природ Христа произошло в единой/одной ипостаси (ἐν μιᾷ ὑποστάσει) (PG 86 a. Col. 1252 C). Это означало, что только Вторая Ипостась Св. Троицы Бог Сын является единственным Субъектом действия и в своей Божественной природе, и в своем воспринятом человечестве. Эта Ипостась становится в Воплощении и Ипостасью для человеческой природы, отрицая в Иисусе Христе какую-либо человеческую ипостасную индивидуальность. Таким образом, нарушалось Аристотелево тождество: одна природа – одна ипостась. Теперь во Христе – одна Ипостась и две природы (К Евоптию, против опровержения 12 глав, составленного Феодоритом). Это отступление от логических правил классической греческой философии со всей очевидностью демонстрирует, что святые Отцы всегда творчески и прагматически использовали античное наследие, и если того требовали обстоятельства, они с легкостью видоизменяли, а порой и вовсе отказывались от тех формул, которые были неспособны с необходимой точностью выразить суть православной веры<sup>1</sup>.

Отвечая на важный христологический вопрос как в Ипостаси Слова соединилось Божество и человечество, свт. Кирилл использует отрицательные наречия, которые мы встретим в несколько расширенном виде

<sup>1</sup> Такой творческой свободы при обращении с античными терминами и формулировками мы не наблюдаем у еретиков разбираемой эпохи, им была скорее присуща фатальная зависимость от буквы традиции, даже в ущерб богословскому содержанию.

в оросе<sup>1</sup> Халкидонского собора 451 г.: неслитно (ἀσυγχύτως), неизменно (ἀτρέπτως), непреложно (ἀμεταβλήτως) (К Суккенсу, послание 1). Двумя последними терминами святитель прозорливо пресек последующие монофизитские<sup>2</sup> спекуляции на его учении, подчеркивая реальность природ Христа после Воплощения. Именно такая, «несимметричная христология» (одна Ипостась – две природы) свт. Кирилла стала своеобразным ориентиром для всех последующих православных богословов и имела решающее значение в процессе уяснения способа соединения природ Спасителя.

Что касается формулы «единая природа Бога Слова воплощенная», то, ввиду ее сложности, с нашей стороны требуется особое внимание при ее анализе. Традиционно принято считать, что эта формула была по ошибке заимствована свт. Кириллом из псевдоэпиграфического сочинения свт. Афанасия Великого «О воплощении»<sup>3</sup>. Однако и сейчас высказываются мнения, что последнее произведение вполне могло выйти из-под пера свт. Афанасия, а разбираемая формула в достаточной степени коррелируется с его богословием. Как бы то ни было, но у свт. Кирилла эта формула была интерпретирована в строго православном ключе и заняла одно из центральных мест в его христологии. В современной историографии существуют два подхода к пониманию ее богословского содержания.

Первый подход вполне традиционен – формула рассматривается в контексте христологии свт. Кирилла и в этой связи ряд исследователей сходятся во мнении, что под употребляемым здесь термином «природа» (φύσις) нужно видеть термин «ипостась» (ὕποστασις) в его позднихристологическом смысле, то есть конкретное единичное существование или первую сущность по Аристотелю. Действительно, важное дополнение «воплощенная» (σθεσάρκωμένη) недвусмысленно намекает на Божественную Ипостась Бога Слова, так как воплощенной способна быть только Ипостась Логоса, Божество или Божественная природа в принципе воплотиться не может, да и сам святитель употреблял и более точные выражения, которые не оставляют нам сомнений в правильности подобной интерпретации, например, «единство Слова с плотью по ипостаси» (τὴν καθ’

<sup>1</sup> Греч. ὁ ὄρος (буквально – межа, граница, рубеж, а также – определение (понятия)). Этим термином обозначались окончательные вероучительные постановления Вселенских соборов.

<sup>2</sup> Под монофизитами мы понимаем тех последователей свт. Кирилла Александрийского, которые не признавали реальности двух самостоятельных природ во едином Христе после Воплощения.

<sup>3</sup> Предполагается, что на самом деле это «Послание к Иовиану» Аполлинария Лаодикийского.



ὑπόστασιν ἑνωσίς τοῦ λόγου πρὸς τὴν σάρκα) (О правой вере к царевнам<sup>1</sup>) и еще более рельефно – «единая Ипостась Слова, воплощенная (разнотение – воплощенного)» (ὑποστάσει μὴ τῇ τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη (alias – σεσαρκωμένου)) (Послание к Несторию 3-е; АСО I. Vol. 1 (1). Р. 38). Такое понимание согласуется с общим контекстом его христологии и, в целом, подтверждается святоотеческой традицией ее толкования. Представители ортодоксальной христологической линии, такие, как свт. Прокл Константинопольский, прп. Максим Исповедник, св. император Юстиниан и другие вывели из нее учение о сложной Ипостаси Христа, не сомневаясь заменяя термин «природа» на «ипостась». Монофизиты же настаивали на употреблении именно термина «природа», правда в значении частного, единичного понятия или первой сущности Аристотеля.

Иной подход к пониманию разбираемой формулы свт. Кирилла Александрийского подразумевает выход из христологической плоскости в сотериологическое измерение. «Единая природа Бога Слова воплощенная» включает не только вполне конкретное человечество Бога Слова, но и вообще все обожненное человечество, всю христианскую Церковь. Здесь природа – это общность Воплощенного Бога Иисуса Христа и Его последователей, место, где происходит природное единение и спасение падшего человечества (О правой вере к императору Феодосию). Такая интерпретация формулы свт. Кириллом резко диссонирует с последующим монофизитским ее пониманием, где в единой природе будут видеть исключительно единичное человечество Христа.

В непосредственной связи с формулой «единая природа Бога Слова воплощенная» находятся используемые святителем и христологическое выражение «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεως), и так называемая «антропологическая парадигма»<sup>2</sup>. Свт. Кирилл соглашается с утверждением, что «Эммануил соединился из двух природ, а после соединения мыслится одна природа Слова воплощенная», в которой «сохраняются (μένοντος) и усматриваются (νοούμενου) особенности (ιδιότητι) каждой природы» (К Суккенсу, послание 2; АСО I. Vol. 1 (6). Р. 158–159), а «антропологическую парадигму» он приводит в качестве иллюстрации такого соединения. Встречаются у него и другие подчеркнуто дифизитские выражения (т. е. признающие реальность двух природ), например ««Он был один в двух» (εἷς ἦν ὁ ἐν ἁμφοῖν) (Epistola XLI. Ad Acacium

<sup>1</sup> Подобное выражение – «ипостасное единство» (ἑνωσίς καθ' ὑπόστασιν) в противоположность Несториевой «относительной связи» (συνάφεια σχετική) – встречается и в 6 главе 3 книги «Против богохульств Нестория».

<sup>2</sup> Суть ее в том, что соединение двух природ во Христе объясняется на примере соединения души и тела в единой человеческой природе.

Melitinae episcopum // PG 77. Col. 220 C) и «Един в двух и из двух Христос» (ἓνα ἐν ἀμφοῖν καὶ ἐξ ἀμφοῖν τὸν Χριστόν) (Epistola LIII. Ad Sanctum Xystum papam // PG 77. Col. 288 A). Такая двойственность подхода к тайне Воплощения Бога Слова показывает широту христологических взглядов святителя, в своем учении он умело соединял лучшие наработки разных богословских школ. Однако некоторые из этих идей сыграют роковую роль в истории интерпретации наследия святителя монофизитским богословием последующих столетий.

Важным событием не только в полемической деятельности александрийского святителя, но и в истории развития православного христологического учения в целом стало принятие им в 433 г. без каких-либо существенных изменений «Формулы единения» (лат. Formula unionis), предложенной лидером «восточных» (то есть антиохийцев) архиепископом Иоанном Антиохийским. Формула гармонично сочетала допустимые особенности каждой из противоборствующих сторон. Так в ней исповедовалась полнота человечества Христа («Единородный Сын Божий, есть совершенный Бог и совершенный человек из разумной души и тела»; «τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος»), а также Его двойное единосущие («Он единосущен Отцу по божеству и единосущен нам по человечеству»; «ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα») и четкое различие двух природ в единой Ипостаси Спасителя («...ибо произошло соединение двух естеств. Посему мы исповедуем одного Христа, одного Сына, одного Господа»; «δύο γὰρ φύσεων ἔνωσις γέγονεν· δι' ὃ ἓνα Χριστόν, ἓνα Υἱόν, ἓνα Κύριον ὁμολογοῦμεν») и, как следствие, св. Дева Мария провозглашалась Богородицей в строго догматическом смысле («...исповедуем Святую Деву Богородицею, потому что Бог Слово воплотился и вочеловечился и от самого зачатия соединил с Собою воспринятый от Нее храм»; «ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον Θεοτόκον διὰ τὸ τὸν Θεὸν Λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἐνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν») (ACO I. Vol. 1 (4). P. 17). Такой подход тогда устроил и свт. Кирилла Александрийского и «восточных». Позднее даже сам свт. Кирилл подвергся критике со стороны некоторых, особо «ревностных» своих соратников за необоснованные уступки и частичное отступление от постановлений III Вселенского собора 431 г. (особенно, от его 12 анафематизмов), что демонстрировало, как им казалось, богословскую непоследовательность главного оппонента Нестория. Но в том и проявилось истинное величие этого человека – он сумел личные амбиции подчинить делу созидания Церкви Христовой и, не цепляясь за отдельные слова или выражения, принять те тексты, где выражалось истинное

вероучение, невзирая на то, кто был их автором. Богословская интуиция его также не подвела – «Формула единения» не только принесла Церкви желанный мир, она стала первым примером удачного догматического компромисса между Александрией и Антиохией и, как следствие – источником для Халкидонского ороса.

Таким образом, в лице свт. Кирилла Александрийского перед нами предстает самостоятельный, глубокий и строго ортодоксальный богослов первой половины V ст., сумевший не только дать достойный ответ ереси Нестория и его идеологическим предшественникам, но и заложить прочное основание для развития и усовершенствования христологических концепций последующих столетий. В изложенной им христологической системе начинается сближение и синтез двух известных парадигм, описывающих соединение природ во Христе – Логос-плоть и Логос-человек – что станет главным достижением византийского богословия во второй половине V–VI вв. Его концепция единой воплощенной природы/ипостаси, которая состоит из двух активных совершенных природ и где единым действующим субъектом является Бог Слово, стала магистральным направлением, в русле которого протекали все последующие христологические дебаты. Выход за рамки этой концепции однозначно расценивался как уклонение в ересь. Несмотря на это, учение свт. Кирилла несло в себе и некоторый груз терминологической неопределенности, прежде всего по отношению к таким важным христологическим понятиям, как природа и ипостась. Разрешить эту апорию предстояло последующим богословам, первым из которых, несомненно, был свт. Прокл, архиепископ Константинопольский.

Святитель Прокл (ум. 446 г.) относится к категории тех православных полемистов эпохи Вселенских соборов, чья богословская деятельность стала важным связующим звеном в процессе формирования православной христологии. И хотя его личность в истории богословия имеет несколько более скромный статус по сравнению с такими людьми, как свт. Кирилл Александрийский или блж. Феодорит Кирский (393 – ок. 466 гг.), но именно благодаря ему учение о соединении природ во едином Христе начало приобретать четкие терминологические очертания. Чем же так ценно богословское наследие этого святителя для истории развития христологической доктрины? Тем, что он был первым, кто окончательно понятийно развел термины «природа» и «ипостась» применительно к христологии. В «Томосе к армянам» (435 г.) свт. Прокл вносит существенное уточнение в известную христологическую формулу: «Я, например, знаю и научен признавать благочестиво одного Сына и исповедую **одну ипостась воплощенного Бога-Слова** (μίαν ὁμολογῶ τὴν τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ Λόγου ὑπόστασιν). А поскольку существует один перенесший страсти и сотворив-

ший чудеса, то чего ради, замалчивая божественнейшее, они выставляют напоказ смиреннейшее?» (АСО IV. Vol. 2. P. 191). При этом утверждается, что Воплотившийся есть Один из Св. Троицы: «Однако, исповедуя Бога-Слова Единого от Троицы воплотившимся (τὸν Θεὸν Λόγον, τὸν ἓνα τῆς τριάδος σεσαρκῶσθαι), мы даем повод вопрошающим с верою размышлять, чем Он воплотился» (Ibidem. P. 192)<sup>1</sup>. В такой интерпретации, в отличие от свт. Кирилла, делается акцент не на характере соединения Божества и человечества во Христе, а на Субъекте Воплощения – Боге Слове. Исходя из этого, и Субъект страдания во Христе не «человек», а Ипостась Воплощенного Слова. Довольно смелыми и новаторскими выглядят его христологические выражения: «одного разумеем Христа в двух природах» (ἓνα νοοῦμεν τὸν Χριστὸν ἐν δύο φύσεσιν) и «единая и одна ипостась в двух природах» (μία καὶ μὴν ὑπόστασις ἐν δύο φύσεσιν). Эти терминологические новшества будут особо востребованы в Халкидоне, на IV Вселенском соборе, мы же их пока только отметим.

Таким образом, свт. Прокл уверенно соотносит термин «ипостась» с конкретным, частным, единичным существованием, то есть с первой сущностью Аристотеля, а «природу» или «сущность» с видовым/родовым, общим, множественным понятием или со второй Аристотелевой сущностью. Благодаря Константинопольскому святителю эта терминологическая дефиниция стала всеобщей нормой для последующих богословов.

Принципиально другой подход в интерпретации христологии свт. Кирилла Александрийского продемонстрировал другой константинополец – архимандрит Евтихий (378–454 гг.). Несмотря на верность Кирилловой формуле и декларированию тезиса о том, что после вочеловечения Бога Слова мы поклоняемся единой природе Бога воплощенного и вочеловечившегося (μίαν φύσιν προσκυνεῖν καὶ ταύτην Θεοῦ σαρκωθέντος καὶ ἐνανθρωπήσαντος), он, вместе с тем, исповедовал, что Господь наш был из двух природ только до соединения (ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν Κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἐνώσεως), после же существовала единая природа (μετὰ δὲ τὴν ἐνωσιν μίαν φύσιν) (АСО II. Vol. 1 (1). P. 124; 143)<sup>2</sup>. Эта единая природа уже не подразумевала у Евтихия наличия четко выраженной человеческой составляющей, так как здесь отсутствует уточняющее причастие «воплощенная» («σεσαρκωμένη»), на обязательном употреблении которого особо настаивал свт. Кирилл (см.: К Суккенсу, послание 2). Бо-

<sup>1</sup> Это выражением найдет свое продолжение в следующем веке в концепции другого великого богослова – св. императора Юстиниана.

<sup>2</sup> В связи с тем, что собственные творения Евтихия не сохранились, мы цитируем его положения по критическому изданию Деяний Вселенских соборов Э. Шварца (Acta Conciliorum Oecumenicorum, series prima – АСО) в переводе прот. Валентина Асмуса.

жество и человечество в его христологической модели сливаются до неразличимости, при этом с явным преобладанием первого. И хотя Евтихий признавал полноту человеческой природы Христа, однако отрицал ее единосушие нам, что в сотериологическом смысле означало невозможность спасения павшего человечества и замкнутость Христа на Самом Себе. Единственное, что под давлением Константинопольского поместного собора 448 г. он согласился признать – это единосушие Иисуса Христа Своей Матери, но единосушия человеческой природы Спасителя всему человечеству так и не было им четко исповедано. При этом совершенно непонятной представляется прибавка «до соединения» (πρὸ τῆς ἐνώσεως). Возможно, Евтихий предполагал наличие у Спасителя некоего «небесного тела» или «тела Бога» (σῶμα θεοῦ) еще до Воплощения, в чем в свое время еще обвиняли Аполлинария, но, в любом случае, оно по сущности не тождественно с нашим.

Конечно, такое грубое искажение учения свт. Кирилла вызвало волну справедливых возмущений. Правящий архиерей Евтихия (то есть его непосредственный начальник) – св. архиепископ Константинопольский Флавиан (ум. 449 г.) – после долгих уговоров был вынужден на поместном соборе в 448 г. осудить лжеучение упрямого архимандрита. Этот собор, точнее его вероучительная полемика, интересны для нас тем, что она явилась следующим шагом на пути ортодоксального осмысления наследия свт. Кирилла и развития христологической доктрины. В исповедании веры свт. Флавиана мы находим пример нового синтеза между александрийской и антиохийской христологическими доктринами: «Христос после вочеловечения – **из двух природ** (ἐκ δύο φύσεων), **в единой Ипостаси** и едином Лице, один Христос, один Сын, один Господь (ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐνὶ προσώπῳ ἓνα Χριστόν, ἓνα Υἱόν, ἓνα Κύριον)» (АСО II. Vol. 1 (1). Р. 114)<sup>1</sup>. Наряду с такими выражениями он продолжал использовать известную формулу свт. Кирилла «единая природа Бога Слова воплощенная и вочеловечившаяся», анафематствуя тех, «которые возвещают двух сынов (δύο υἱούς), или две ипостаси (δύο ὑποστάσεις), или два лица (δύο πρόσωπα), а не проповедают одного и того же Господа Иисуса Христа, Сына Бога живого» (Список с изложения веры Флавиана, епископа Константинопольского; АСО II. Vol. 1 (1). Р. 35). Интересно, что некоторые участники Константинопольского собора 448 г. в полемике с Евтихием высказывали и куда более смелые формулы для описания соединения двух природ во Христе, чем привычное «из двух природ». Например, митрополит Селевкийский Василий прямо провозглашает: «...поклоняемся единому Господу нашему

<sup>1</sup> В последней фразе видно прямое влияние на христологию свт. Флавиана упоминаемой нами «Формулы единения» 433 г.

Иисусу Христу **в двух естествах познаваемому** (προσκυνοῦμεν τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν δύο φύσεσι γνωρίζμενον)» (ДВС Т. 3. С. 102; АСО II. Vol. 1 (1). Р. 117). Его исповедание поддержал Селевк, митрополит Амасийский: «Ибо мы веруем во единого Господа нашего Иисуса Христа ... **в двух естествах после воплощения и восприятия плоти** (ἐν δύο φύσεσιν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν καὶ τὴν τῆς σαρκὸς)» (ДВС Т. 3. С. 102–103; АСО II. Vol. 1 (1). Р. 117–118). Эти и подобные им высказывания Отцов собора создали прочный фундамент для будущих христологических определений Халкидона.

Полемика вокруг ереси Евтихия вышла далеко за пределы Константинополя и привлекла внимание Рима. Местный епископ свт. Лев I Великий (ум. 461 г.) в своем Окружном или Соборном послании к Флавиану против ереси Евтихия (июнь 449 г.), более известном как «Томос к Флавиану» (лат. *Tomus ad Flavianum* или *Epistula ad Flavianum*)<sup>1</sup>, задал новое направление христологической полемики, сконцентрировав внимание на различии природ Христа, впрочем, не забывая и об их единстве: **«Каждое из двух естеств в соединении с другим действует так, как ему свойственно** (agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est): Слово делает свойственное Слову, а плоть исполняет свойственное плоти (verbo scilicet operante quod verbi est, et carne exequente quod carnis est). Одно из них сияет чудесами, другое подлечит страданию (Unum horum coruscat miraculis, aliud subcumbit iniuriis)» (АСО II. Vol. 2 (1). Р. 28). Здесь свт. Лев подчеркивая активность природ, употребил новый, довольно смелый способ выражения, который мог быть расценен как возврат к двухсубъектной христологии Нестория<sup>2</sup>, если бы не утверждения, что «Один и тот же... есть истинно Сын Божий и истинно сын человеческий» (Unus enim idemque est... vere Dei Filius et vere hominis Filius) (Ibidem. Р. 28) и «Тот, который есть истинный Бог, есть вместе и истинный человек» (Qui enim verus est Deus, idem verus est homo) (Ibidem. Р. 28).

Анализируя эти высказывания свт. Льва из «Томоса к Флавиану», можно уверенно утверждать, что заявленная у него активность природ во Христе не приобретает той индивидуализации, которую мы видели в несторианстве. Природы, по мысли свт. Льва, активны, но их «активирующим началом» является «Один и тот же» – Бог Слово. Такое описание природ единого Иисуса Христа стало концептуальным прорывом в области и христологии, и сотериологии. Свт. Лев Великий впервые предлагает говорить

<sup>1</sup> Как сейчас установлено исследователями, «Томос к Флавиану» был составлен по поручению свт. Льва его личным секретарем Проспером Аквитанским (390–463 гг.) из ранних проповедей этого Римского папы.

<sup>2</sup> Что и случилось, впоследствии, в среде монофизитов.



не просто об абстрактных, общих природах, а об их реальных действиях, которые можно различить, но не разделить во едином Христе. Действия природ совместны и направлены друг на друга, что дает возможность прославления (= обожения) человеческой природы Спасителя: «Ибо хотя в Господе Иисусе одно лицо (*una persona*) – Бог и человек: однако иное то, откуда происходит общее того и другого уничтожение, и иное то, откуда происходит общее их прославление» (*Ibidem*. Р. 29).

Тем не менее, этот подход формально контрастировал с известным заветом свт. Кирилла, изложенном в его 4-м анафематизме против Нестория: «Кто изречения евангельских и апостольских книг, употребленные святыми или о Христе или Им Самим о Себе, относит раздельно к двум Лицам, или ипостасям, и одни из них прилагает к человеку, которого представляет отличным от Слова Божия, а другие, как богоприличные, к одному только Слову Бога-Отца, – да будет анафема» (Двенадцать глав против тех, которые дерзают защищать мнения Нестория как правые; АСО I. Vol. 1 (1). Р. 41). Сглаживание этих формальностей станет предметом заботы последующих богословов, прежде всего на Халкидонском соборе. Несмотря на указанные трудности необходимо констатировать, что «Томос к Флавиану» свт. Льва Великого опередил время и стал одним из тех образцов, по которым сверяли свою веру не только отцы Халкидонского собора 451 г., но и православные защитники дифелитской доктрины последующих столетий. Однако, для неумеренных «ревнителей» богословия свт. Кирилла Александрийского этот документ навсегда останется «камнем преткновения и соблазна» и символом предательства вероучительных постановлений III Вселенского Эфесского собора 431 г.

Развитие последующих исторических событий и сопутствующих им доктринальных споров приняло особо драматический оборот. Александрийская партия, возмущенная «отступлением» от вероучительной линии свт. Кирилла и возглавляемая племянником последнего – архиепископом Александрийским Диоскором, созвала в августе 449 г. «Вселенский» собор в Эфесе. Еще современниками он был прозван «разбойничьим» (лат. *Latrocinium*, греч. *ληστρικός*) по причине огромного числа нарушений, имевших место во время его проведения. В результате собор оправдал Евтихия и его последователей, а любые формы проявления диофизитства были отвергнуты и осуждены как еретические. Впрочем, нас не сильно интересуют исторические подробности этого соборного бесчинства, но факт резкого обострения догматического противостояния Александрии и Антиохии, имевший здесь место, необходимо отметить и держать в памяти – эта деталь нам еще понадобится. История уготовила недолгий срок жизни постановлению этого собора, со смертью его по-

кровителя – императора Феодосия II (ум. 450 г.) – назрела насущная необходимость в их догматической ревизии и созыве нового, общеимперского христианского кворума. Им стал в 451 г. знаменитый Халкидон.

Следующий Вселенский, по счету уже четвертый, собор (второй Эфесский собор 449 г. не признается Вселенским, так как его постановления были квалифицированы как еретические), начавший свою работу 8 октября 451 г. в Халкидоне<sup>1</sup>, явил своим определением универсальный синтез напряженной работы представителей Александрийской, Антиохийской, Константинопольской (свт. Прокл и свт. Флавиан) и Западной (свт. Лев Римский) школ богословия. Хотя формально собор был созван по причине ереси Евтихия и ее легализации соборными постановлениями 449 г., главной целью его проведения была назревшая необходимость принятия нового христологического ороса, который, с одной стороны, раз и навсегда отверг бы лжеучения Нестория, Феодора, Евтихия и Диоскора, а с другой – изложил бы сбалансированное и не дающее повода к перетолкованию вероучение, объединявшее лучшие наработки Александрии (в лице свт. Кирилла) и Антиохии (в лице блаж. Феодорита Кирского и Иоанна Антиохийского). Поэтому его вероучительными источниками стали христологические формулы свт. Кирилла Александрийского и их интерпретация в «Томосе к армянам» свт. Прокла и в «Изложении веры свт. Флавиана», «Формула единения» 433 г., а также «Томос к Флавиану» свт. Льва Великого<sup>2</sup>. Несмотря на настойчивое желание папских легатов и ряда восточных епископов сделать последний документ без каких-либо изменений окончательным вероучительным определением этого Вселенского собора<sup>3</sup>, св. архиепископ Константинопольский Анатолий<sup>4</sup> и его окружение, инспирируемые св. императором Маркианом, разработали знаменитый Халкидонский орос. По причине его эпохальной зна-

<sup>1</sup> В то время это был пригород Константинополя, располагавшийся на противоположном, азиатском берегу Босфора.

<sup>2</sup> Касательно последнего документа необходимо отметить, что некоторые современные исследователи отрицают его влияние на формирование Халкидонского ороса по причине крайней акцентуации выражений, описывающих различие природ во Христе и их активность, а также до конца не разъясненного термина «лицо» (persona). Как следствие, могла возникнуть иллюзия близости таких выражений с двухсубъектной христологией. Тем не менее, акты IV Вселенского собора скорее говорят об обратном.

<sup>3</sup> Они ссылались на 7-е правило III Вселенского собора 431 г., запрещавшее излагать иные вероопределения, кроме уже существующих. Однако, после прочтения «Томоса к Флавиану» некоторые восточные епископы усмотрели в нем несторианские мотивы, по причине чего свт. Анатолию и папским легатам пришлось специально убеждать их в ортодоксальности Томоса свт. Льва (ACO II. Vol. 1 (2). P. 82–84).

<sup>4</sup> Бывший апокрисиарий (то есть посланник или представитель при дворе императора) Диоскора Александрийского.

чимости для истории православного богословия приведем этот документ полностью:

«Итак, последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына (ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν Υἱόν), Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по божеству и того же единосущного нам по человечеству (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ ἀνθρωπότητα), во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, **одного и того же Христа, Сына, Господа, едиnorodного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого** (ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν Υἱὸν Κύριον μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαίρετως ἀχωρίστως γινωριζόμενον), – так что **соединением нисколько не нарушается различие** (разнотение – **двух**) **естеств** (οὐδαμοῦ τῆς τῶν (alias – δύο) φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν), но тем более **сохраняется свойство каждого естества и соединяется в единое лицо и единую ипостась** (σῳιζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης), – не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и едиnorodного Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности пророки [учили] о Нем, и [как] Сам Господь Иисус Христос научил нас, и [как] предал нам символ отцов» (АСО II. Vol. 1 (2). P. 129–130).

Несмотря на богатую предшествующую богословскую традицию, христологический орос IV Вселенского собора стал вполне самостоятельным исповеданием веры, где целостно и точно были представлены главные положения церковного вероучения о том, Кто есть Христос и как в Нем соединились Божество и человечество.

Подытожим его богословские достижения:

1) Декларируется и особо маркируется Богочеловеческое единство Иисуса Христа: Один и Тот же и Сын Отца, и Сын Девы Марии Богородицы. Это, безусловно, дань христологическому дискурсу свт. Кирилла Александрийского;

2) Утверждается, в противоположность учению Евтихия, двойное единосущие Христа: Отцу по Божеству и нам по человечеству («...единосущного Отцу по божеству и того же единосущного нам по человечеству» – выражение калькировано с «Формулы единения»). Применение здесь Отцами собора тринитарного термина «единосущный» (ὁμοούσιον) показывает сознательное сближение двух терминологических систем: триадологии и христологии;

3) Различие природ представлено формулой, восходящей к свт. Проклу Константинопольскому: «Согласно поучаем исповедывать ... одного и того же Христа ... в двух естествах/природах (ἐν δύο φύσεσιν)». Она была вставлена в орос вместо предлагаемого некоторыми участниками собора выражения, использовавшегося еще святителями Кириллом Александрийским и Флавианом Константинопольским – «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), но которое было скомпрометировано личностью Диоскора Александрийского. В таком виде данная формула была ближе к «Томосу» свт. Льва Великого, чем к заблуждениям Евтихия и Диоскора. Здесь мы имеем тот случай в истории богословия, когда отступление от весьма авторитетной святоотеческой традиции было расценено как менее опасный путь, нежели следование формулировкам, пусть даже единожды искаженных еретиками. Помимо этого, различие природ маркировано и тем утверждением, что каждая из них после соединения сохраняет свои свойства («так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества»). Этот тезис, заимствованный из «Томоса» свт. Льва сыграет ключевую роль в будущей полемике с монофелитской ересью;

4) Соборная фиксация формулы «в двух природах» стала также важным терминологическим достижением. Окончательно разрывая связь с евтихианской доктриной, отцами собора делался шаг в сторону каппадокийской тринитарной терминологии, четко разграничивающей общее понятие или природу (= сущность) от частного, конкретного существования или ипостаси (= лица). Отныне такая дифференциация становится нормой и для христологии. Принципиальное терминологическое различие природы и ипостаси («...одного и того же Христа, Сына, Господа, едиnorodного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого»), и в то же время отождествление ипостаси и лица («...соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в единое лицо и единую ипостась») закрепленное авторитетом этого Вселенского собора, явилось для последующей православной христологии тем ориентиром, который уберег ее не только от губительных крайностей несторианства, но и от более опасного отклонения – так называемого «умеренного монофизитства»;

5) Наиболее известной частью ороса являются те четыре отрицательные наречия, с помощью которых описан способ соединения двух природ Господа Иисуса Христа: неслитно (ἀσυνχῶτως), неизменно (ἀτρέπτως), нераздельно (ἀδιαρέτως) и неразлучно (ἀχωρίστως). Как это и свойственно для апофатических терминов, они лишь очерчивают границы объема

понятия, не давая его точного определения. Этими наречиями Отцы собора раз и навсегда отсекали наиболее известные на тот момент попытки еретического описания способа соединения Божества и человечества в Едином Христе: «неслитно» (использовалось еще свт. Кириллом Александрийским) противопоставлялось еретической доктрине Аполлинария Лаодикийского, учившего о слиянии двух естеств и образовании новой, единой, воплощенной природы Христа; «неизменно» (встречается еще у свт. Кирилла) отвергало ересь Евтихия и, отчасти, Диоскора, учивших о двух природах до воплощения и об одной после, причем человечество Христа, по Евтихию, почти полностью терялось в тени Его Божества; «нераздельно» – это антитеза Несторию, природы Христа не существуют автономно, соединенные лишь относительно, по благоволению, но они объединены истинно в Ипостаси Бога Слова; «неразлучно» исповедовалось против тех еретиков, которые учили о временном характере соединения природ во Христе, теперь они соединены навечно. Остальное в тайне Воплощения Бога Слова остается за гранью постижимого.

Таким образом, IV Вселенский Халкидонский собор 451 г. дал достойный ответ на весь круг христологических проблем своей эпохи. Терминологическая гармония казалось, была найдена, но она, как стало ясно впоследствии, не примирила всех участников конфликта. Формула «в двух естествах/природах», используемая не только свт. Проклом Константинопольским, но и в свое время еще и Несторием<sup>1</sup>, а также выражение «соединением не нарушается различие двух естеств», запустили тот ассоциативный ряд, который в сознании некоторых богословов середины V ст. неизбежно должен был привести к двухсубъектной несторианской христологической модели. И даже такие четкие и недвусмысленные конструкции как «поучаем исповедовать одного и того же Сына», «единосущного Отцу по божеству и того же единосущного нам по человечеству», «не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и едиnorodного Бога Слова, Господа Иисуса Христа» и т. п., не смогли уравновесить в их искаженном представлении общую, по их мнению, неблагоприятную христологическую картину. Механизм отторжения Халкидонского ороса был бесповоротно запущен и новые «ревнители» свт. Кирилла взялись за дело. В истории христологии хорошо известны их имена: Тимофей Элур (ум. 477 г.), Петр Гнафевс или

<sup>1</sup> Выше мы уже отмечали, что в позднем труде Нестория – «Книге Гераклида» – имеются выражения по форме очень схожие с некоторыми формулировками Халкидонского ороса, а именно: «неразличимое (нераздельное) единство двух природ в одном Лице» и «одно Лицо в двух природах». Возможно, они встречались и в его более ранних работах.

Фуллон (ум. 488 г.), Юлиан Галикарнасский (ум. после 518 г.), Филоксен Маббогский (ум. 523 г.), Иаков Саругский (451–521 гг.), Феодосий Александрийский (ум. 567 г.) и др. Лидером этого направления стал патриарх Антиохии – Севир.

Севир Антиохийский (465–538 гг.) родился после Халкидонского собора, в период, когда уже значительная часть населения Византийской империи не приняла его постановлений. Униональная политика императоров Зенона (474–475 гг. и 476–491 гг.) и Анастасия (491–518 гг.), направленная на объединение враждующих сторон, не дала ожидаемых результатов и в некоторых провинциях империи возникла оппозиционная монофизитская иерархия, не подчиняющаяся центральной власти. Как справедливо заметил известный ориенталист Жозеф Лебон, к концу V в. сложилась такая церковная ситуация, когда монофизиты уже не могли довольствоваться лишь обличением дифизитства Халкидона как явного или скрытого несторианства. В их кругах назрела необходимость оформить свою, цельную и законченную концепцию. Самым ярким и известным выразителем доктрины так называемого «умеренного монофизитства» и стал Севир Антиохийский. Именно он снабдил доселе разрозненные положения монофизитов точной терминологией, внутренней логикой и связью, что, безусловно, дало в руки его последователей тот инструмент, с помощью которого можно было как разрешать внутренние противоречия монофизитского понимания наследия свт. Кирилла, так и вести полемику с его противниками. Тем не менее, эта христологическая система, как мы увидим чуть ниже, не выдержала в дальнейшем проверки на логическую безупречность.

Каковы же базовые положения христологии Севира? Прежде всего, основываясь на трудах свт. Афанасия Александрийского, он декларирует этимологическое равенство между такими ключевыми понятиями, как «сущность» (ἡ οὐσία), «ипостась» (ἡ ὑπόστασις) и «существование» (ἡ ὑπαρξις). Все три термина для него обозначают реальное бытие, то есть то, что действительно существует. В некоторых случаях к этому ряду добавляется еще и «природа» (ἡ φύσις). При этом Севир различает как общее или родовое понятие (τὸ γένος) – «сущность» в отличие от видового (τὸ εἶδος)<sup>1</sup> или частного – «ипостась». Термины «природа» и «существование» занимают среднее положение в его концепции: в зависимости от контекста они могут выступать и как общие, и как частные понятия (Послание к Евсевию схоластику). Однако в основном он полностью отождествлял в христологии такие важные термины, как «ипостась» (ἡ ὑπόστασις), «природа» (ἡ φύσις)

<sup>1</sup> Здесь вид обозначает не общее, а частное, единичное существование.



и «лицо» (τὸ πρόσωπον). В этом случае они приобретали значение единичного, частного существования или первой сущности по Аристотелю (Послание к Елевсину епископу). Такое отождествление объяснялось приверженностью святоотеческой традиции, прежде всего богословию свт. Кирилла Александрийского.

Способ соединения природ во Христе Севир описывает также используя терминологию свт. Кирилла. Так он активно оперирует такими терминами, как «природное единение» (ἐνωσις φυσική, κατὰ φύσιν) и «единение по ипостаси» (ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν). Однако совершенно оригинальным стал его термин «сосложение» («σύνθεσις»<sup>1</sup>), который был синонимом другого известного термина – «единение» или «единство» («ἐνωσις»). «Сосложение» по Севiru – это только способ объединения природ, а не само их бытие. Это объединение сохраняет нетронутыми сами реальности соединенных элементов и отрицает какую-либо их разделенность (Послание к Фоме синкеллу). Поэтому «сосложение» как и «единение» – это понятие динамическое, производящее свое действие не в порядке бытия, а в порядке существования природ. Оно показывает подчинение компонентов системы единому лицу или ипостаси и является синонимом физического или ипостасного союза природ.

Следствием соединения или сосложения природ во Христе стало образование так называемой «единой сложной природы Бога Слова воплощенной» («μία σύνθετος φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη») – еще одна инновация, введенная Севиром в христологическую терминологию (Послание к Иоанну игумену)<sup>2</sup>. Конечно, хорошо узнаваемая формула «единая природа...» не вызывает каких-либо вопросов и удивлений, но существенное добавление к ней в виде прилагательного «сложная» («σύνθετος») явно выходит за рамки христологического лексикона и свт. Кирилла Александрийского – главного источника заимствований и вероучительного авторитета для Севира, да и всей святоотеческой традиции. Дело в том, что Александрийский святитель никогда не употреблял терминологическую связку «единая сложная природа» («μία σύνθετος φύσις») или даже

<sup>1</sup> Буквально – складывание, синтез.

<sup>2</sup> В свое время еще В. В. Болотов и А. Гарнак проследили арианские корни этой христологической формулы. Евдоксий Константинопольский и Лукий Александрийский, объясняя в IV в. способ соединения природ во Христе, выражали удивительно идентичные с Севиром Антиохийским мысли. При этом также как и у Севира, для подтверждения концепции «единой сложной природы» Христа использовалась антропологическая парадигма. Знал ли в VI в. об их учении Севир? Вряд ли, да и арианская «прописка» этой концепции могла отпугнуть этого непоследовательного подражателя свт. Кирилла. Поэтому через 150–200 лет после своего возникновения такая несознательная «реинкарнация» арианской христологии вполне могла прозвучать как оригинальная концепция.

ее упрощенный вариант – «сложная природа» («σύνθετος φύσις») в контексте учения о Воплощении Бога Слова<sup>1</sup>. Данное выражение он использовал исключительно в триадологическом ключе, да и то, как правило, в негативном смысле. Например, в «Книге сокровищ о Святой и единосущной Троице» свт. Кирилл порицает тех, кто привносит в Божественную природу какую-либо сложность: «А если вы думаете, что Бог становится сложным из-за того, что имеет природу и суждение, то есть хотение, то обратите внимание и на это: [свойство] рождать Отец имеет естественно, имеет же [также] и [свойство] созидать чрез Сына творчески, и, несмотря на это, не является сложным, ибо таковые [свойства] – плод одной природы (Πατήρ φυσικῶς, ἔχει καὶ τὸ κτίζειν δι’ Υἱοῦ δημιουργικῶς, καὶ οὐ παρὰ τοῦτο σύνθετός ἐστι· μίᾳ γὰρ φύσεως τὰ τοιαῦτα καρπός)» (TLG 4090. 109. Vol. 75. P. 100. Line 19). Подобная мысль содержится и в трактате «О правой вере к царицам» (АСО I. Vol. 1 (5). P. 60). Более подробно эта тема развивается в подложной компиляции «О Святой Троице», составленной в XIV в. Иосифом Ракендитом, а в рукописной традиции, атрибутируемой свт. Кириллу Александрийскому (CPG, № 5432). Автор пишет, что Св. Троица состоит не из трех единых сложных совершенных природ (ἵνα μὴ ἐκ τριῶν ἀτελῶν μίαν σύνθετον φύσιν τελείαν γνωρίσωμεν), но познается в трех ипостасях единой простой, сверхсовершенной и всесовершенной сущности (ἀλλ’ ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι μίαν οὐσίαν ἀπλῆν ὑπερτελῆ καὶ παντέλειον) (TLG 4090. 123. Vol. 77. P. 1141. Line 1). В этом же произведении неоднократно встречается и более позднее выражение – «единая сложная ипостась» («μία σύνθετος ὑπόστασις»), применяемое уже в христологическом контексте. Так, например, утверждается, что Христос – это единая сложная Ипостась, сложенная из двух природ: Божества и человечества (Πρεσβεῦομεν τοίνυν ἐπὶ Χριστοῦ μίαν ὑπόστασιν σύνθετον, ἐκ δύο συντεθειμένην φύσεων· θεότητος δηλονότι καὶ ἀνθρωπότητος) (TLG 4090. 123. Vol. 77. P. 1157. Line 3). Последнее выражение в будущем станет окончательной догматической формулировкой, описывающей способ соединения двух природ Спасителя после Воплощения<sup>2</sup>.

Но, впрочем, вернемся к Севиру. Его новый концепт – «единая сложная природа» («μία σύνθετος φύσις») – проводил прямую аналогию между со-

<sup>1</sup> Возможно перенесенный на христологическую почву, этот термин мог напоминать ему еретическую концепцию Аполлинария, чего почему-то не заметил Сеvir. Несмотря на неудовлетворительное состояние источников, исследователи приходят к выводу, что Аполлинарий и некоторые его ученики (например, Полемон) использовали по отношению к тайне Воплощения Бога Слова выражение «единая сложная природа» («μία σύνθετος φύσις»).

<sup>2</sup> См., например, отдельную главу в «Точном изложении православной веры» прп. Иоанна Дамаскина, которая так и называется: «Об одной сложной ипостаси Бога Слова» («Περὶ τῆς μίᾳς τοῦ θεοῦ λόγου συνθέτου ὑποστάσεως»).

единением души и тела человека и соединением природ во едином Христе. Таким образом, как человек хотя и состоит из двух различных природ – души и тела, но вместе они образуют единую сложную природу, так и после Воплощения во Христе образовалась единая сложная, синтетическая природа, которую мы можем отождествить с первой сущностью у Аристотеля (Филалет, 42). Севир подчеркивает, что Божественный Логос сосложился с плотью (ὁ Λόγος σύνθετος πρὸς τὴν σάρκα) без разделения и слияния (Письмо к Сергию Грамматику 2). Теперь единой и единственной природой Христа является Божество, а причастие «воплощенная» («σεσάρκωμένη») говорит в этой формуле об икономии спасения (Письмо к Сергию Грамматику 2). Как следствие, он утверждал, что у этой единой сложной природы есть и единая Божественная воля, и единое Богомужнее действие/энергия (θεανδρική ἐνέργεια) или, уже сугубо Севирова выражение, единое сложное действие (μία ἐνέργεια σύνθετος), то есть соблюдалось ранее знакомое нам Демокрито-Аристотелево правило: одна природа – одна ипостась – одно действие (Первое послание к комиту Экумению; Против нечестивого Грамматики; Послание к Иоанну игумену). Словосочетание «единое Богомужнее действие» было заимствованно у Пс.-Дионисия Ареопагита из 4-го послания к Гаию монаху<sup>1</sup>.

Такая теория была формально похожа на более позднее учение православных неохалкидонитов<sup>2</sup> о единой сложной ипостаси Христа. Однако, если Севир под «сложной природой» подразумевал синонимичное значение «сложной ипостаси» или первую сущность Аристотеля, тогда как можно было такое понимание согласовать с явно дифизитскими выражениями свт. Кирилла, особенно с фразой, что Христос после соединения «Един в двух и из двух» (ἓνα ἐν ἁμφοῖν καὶ ἐξ ἁμφοῖν)? Что это за две природы? Они частные или общие понятия? Такая терминологическая трудность представляла вполне реальную проблему. Севир, привыкший калькировать богословские формулы свт. Кирилла, введением для понятия «природа» нового предиката «сложная» оказывался перед опасностью соскользнуть в двухсубъектную христологическую модель Нестория. Если природа – это единичное, частное, реальное существование, то есть первая сущность

<sup>1</sup> Творения Пс.-Дионисия Ареопагита или Corpus Areopagiticum (CPG, № 6600–6635) впервые в научный оборот были введены Севиром Антиохийским, что дало повод некоторым ученым приписывать именно Севиру авторство этих произведений. Среди других возможных вариантов называли имена Петра Гнафевса, Иоанна Филопона, Петра Ивира и даже последнего диадоха Афинской академии – Дамаския. Одна из последних гипотез видит в авторе корпуса св. императора Юстиниана. Единственное, в чем сходятся все исследователи, это то, что корпус был написан не раньше VI в.

<sup>2</sup> То есть последователей Халкидона, доказывающих и признающих тождественность его ороса и христологического учения свт. Кирилла.

по Аристотелю, тогда единая сложная природа Христа должна состоять (согласно указанному выражению свт. Кирилла) из двух единичных, реальных природ, что могло напоминать анафематствованное учение о «Лице единения» у Нестория. А если – общее, тогда единая сложная природа Христа отлична от общей, простой, несложной Божественной природы Св. Троицы.

На помощь пришло все тоже наследие свт. Кирилла. Выход виделся в утверждении того факта, что после соединения природы в реальности неразличимы, почему у образовавшейся сложной природы Христа есть только одна, Божественная воля и одно, сложное действие. Тем не менее, умозрительно, теоретически (ἐν θεωρίᾳ μόνῃ) различать Божественную и человеческую природы в реально едином Христе все же возможно, но только умозрительно (Второе послание к комиту Экумению). Допущение этой, чисто теоретической возможности различения природ после их соединения и отличала христологию Севира Антиохийского от крайнего монофизитства Евтихия и Диоскора, но она же и порождала новые трудности. Главная из них, подмеченная уже младшим современником Севира – Леонтием Византийским (см.: «Три книги против несториан и евтихиан»), сводится к следующему рассуждению: если образованная, в результате Воплощения Бога Слова, новая единая сложная природа является частным, единичным понятием, тогда к какому роду (τὸ γένος) или сущности (ἡ οὐσία) она принадлежит? Если к Божеству – то это невозможно, так как Божественная сущность по определению проста и несложна, а во Христе, хоть и умозрительно, но все же присутствует человеческая сущность. Если к человечеству – но такого абсурдного предположения мы не найдем ни у одной из полемизирующих сторон. Тогда, по логике вещей, остается еще один вариант: единый сложный Христос должен являться частной природой/ипостасью нового рода – «рода христов»<sup>1</sup>. Но родовое понятие подразумевает некое множество входящих в него частных представителей, тогда где же «второй» Христос? Парадокс налицо.

Позднейшие критики указывали и на другие опасные следствия из христологических нововведений антиохийского патриарха. Прп. Максим Исповедник (580–662 гг.) обратил внимание, что части сложной природы (например, душа и тело в единой сложной природе человека) должны возникать одновременно, но в случае со Христом мы подобного не наблюдаем: Божество – вечно, а человечество возникает во времени (Письмо 13. Краткое слово к иллюстрию Петру против учения Севира). Он же отмечает и жесткую взаимозависимость двух составных частей сложной природы человека, тогда как Божественный Логос никак не зависит от воспринятого

<sup>1</sup> Такое решение проблемы предлагал оппонент Севира, аполлинарист Сергей Грамматики, предполагивший, что Христос – это уникальная единичность нового Богочеловеческого вида.

человечества (Orusc. 5; Письмо 12. Кубикулярию Иоанну о правых догматах Церкви Божией и против еретика Севира). Позднее прп. Иоанн Дамаскин в отдельном трактате «О сложной природе против акефалов» путем построения различных силлогизмов также доказывал невозможность существования у Христа единой сложной природы.

Таким образом, главная ошибка христологии Севира Антиохийского заключалась в совершенно необоснованном, полном отождествлении антропологической модели с событием Воплощения Бога Слова и его следствиями. Сложная природа человека – это категория, описывающая род или сущность вообще всех людей, то есть общее понятие или вторая сущность по Аристотелю, а Сефир полностью уравнивал ее с такими традиционно частными понятиями как ипостась и лицо, чего мы не видим в системе свт. Кирилла. Александрийский святитель устанавливал лишь метафорическую связь между сложной природой человека и единой природой воплощенного Бога Слова, но всецело не отождествлял их. Указанная путаница в основных христологических категориях создала неразрешимые противоречия в системе Севира Антиохийского и выявила ее еретический характер. Его концепция сложной природы, по сути, лишила человечество Спасителя онтологического статуса, отведя ему в тайне Воплощения лишь вспомогательную, инструментальную функцию. Она стала тупиковой веткой в истории развития христологического учения в отличие от ороса Халкидонского собора, формулы которого единственно верно и наиболее точно описали тайну Воплощения Предвечного Логоса, используя при этом лучшие достижения и свт. Кирилла Александрийского, и христологии Антиохийской школы. Поэтому терминологический и, как следствие, догматический коллапс Севира стал причинной и дальнейшего, справедливого отторжения его христологической модели ортодоксальной Церковью в Византии.

Итак, христология Севира Антиохийского стала вполне самостоятельной и зрелой богословской системой, только формально похожей на концепцию свт. Кирилла Александрийского. Изменение в терминологии явилось следствием искаженного понимания наследия Великого александрийца. Такой богословский поворот поставил перед лицом христианской Церкви достаточно серьезную проблему: как согласовать христологию свт. Кирилла с оросом Халкидонского собора? Необходимо было найти такие формулировки, которые навсегда пресекли бы саму возможность возникновения учений, подобных монофизитству. Так родилось богословское направление, которое в специальной литературе принято называть неохалкидонизмом или Кирилловым халкидонизмом, но о его представителях и их концепциях мы расскажем во второй части нашего обзора.

*(Продолжение следует)*

## ЛИТЕРАТУРА

- «Корпус Ареопагитикум». Письмо к Гаю Ферапевту 4. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://yakov.works/acts/05/antolog/page28.htm#03>
- Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб., 2009. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 4).
- Аристотель. Метафизика / Пер. и комм. А. В. Кубицкого. Ростов-на-Дону, 1999.
- Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Ред. и вступ. ст. З. Н. Микеладзе. М., 1978. Т. 2. (Серия «Философское наследие»).
- Асмус В., прот, Грацианский М. В., Храпов А. В. Вселенский V собор (II Константинопольский) // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2005. Т. 9. С. 616–628.
- Асмус В., прот, Литвинова Л. В., Пономарев А. В., Цыпин В., прот. Вселенский VI собор (III Константинопольский) // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2005. Т. 9. С. 628–645.
- Асмус В., прот, Храпов А. В., Цыпин В., прот. Вселенский III собор (I Эфесский) // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2005. Т. 9. С. 588–597.
- Асмус В., прот, Храпов А. В., Цыпин В., прот. Вселенский IV собор (Халкидонский) // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2005. Т. 9. С. 597–616.
- Асмус В., прот. Евтихий // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2008. Т. 15. С. 348–350.
- Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви: в 4 томах. Т. 4. М., 1994.
- Брок С. Христология Церкви Востока // ВДИ. 1995. № 2 (213). С. 39–53.
- Глубоковский Н. Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. 1. М., 1890.
- Говорун С. Н. Единый сложный Христос // БВ. 2004. Т. 4. № 4. С. 150–176.
- Григорий Богослов. Послание 3. К пресвитеру Кледонию. Против Аполлинария – первое // ТГБ: в 2 т. СПб., 1910. Т. 2. С. 8–15.
- Давыденков О., иерей. Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007.
- Давыденков О., прот. Догматическое Богословие: учебное пособие. М., 2013.
- Деяния Вселенских соборов изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии: в 7 т. Казань, 1859–1873.
- Заболотный Е. История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV–VIII вв.: дисс. ... канд. богосл. М., 2016.
- Иерей Георгий Максимов, А. Г. Дунаев. Диспут «Существует ли consensus patrum в православном Предании?». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/Patrologija/disput-sushestvuet-li-consensus-patrum-v-pravoslavnom-predanii/>.
- Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания / Пер. с древнегреч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5).



- Иоанн Дамаскин, *прп.* О сложной природе против акефалов // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. М., 1997. С. 194–201. (Святоотеческое наследие).
- Кирилл Александрийский, *свт.* Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому / Пер. с древнегреч., пред. и прим. иеромонаха Феодора (Юлаева) // БВ. 2010. № 10. С. 15–31.
- Кирилл Александрийский, *свт.* Защищение 12 глав против восточных епископов // ДВС. Т. 1. С. 415–445.
- Кирилл Александрийский, *свт.* К Евоптию, против опровержения 12 глав, составленного Феодоритом // ДВС. Т. 1. С. 445–473.
- Кирилл Александрийский, *свт.* Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице / Пер. с греческого и коммент. Р. В. Яшунского, вступ. ст. Г. И. Беневича. СПб., 2014. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).
- Кирилл Александрийский, *свт.* О правой вере к императору Феодосию // Дмитриев В., свящ. Перевод и анализ соч. св. Кирилла Александрийского «Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν»: Курс. соч. / МДА. Серг. П., 1916. [Маш.]. С. 13–62.
- Кирилл Александрийский, *свт.* О правой вере к царевнам. Часть I (главы 1–20) / Пер. с древнегреч. иерея Василия Дмитриева, ред. пер., пред. и прим. иеромонаха Феодора (Юлаева) // БВ. 2017. Вып. 1–2. № 24–25. С. 435–467.
- Кирилл Александрийский, *свт.* О правой вере к царевнам. Часть II (главы 21–132) / Пер. с древнегреч. иерея Василия Дмитриева, ред. пер., пред. и прим. иеромонаха Феодора (Юлаева) // БВ. 2018. Вып. 1. № 28. С. 227–280.
- Кирилл Александрийский, *свт.* О правой вере к царевнам. Часть III (главы 133–224) / Пер. с древнегреч. иерея Василия Дмитриева, ред. пер., пред. и прим. иеромонаха Феодора (Юлаева) // БВ. 2018. Вып. 4. № 31. С. 261–311.
- Кирилл Александрийский, *свт.* О правой вере к царицам / Пер. с древнегреч. свящ. Василия Дмитриева, ред. пер. и вступ. статья иерод. Феодора (Юлаева) // БВ. 2008–2009. № 8–9. С. 68–141.
- Кирилл Александрийский, *свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Kirill\\_Aleksandrijskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-ioanna/](https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-ioanna/)
- Леонтий Византийский. Против несториан и евтихиан // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 658–661. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 4).
- Лурье В. М. История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.
- Лященко Т., свящ. Св. Кирилл, архиеп. Александрийский. Его жизнь и деятельность. К., 1913.
- Макгакин Дж. Э. Христология Нестория // Ῥωμαῖος: сборник статей к 60-летию проф. С. Б. Сорочана. Харьков, 2013. С. 503–526. (Нартекс. Byzantina Ucrainensia. Т. 2).
- Максим Исповедник, *прп.* Opusc. 5 // Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica) / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфф-

- рина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневича. Святая гора Афон; Санкт-Петербург, 2014. С. 334–335. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 15).
- Максим Исповедник, прп.* Письмо 12. Кубикулярию Иоанну о правых догматах Церкви Божией и против еретика Севира // Прп. Максим Исповедник. Письма / Пер. Е. Начинкина. СПб., 2007. С. 129–156. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 2).
- Максим Исповедник, прп.* Письмо 13. Краткое слово к иллюстрию Петру против учения Севира // Прп. Максим Исповедник. Письма / Пер. Е. Начинкина. СПб., 2007. С. 157–170. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 2).
- Никодим (Ротов), митр.* К вопросу о сближении халкидонского и нехалкидонского богословия в их восприятии святоотеческой христологической доктрины // ЖМП. 1970. № 4. С. 55–60.
- Путь, истина и жизнь. Вероучительные тексты Православной Церкви / Сост. Т. Бородинец, пер. с церковнослав. Д. Каратеев. К., 2013.
- Север Антиохийский.* Второе послание к комиту Экумению // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 639–640. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 4).
- Север Антиохийский.* Первое послание к комиту Экумению // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 637–639. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 4).
- Север Антиохийский.* Послание к Евсевию схоластику // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 641. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 4).
- Север Антиохийский.* Послание к Елевсину епископу // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 643–644. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 4).
- Север Антиохийский.* Послание к Фоме синкеллу // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 644. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 4).
- Сильвестр (Стоичев), архим.* Догматическое богословие: учебное пособие для 2-го класса духовной семинарии. К., 2016.
- Спаский А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни. Сергиев Посад, 1895.
- Феодор (Юлаев), иером.* Защита свт. Кириллом Александрийским выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» с точки зрения православных полемистов V–VIII вв. // БВ. 2010. № 10. С. 235–292.

- Феодор (Юлаев), иером. и др. Кирилл, свт., архиеп. Александрийский // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М., 2014. Т. 34. С. 225–291.
- Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы IV–VIII веков. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999.
- Шмалый В., свящ. Аполлинарианство // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2001. Т. 3. С. 58–59.
- Шмалый В., свящ. Аполлинарий (младший) // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2001. Т. 3. С. 61–62.
- Шукин Т. А., Беневич Г. И. Леонтий Византийский // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М., 2015. Т. 40. С. 534–545.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum: in 4 t. / Ed. E. Schwartz. Berolini; Lipsiae, 1927.
- Alois Grillmeier. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 2/3. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. Mit Beiträgen von A. Grillmeier, T. Hainthaler, T. Bou Mansour, L. Abramowski / Herausgegeben von Theresia Hainthaler. Freiburg; Basel; Wien, 2002.
- Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959.
- Clayton Jr., Paul B. The Christology of Theodoret of Cyrus. Oxford, 2007.
- Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta: Edition critica / Cur. G. Alberigo et al.: in 3 vols. Turnhout, 2006- .
- Cyrrilli, Archiepiscopi Alexandrini. Explanatio in Psalmos // PG 69. Col. 717–1273.
- Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques / Intr., texte critique, traduction et notes par P. Gallay. Paris, 1974. (SC; № 208).
- Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition: in 2 vols. London; Oxford, 1975–1995.
- Hefele Ch.-J. Histoire de Conciles d'après les documents originaux. Paris, 1908.
- Hespele R. Le Florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche. Étude et édition critique. Louvain, 1955.
- Hespele R. Sévère d'Antioche. Le Philalèthe. Louvain, 1952. (CSCO 133–134).
- Lebon J. Le monophysisme sévérien. Louvain, 1909.
- Lebon J. Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars posterior (Syr. IV, 6), V. Louvain, 1933. (CSCO 101–102).
- Lebon J. Severi Antiocheni orationes ad Nephaliu. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. Syr. 64. = Syr. IV, 7. Louvain, 1949. (CSCO 119–120).
- Leontii Advocati Byzantini. Scholia. Actio VIII // PG 86 a. Col. 1252–1257.
- Lietzmann H. Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen. Tübingen, 1904.
- Loon H., van. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden, Boston, 2009.
- McGuckin Jh. St. Cyril of Alexandria the Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts. Leiden, New York, Köln, 1994.
- Nestorius. The Bazaar of Heracleides / Transl., edit., introd. by G. R. Driver and L. Hodgson. Oxford, 1925.

*Quasten J.* Patrology: in 3 vols. Utrecht; Antwerp, 1975. Vol. 3.

*Richard M.* Les florilèges diphyssites du V<sup>e</sup> et du VI<sup>e</sup> siècle // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 721–748.

*Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. N. Y., 2004.

*Severus of Antioch.* A Letter to Oecumenius the Count, about Properties and Operations, Which Is of Those Written before Episcopacy // Brooks E. W. A collection of Letters of Severus of Antioch, from Numerous Syriac Manuscripts (Letters I to LXI). Paris, 1919. P. 175–186. (PO T. 12).

The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika from Constantinople 861 to Constantinople 1872 / Ed. A. Melloni: in 2 vols. // CCCOGD 4, 2016.

TLG (Thesaurus Linguae Graecae's) [Electronic resource] / CD-ROM # E (ancient Greek texts) contains 1823 authors and collections from the 8th century BC to the 1453 AD + MUSAIOS 2002 Release A (Copyright © 1992–2002. By Darl J. Dumont and Randall M Smith). Режим доступа: <http://www.tlg.uci.edu/>

*Г. Д. Панков*

## УЧЕНИЕ СВ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО О ДУШЕ В ДИАЛОГЕ С СЕСТРОЙ МАКРИНОЙ

### *Вопросы:*

1. Душа в аспекте христианской антропологии.
2. Диалог св. Григория с Макриной о душе как «ответ» на «вызовы» социокультурного окружения.
3. Феноменология души.
4. Учение о воскресении мертвых.

### 1. Душа в аспекте христианской антропологии

#### *1*

Разговор о душе может выглядеть старомодным и праздным мероприятием в глазах многих современников, для которых ценности «ума» и «креативности» преимущественно нацелены на обустройство материального комфорта и социального благополучия. Призыв к «поиску человека», заботе о себе в контексте расширения и углубления личностного измерения не получает должного отклика и даже отталкивает от себя сознание большинства людей. В современном мире широко распространился и прочно укоренился «человек комфорта» как специфический антропологический тип, нашедший себя в устремлении к идеалу комфортабельности. Для него вопросы о красоте души и достоинстве личности уже решены и не требуют альтернативных вариантов решения. Предложите-ка духовную смысло-жизненную альтернативу в общении с таким человеком и обратите внимание на реакцию с его стороны, выражающую отторжение в отношении темы разговора, которая будет расценена пустым демагогическим актом. Однако если другой представитель такого типа людей предпримет попытку нанести ущерб его личным интересам, попирая человеческое достоинство и честь, в таком случае последует сильный антропо-

логический протест: как же так можно поступать с человеком?! В данном вопросе прослеживается бунтарская позиция в адрес антигуманных отношений с гуманистическим требованием уважения к личности. Это требование гуманизм универсализирует, в то время как «человек комфорта» часто его замыкает на собственной индивидуальности.

В работе известного православного философа Е. Н. Трубецкого «Умозрение в красках» упоминается снятая берлинским кинематографом сцена из жизни хищного водяного жука в аквариуме, уничтожавшего своими могучими челюстями других обитателей водной стихии. Мыслителем проводится аналогия «злой, хищной жизни» между образом жизни животных и человека, оба которых руководствуются принципом «у кого сильнее челюсть, тот и прав». На фоне духовности «пожирание», как жизненный принцип, представляется предельным падением человека и искажением его облика до уровня звероподобного существа. Предотвращение угрозы тотальной духовной деградации человека чрезвычайно актуализирует проблему смысла жизни в ультимативной постановке вопроса: жить в мире ценностями человеческой личности или же человекоподобному зверю? Тенденция деградации представлена Трубецким образом жизни самодовольного разжиревшего мещанина с потухшим свинообразным лицом, а также образом пожирающего благосостояние других людей хищника в человеческом облики, с волчьей мордой и глазами хищной птицы<sup>1</sup>. Оба приведенные антропологические типа указывают на обесмысливание жизни и одновременно на чрезвычайную необходимость обращения человека и культуры к подлинному смыслу жизни в аспекте гуманизма, утверждение которого в ценностном пространстве современной культуры признается насущной глобальной проблемой.

Отдельные ученые-гуманисты обращают внимание на вытеснение антропологической тематики на периферию современных глобальных вопросов. Например, известный ученый С. С. Хоружий отмечает: «Современная глобалистика не занимается человеком, она занимается проблемами глобальной планетарной реальности. В соответствии с теорией систем, наука представляет эту реальность как «многоуровневую иерархическую систему». Коль скоро рассматриваемая система глобальна, то в ней имеется все – есть и уровни, отвечающие антропологической реальности – человеку. Но человек в масштабе глобальной реальности – микроскопическая, еле различимая величина <...> Фактически, в этом дискурсе, антропологические процессы и проявления, всё, непосредственно происходящее с человеком, оказывается в разряде не замечаемых, пренебрежимых факторов. Эта бесчеловечность

<sup>1</sup> Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 32.



глобального дискурса – его известная, признанная черта...»<sup>1</sup>. Из всего этого вытекает необходимость обращения глобалистики на человека в контексте постановки проблемы его избавления от перспективы духовной деградации как насущной гуманистической задачи современности.

## 2

Христианская антропология представляет собой взгляд на человека с позиции ценностей христианской культуры. Этот взгляд не сводится к пассивному наблюдению за человеческим бытием, он выглядит всматриванием в названный бытийственный полюс. Всматриваясь в опыт человеческого существования, христианская мысль включила его в поле собственного осмысления, вследствие чего сформировалась традиция христианской антропологии. Следует особенно подчеркнуть, что христианский взгляд на человеческую жизнь представляет собой *оценивающий взгляд*, который формируется в процессе соотнесенности любого образа жизни человека с христианскими ценностями. В результате, христианский на нее взгляд дифференцирует оценивание жизни человека, а также самого человека в системе жизненного бытия Универсума на два диаметрально противоположного полюса – *достойное / недостойное* («праведное» / «неправедное»). Приведенная оценочная оппозиция выглядит существенным фактором регулирующего механизма христианской антропологии, нацеливающей сознание индивида на осознанный выбор «достойного» образа жизни (в соответствии с христианским идеалом), отсекая при этом интенцию сознания от «недостойного». В этом состоит практическое значение христианской антропологии, идеи которой выходят за пределы богословско-философского теоретизирования в практическую сферу жизненного существования людей. Христианская антропология содержит в себе две апологетические интенции – интенцию на апологетику ценностей человеческой личности в соотнесенности с ценностями христианской парадигмы, а также интенцию на апологетику христианских ценностей в их тесной соотнесенности с ценностью человеческой личности.

Христианская антропология охватывает человека в его целостности, представляющей собой органическое единство телесного, душевного и духовного в человеческом естестве, рационального и иррационального, а также эссенциального и экзистенциального в системе человеческого бытия. Такой характер антропологии получил наименование *холистической антропологии*, принципом которой провозглашается осмысление челове-

<sup>1</sup> Хоружий С. С. Глобалистика и антропология // Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С. 368.

ка в целостности его бытия. В указанном контексте проблематизируется учение о душе, которое выходит за пределы психологического ее изучения (в границах естественной психики людей), односторонне-мистического измерения (в границах спиритуализма), а также материалистического взгляда (сводящего изучение души к естественно-природным процессам).

В трактовках души христианской мыслью выделяются два основных подхода. Согласно наиболее распространенному из них, выделяются три составных компонента человеческого естества – душа, тело и дух. Понятие души указывает на внутреннее состояние естественной организации человека, обеспечивающего жизненное состояние. Например, свт. Григорий Нисский определял душу в качестве жизненной причины, находящейся в теле. Понятие тела указывает на внешнюю оболочку естества, содержащее в себе душу и являющееся видимым носителем жизни. Понятие духа указывает на руководящую и направляющую силу человеческой жизни, состоящую из определенных разумных и волевых устремлений. Если значение души указывает на жизненное состояние человека, то значение духовной ее стороны предусматривает уяснение вопроса: «чем дышит» человек, то есть – какими ценностями и идеалами руководствуется в собственной жизни. Поэтому вопрос о душе тесно увязывается с *аксиологической шкалой* социокультурного окружения, формирующего систему ценностей в сознании индивидов. Другая трактовка души (которой, в частности, придерживаются адвентисты и Свидетели Иеговы) отказывается ее рассматривать в качестве составного компонента человеческого естества, признавая понятие души обозначением жизни каждого человека в отдельности (выражение «положить душу» равносильно значению «положить свою жизнь»). В данном случае душа не существует с телом и духом в виде трех автономных атрибутов, но тело вместе с духом составляют организацию души, являясь ее атрибутами. Земная кончина человека не связывается с представлением о бессмертии его души, но истолковывается как ее смерть в ожидании воскресения в судный день вместе с телом. Православное учение о душе, которое будет рассмотрено в настоящей лекции, придерживается первого из указанных подходов.

### 3

Христианский взгляд на душу основывается на ветхозаветной послылке, согласно которой Бог создал человека по Своему образу и по Своему подобию (Быт. 1, 26–27). В данном утверждении прослеживается два аспекта: первый – указывает на *тварный статус* человека, иерархически подчиненного Богу как Творцу и Вседержителю Универсума, второй аспект – на характер *человеческой идентичности* как образа и подобия Бога. Оба аспекта

не только указывают на порядок в Универсуме с точки зрения разграничения в нем статуса Бога и статуса человека, но также на характер должного осознания человеком предписанного Божественным откровением порядка, в системе которого каждый индивид обязан знать, а также оценить свое место и предназначение. Идейным фундаментом такого порядка служит позиция *теоцентризма* (или *теизма*), определяющая *теоцентрическую* (или *теистическую*) *парадигму антропологии*, включая учение о душе.

Положение человека осмысливается на пересечении двух противоположных плоскостей – Божественного и мирского бытия, с которыми соприсутствует душа и к которым она причастна. В отношении к Божественному началу душа вместе с человеком характеризуется значением тварности, однако через тварность души человек выделяется из всего животного мира и возвышается над ним. В созданном Богом тварном мире человек занимает центральное положение, и на данное обстоятельство указывают фрагменты первых глав Книги Бытия (Быт. 1, 28; 2, 15, 19, 20). Такая *антропоцентрическая позиция* включается в теоцентрическую парадигму, но не отделяется и никак не возвышается над ней, как это характерно светской антропологии. Поэтому библейскую антропологию правомерно обозначить *тео-антропоцентрической моделью*, провозглашающей достоинство человека и его души с точки зрения субординации в отношении к Богу и духовной с Ним идентичности, а с другой стороны, через выдвижение на центральное значение человеческого фактора среди всего тварного бытия.

Для христианской антропологии характерен взгляд на человека в сложном динамическом процессе, который начинается с момента грехопадения. Образовавшаяся ситуация разрыва между Богом и человеком означает приобретение к статусу тварности человека статуса *падшести* как универсальной характеристики человеческого бытия вместе с состоянием души. В связи с указанным обстоятельством христианское учение о человеке тематизирует *антропологию падения*. Тварность и падшесть человека вместе с его душой рассматриваются двумя модусами несовершенства его природы с тем существенным различием, что тварность полагается врожденным несовершенством, а падшесть – приобретенным по вине самого человека. Падение человека послужило основанием для оценочной дифференциации его бытия на подлинное / неподлинное, достойное / недостойное. Христианская антропология становится «обличающей» антропологией, призванной постоянно указывать на падшесть души как на жизненную константу с насущной необходимостью обращения к Богу. Антропологическая тема падения дополняется темой *обращения, восстановления падшего человека и его спасения (обожения, освящения)*.

Из всего изложенного очевидна двухвекторная динамика жизненной драмы человека – *от творения к падению и от падения к спасению*. Динамика восхождения к спасению требует активных действий со стороны падшего человека, которые составляют аскетические усилия. Поэтому христианская антропология является *аскетической антропологией* (*антропологией аскезы*), устремляющей сознание человека к духовной практике в соответствии с христианскими ценностями и идеалом обожения.

Осмысление динамики жизненной драмы устремляет богословскую мысль в сферу человеческого будущего, этим самым формируя *антропологию судьбы*. Христианский взгляд на судьбу преодолевает уравнивание всех людей перед неизбежным финалом земной кончины и выводит ее осознание в эсхатологическую сферу. Поэтому антропология судьбы приобретает выражение *эсхатологической антропологии*, согласно которой финал существования души дифференцируется на вечную жизнь в состоянии святости и вечную смерть в состоянии ее окончательного падения.

Фактор судьбы, на которую обращает внимание христианская мысль, выглядит существенным антропологическим регулятором: она настоятельно рекомендует человеку внимательно всмотреться в собственную жизнь и тщательно поразмыслить вокруг ее ценностного содержания, дать ему критическую оценку с учетом альтернативы поза-земного существования. Обращение к судьбе призвано стимулировать обращение человека к осознанию своей прошлой жизни, вызывая с его стороны стремление к актам искреннего раскаяния и осуществлению духовной трансформации – перемены себя. Эта перемена призвана вывести интересы человека за границы комфортабельного образа жизни на земле в направление духовно-божественных ценностей: не собирать сокровища на земле, «где моль и ржа истребляют и где воры подкопывают и крадут», но собирать сокровища на небе, «где ни моль и ржа не истребляют и где воры не подкопывают и не крадут» (Мф. 6, 19–20). В указанном случае христианская антропология утверждает ценность *трансцендирующей личности* (личности, возвышающейся над окружающим ее материальным и социальным бытием в альтернативную ему жизненную сферу) в значении теонмии (личности, руководствующейся в своей жизни божественным законом). *Теонмическая антропология* выступает альтернативой автономической антропологии, утверждающей ценность человеческой самости в ее независимости от Божественного начала.

Христианская антропология не мыслится вне Богочеловеческой личности Иисуса Христа. Личность Сына Божьего рассматривается антропологическим эталоном. Его Богочеловеческая природа трактуется олицетворением святости, в состоянии которой осуществлена полнота гармонии

Божественного с человеческим началом. Его крестная смерть и воскресение осмысливаются значением победы жизни над смертью, обеспечивающей человечеству возможность воскресения и достижения вечной жизни. Христианство позиционирует себя в качестве традиции подражания Христу, которое воспринимается не внешним образом, но в качестве жизни по Христу: «Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности» – учит апостол Павел (Рим. 8, 9–10). В христианской антропологии теоцентричность как антропологический принцип «авраамистических» религий дополняется *христоцентричностью*, а теистический характер ее антропологии приобретает выражение *христологической антропологии*.

Все изложенное выше позволяет выделить динамический ряд ключевых контуров христианского учения о душе – ее тварность, падшесть, тенденцию к восстановлению и спасению. Каждый из указанных контуров представляет собой локальную антропологическую проблему, которая решается в тесной связи с другими обозначенными контурами и в контексте указанной динамики. Дискурсивный фундамент методологии христианского размышления о душе составляют позиции теизма, христологизма и аскетизма.

#### 4

Христианский взгляд на человека и его душу обладает многовековой традицией, в которую каждый ее мыслитель каждой конкретной эпохи вносил свой вклад. Среди выдающихся мыслителей византийского православия следует назвать личность свт. Григория Нисского (335–384 гг.), епископа города Ниссы в Малой Азии, брата свт. Василия Великого и друга свт. Григория Богослова – выдающихся отцов-каппадокийцев. При жизни он был признан одним из авторитетнейших богословов и проповедников в столице Византии – Константинополе. Шестой Вселенский Собор (681) включил имя Григория из Ниссы в число святых отцов, а Седьмой Вселенский Собор (787) назвал его «отцом отцов» и подтвердил роль святителя в качестве вселенского учителя веры. Его имя не только почитается в православии (память 10 января), но и в Римо-католической церкви (память 9 марта).

В данной лекции будет рассмотрено содержание его разговора с Макриною «О душе и о воскресении». Макрина была старшей сестрой свт. Григория Нисского (умерла в 380 г.), ученицей св. Григория Чудотворца (213–270 гг.). После смерти своего жениха она приняла монашество и впоследствии основала общину женщин, посвятивших себя Богу. Ма-

крина причислена к лику святых в статусе преподобной, ее память почитается не только православием, но и католиками (19 июля). Названный трактат написан в форме диалога свт. Григория с его сестрой, где Макрина выступает в роли учителя, а ее брат только ставит вопросы и приводит аргументы противников христианского учения о душе и воскресении.

## 2. Диалог свт. Григория с Макриной о душе и воскресении как «ответ» на «вызовы» социокультурного окружения

### 1

В данном вопросе речь пойдет о выяснении внешних факторов, которые оказали непосредственное воздействие на формирование учения свт. Григория о душе и воскресении. При этом хочется подчеркнуть мысль, согласно которой не сами конкретные явления социокультурной среды признаются факторами воздействия на творчество людей, но *опыт встречи* людей с данной средой. Любая такая встреча способна возбуждать в сознании людей *экстраординарную реакцию* и последующую за ней *экстраординарную интенциональность*. Отдельные явления социокультурной среды способны вызывать у человека шок, ущемлять его самость, способствовать осознанию разлада с определенными ценностными установками и переориентировать интенцию сознания в направление альтернативных идеалов. Изложенная ситуация, благодаря известному ученому А. Тойнби (1879–1975), получила в гуманитарной мысли наименование «*вызова*», стимулирующего определенный «*ответ*». Философская концепция «ответа» не сводит его к психической реакции организма на внешние по отношению к нему действия, но охватывает стратегию и тактику деятельности, особенно его творческую разновидность.

В учении А. Тойнби «*вызов – и ответ*» позиционируется в качестве одного из ключевых механизмов осмысления динамики цивилизационных процессов. В своем фундаментальном труде «Постижение истории» ученый определяет роль «вызова» в том, чтобы «превратить “внутренний творческий импульс” в постоянный стимул, способствующий реализации потенциально возможных творческих вариаций»<sup>1</sup>. Методология «вызова» – «ответа» выглядит продуктивной в широком круге гуманитарных исследований, включая уяснение религиозной мысли.

<sup>1</sup> Тойнби А. Постижение истории. М., 1991. С. 108.



Известный протестантский теолог и философ П. Тиллих в своем фундаментальном произведении «Систематическое богословие» выдвинул два основных требования, которые обязана соблюдать богословская система – «утверждение истины христианской проповеди и объяснение этой истины каждому новому поколению»<sup>1</sup>. Христианская кериגма обращалась к социокультурному окружению, для которого она фигурировала в качестве «вызова», побуждавшего это окружение давать на него «ответ». И социокультурная среда «отвечала» по-разному на христианское воззрение: в одних случаях оно принималось, в других – отвергалось не только в толерантной, но и во враждебной форме. «Ответы» социокультурной среды одновременно становились «вызовами» в адрес христианской керигмы, апологетика которой побуждала богословов давать со своей стороны интеллектуальный «ответ». На протяжении своей истории христианство постоянно находилось перед многочисленными «вызовами» социокультурного окружения, побуждающего развитие богословского и религиозно-философского творчества. Иными словами, христианская мысль постоянно развивается и углубляется под сильным воздействием «вызовов» со стороны его окружения.

## 2

Анализ содержания разговора «О душе и о воскресении» обнаруживает два обстоятельства, побудившие свт. Григория обратиться к тематике души и воскресения. Первое обстоятельство – опыт встречи человека со смертью, порождающий вопрос о смысле жизни и смерти. Этот опыт глубоко переживается людьми в частных ситуациях утери своих родственников, друзей и близких. Началом разговора с Макриною о душе и воскресении послужило признание свт. Григорием о постигшей его душу сильной скорби по ушедшему из жизни родному брату Василию (Великому). Он поспешил разделить свое горе со своей сестрой, состояние которой было едва не при смерти. Свт. Григорий усматривал в своей сестре не только ближайшую для него родственницу, но также роль наставницы, способной своими мудрыми рассуждениями сдерживать порывы страстей и умиротворять возмущенную душу. На скорбное состояние своего брата она отреагировала апостольским наставлением, согласно которому не следует скорбеть по умершим, поскольку такая скорбь свойственна людям, не имеющим надежды на Бога.

Позиция, отвергающая состояние скорби по умершим людям, основывается на вере в воскрешение мертвых. Фундаментом такой веры должна послужить вера в воскресение Иисуса Христа (Фес. 4, 14). В «конце вре-

<sup>1</sup> Тиллих П. Систематическое богословие. Т. I, II. СПб., 1998. С. 9.

мен» Сам Бог сойдет с неба, и «мертвые во Христе» воскреснут и праведные будут «восхищены на облаках в сретение Господу на воздухе», с Которым пребудут навечно (Фес. 4, 16, 17). Таким образом, опровержение скорби по умершим неразрывно связывается с надеждой на вечную жизнь, веру в искупительную миссию Христа и благодать Бога в оказании дара людям вечной жизни.

На приведенный аргумент свт. Григорий констатирует противоестественность для человеческой психики воздержание от скорби по умершим людям: уже сам вид умирающего человека не позволяет спокойно пережить увиденное. Вид умирающего порождает мысль о радикальной трансформации естества, при которой человек, прежде живой и общающийся с другими людьми, вдруг делается бездыханным, безмолвным и неподвижным. Естественному сознанию человека свойственно стремление избежать смерти и продлить себе жизненное существование. На поставленную задачу нацелена культура, создавшая для человека жилье, одежду, медицину, оборонительные сооружения и оружие для безопасности людей. Подчеркивается, что забота о жизни происходит именно в силу страха перед смертью, который свойственен природе человека. «Поскольку же естественным образом так страшна смерть, то легко ли послушаться того, кто велит остающемуся в живых не предаваться скорби об умершем?» – резюмирует свт. Григорий<sup>1</sup>.

«Не такой ли страх смущает тебя и объемлет твою мысль, будто душа не вечно пребывает, но с разрушением тела сама прекращает бытие?» – уточняет св. Макрина позицию, которую ее брат приводит от лица сомневающих в данном вопросе. Однако в этом уточнении содержится момент обличения за сомнение относительно христианской идеи бессмертия души. На это свт. Григорий обращает внимание на необходимость использования рациональной процедуры доказательств данных Божественного откровения, но не автоматически принимать его императивы. Он отмечает, что отсутствие надлежащих доказательств порождает в сознании неведение и противоположные толки, которые кажутся истинными и справедливыми по характеру аргументации. Именно отсутствие надежного доказательства о бессмертии души порождает тяжкие скорби об умерших людях. Этим самым свт. Григорием ставится проблема веры, опирающейся на разум с присущей ему способностью аргументации.

Ответ св. Макрины звучит в резкой форме выражения: «Оставь языческие бредни, в них изобретатель лжи к ущербу истины в виде вероятных слагает погрешительные предположения; а ты обрати внимание на то, что думать так о душе не что иное значит, как стать чуждым для добродетели

<sup>1</sup> О душе и о воскресении // *Святитель Григорий Нисский. Избр. Творения*. 3-е изд. М., 2014. С. 164.

и иметь в виду только настоящую приятность, а о жизни умопредставляемой в вечности, по которой одна добродетель имеет преимущество, отложить и надежду»<sup>1</sup>.

В изложенном изречении следует выделить ряд значимых аспектов. Первый из них указывает на характер оценки альтернативной позиции, которую выше продемонстрировал свт. Григорий, – выражение «языческие бредни», дополненное императивом «оставь». Это означает характерную язычеству позицию оправдания естественного состояния скорбей по умершим людям. Выражение «бредни» придает остроту обличения в язычестве и осуждения за такую позицию.

Второй аспект изречения св. Макарины указывает на источник обличаемой ею позиции: последняя провозглашается изобретением со стороны лжи, под которой подразумевается Дьявол («Клеветник»). Этим самым осуждается стремление упразднить веру в истинность христианства и поставить его истины в один ряд с альтернативными мнениями, которые уравниваются в статусе предположений. Постановка указанной позиции в зависимость от козней «изобретателя лжи» в значительной степени усиливает обличительный характер апологетики христианства.

Третий аспект содержит обличение в устранении роли этики с ее добродетелями, противостоящими комфортной жизни, к ценностям которой устремляется большинство живущих на земле людей. Гедонистическая укорененность в земном комфорте разрушительно воздействует на грядущую судьбу таких людей, надежда которых на вечную жизнь сведена к нулю. Вечная жизнь рассматривается притягательной силой для добродетельной жизни (аттрактором морали), важным стимулом духовного совершенства личности.

Выдвинув рассмотренные аргументы, обличающие недостойное для христианина отношение к истине бессмертия души, св. Макарина вовсе не отвергает значимость рациональных доводов в пользу названной истины.

Другим обстоятельством, побудившим св. Григория обратиться к тематике души и воскресения, служит востребованность христианства в полемике с античной мыслью, отрицающей бессмертие души. Наиболее видным ее представителем был древнегреческий философ Эпикур (342/341–271/270 г. до н. э.). В своем учении о душе он основывался на картине Вселенной, содержание которой составляют телесное бытие и пространство (пустота): тела состоят из неделимых и неразделимых атомов, а пространство обеспечивает движение как способ существования тел. Тела удостоверяются ощущениями. Ничто, кроме пустоты, невозможно мыслить бестелесным, включая и душу. Душа рассматривается

<sup>1</sup> Указ. соч. С. 166.

в качестве особенного тела, состоящего из тонких частиц – атомов воздуха и огня, распространенных по всему телу. С разложением тела разлагается и душа, которая перестает чувствовать и существовать. Поэтому Эпикур называл вздором разговоры о бессмертии души.

Философия Эпикура была широко распространена среди интеллектуалов не только Древней Греции, но и Рима на протяжении первых веков существования христианства. В Книге Деяния св. апостолов приводится ситуация проповеди апостола Павла в афинском ареопаге, когда афиняне внимательно слушали его речь до того, пока Павел не заговорил о воскресении мертвых. Как только присутствующие на проповеди услышали об этом, одни из них стали надсмехаться над данным учением, а другие настаивали на прекращении разговора о воскресении.

Подвергая критике учение Эпикура, св. Макрина поставила ему в упрек преувеличение значимости ощущений – первичной формы чувственного познания окружающего мира и обратила внимание на необходимость учета способности к умопостижению, выходящему за пределы видимого телесного мира в направлении невидимого бестелесного. Гипертрофия чувственного сравнивалась св. Макриной с образом специально сооруженной земляной стены, «которая людям неглубокого ума преграждает путь к воззрению на умственное»<sup>1</sup>. Вполне естественно, что такой человек видит только земные стихии земли, воды, воздуха и огня и полагает их основоположениями бытия. Макрина справедливо усмотрела в эпикуризме отрицание Бога как источника жизни во Вселенной, значение Которого подменяется самодостаточностью земных стихий.

Оба изложенные обстоятельства послужили непосредственными «вызовами», обусловившие размышление свт. Григория Нисского о душе и воскресении в диалоге со св. Макриной. Первый «вызов» характеризуется *экзистенциальным* характером: философской мыслью смерть оценивается *экзистенциалом* – значением, указывающим на острые и глубинные стороны человеческого состояния. Осознание экзистенциала возникает в результате глубоких переживаний опыта встречи человека с действительностью. Такой опыт накапливается и осмысливается как универсальный человеческий опыт, вне зависимости от конкретной ситуации. Сказанное относится к опыту встречи человека со смертью, который носит универсальный и глобально-антропологический характер. На вызов «смерти» культура «ответила» многочисленными артефактами, используя которые человек принялся сопротивляться ее неумолимому року. В идейной сфере таким сопротивлением выдвинут идеал бессмертия, с которым связано

<sup>1</sup> Указ. соч. С. 169.

представление о воскрешении душ. Таким образом, своим «вызовом» обстоятельство смерти оказывается стимулирующим фактором религиозно-философского и богословского творчества как «ответа» на экзистенциальный запрос со стороны человека.

Другой вызов указывает на сложную интеллектуальную ситуацию, когда христианству противостояла античная мысль, выражающая качество культуры «вне-Христа». Христианство, ценности которого включились в общее социокультурное пространство, породило ситуацию ее расщепления на культуру «во-Христе» и культуру «вне Христа». Противостояние между ними развернулось вокруг перспективы существования и масштаба охвата ноосферы присущими христианской культуре ценностями. Поэтому «ответ» на «вызов» со стороны эпикурейцев выглядит частным случаем, в котором проецируется «вызов» христианству не только со стороны альтернативной античной мысли, но, главным образом, со стороны будущего как предмета глубокой озабоченности любой традиции, включая христианство. Такой характер «вызова» уместно назвать *футурологическим* «вызовом», актуализирующим вопрос о судьбе традиции перед «вызовами» ее социокультурного окружения.

Изложенное размышление предлагается принять в качестве существенного смыслового контекста осмысления диалога свт. Григория и св. Макарины о душе и воскресении. Рассматриваемый диалог основывается на *методе противоположения*, при котором один из участников (в данном случае свт. Григорий) умышленно встает на сторону противников христианского учения, в то время как другая сторона (в лице св. Макарины) опровергает поступившие в ее адрес доводы и одновременно обосновывает христианские истины.

### 3. Феноменология души

#### 1

Суть христианского понимания души сформулировано св. Макариной следующим образом: «А наше мнение о ней таково: душа есть сотворенная сущность, сущность живая, разумная, органическому телу и чувственному телу сообщающая жизненную и восприимлющую чувственную силу до тех пор, пока способное к принятию естество оказывается состоятельным»<sup>1</sup>. В приведенном определении уместно выделить два аспекта – феноме-

---

<sup>1</sup> Григорий Нисский. Указ. соч. С. 174.

нологический и функциональный. Первый аспект характеризует душу как феномен и указывает на ее сотворенность, на жизненное состояние с постановкой акцента на сущностную силу разума, а также на ее тесную связь с телесным организмом человека. Функциональный аспект в понимании души указывает на основную функцию по отношению к телу, которая заключается в наделении жизненной силой организма и обеспечении его жизненным существованием.

Ограничение феномена души от пространства телесного организма означает взгляд на наличие невидимого и недоступного чувственным данным бестелесного бытия. Поэтому, основанная на ценностях сенсуализма и эмпиризма, философия Эпикура принялась опровергать онтологию невидимого и бестелесного, выпадающую из горизонта чувственных данных. На таком основании ею отвергался христианский взгляд на феномен бестелесной души. В связи с указанным обстоятельством, размышление о душе в диалоге между свт. Григорием и св. Макриной не могло проигнорировать вопрос о ее бестелесной природе, тем более, что с этим непосредственно связан вопрос о Боге как о Творце и Источнике жизни.

Критика Эпикура осуществлялась св. Макриной посредством апелляции к очевидности детерминизма, который переносился с видимого мира на сферу отношения между видимым земным и невидимым Божественным миром. Так, очевидность одежды позволяет умозаключать об изготовившем ее ткаче, а очевидность корабля – о кораблестроителе. По аналогии с причинно-следственными связями, ощущение души должно привести к умопостижению ее Создателя, который обнаруживается не в видимом мире, но в невидимом и которым может быть признанным только Бог – Творец Вселенной и человека вместе с его душой.

Онтическая аргументация, основанная на очевидности причинно-следственных связей между окружающими человека вещами и явлениями, дополняется космологической аргументацией. Она основывается на идее гармонии Вселенной, от которой умозаключается идея Бога, гармонично обустроившего мировой порядок. В указанном отношении св. Макрина демонстрирует объединение всех ее стихий в направленности к достижению одной и той же жизненной цели, независимо от противоположности их качественного состояния. Соединяясь в процессе устремления к единой цели, каждый из противоположных элементов сохраняет целое, в котором противоположности не уничтожаются взаимно, но наоборот, совместно сообразуют уравновешенность космоса. В качестве примеров приводится солнце, которое по своей природе находится на верхнем этаже Вселенной, откуда изливает свои лучи на землю; вода, вопреки своей природе, устремляется ввысь, а оттуда снисходит на землю в виде дождя, порож-



дая растительный мир; эфирный огонь сближается с землею так, что ее глубина получает определенный объем теплоты. «Видя все это разумным оком души, – умозаключает св. Макрина, – не явно научается из видимого, что художественная и премудрая Божия сила, открывающаяся в существах и всепроникающая, части приводит в стройность с целым, целое восполняет в частях и что Вселенная некою единою силою содержится, сама по себе пребывая и около себя самой вращаясь, движения никогда не прекращая из того места, в котором она, не переходя в какое-либо другое?»<sup>1</sup>.

В данной аргументации фактор причинно-следственных связей во Вселенной усиливается диалектикой целого и части, согласно которой часть устремляется к целому, а целое своей энергией присутствует в каждой из своих частей. В своих размышлениях св. Макрина придерживается холистической метафизики, утверждающей приоритет целого над частями. Согласно такой метафизике, Космос представляет собой целое, объемлющее в себе многочисленные части, а связывающим звеном между космосом и его отдельными явлениями служит упорядочивающая сила. В теистическом мировоззрении источником такой силы признается Бог, Который вложил Божественную силу в сотворенный Им мир и все пронизывает мудростью.

Теистическо-холистический взгляд на Универсум переносится из космологии в сферу антропологии. Здесь за целое принимается телесный организм, а частями – его отдельные органы. Связывающим звеном между частями тела, а также между отдельным органом и телом выступает душа, обеспечивающая своей энергией жизненность тела в единстве каждого из его элементов. Из всего этого вытекает сформированная диалектика души и тела, согласно которой душа действует в теле сообразно своей невещественной и бестелесной природе в качестве необходимого жизненного фактора, в то время как тело (не только в жизненном, но и в умершем состоянии) выступает внешним обнаружением актуальности души. Благодаря чувственному познанию, человеком воспринимается состояние тела то ли в форме жизни, то ли в форме смерти, из чего следует умозаключение о душе как о факторе обеспечения человеческой жизни.

Как уже говорилось выше, древнегреческий философ Эпикур отрицал бестелесность души, исходя из своей метафизики, согласно которой ничего, кроме пустоты, невозможно мыслить бестелесным. Душа им рассматривалась в виде особого тела, состоящего из атомов воздуха и огня, пронизывающих все тело. Будучи зависимой от тела, душа разлагается вместе с телом. В полемике с эпикурейством христианская апологетика души

<sup>1</sup> Указ. соч. С. 172.

должна предусматривать задачу обоснования *принципиальной инаковости души* по сравнению с телом.

Аргументом осуществления поставленной задачи послужил принцип уподобления любого экземпляра своему образу (или первообразу). Используя данный принцип, св. Макрина дает пояснение, согласно которому любое умственное уподобляется умственному, а бесплотное – бесплотному. Принцип уподобления рассматривается как один из существенных аспектов гармонии мироздания, в которой усматривается «неизреченная Божественная мудрость» и Божественная сила. Св. Макрина акцентирует внимание на обстоятельстве существенного различия Божественного естества от естества его творения, в силу которого естество Бога выглядит принципиально иным. Инаковость представляет собой один из модусов бытия всего сущего в мире.

Из названного обстоятельства выводится необходимость учитывать инаковость бытия видимого и невидимого, вещественного и невещественного, телесного и бестелесного. «Так, нет ничего невероятного в том, что и сущность души, будучи сама в себе чем-то иным, а не тем, чему иногда уподобляем ее», – заключает св. Макрина<sup>1</sup>. Поэтому, в силу принципа инаковости бытия видимого и невидимого, вещественного и невещественного, остается признать «срастворенность» жизнедеятельности души телесной организации человека. Инаковость закона бытия невещественной души и вещественного тела позволяет объяснить их судьбу, согласно которой при разложении вещественных стихий тело гибнет, а душа продолжает жить в тех же стихиях, в которых всегда пребывала. Бестелесной и невещественной душе свойственна неделимость, в отличие от телесного бытия, поэтому при вещественном разложении тела душа сохраняет свою природную целостность и жизнеспособность.

Таким образом, апологетика христианского учения о душе основывается на метафизической дифференциации бытия видимого / невидимого в значении теистического мировоззрения, дифференцирующего мир на невидимый Божественный и видимый земной. Но при этом между обеими сферами бытия утверждается иерархия между Богом-Творцом и бытием тварной души. Гносеологическим основанием критики Эпикура по рассматриваемому вопросу служит дифференциация познавательного процесса на чувственное и умопостигаемое, преодолевающая гипертрофию роли ощущений. Актуализация в познавательной способности разума позволяет превзойти уровень постигаемого вещественного мира на уровень невещественного, охватив его мыслью и выразив посредством мысли.

---

<sup>1</sup> Указ. соч. С. 185.

## 2

Как отмечалось выше в определении души, она не только представляет собой живую сущность, но и силой, придающей жизненное содержание телу, в которое облачена. В данном пункте свт. Григорий Нисский развертывает учение о душе как о деятельном факторе, обеспечивающем жизненную динамику функционирования человеческого естества. В общем силовом потоке души особое его внимание привлекли две основные ее силы – *вожделение* и *раздражение*, посредством которых осуществляется управление телесным организмом. При этом интерес к вожделению и раздражению обуславливается не стремлением разобраться в психическом состоянии души, но стремлением осмыслить всевозможные механизмы управления телесным организмом с ее стороны. Возникает вопрос о характере и оценке их роли в жизнедеятельности человека с точки зрения созидательных или разрушительных последствий. Для этого следует разобраться в их источнике и соотнести его с природою души на предмет имманентности.

Для решения поставленной проблемы св. Макария рекомендует оставить авторитеты Платона и Аристотеля, а также всех, «любомудрствующих в речи плавной» и обратиться к Священному Писанию, «которое вменяет в закон не признавать доблестным в душе ничего несвойственного естеству Божественному». Фундаментальным критерием в конструировании христианского учения о душе признается тезис о ее богоподобии, следствием чего должно послужить признание, что *все чуждое Богу не входит в определение души*.

В качестве примера приводится характеристика библейского Моисея, который был кротчайшим из всех людей на земле (Числа. 12, 3). Кротость определяется отчуждением от раздражительности и вожделения. Устранение названных качеств не означает разрушение человеческого естества, но, напротив, приносит ему духовную пользу и укрепляет душу. Из этого следует вывод, согласно которому раздражение с вожделением не присущи природе человека, но привнесены в нее из внешней среды. Раздражение рассматривается реакцией на вызов со стороны оскорбляющего личность другого человека. Вожделение (похоть) возникает из желания недостающего или пристрастия к удовольствиям. Эти психические реакции только указывают на состояние желания, однако не на сущность души. С раздражением и вожделением тесно связаны многочисленные душевные аффекты, как, например, страх и смелость, печаль и высокомерие. Подчеркивается, что все они близко к душе, но не составляют ее суть: они «как бы некие возбуждающие зуд наросты», приросшие душе и вошедшие в ее состав извне.

Однако приобретенные душою «наросты» из внешней среды не оцениваются однозначно отрицательно. Свт. Григорий, ссылаясь на данные

Священного Писания, замечает, что все они служат «немалым пособием» для усовершенствования добродетелей – например, печаль по Богу, «страх Господен как начало премудрости» и др. В таком случае страх и печаль уже не должны считаться страстями, поскольку страсти не могут рассматриваться средствами к добродетелям. Поэтому оценка душевных аффектов ставится в зависимость от интенции самой души, устремляющей сознание к определенным ценностям и идеалам. Такая способность души в христианской мысли получила название *созерцательной способности души*. Созерцание души трактуется в виде активной познавательной деятельности, в процессе которой не только накапливаются данные об окружающей среде, но также осуществляется ценностный отбор этих данных и дается им соответствующая оценка по принципу приемлемое / неприемлемое, достойное / недостойное. Созерцательная сила души рассматривается существенным признаком ее богоподобия. Сотворенная по образу и подобию Бога, душа наделена свободной волей, и свою свободу она использует в разумном выборе разнообразных жизненных альтернатив. Избранные душою ценности приносятся в ее естество в качестве приобретенных элементов из внешней среды. Однако сущность души составляет свойственный ей «образ богоподобной благодати».

Свт. Григорием Нисским выделяются две основные стороны души – *чувственная* и *разумная*. Чувственная ее сторона соответствует естественному состоянию жизни всех существ, реагирующих на окружающую среду, даже включая жизнь растительного мира. Любое проявление влечения к внешним предметам мыслитель относил к растительному виду жизни, потому что в растениях наблюдается стремление к наполнению жизненной силы и откинуть ростки. Аналогичное стремление характерно и человеку, испытывающему чувственные влечения к ценностям, необходимым для обеспечения естественной жизни. Однако по сравнению с флорой и фауной человек обладает неоспоримым преимуществом в том, что он, будучи образом и подобием Бога, обладает разумной силой. Благодаря разуму, человек способен осуществлять контроль над своими чувствами, умеревать страсти и трансформировать их к божественным добродетелям. Деятельность разума сравнивается с работой кузнеца, который, согласно определенной мысли, придает железу ту или иную форму. Мысль зависит от намерений, в соответствии с которыми кусок железа приобретет либо форму боевого оружия, либо форму земледельческого орудия.

Очевидно, что в соотносительности между чувственной и разумной силами души приоритет отводился разуму. «Итак, – разъясняла св. Макрина, – если разум, это преимущество нашего естества, возымеет господство над тем, что привзошло в нас от вне, <...> то ни одно из подобных движений не будет

нам содействовать в услужении пороку, потому что страх производит в нас послушание, раздражение — мужество, боязнь — приведению себя в безопасность, да и стремление возжелания доставит нам божественное и чистое удовольствие. Если же разум кинет бразды и подобно какому-то возникшему, привязанному к колеснице, будет влачиться сзади, увлекаемый туда, куда понесет неразумное движение впряженных коней, тогда стремления обращаются в страсть, как это можно видеть и у бессловесных»<sup>1</sup>. При этом св. Макрина обращала внимание на губительные последствия для живых существ, среди которых свойственные им естественные побуждения не управляются рассудком. «Так и в нас, — констатирует она, — если страсти не будут направлены рассудком к чему должно, но возьмут верх над владычеством ума, то человек, стремлением таковым страстных движений претворенный в скота, из разумного и богоподобного состояния переходит в неразумное и бессловесное»<sup>2</sup>.

Философское размышление о душе подкреплялось авторитетом Священного Писания, из которого аргументом была избрана новозаветная притча о пшенице и плевелах (Мф. 13, 24–32). В ней повествуется о козни врага, посеявшего в пшеницу плевела так, что они смешались друг с другом. Аналогично этой притче, св. Макрина настоятельно рекомендует различать добрые и негодные семена в человеческой душе. Добрые семена рассматриваются благими намерениями души, которые, при условии правильного их возделывания, неминуемо должны породить плоды добродетели. Решить поставленную задачу призван разум посредством осуществления присущей ему созерцательной деятельности.

Предложенная свт. Григорием Нисским концепция созерцательного разума главным образом утверждает ценность не теоретического, но практического разума, устремленного в жизненную практику людей. Разуму отводилась руководящая и направляющая роль в отношении чувственной организации души. Осуществление этой роли мыслится посредством следующих функций: 1) *функция отграничения* позитивных чувственных интенций от негативных, 2) *функция контроля* над душевными страстями, сохраняющая богоподобие души и одновременно препятствующая ее падению и деградации личности, 3) *функция преобразования* естественных желаний в позитивно значимые устремления, 4) *функция подавления* негативных желаний и стремлений души.

При этом следует подчеркнуть, что христианская мысль возвышает не автономный, но *теономный разум*, ценность которого соотносится с абсолютной ценностью Бога, в отношении Которого душа человека рассматривается Его образом и подобием. Теономный разум устремляет сознание

<sup>1</sup> Указ. соч. С. 200.

<sup>2</sup> Там же. С. 200–201.

человека к теонимическому идеалу, побуждая к аскетической деятельности сообразно христианским ценностям. Изложенные выше функции разума указывают на аскетическую практику, а вместе с этим и на «аскетический разум». Св. Макарина наставляет: «Делатель оставляет в нас подложные семена не для того, чтобы навсегда превозмогали над достойнейшим посевом, но чтобы сама нива (так иносказательно называют сердце) вложенною в нее естественною силою (а это и есть рассудок) одни отростки иссушила, а другие сделала плодоносными и всегда цветущими»<sup>1</sup>.

#### 4. Учение о воскресении мертвых

##### 1

Под воскресением свт. Григорий Нисский понимал такое качество бытия человека, при котором «вся полнота души из невидимого и рассеянного состояния возвратится в собранное и невидимое». При этом восстанавливаются прежние связи между стихиями естества каждого конкретного индивида, разрушенные в результате его земной кончины<sup>2</sup>. Воскресение трактуется как возвещаемая Церкви тайна со стороны пророческого духа и сверхъестественное чудо, Божественный дар человеку. Оно рассматривается не только на индивидуальном, но также на глобальном уровне, когда «по звуку труб, во мгновение ока все мертвое и лежащее вдруг придет в состояние бессмертного»<sup>3</sup>. Всеобщему воскресению сопутствует страшный суд: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде – как звезды, навеки, навсегда», – говорится в Книге пророка Даниила (Дан. 12, 2–3). Таким образом, воскресение выглядит радикальной трансформацией состояния праведника от небытия к бытию, или возрождением из небытия, однако уже в статус святого (или в состояние обожения), в то время как для нечестивцев наступает духовная смерть. Воскресение рассматривается глубоким духовным актом, но не механическим переходом от земной кончины к вечной жизни для праведников.

Христианская мысль указывает на причину земной кончины человека не столько в его тварности, сколько в падшести, вследствие которой образовалась глубокая трещина между Божественным началом и человеческой

<sup>1</sup> Указ. соч. С. 203.

<sup>2</sup> *Григорий Нисский*. Указ. соч. С. 250.

<sup>3</sup> Там же. С. 256.



природой. Согласно апостолу Иакову, «грех рождает смерть» (Иак. 1, 15), поскольку грехопадение ветхого Адама разрушило оптимальные отношения человека с Богом, которые не вызывали необходимость неминуемой смертной участи. В таком случае воскресение представляется кардинальным условием восстановления падшего человека и его духовного возвышения. Воскресение мертвых приобретает глубокий смысл воскресения «мертвых для греха», но не умерших людей в их биологическом статусе.

В христианской мысли воскресение человека имеет отчетливо христологический характер, поскольку его значение обуславливается воскресением Сына Божьего Иисуса Христа. Известный православный богослов В. Н. Лосский отмечал: «Человечество Христа – это начало новой твари; через Его человечество сила жизни вторгается в космос, чтобы его воскресить и преобразить конечной победой над смертью <...> После победы Христа над смертью воскресение стало общим законом твари»<sup>1</sup>. В этой связи воскресение представляет собой победу над смертью через смерть Богочеловека. Поэтому в христианском учении четко разграничиваются две смерти: первая – смерть, порожденная грехопадением Адама и охватывающая все космическое естество; вторая – смерть, подобная смерти Богочеловека, которая есть «смерть греха и смерти, им порожденной»<sup>2</sup>. В противовес «смерти побежденной» воскресением утверждается ценность «побеждающей смерти».

Воскресение Богочеловека провозглашено универсальным эталоном применительно воскресению человечества и каждого человека в отдельности в качестве ультимативной жизненной задачи. В послании апостола Павла римлянам говорится: «Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы как Христос воскрес из мертвых, славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо, если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны соединены и подобием воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху, ибо умерший освободился от греха. <...> Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха, а что живет, то живет для Бога. Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем. <...> Освободившись же от греха, вы стали рабами праведности (Рим. 5, 4–7, 10–11, 18). Таким образом, в теме воскресения актуализируется проблема свободы, которая заключается в освобождении человека от рабства греху и достижении праведной жизни в Боге. Такое освобождение означает радикальную духовную трансформацию личности

<sup>1</sup> Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 286, 288.

<sup>2</sup> См.: Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С. 220–221.

посредством подражания Христу – *победить смерть побеждающей смертью и воскреснуть в качественно новой, духовно-обновленной жизни.*

## 2

В учении свт. Григория Нисского о воскресении выделяются три ключевые проблемы – 1) воскресение как проявление силы Духа, 2) воскресение телесного естества человека, 3) очищение душ грешников в аду и возможность их духовного восстановления.

Скриптуальными аргументами (то есть аргументами из области Священного Писания) в решении первой проблемы свт. Григорием послужили фрагменты Ветхого и Нового Заветов. Один из таких фрагментов используется из Псалма 103 (ст. 29–30): «Сокроешь лице Твое – мнутятся; отнимешь дух их – умирают, и в персь свою возвращаются. Пошлешь дух Твой – созидаются, и Ты обновишь лице земли». Здесь утверждается идея о «совершающей» силе Святого Духа, в зависимости от которой осуществляются естественные процессы жизни и смерти, включая возобновление исчезнувшего и воскресение мертвых.

Более колоритным примером возрождающей силы духа приводится из 37 главы Книги Иезекииля. В ней представлена картина оживления мертвых костей силою духа. Мертвые кости представлены в виде метафоры, указывающие на «дом Израилев», народ которого утратил веру и надежду на благое будущее. Бог Яхве изрекает данному народу обетование вложить в его среду дух Божий и вывести людей из гробов на землю. В рассматриваемой главе повествуется, что как только в мертвые кости вошел дух, все они ожили «и стали на ноги свои – весьма, весьма великое полчище» (ст. 10). Из Нового Завета упоминаются известные три случая воскресения Иисусом Христом умерших. Особое внимание св. Макрина обратила на животворящую силу Духа, которая проявляется в повелении, соединенного с действием воскрешения. При этом отмечается, что *процесс воскресения Божественной силой начинается с изгнания недугов повелением и словом.*

Акцент на христианскую идею *воскресения Божественной силой* в учении свт. Григория и Макрины направлено против представлений о реинкарнации души, получивших широкое распространение на Востоке. Позитивным зерном этих представлений и учений свт. Григорием вместе со св. Макриной усматривалось в признании воскресения души после смерти человека. При этом отмечалось, что такие учения принижают человечество, поскольку не выделяют его ценность из всех живущих существ, смешивая их судьбу.

Согласно учениям про реинкарнацию, человеческая душа способна перевоплощаться в более низкие по своему развитию естества, а именно

в животные и растительные модификации. «Ибо утверждать, что душа одна и та же ныне делается словесною и разумною по такому-то покрову тела, потом опять кроется в норы с пресмыкающимися, или присоединяется к стаду птиц, или делается плотоядным, или живет под водою, или же переходит в бесчувственное <...>, – все это значит не что иное, как все почитать за одно и то же и в существах признать одноестество, смешанной в какой-то слитной и нераздельной общности с самим собою...»<sup>1</sup>. Св. Макариной ставится ряд риторических вопросов: как, например, занести серп для срезания колосьев или выжать гроздь, зная, что в них находится душа человека? В таком случае возникает недоумение относительно разумной силы, установившей рациональный порядок в мироздании.

Космологический характер критики учений о перевоплощении души дополняется этической критикой за смешение добродетельной и порочной жизни. Перевоплощения души в животный и растительный мир обесценивают ее жизнь по законам морали с разграничением между добром и злом. Спрашивается: каким образом душа в состоянии придерживаться нравственного закона, находясь в форме растения, рыбы, пресмыкающегося или хищника? Из этого следует вывод об абсурдности порядка в Универсуме, что несовместимо с признанием внешней разумной силы, установившей порядок во Вселенной. Дискредитация роли высшей разумной силы приводит к умозаключению о том, что вместо Божественного промысла миром управляет самовольное и случайное движение. Между тем, сама жизнь демонстрирует «домостроительствующую во всем Божию премудрость», установившую неоднородность в мире и возвысившую человека над всем живущим тем, что наделил его разумом и стремлением к добродетельной жизни.

Предпринятая критика учения про реинкарнацию не учитывает трактовку кармы в индуизме и буддизме, согласно которой перерождения осуществляются не механически, по случайным обстоятельствам, но в соответствии с накопленными делами на протяжении человеческой жизни. Карма накапливается в мире людей, тогда как в других мирах она отрабатывается. Различают пунью-карму (положительную) и папа-карму (отрицательную карму), обуславливающие либо благоприятное перерождение (в мир богов), либо неблагоприятное перерождение (в мир демонов, животных, растений, ад). Поэтому реинкарнация не отвергает фактор морали, разграничивающей добро и зло в поведении людей, но, напротив, предусматривает его в качестве существенного критерия судьбы каждой души. В свою очередь, в индуистско-буддистской мысли карма возводится в ранг всеобщего закона

---

<sup>1</sup> Григорий Нисский. Указ. соч. С. 235–236.

Универсума (Рита), предопределяющего перерождения не по воле случая, но в соответствии с жизненным выбором каждого человека, включая его нравственный выбор. Данное обстоятельство вызывает критику со стороны последователей монотеистических религий за то, что внешняя духовная сила, обеспечивающая порядок в мироздании, приобретает обезличенную (деперсонифицированную) форму выражения, в то время как в христианстве, иудаизме, исламе она персонифицируется в личности Бога. Однако в некоторых учениях, например, в кришнаизме, внешняя духовная сила персонифицируется в личности бога Кришны – творца и правителя мира. Однако учение о воскресении душ с последующим судом над ними, свойственное христианской мысли, в индуизме, буддизме и кришнаизме отсутствует.

По всей видимости, свт. Григорий вместе со св. Макриной не углублялись в существо индуистско-буддистских учений и не ставили себе специальной задачей их досконального разбора. Речь велась вокруг необходимости признания ведущей роли Божественной силы в процессе воскресения людей в свете библейского откровения. В связи с указанной проблемой критика учений про реинкарнацию должна внести четкое размежевание христианской эсхатологии от эсхатологической картины судьбы людей иных религий, которые не соотносятся с христианством.

### 3

Следующий вопрос, относящийся к тематике воскресения, адресуется к уяснению перспективы телесного человеческого естества. Известно, что христианская эсхатология не сводит спасение человека только к его душе, оно также охватывает и телесную организацию. Этот вопрос актуализировался еще в апостольские времена: «Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? И в каком теле придут?» (1 Кор. 15, 35). Ответ на поставленный вопрос дал апостол Павел в Первом послании коринфянам, используя метафору сеяния. Прежде, чем при посеве семя породит всходы и урожай, оно должно исчезнуть в своей первоначальной форме и трансформироваться в плод как обновленную модификацию. Павел учит, что подобно разного рода семенам, следует также различать тела живых существ, подчеркивая, что иная плоть у людей, иная у скотов, иная у рыб, иная у птиц. Этим самым отсекается возможность смешивать судьбы животных, с одной стороны, а с другой – животных и людей. Однако гораздо более существенное значение приобретает аксиологическая дифференциация телесного естества в зависимости от степени их «славы»: «Есть тела небесные и тела земные: но иная слава небесных, иная земных; Иная слава солнца, иная слава луны, иная слава звезд; и звезда от звезды разнится в славе. Так

и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; Сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; Сеется тело душевное, восстает духовное. Так и написано: первый человек Адам стал душею живущею; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные; И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного (1 Кор. 15, 40–49).

В приведенном фрагменте выделяются следующие черты учения апостола Павла о человеческом теле в аспекте воскресения:

- 1) По своему качеству телесное состояние разграничивается на душевное и духовное, тленное и нетленное, земное и небесное, душевно-немощное и духовно-мощное, униженное и прославленное.
- 2) Антропологическими паттернами указанных амбивалентностей провозглашаются два Адама – ветхий, перстный, «душею живущий» и Новый, Господь с неба, «дух животворящий».
- 3) Оба паттерна рассматриваются образами двух противоположных состояний человеческого естества в двух противоположных измерениях бытия – земного и небесного, исторического и эсхатологического, которые отчетливо проявляются при воскресении мертвых.
- 4) В качестве жизненной стратегии для человека, особенно для христиан, выдвигается императив «будем носить и образ небесного».

Острая идейная полемика между христианской и эпикурейской мыслью актуализировала апологетику учения о телесном воскресении в святоотеческом наследии IV в. Приняв преднамеренно позицию противников христианской эсхатологии, свт. Григорий поставил перед св. Макариной ряд вопросов относительно рассматриваемой проблемы. *Первый вопрос*: не окажутся ли тела людей при воскресении странным и жалким зрелищем, в состоянии которого человек завершает свою земную жизнь (старым, больным, изможденным и т. п.)? *Второй вопрос*: как узнать воскресшему человеку самого себя, если его тело претворится в нового человека? *Третий вопрос*: что же будет поддерживать жизнь, если исчезнут естественные жизненные потребности в питании, одежде, воспроизводстве потомства? Не прекратится ли потребность в развитии, если человек обретет новые, совершенные тела? Зачем же тогда потребуются телесные органы (руки, ноги, зубы и т. д.), если упадет востребованность в реализации необходимых для жизни потребностей?

Ответы св. Макарины на поставленные вопросы даются в свете учения апостола Павла, что указывает на факт преемственности апостольской традиции и руководящего значения ее идей в раннехристианской патри-

стической мысли. Ключевой позицией ответа на поставленные вопросы послужило убеждение, согласно которому *воскресение есть восстановление нашего естества в первобытное состояние*. Из названного положения вытекает ответ на первый вопрос: Бог не создавал ни старости, ни детства, ни болезней, потому что неестественно было Богу создавать что-либо подобное. Все это вторглось в человеческую природу с момента грехопадения первых людей. С ответом на данный вопрос непосредственно связано разъяснение и третьего вопроса о телесных потребностях. Св. Макарина обратила внимание на христианское учение о телесных страстях, появление которых обуславливается первородным грехом. Поэтому восстановление первобытного (до-греховного) состояния человека ведет за собой последствием прекращение естественных телесных потребностей.

В постановке второго из поставленных вопросов св. Макарина обнаруживает смешение мирских ценностей с духовными. *Возврат человека Богом в первобытное состояние означает обновление личности*, но не биологической организации человеческой природы. Обновление личности состоит в очищении от порока, а цель воскресения – в достижении «полноты человеческого естества», главным условием которого провозглашается чистота от порока. Поэтому вопрос об идентичности личности (как узнать воскресшему человеку самого себя, если его тело претворится в нового человека?) следует ставить и решать не в плоскости понимания эмпирической самости с характерными для нее страстями, но принципиально в ином контексте – контексте духовно обновленной жизни. Такая жизнь по своему качеству определяется св. Макариною пребыванием в Самом Боге. Осознание себя образом и подобием Бога вместо эмпирической индивидуальности рассматривается христианством подлинной идентичностью. Поэтому ответ на вопрос как узнать воскресшему человеку самого себя состоит в обнаружении в себе обоженой личности в единстве обновленной души и обновленного тела.

Идейная связь между учением свт. Григория Нисского и апостолом Павлом по рассматриваемому вопросу прослеживается в использовании обоими агрикультурной метафорикой. Наряду с метафорой семени, св. Макарина приводит пример с развитием колоса по аналогии с человеческим естеством. Как и первоначальный колос, человек подвергается засухе «зноем порока». Земля, приняв разложившиеся его тело, при наступлении «весны воскресения» преобразует посаженное голое зерно снова в колос, однако в доброспелый и ветвистый, простирающийся в небесную высоту. Таким образом, тленное семя обращается в нетленное, как отмечал апостол Павел. Согласно мысли святых Григория и Макарины, такая трансформация в природе должна послужить закономерным последствием признания



силы Бога, «превосходящую всякую меру», благодаря которой совершается чудесная трансформация человеческой телесности при воскресении.

Суть блаженной жизни определяется состоянием *«Бог все во всем»* (1 Кор. 15, 28). В приведенном утверждении содержатся две взаимосвязанные друг с другом мысли – *«Бог все»* и *«Бог во всем»*. Первое означает, что значение природных условий, удовлетворяющих естественные потребности людей (время, воздух, свет и место пребывания), вместе с потребностями в питании, одежде и т. п. уже отходит на задний план, поскольку ожидаемое блаженство ни в чем не имеет нужды. Все названные ценности замещает Бог как единственная абсолютная ценность. «...Бог для достойных, – подчеркивала св. Макрина, – бывает и местом, и жилищем, и одеянием, и пищею, и питием, и светом, и богатством, и царством, и всем, что по понятию и по имени содействует нам к добродетельной жизни»<sup>1</sup>. Как очевидно, значение *«Бог все»* указывает на Бога как на единственного и безусловного носителя всех благ, обеспечивающего благосостояние людей. При этом св. Макриной высказана мысль, согласно которой утверждение *«Бог во всем»* непосредственно вытекает из первого утверждения: «Но Кто бывает во всем, Тот бывает и во всех»<sup>2</sup>. Полнота пребывания Бога в умах и сердцах людей должна означать исчезновение в их душах греховных помыслов и стремлений, «ибо если во всех существах будет Бог, то, без сомнения, не будет в существах и порока»<sup>3</sup> (Там же).

В конце произведения «О душе и о воскресении» подчеркивается идея срастворения и сращивания тела с душою. Состояние тела после воскресения человека ставится в непосредственную связь с состоянием его души. Бог, учитывая добродетельную душу, также возвышает соответствующее ей тело во славе, чести и силе, в то время как тело, сросшееся со злою душою, обречено на бесславие, бесчестие и немощь.

#### 4

Разговор о воскресении людей в будущей жизни предусматривает уяснение вопроса о конечной судьбе как праведников, так и грешников. В христианской эсхатологии судьба людей дифференцируется на две диаметрально противоположные перспективы – перспективу вечной жизни, святости, блаженства в Царстве Божьем и перспективу вечной смерти, вечных мучений в аду. В евангельской притче о плевепах повествуется о жатве, которая наступит в конце существования мира. Тогда специально по-

<sup>1</sup> Указ. соч. С. 231.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

сланные ангелы соберут «все соблазны и делающих беззаконие и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов, тогда как праведники воссияют как солнце в Царстве Отца их» (Матф. 13, 41–43). Здесь утверждается идея загробного воздаяния как воплощения идеала справедливости. «Справедливость требует, – подчеркивал в одной из своих проповедей архиепископ Крымский Лука (В. Ф. Войно-Ясенецкий), – чтобы смертные грехи человеческие не оставались безнаказанными, чтобы все грешники получили воздаяние. Но мы видим, что в земной жизни это бывает далеко не всегда; часто даже наоборот: грешники благоденствуют, а праведники страдают»<sup>1</sup>.

Между тем, представление об ужасающих и бесконечных адских муках, по словам известного православного философа Е. Н. Трубецкого, породило «целый ряд религиозных сомнений» и «возмутило совесть» в среде некоторых последователей христианства<sup>2</sup>. Его современник С. Л. Франк прямо назвал идею вечных адских мук чудовищной и нелепой, кошмарной и антигуманной<sup>3</sup>. Согласно Н. А. Бердяеву, допустить существование вечных адских мук – значит полностью лишить смысла и вечную ценность духовной и нравственной жизни: «Проблема ада принимает особенно оскорбительный и возмущающий характер вследствие судебного ее понимания. Но судебное понимание есть понимание вульгарно-простонародное, и оно должно быть совершенно изгнано из религиозной этики, философии и теологии»<sup>4</sup>.

В христианской мысли, наряду с юридической трактовкой ада, еще со времен патристики получила распространение этическая его интерпретация, в которой акцент смещается в сторону признания наказаний не в виде кары, но как средства очистительной меры. Этическая интерпретация адских мучений обусловила истолкование адского огня в направлении отказа от натурализма и переходе к символической его трактовке. Однако в святоотеческой мысли более прочно утвердилась позиция сочетания трактовки адских мук как наказания с их этической трактовкой. Согласно митрополиту Макарию (Оксиюку), специально исследовавшему эсхатологическое учение свт. Григория Нисского, последний назвал ад невидимым состоянием, в котором находится душа человека. Мыслитель считал адский огонь не вещественным, в смысле обычной материальности. Страшные мучения в аду представлялись, главным образом, нравствен-

<sup>1</sup> Лука, архиепископ Симферопольский и Крымский. Бессмертие – безусловное требование души христианской /

<sup>2</sup> Трубецкой Е. Н. Смысл любви. М., 1994. С. 94.

<sup>3</sup> Франк С. Л. С нами Бог /

<sup>4</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 239.

ным состоянием очищения, тогда как наказанию отводилась второстепенная роль<sup>1</sup>.

В диалоге «О душе и о воскресении» св. Макрина затрагивает тему об очищающей силе ада. Богословской ее основой служит вера в милосердного Бога, но не в Бога – ненавистника. Все, что существует по Божьей милости, Бог влечет к себе, включая человеческие души. «Ибо не по ненависти и не мстя за худую жизнь, как я рассуждаю, в мучительные расположения вводит согрешивших Бог – Бог, влекущий к Себе все, что только по Его милости пришло в бытие. И как с лучшей целью привлекает к Себе душу Он – Источник всякого блаженства, так в привлекаемом по необходимости происходит болезненное расположение. Ибо как очищающие в огне золото от примешанного к нему вещества не подмесь только расплавляют огнем, но по всей необходимости и чистое плавят вместе с нечистым, и по истреблении последнего остается только первое, – так и при истреблении в очистительном огне порока вполне необходимо быть в огне и вступившей с ним в единение душе, пока не истребятся в огне всеянные в ней примесь, вещество и нечистота»<sup>2</sup>. При этом речь шла о зависимости продолжительности очищения души и силе ее мучений от степени приобретенных пороков. В этом усматривается закон справедливости, согласно которому не могут в равной степени страдать обремененные тяжкими грехами души с душами, вовлеченными в их пространство некоторых погрешностей. *Вместо значения наказания грешников в аду, св. Макриною употребляется значение врачевания душ как очищения от порочности.* Исцеление не проходит безболезненно, поэтому *адские муки следует понимать в виде страданий не от наказания, но от исцеления.*

Смысл очищения не только вкладывается в картину адских мучений, но также и в представление о Божьем суде: он трактуется не наказанием, но силой, производящей отделение добра от зла. Таким образом, юридическому взгляду на эсхатологическую картину мира придается этическое значение.

Свт. Григорием Нисским выдвинуто учение о всеобщем восстановлении грешников по мере их очищения в аду. Подчеркивалось, что цель у Бога одна – осуществить полноту совершенства каждого человека, независимо от степени его греховности. Рано или поздно каждый человек, по мере продолжительности очищения, приобщится к блаженству, пребывая в Боге.

Учение о всеобщем спасении (апокатастасисе) еще до Григория Нисского было предложено Оригеном. На Пятом Вселенском соборе в 553 г.,

<sup>1</sup> См.: Макарий (Оксиюк), митрополит. Эсхатология св. Григория Нисского. К., 2006. С. 361–373.

<sup>2</sup> Григорий Нисский. Указ. соч. С. 227–228.

когда было осуждено учение Оригена, никаких сомнений относительно противоречий взглядов свт. Григория православному учению не высказывалось. Отцы Собора, очевидно, не считали, что учение святителя содержит какие-либо черты оригенизма, поскольку в своих трудах свт. Григорий отвергал представления и учения о предсуществовании и перевоплощении душ, что было характерно учению Оригена.

### ***Выводы***

1. Учение свт. Григория Нисского о душе и о воскресении справедливо расценить размышлением о достойной личности и ее судьбе в христианском понимании. Достоинство человеческой души определяется через ее идентификацию с Божественным началом как единственным источником и движущей силой жизни. При этом главный акцент ставится на созерцательной способности души, которая выводит душу из пассивного состояния в направление творческой активности и свободы ценностного выбора жизненных ориентиров. Достойный выбор определяется теоцентрической и христоцентрической позицией жизни в Боге и во Христе. Учение о душе принимает форму учения о человеческом естестве и смысле жизни в соотносительности с Богом и ответственности перед Богом за реализацию достоинства личности.

2. Взгляд на достоинство человека также раскрывается посредством рассуждения о достойной его судьбе после воскрешения душ и телесной организации людей. Это учение обнажает широко распространенную в общественном мнении некомпетентность, будто христианство заботится исключительно о спасении души, игнорируя телесное состояние человека. Духовное преображение охватывает все человеческое естество – в единстве души и тела. Судьба тела трактуется как его возвращение в первобытное, вне-порочное состояние. Достойная судьба человека определяется полнотой его идентичности с Божественным началом (обожением, святостью).

3. Загробное воздаяние, которое должно осуществиться с каждым человеком после воскрешения его души, реализует жажду справедливости в назначении персональной судьбы: достойная судьба – за достойно прожитую жизнь, которой противостоит недостойная судьба за недостойно прожитую жизнь. В первом случае Бог принимает душу, а вторую отвергает, помещая в ад. Однако ад представляется не столько местом наказания грешников, сколько местом их очищения, а адское пламя выглядит не средством карающего правосудия, но средством мучительного очищения грешников от пороков. По мере очищения грешники принимаются Богом как достигшие состояния Божественной славы и чистоты. Свт. Григо-

рием выдвинуто учение об апокатастасисе, согласно которому спасение способно охватить всех людей, конечно же, при условии очищения грешников от нечестия.

4. Рассмотренный нами диалог указывает на полемический характер учения свт. Григория Нисского о душе и о воскресении. Оно представляет собой богословскую апологетику христианского мировоззрения и является ответной реакцией на идейные «вызовы» со стороны его противников. Наряду с апологетическим контекстом, учение о душе и о воскресении также следует рассматривать как «ответ» на стремление людей разобраться в человеческой жизни и ее судьбе. Духовные потребности стимулируют сознание личности к поиску ответа на вопрос о достойной жизни и о достойной судьбе. Это означает актуализацию поиска ответа на ценностные основания своего насущного бытия и его перспективы.

Среди многочисленных вариантов предложенных учений на данный счет в мировой мифологической, религиозной и философской мысли христианство предложило свой мировоззренческий проект, трансляторами и апологетами которого были восточные отцы Церкви, включая свт. Григория Нисского. Их проект насыщен гуманистическим содержанием, возвышающим личность в ее духовном измерении над «человеком комфорта», заикливающего свою жизнь преимущественно на потреблении материальных благ и организации комфортабельного быта для удовлетворения собственного эго и всего того, что его непосредственно обслуживает.

## ЛИТЕРАТУРА

- Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 200–287.
- Макарий (Оксиюк), митрополит. Эсхатология св. Григория Нисского. К., 2006.
- Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие: Конспекты лекций. Минск, 2007. Ч. 2. Гл. 4. С. 189–207.
- Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. СПб., 2013.
- Святитель Григорий Нисский. О душе и о воскресении // Избр. творения / Сост. свящ. Александр Гумеров. 3-е изд. М., 2014. С. 162–275. С. 162–275.
- Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV века. Изд. 2-е. М., 1992. С. 123–188.
- Хоружий С. С. Глобалистика и антропология // Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии. М., 2005. С. 368–396.
- Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции: в 2 т. Т. 1. СПб., 2012.



**Храм Воскресения Христова. Кувуклия**  
(фото автора)





*М. В. Фомин*

## АРХЕОЛОГИЯ СВЯТОЙ ЗЕМЛИ ИЛИ ОБ ЭКСПЕДИЦИИ СВЯТОЙ ЕЛЕНЫ

«Археология – это поиск фактов». Эта цитата принадлежит прославленному киногерою конца XX в., привлечшему внимание к проблеме поиска ответа на вечный вопрос о первичности Бытия или Сознания. В этом же фильме есть еще одна фраза: «Зачем ты ищешь Грааль – ради своей славы или ради Его Славы?»

В поисках обоснования ответа на первый вопрос и ради Его славы приблизительно в 326 г., уже будучи в преклонном возрасте, Флавия Юлия Елена Августа предприняла путешествие на Ближний Восток. Целью ее странствия был поиск материальных свидетельств земной жизни Христа. Как писал о ней Евсевий Памфил, «эта старица необыкновенного ума с быстротой юноши поспешила на восток». По сообщениям источников, финансировал это путешествие сам Император Константин, а сопровождал Августу в Святой Земле патриарх Иерусалимский Макарий.

На двух памятниках, увековечивших место Рождения и место Воскресения Христа, стоит остановиться подробнее.

Перед экспедицией задача стояла весьма затруднительная. За без малого 300 лет после описываемых в Евангелиях событий Палестина претерпела значительные изменения. В конце 60-х гг. первого века вспыхнуло иудейское восстание, которое переросло в настоящую войну. В 70 г. Тит Флавий осадил и взял Иерусалим, Храм был сожжен и разграблен, храмовая гора распахана. Город пребывал в развалинах, а жители искали новое прибежище. В 130 г. император Адриан на развалинах старого города начал возводить новую колонию Элия Капитолина. На месте Храма было возведено святилище Юпитера, а на месте Святой Святых – конная статуя Адриана. Это привело к новому социальному взрыву, известному как восстание Бар-Кохбы или Вторая иудейская война. В 135 г. восстание было жестоко подавлено, примкнувшие города – разрушены. Император издал указ, согласно которому всем «обрезанным» запрещалось даже приближаться

к городу. Новый город строился по всем правилам римской урбанистики. Новые крепостные стены включили в состав городской черты некоторые предместья, в частности Голгофу. На ее месте был возведен храм Венеры. При строительстве святилища была выровнена площадка, в результате строительных работ под храмом Венеры были погребены все возможные следы христианских святынь.

Таким образом, фактически Элия Капитолина сокрыла под своими святилищами, домами, мостовыми все следы Иерусалима начала новой эры.

Перед Еленой и ее экспедицией стояла непростая задача – опираясь на немногочисленные письменные источники и предания восстановить облик древнего города и отыскать Святыни. Значительную роль в этом могли сыграть местные христиане-греки. После Иудейских войн и высылки еврейского населения (в том числе и евреев-христиан), носителями традиций и предания стали местные греки, которых в городе и окрестностях насчитывалось немало. Об обращении нееврейского населения в первом веке сохранились свидетельства уже в текстах Нового Завета.

Поиск места Голгофы и Гроба Господня связывают с неким евреем, который их выдал. Во время разбора языческого храмового комплекса и были открыты следы событий 30-х гг. первого века. Есть основания считать, что античный комплекс включал в себя храмы Венеры (над Голгофой) и Юпитера (над Гробом Господним), общественные здания и площадь-форум. Эти конструкции были разобраны, а под ними проведены «археологические» раскопки.

Был открыт выступ скалы, известный в древности как Голгофа. На нем, в период его использования для казней, были сделаны три углубления для установки крестов. Под скалой располагалась заброшенная каменоломня, а на небольшом расстоянии к западу находилась та самая гробница Иосифа Аримафейского, в которой и был погребен Христос после распятия.

На месте памятников был возведен колоссальный по своему величию и масштабам комплекс, превосходящий то скромное строение, которое сегодня известно как Храм Воскресения (Храм Гроба Господня). Сооружения пережили несколько разрушений и ряд восстановительных работ, в результате которых приняли сегодняшний вид. Всеохватывающих археологических исследований не производилось, что в значительной мере затрудняет процесс реконструкции развития комплекса. Фактически, сегодня существует ряд текстов, описывающих сооружения и процессы их реконструкций, а также отдельные результаты несистемных исследований, производившихся в процессе реставрационных и реконструкционных работ.

В процессе формирования комплекса можно выделить несколько этапов. Первый относится к IV в., времени правления Константина и его последователей.

Логическим центром всего комплекса, конечно же, стала могила Христа, место Его погребения и Воскресения, события, ставшего «краеугольным камнем мировой истории». По данным скудных археологических исследований, часовня «Анастасис» изначально была сооружением, конструкция которого опиралась на круг из колонн и 3-х пар пилонов. Можно предположить, что конструкция была увенчана куполом.

О ротонде не упоминают авторы, описывавшие сооружения, – ни свт. Кирилл Иерусалимский, ни Евсевий, ни Бурдигальский итинерарий. Вероятно, она была возведена позднее, Императором Констанцием II (337–361). Знаток византийской архитектуры Н. Кондаков относил постройку ротонды к 50-м годам IV в. Первоначально гробница располагалась посреди двора, окруженного колоннами, но к середине IV в. над склепом была возведена ротонда. Стена раннего сооружения сохранилась на высоту более 11 м. Внутри она в плане круглая, снаружи – многоугольная. Более поздняя достройка отделена несколькими рядами кирпича, в отличие от ранней, она круглая и снаружи. Круг из 12 колонн окружает гробницу.

Базилика-мартирий (греч. «свидетель») имела четыре ряда колонн и пять нефов (58,5×40,5 м), была ориентирована на запад, на ротонду «Анастасис». Центральный неф (шир. 13,3 м.) был перекрыт деревянными стропилами и укрыт свинцовой кровлей. Освещалось внутреннее пространство через окна верхней галереи, которую поддерживали по два ряда колонн. Евсевий упоминает, что использовались колонны различных типов. Они могли быть заимствованы из разобранных античных храмов, как и часть камней, из которых были сложены стены.

Апсида базилики была увенчана куполом. Престол был перекрыт киворием, окруженным двенадцатью подаренными Императором Константином мраморными колонами с серебряными капителями в виде чаш. Возведению базилики предшествовали работы по нивелировке сложного рельефа. Для компенсации перепада высот со стороны улицы в базилику вела мраморная лестница.

Помимо этого, существовал ряд помещений, таких, как баптистерий, ризница, в которой хранились реликвии, связанные с распятием.

Но в 614 г. грандиозный комплекс был разрушен в результате нашествия персов шаха Хосрова. По всей Палестине прокатилась волна страшных христианских погромов, и сегодня в криптах многих монастырей Святой Земли хранятся как святыни останки погибших. Восстановительные работы были начаты уже в 615 г.

Новые разрушения связаны с событиями 1009 г., когда халиф аль-Хаким Биамриллах приказал разрушить все христианские храмы. Были конфискованы литургические сосуды, светильники и другие ценности. Была разрушена базилика-мартирий, сооружения над Голгофой и Гробница. Фактически, склеп был скрыт, после чего сооружение превратилось в сугубо архитектурную конструкцию.

Вопрос восстановления сооружений был краеугольным в переговорах с Византией. Результатом его стала отправка группы специалистов из Константинополя и значительных финансовых средств. К 1047 г. проект был реализован. Грандиозные работы велись в период Иерусалимского королевства крестоносцев. Все отдельные сооружения были собраны под одной крышей. Фактически комплекс принимает вид, близкий современному. Новое здание было освящено в 1149 г.

Салах-ад-Дин, разрушивший завоевания крестоносцев и положивший конец их присутствию в Святой Земле, в какой-то мере даже покровительствовал христианам. В последующем значительных работ уже не проводилось и, несмотря на значительные пожертвования, сооружение постепенно приходило в упадок. К началу XX в. многие конструкции обветшали. Землетрясение 1927 г., пожары и военные конфликты, начавшиеся с 1947 г. во многом только ухудшили ситуацию. Британская администрация приказала стянуть часовню над Гробом при помощи металлических балок. После значительных подготовительных работ с конца 50-х по середину 70-х гг. XX в. был проведен ряд реконструкций, проложена новая дренажная система. Это также позволило заложить 13 шурфов, материал из которых приоткрыл некоторые страницы истории формирования комплекса. 22 марта 2017 г. закончились реставрационные работы, которые проводились на самой Кувуклии. Они позволили укрепить здание и снять металлические конструкции, также была исследована сама Гробница.

В середине XIX в. был поднят вопрос достоверности определения места Евангельских событий. В соответствии с первоисточником, Голгофа находилась за пределами городской застройки, в то время как Комплекс Воскресения оказался внутри города. Ответ на такую критику смогли дать результаты раскопок, проводившихся начальником Русской духовной миссии в Святой Земле архимандритом Антонином Капустиным. Проводя раскопки в непосредственной близости от храма Гроба Господня, перед строительством Александро-Невского подворья, он обнаружил остатки ранней стены, ограждавшей город в I в., остатки комплекса ворот, а также целый ряд артефактов, подтверждавших, что участок с Голгофой и иудейским кладбищем был включен в городскую черту уже римской Элии Капитолины.

Сегодня комплекс представляет собой грандиозное (но более скромное, чем во времена Константина) сооружение, под одной крышей объединившее ротонду Анастасис с Кувуклией, внутри которой находится гробница, а также базилику, вокруг которой расположен ряд помещений, включающих Голгофу, часовни, «могилу Адама», пещеру в которой обрели Крест. Комплекс разделен между Православной, Армянской и Католической церковью, и находится в совместном управлении. Ключи традиционно принадлежат мусульманам, их хранителя можно часто увидеть на входе, он рад приветствовать паломников и не прочь побеседовать.

Миссия Императрицы Елены в Святой Земле не ограничивалась комплексом, посвященным Воскресению Христову. Задача была поставлена отыскать и увековечить места, связанные с земной жизнью Христа. Одной из ключевых точек на карте Палестины было место Рождества.

Базилика Рождества в Вифлееме – один из немногочисленных примеров византийской архитектуры эпохи Юстиниана, сохранившихся до сегодняшнего дня с небольшими изменениями.

Как и в случае с местом Воскресения Христова, пещеру Рождества указали греки-христиане, сохранившие традицию почитания святыни. Базилика была освящена 31 мая 339 г. Фактически, можно констатировать, что комплекс стал одним из образцов раннехристианской архитектуры, в дальнейшем принятым в качестве образца для подражания.

Ранняя базилика была разрушена в 529 г. во время восстания в Самарии. Сегодня о ней можно судить по археологическим работам, проводившимся в период Британского мандата. В 1934–1936 гг. под руководством У. Харви проводились работы на территории храма. Под полом были открыты следы пожарища, пепел, обгоревшая древесина, битая черепица. Под ними скрывались мозаичные полы, базы колон, фундаменты стен.

При строительстве поздней базилики, остатки раннего храма были разобраны и перекрыты новым зданием.

Раскопки позволили установить, что первоначально здесь стояла пятинефная базилика, перед которой с запада располагался двор – атриум, а над пещерой, с восточной стороны, октогональный храм – мартирий, накрывавший саму пещеру.

Базилика была почти квадратной в плане (27,7х26,8 м). Стены были украшены фресковой и мозаичной росписями, полы покрыты мозаикой с геометрическими и растительными орнаментами.

Октагональное сооружение имело диаметр 18,6 м, и сторону в 8 м. Его пол был поднят выше уровня нефов базилики на 3 ступени, в его центре находился световой колодец, соединявший с Пещерой. Следы колонн по периметру колодца позволяют предполагать, что колодец находил-



ся под киворием. Отсутствие следов престола позволяет думать, что он не был предусмотрен.

В целом, можно говорить о близости архитектурных решений к Комплексу Воскресения в Иерусалиме.

Вскоре после разрушения, по просьбе преподобного Саввы Освященного, начались восстановительные работы. Фактически, остатки раннего сооружения были разобраны и перекрыты новой постройкой. Ктитором выступил лично император Юстиниан. Базилика (53х27 м) была пятинефной, со стропильным перекрытием, и имела 10 рядов колонн. К конструкции был достроен экзонартекс, перед которым располагался новый атриум. В нартекс вели три большие двери с архитравами, откуда три двери вели в главный и боковые нефы. Центральный неф был более высоким по отношению к боковым нефам и освещался арочными окнами. Октагон был сменен центральной апсидой с престолом, световой колодец был заложен. В Пещеру с севера и юга вели две лестницы. Полы и стены всего храма были облицованы мрамором, в верхней части стен помещались мозаики.

Вифлеемская базилика пережила персидское нашествие 612–629 гг. Легенда рассказывает, что завоеватели увидели изображение сцены поклонения Волхвов, в которых признали соотечественников. Удалось избежать разрушений и при последующих завоеваниях.

В исламское время двери были заложены камнем и оставлен лишь небольшой по высоте проход, таким образом, чтобы любой заходящий должен был поклонить голову перед Святыней.

Сегодня в базилике продолжают реставрационные работы, обновляются фресковые росписи и мозаичные полотна, реконструируются элементы деревянных конструкций и перекрытий.

Помимо этих двух величественных комплексов св. Елене приписывают строительство церкви на Елионской горе, увековечившей место Вознесения Господня, церкви в Гифсимании, в Вифании, над могилой Лазаря, в Хевроне у Мамврийского дуба (место, где Святая Троица явилась Аврааму), на горе Фавор. Также была возведена церковь на Синайском полуострове, рядом с Неопалимой Купиной.

Последующие войны, землетрясения, нашествия и восстания в значительной степени изменили облик городов и сооружений. Они были многократно перестроены, реконструированы, сменили первоначальную принадлежность, сменилось население и культуры. Сегодня здесь с трудом поддерживается шаткий мир, но хочется верить, что наступит время, когда ситуация изменится к лучшему.



Дромон. Византийская мозаика



*С. И. Лиман*

## УДАРИЛ ВЕТЕР В ПАРУСА И ВЁСА ВОЛНАМИ УМЫЛИСЬ: МОРСКИЕ ПУТЕШЕСТВИЯ ВИЗАНТИЙЦЕВ В IV–VII вв.

Корабль обуреваются волнами: постараемся спасти его, пока не потонул. Как ладья тонет, когда море воздымается и волны восстают со всех сторон, так и душа, когда отовсюду обнимает ее печаль, скоро гибнет, если никто не подаст ей помощи.

*Иоанн Златоуст. Святые беседы о покаянии*

**И**зложение истории Византии историки обычно начинают с 11 мая 330 г. Первую строку в эту историю вписал император Константин I (306–337), именем которого назвали новую, освящённую им в этот день столицу Римской империи. «Град Константина» (Константинополь) построили на берегу пролива Босфор, где в своё время возникла античная мегарская колония Византий. Омываемой морем новой столице Империи суждено было стать главным её торговым портом, базой военного флота, ключевым центром морских путешествий. Стягивая последние метры европейской земли цепями своих каменных стен, Константинополь имел исключительно выгодное положение на путях из Чёрного моря (Евксинского Понта) в Мраморное море (Пропонтиду), а оттуда – в Эгейское и Средиземное моря. Это стратегически важное положение новой приморской столицы предопределило растущее значение и исключительную жизнеспособность Константинополя: впервые он будет захвачен внешними врагами – крестоносцами – лишь через 900 лет (1204 г.).

Константинополь, этот «Новый Рим», век спустя после своего основания уже превышал по численности Рим прежний. И столица единой, а с 395 г. – Восточной Римской (Ромейской) империи, и само Византийское государство безоговорочно доминировали на морских просторах Средиземноморья до конца VII в., пока кривая сабля арабского завоевания не от-

резала от карты Византии значительную часть её земель и морей. По этой причине IV–VII вв. – это особый период не только в истории самой Византии, но и в истории морских путешествий византийцев.

Морские путешествия в эпоху ранней истории Римейской империи имели свои особенности. Эти особенности станут понятными, если взглянуть на карту Римской империи и Византии IV–VII вв. Накануне и в первые века после распада единой империи Средиземное море было внутренним озером римлян и греков. А потому путешествия из Рима и Константинополя в Египет, Северную Африку, Палестину или Испанию удобнее всего было совершать на гребнях волн, под парусами, вслушиваясь в звуки вечерних серенад морских ветров.

В Средние века путешествия считались привычным делом. Один из признанных как на Востоке, так и на Западе отцов Церкви, Августин Аврелий, писал по этому поводу : «Мир – это книга. И кто не путешествовал по нему – прочитал в ней только одну страницу». При этом известно, что сам Августин совершал не только сухопутные, но и морские путешествия из Африки в Италию и обратно.

Существовало множество причин, как добровольных, так и вынужденных, которые заставляли византийцев того времени оставлять дом и отправляться в путь по морям:

1. Военные действия и колонизационные движения.
2. Торговые путешествия.
3. Паломничество.
4. Дипломатические поездки.
5. Образовательные и познавательные путешествия.
6. Оздоровительные путешествия (в том числе с целью лечения тяжёлых ранений, полученных во время военных действий).
7. Путешествия с целью заключения брака и др.

Добровольные или вынужденные морские путешествия в Византии совершали почти все слои общества:

1. Представители верховной власти.
2. Знать.
3. Военные.
4. Духовенство и миссионеры.
5. Дипломаты.
6. Купцы.
7. Учащиеся и их учителя, деятели науки, представители творческих профессий.
8. Паломники всех званий и сословий.
9. Политические изгнанники, религиозные диссиденты, беженцы.

10. Наконец, рабы, которых перевозили на невольничьи рынки, либо отсюда – к местам проживания рабовладельцев.

Ещё со времён античной Греции в силу природно-географических причин её жители чаще всего путешествовали морем. Мостов и удобных сухопутных дорог было мало, а это затрудняло путешествие внутри страны, в том числе для процессий верующих. Оставалось верить себя воле Посейдона и резать килем корабля лазурную гладь его необъятных владений.

Рассмотрим основные типы кораблей, которыми пользовались византийские путешественники.

Ранняя Византия в основном унаследовала римские корабли с соответствующими техническими характеристиками. В свою очередь римляне и греки создали наиболее усовершенствованные парусно-гребные корабли древности под влиянием опыта, накопленного критянами, египтянами, финикийцами, этрусками.

В зависимости от назначения их корабли делились на торговые (более короткие и широкие, приводимые в движение в основном парусом)<sup>1</sup> и военные (более длинные и узкие, с тараном в носовой части, приводимые в движение в основном вёслами). Поэтому римляне называли свои торговые корабли «круглыми кораблями» (*naves rotundae*), а военные – «длинными кораблями» (*naves longae*).

Традиционно, римляне строили более крупные корабли, чем греки, менее маневренные, но лучше защищённые в бою. Иногда римские корабли бронировались бронзовыми пластинами. Для постройки использовали дуб, сосну, кипарис, кедр. Нос корабля разрисовывали глазами и ушами. Вёсла изготавливали в форме плавников. На корабле была одна мачта с квадратным парусом из сшитых вместе шкур или холста и один или несколько рядов гребцов.

В зависимости от расположения рядов гребцов корабли носили разные названия. Первоначально самыми распространенными были римские суда с одним рядом гребцов – монеры («однорядные», обычно 35 м в длину и 8 м в ширину). (Среди монер различались: триконтера (30-весельный) и пентеконтера (50-весельный корабль).). Они годились как для ближних, так и для дальних путешествий.

Под влиянием финикийцев в античном мире появился корабль с двумя рядами вёсел (дiera, т. е. «двухрядная» – у греков, бирема (либурна) – у римлян).

Ещё с середины I тысячелетия до н. э. самым совершенным и распространённым типом судна античности становятся греческие триеры

<sup>1</sup> Римские корабли-зерновозы («корбиты»), которые доставляли зерно из Египта в Италию, имели почти 30 м в длину и более 7 м в ширину.



(«трёхрядные») и римские триремы. Количество гребцов на триере (триреме) достигало 170–200 человек и около 30 членов экипажа (матросов и солдат). Их скорость могла достигать 15 км/ч (другие типы кораблей – 10–11 км/ч). При такой скорости путь от Александрии Египетской до Азовского моря занимал две недели. Триеры отлично зарекомендовали себя в путешествиях и войнах (победа в 480 г. до н. э. греков над персидским флотом в Саламинском сражении). На них ставили как одну, так и две мачты.

Были и корабли-гиганты, которые, впрочем, не получили широкого распространения: греческие тетеры («четырёхрядные») и римские квадриремы; греческие пентеры («пятирядные») и римские квинкверемы (70 м в длину и 8 м в ширину); гексеры («шестирядные») и даже децемремы («десятирядные»). Однако корабли-гиганты были штучными, очень тихоходными, малораспространёнными, хотя известно, например, что флагманом флота Адриана, который в 117 г. н. э. достиг Персидского залива и Красного моря, была гексера.

Большие корабли античности обычно имели не одну, а три мачты и несколько (иногда пять) килей. При этом важно отметить, что и они не были самыми большими кораблями цивилизованного мира в первые века н. э. Например, огромные многопалубные корабли древности строили китайцы во времена династии Хань (III ст. до н. э. – III ст. н. э.). Судокоманды каждого из таких кораблей насчитывали более тысячи матросов (в то время как у пентеры – 300 гребцов, 100 матросов и центурия солдат морской пехоты).

В большинстве случаев мачты римских кораблей были съёмные. Перед боем их снимали и опускали на палубу. Как военные, так и торговые корабли обычно совершали каботажное (прибрежное) плавание, в основном с весны до середины осени, что объяснялось не только неустойчивостью кораблей, но и отсутствием специальных навигационных приборов. Для определения глубины применялся лот, ориентирами во время плавания днём были очертания берега и движение солнца, ночью – расположение звёзд. По вечерам во время таких плаваний корабли приставали к берегу, а почти вся судокманда ночевала в палатках, чтобы наутро возобновить плавание. В прибрежных водах обычно велись и морские бои.

На военных кораблях находились матросы, гребцы, солдаты морской пехоты, на торговых – матросы, гребцы, купцы и пассажиры. Для пассажиров оборудовали небольшие комнаты (каюты).

В связи с превращением римлянами Средиземного моря во внутреннее «Марэ Нострум» потребность в содержании большого количества крупных боевых кораблей отпала. Реальным врагом мореплавания были лишь

пираты, особенно иллирийские, с которыми римские власти боролись с помощью лёгких быстроходных однорядных и двурядных кораблей. Наряду с ними основным типом морского судна оставалась трирема. Однако экономические и политические затруднения империи привели к сокращению флота, удешевлению и упрощению изготовления кораблей.

В IV в. римский флот достался при разделе империи правителям разных её частей. Основная масса кораблей оказалась именно в Восточной империи, где сохранялась сильная центральная власть, интенсивно развивалась торговля и процветали города, которым необходимо было доставлять товары самым быстрым и недорогим способом – морскими перевозками. Ранняя Византия унаследовала, таким образом, римские типы кораблей. Лишь в VI в. на основе конструкций предшествующего периода сложился основной тип военного и торгового корабля ромеев – дромон.

Дромон (с греч. «бегущий») – основной тип византийских и арабских кораблей VI–XII ст., с одной-тремя мачтами, реже – с одним, чаще – с двумя ярусами гребцов и погруженным в воду тараном в носовой части. Дромоны имели большую длину – от 30 до 50 метров при 6–7 метрах в ширину, а экипаж составлял от 100 до 300 человек. В верхнем ярусе размещались воины (100 и более человек). Столько же гребцов-компилатов в нижнем ярусе, расположенные в один-два ряда, приводили корабль в движение. Гребцы одновременно могли быть и воинами. Два кивернета (кормчих) поворачивали на корме рули.

Для абордажного боя на дромонах активно использовали агрифус – разновидность «кошки» (якорь с цепью, который бросали на борт вражеского судна).

В середине дромона часто сооружали деревянную башню, а в ней располагали метательные орудия – катапульты, баллисты. Оттуда в противника летели, кроме камней, горшки с огнём и часто неожиданной начинкой – змеями и ядовитыми насекомыми.

На вооружении византийских дромонов, кроме метательных орудий, с VII в. стояли медные трубы – огнемёты-сифонофоры, которые заливали вражеские корабли знаменитым «греческим огнём» (по другому, «жидким огнём» – греч. «пир иргос»). Секрет «греческого огня» утерян, но, вероятно, это была жидкая горящая смесь из нефти, серы, селитры. Вообще, использование различных зажигательных смесей известно ещё из истории войн греческих полисов друг с другом. Около 300 г. до н. э. безымянный грек из Александрии изобрёл сифоны – трубы, наполненные маслом для метания огня на расстоянии. Эти трубы со временем стали изготавливать из меди.

По одной из версий создателем византийского чудо-оружия мог быть известный философ начала VI в. Прокл Афинский<sup>1</sup>. Однако то, что называется «греческим огнём», скорее всего, создал в VII в. сирийский инженер Каллиник. Горючей смесью могли начинять глиняные шарики. Им стреляли из огнёмётов-сифонофоров – медных труб, встроенных в пасти зверей, которыми украшали носы кораблей. Другой способ – выкачивание горючей смеси из герметичного, разогретого жаровней и мехами, котла и распыление её через открытые краны и сифонофоры. После этого прилипшую к любой поверхности смесь поджигали. Запальник обычно подносили к бьющей струе. Однако дальность использования «греческого огня» была невелика. Нельзя было использовать его и при встречном ветре<sup>2</sup>.

За правильные действия сифонофоров отвечал протоелат, он же – главный гребец военного судна.

Впервые «греческий огонь» применили против персов и аваров, осаждавших в 626 г. Константинополь. «Греческий огонь» использовался именно на море, где целью его были легко горевшие корабли.

Погасить «греческий огонь» можно было лишь песком, вином, уксусом, но не водой. От воды он разгорался ещё сильнее. И надводная, и подводная части вражеских кораблей сгорали в считанные минуты.

Дромоны использовали и в военных, и в торговых целях. На дромонах перевозили войска, товары, путешественников. Они неуклонно совершенствовались, особенно в VII и последующих веках. Византия адекватно отвечала на вызовы времени и новых врагов – чем активнее на море действовали арабы, тем старательнее ромеи модернизировали свой морской флот. В целом, сохранилось мало изображений кораблей ранневизантийской эпохи и историки используют обычно данные подводной археологии.

Дальнейшим развитием дромона стала галера – парусно-гребной корабль с одним-двумя рядами вёсел и одной-двумя мачтами. Галеры использовались главным образом в Средиземном море<sup>3</sup>. Для движения галер применяли в основном вёсла, в то время как огромные паруса (один

<sup>1</sup> Иоанн Малала в своей «Хронографии» сообщает о том, что ещё в 513 г. близ Константинополя был сожжён с помощью чудесного огня флот восставшего против императора Анастасия Дикора предводителя федератов-варваров Виталиана. Иоанн Малала сообщает, что именно философ Прокл Афинский дал императору тот порошок, с помощью которого удалось поджечь корабли мятежников. Прокл отказался принять от императора в дар 400 фунтов золота, вернулся в Афины, где вскоре умер.

<sup>2</sup> Около 900 г. в разделе «Навмахика» военного трактата «Тактика Льва» описаны правила ведения морского боя и применении «греческого огня». В других византийских военных трактатах не содержится подробных описаний правил войны на море.

<sup>3</sup> По одним данным, галеры появились в Венеции ещё в VII ст., по другим – в XI–XII ст.

на каждой мачте) считались вспомогательным средством передвижения. На корме галеры располагались каюты для капитана и пассажиров.

Позднее появляются другие типы византийских судов. Это были небольшие по своим размерам транспортные грузовые усьеры, на которых в основном перевозили лошадей; памфилы (облегчённый вариант дромона с двумя рядами вёсел); ипагоги (транспортные суда для перевозки конницы); селандии («черепахи»); тариды; лёгкие небольшие акации. Одним из видов византийских кораблей была катерга (дословно «трудный корабль») – гребной корабль типа «река-море», который двигался против течения.

В VIII–IX вв. моряки стали использовать косой («латинский») парус при котором можно было плыть против ветра. Однако в IV–VII вв. все паруса оставались ещё прямыми. Скорость была невелика и зависела не только от направления ветра, но и от конструкции судна, степени его загруженности, количества гребцов и т. д. Средневековые корабли преодолевали в среднем 100–150 км в сутки. Например, от Константинополя до о. Родос корабль доходил обычно за 10 дней.

Византийский военно-морской флот имел несколько крупных баз. Среди них – Константинополь, Александрия, Тир, Атталия (Анталия) на Южном побережье Малой Азии. Империя в VII в. могла выставить уже свыше 6 тысяч кораблей разных размеров, способных вести войну с арабами на море. Однако счёт чисто военным кораблям шёл не на тысячи, а на сотни.

Из навигационных приспособлений обычно использовали лот и астролябию, известные ещё с античности. С помощью подвешенной на шнурке разделённой на градусы астролябии (металлического круга с крестовиной) определяли движения звёзд, их углы и углы объектов на горизонте а, соответственно, и градус широты (но не долготы). В VI в. известный александрийский философ Иоанн Филопон написал трактат об астролябии.

При отсутствии астролябии во время плаваний моряки ориентировались в основном по расположению светил. В ночное время огромной помощью для них служили маяки. Крупнейшим из них был Фаросский маяк в Александрии Египетской, который считался одним из семи чудес света. Построенный в 283 г. до н. э. он просуществовал до 796 г. н. э., когда случилось мощное землетрясение, разрушившее его. Ночью на маяке горел огонь, а днём ориентиром для моряков служил высокий столб дыма. Маяки, в т. ч. и константинопольский маяк Фарос не только указывали морякам путь, но и служили составными частями системы эстафеты визуальных сигналов.

Главными препятствиями для морских путешествий являлись штормы, нападения пиратов, военные действия, эпидемии. Особенно много пиратов

в ранневизантийский период было в Эгейском море. Захваченные ими путешественники продавались в рабство. Не всякое судно могло выдержать и долгое морское путешествие. В одном из своих сравнений из трактата «О постройках» Прокопий Кесарийский, например, написал: «Переплыть огромное море на неприспособленном для этого судне я считаю делом тяжёлым и, уж конечно, исполненным великих опасностей».

Традиционно в моряки шли уроженцы приморских территорий. Зачастую они продолжали семейные традиции. Поэтому из поколения в поколения моряки передавали друг другу не только сложные навыки управления судами, но и длинный список морских примет.

Ещё от античных мореплавателей пошла поговорка: «Села ласточка на борт – возвращай корабль в порт». Ласточки, которые традиционно вили свои гнёзда под крышами домов и храмов и не вызывали на суше отрицательных эмоций, моряками воспринимались как проклятие. По преданию, перед тем как Октавиан Август разгромил в 31 г. до н. э. флот Марка Антония и его жены царицы Клеопатры, побеждённая пара увидела на своих кораблях ласточек. Благодаря этой победе при мысе Ациум Октавиан Август стал первым римским императором.

Верили ромейские моряки и в то, что серьга в ухе не дает человеку утонуть, указывать пальцем на корабль – значит, обречь его на гибель, а пальцем в небо – значит, вызвать шторм. Чтобы во время штиля вызвать ветер, нужно царапать ножом мачту с той стороны, с какой его ждёшь. На удачу прибавляли подкову к мачте или к дверям кают. Поскольку судокоманды часто были многонациональными, во время шторма арабы требовали христиан молиться Христу, а ромеи требовали от мусульман молиться аллаху. Предшественниками лент на бескозырках стали средневековые ленты с вышитыми заклинаниями, пожеланиями, молитвами, именами жён и невест, которыми моряки повязывали голову для защиты от опасностей. С ними не страшно было терять из виду берега родной земли.

А покровителем всех средневековых, в том числе византийских моряков и путешественников считался Николай Чудотворец. Считается, что он всегда защищает тех, кто находится на корабле. Ещё во время одного из своих первых морских путешествий из Миры в Александрию Николай Чудотворец воскресил моряка, который во время шторма упал с мачты и погиб. Поэтому на ряде изображений он представлен стоящим на корабле.

В целом византийский флот действовал активнее римского, поскольку у него было больше врагов. Следует отметить, что византийские авторы, в отличие от римских, оставили мало описаний византийского флота, его действий, особенностей применения и т. д. Это мешает составить полное представление о военных действиях ромеев на море.

Дромоны перед боем выстраивали в одну, две, иногда три линии, в зависимости от их количества. Моряки должны были строго держать дистанцию – если свои корабли сближались бортами, можно было поломать вёсла.

В V в. главным морским противником как западных, так и восточных римлян были вандалы. Уже после захвата Восточной Испании и её портовых городов вандалы старательно учились морскому делу у римлян, хотя и позднее их судокоманды в основном состояли из североафриканских матросов под командованием командиров-вандалов. В 439 г. в Северной Африке образовалось Королевство вандалов, а его создателя Гейзериха историки не без оснований называли «морским королём». Карфаген был не только столицей нового королевства вандалов, но и крупнейшей базой их флота с судостроительными верфями. Захватив острова Западного Средиземноморья, вандалы использовали для строительства своих кораблей в основном корсиканские леса.

В 468 г. Византийская и Западная империи пытались уничтожить Вандальское королевство. Флот западных и восточных римлян насчитывал более тысячи судов. Прокопий Кесарийский в своей «Войне с вандалами» так описывает эту экспедицию: «Желая за все это отомстить вандалам, василевс Лев снарядил против них войско. Говорят, что численность этого войска доходила до ста тысяч человек. Собрав флот со всей восточной части моря, он проявил большую щедрость по отношению к солдатам и морякам, боясь, как бы излишняя бережливость не помешала задуманному им плану наказать варваров. Поэтому, говорят, он истратил тысячу триста кентинариев».

Византийский император Лев I и фактический правитель Западной империи Рецимер не сомневались в успехе. Однако в 468 г. их огромный флот (1000 судов) вместе с армией (более 100 тыс. человек) был сожжён брандерами вандалов. Победили хитрость Гейзериха и попутный ветер<sup>1</sup>.

Жирную точку в истории Вандальского королевства ромеи поставили лишь в 534 г. За год до этого вандальский король Гелимер направил свой флот (120 кораблей) и 5 тысяч воинов на Сардинию. Время для экспедиции ромеев было самым удачным. Юстиниан I назначил командующим за-

---

<sup>1</sup> Прокопий Кесарийский даёт такое описание этой морской битвы: «Так как там было огромное количество кораблей, то эти горящие суда, куда бы они ни попадали, легко все зажигали, быстро погибая вместе с теми, с которыми приходили в соприкосновение. Поскольку огонь распространялся все дальше и дальше, то, естественно, смятение охватило весь римский флот; крики смешивались с шумом ветра и треском пламени; солдаты вместе с моряками, подбадривая друг друга, в беспорядке; отталкивали шестами охваченные пламенем суда врагов и свои собственные, погибавшие друг от друга. Тут и появились вандалы, тараня и топя корабли и захватывая убежавших солдат и их оружие».



морской экспедицией Велизария. Армия вторжения насчитывала 5 тысяч конницы и 10 тысяч пехоты. По словам Прокопия Кесарийского, «Для такого войска потребовалось пятьсот кораблей; из них, ни один не поднимал больше пятидесяти тысяч медимнов, но и не меньше трех тысяч. На этих кораблях плыли тридцать тысяч моряков, по большей части египтяне и ионяне, а также и киликийцы. Начальником над всеми этими кораблями был назначен один – Калодим из Александрии. Были у них и длинные корабли, приспособленные для морского боя, в количестве девяноста двух; у них было по одному ряду весел и сверху они имели крышу, чтобы находившиеся тут гребцы не поражались стрелами врагов. Нынешние люди называют эти суда дромонами, ибо они могут плыть очень быстро. На этих судах было две тысячи византийцев, одновременно и гребцы, и воины; и не было на них ни одного лишнего человека».

Всего же во флоте ромеев из 92 военных и 500 транспортных кораблей было 32 тысячи моряков.

Флот двинулся к Африке через Эгейское и Адриатическое море. Плавание с остановкой на Сицилии заняло 3 месяца. На этот раз обошлось без морских сражений: флот лишь сопровождал армию, которая высадилась к востоку от Карфагена, а затем перевозил из Карфагена в восточные регионы империи тысячи вандальских пленных после их поражения при Трикамаре. Морем в Константинополь был доставлен и пленный вандальский король Гелимер. Королевство, которое своими морскими походами нагоняло страх почти на всё Средиземноморье, перестало существовать. Весь север Африки от Ливии до Сеуты стал византийским.

Ещё одним фронтом войны Юстиниана I стало королевство остготов в Италии. В 551 г. в морском бою у Сены Галльской византийские корабли разгромил флот Тотилы, который блокировал Анкону. Это событие многие историки, начиная с Прокопия, считают переломным в остготско-ромейской войне, хотя с этим утверждением, например, не согласна З. В. Удальцова, автор книги «Италия и Византия в VI веке». По её мнению, нет оснований говорить о переломе, если учесть, что в том же 551 г. Тотила отправил в балканскую экспедицию флот из 300 остготских кораблей. Остготы разорили о. Керкиру (Корфу) и побережье Эпира, захватили большого количества византийских кораблей. Корабли Тотилы нанесли удар по Сардинии и Корсике, а переброшенные туда на кораблях из Ливии византийские войска были разгромлены. И только в 555 г. Остготское королевство окончательно пало. С его падением на долгое время византийцы стали хозяевами итальянских портов, а с ними и морей, омывавших контуры Апеннинского сапога.

Перевозка войск морем, активно осуществляемая в годы правления Юстиниана I, продолжалась и при его преемниках, хотя и в меньших

масштабах. Ожесточённые войны на Западе сменились не менее ожесточёнными войнами на Востоке. Заклятый враг Византии – Иран – отвлекал на себя большие ромейские армии. На театр военных действий они прибывали не только по морю, но и сухопутным путём. Финансирование действующей армии сокращало финансирование военно-морского флота. По крайней мере, до взрыва арабской опасности в VII в. не приходится говорить о кардинальном изменении отношения ромейских императоров к проблеме массовой модернизации боевых кораблей<sup>1</sup>.

С началом арабской агрессии возросли вызовы и угрозы византийскому флоту. «Дети пустынь», бороздившие на верблюдах безбрежные моря песков, относительно быстро научились бороздить на кораблях средиземноморские просторы. Известный арабский военачальник Муавия (с 661 г. – первый халиф династии Омейядов) во время завоевания Сирии развернул строительство арабского флота. Его строили в Триполи, Акре и Сидоне. Матросами на арабских кораблях были в основном сирийские христиане-монофиситы, преследуемые ортодоксальной Церковью. Уже в 648 г. этот флот из более чем 200 кораблей позволил арабам завоевать Кипр, а в ближайшие годы – Крит, Родос и другие острова. Ещё раньше, без помощи флота, арабы взяли Александрию (641 г.), что нанесло непоправимый удар по морскому владычеству византийцев в юго-восточной части Средиземного моря. Остатки ромейских войск эвакуировались из Александрии на кораблях.

Византийский император Константин Ираклий готовил ответную акцию. Его флот спешно пополнялся новыми кораблями. В 655 г. у Фойника близ северного побережья Кипра византийские корабли атаковали превосходящий их по численности арабский флот. Корабли сошлись так близко, что историки назовут это сражение «битвой мачт». В яростном абордажном бою верх взяли арабы.

С 668 по 675 год арабские войска и флот халифа Муавии блокировали Константинополь и начали его осаду. По словам ромейского историка Феофана, «огромные двухпалубные корабли» Константина IV сожгли «греческим огнём» арабский флот. Константинополь устоял. Осада была снята, а уцелевшие арабские корабли на обратном пути затонули во время сильного шторма. Эта победа остановила экспансию арабов на север, но не на юг: к концу VII в. ромеи утратили свои последние порты в Северной Африке, в том числе Карфаген (698 г.). Долгая упорная война на море продолжалась.

---

<sup>1</sup> Тем не менее, флот был реальной силой и до арабской угрозы. Например, в 610 г. сын экзарха Карфагена Ираклий прибыл во главе флота в Константинополь и сверг с престола императора Фоку. Благодаря этой военно-морской экспедиции Ираклий стал императором Византии (610–641).

Второй после военных действий причиной морских путешествий византийцев была торговля. После раздела Римской империи в её восточной части остались наиболее развитые торговые центры и порты. Помимо самого Константинополя таковыми являлись Александрия Египетская, Эфес, Тир, Херсон, Карфаген, Триполи, Газа, византийский Неаполь др. В них имелись удобные гавани и доки (эксартизисы). Всего в империи насчитывалось около 300 больших и малых городов.

Например, готский историк Иордан описывал Константинополь не только как крупнейший, хорошо укрепленный и красивейший город того времени, но и как порт, в который заходят целые караваны кораблей.

Главной гаванью Константинополя был узкий залив Босфора Золотой Рог (8 км в длину, более 500 м в ширину). Вход в него преграждали железные цепи на буйах. Здесь в основном и жили те, кто был связан с морем и морскими путешествиями – моряки, судовладельцы, кораблестроители, византийские и иноземные купцы. Прокопий Кесарийский в трактате «О постройках» так писал об удобствах Золотого Рога: «Залив этот постоянно спокоен, и нет на нем никогда волнения, как будто бы положен здесь предел для бури и всяким бурным волнам запрещено здесь появляться из почтения к городу. Если случается, что в зимнюю пору бурные ветры дуют на морях и обрушиваются на пролив, то плывущие здесь корабли, как только достигнут входа в залив, в дальнейшем могут идти без кормчего и становиться на якорь где угодно без всяких мер предосторожности».

Среди портов Золотого Рога особую важность представлял торговый порт Парфенион, а также Просфорий и Неорий. Неподальёку от императорского дворца Вуколеона находился императорский причал – Великая гавань.

Рынки нередко располагались возле портов и гаваней. Например, в Константинополе возле гавани Софии с VI века действовал так называемый «Ячменный рынок».

Торговля была главным источником богатства городов, хотя их население сократилось из-за вторжений готов, аваров, славян на Балканы, персов и арабов – на Ближний Восток и массовых эпидемий VI–VII вв. Тем не менее, византийские золотые солиды (византы) считались самой привлекательной валютой Средиземноморья.

Византия поддерживала торговые отношения с различными странами и землями, в том числе с такими далёкими, как Средняя Азия, Индия, Цейлон, Китай, Эфиопия. Чужеземных купцов старались оберегать и охранять, так как от них во многом зависел объём доходов византийских городов и ассортимент товаров на их рынках. Византийские и иностранные купцы входили и в состав посольств, поскольку торговля и дипломатия того времени были достаточно сильно связаны друг с другом.

Как и средневековое католичество, православие критически относилось к занятию торговлей. По словам Св. Иоанна Златоуста, «ремесло купца не угодно Богу». В своих «Святых беседах о покаянии» он сравнивал душу верующего с кораблём: «Корабль обуревается волнами: постараемся спасти его, пока не потонул. Как ладья тонет, когда море воздымается и волны встают со всех сторон, так и душа, когда отовсюду обнимает ее печаль, скоро гибнет, если никто не подаст ей помощи». А Св. Григорий Нисский писал: «Кто бы ты ни был, возненавидь обычай торгашества: будучи человеком, возлюби людей, а не серебро... Распростись с приумножением и лихвою, а сдружись с нищелюбием, и «хотящего... зяяти не отвори».

Вообще византийская мораль осуждала практику перепродажи. Тем не менее, торговля в Византии процветала и считалась государственным делом наравне с дипломатией. Действовали определённые запреты на продажу целого ряда товаров: например, варварам нельзя было продавать железо и оружие, которое те могли использовать в войнах против Византии. Под контролем государственных чиновников (коммеркиариев) находилась с середины VII в. и торговля шёлком, которая приносила огромный доход. Константинополь становится с этого времени главным центром шёлкового производства в связи с завоеваниями арабами на юге и востоке.

Состав торговцев был полиэтническим, как и население самой империи, но преобладали среди них греки, евреи, сирийцы. Они объединялись в свои корпорации – систимы (соматеи).

Существовала особая категория морских торговцев – навикуляриев, которые имели привилегию не уплачивать торговые пошлины. Навикулярии входили в корпорацию судовладельцев Александрии и осуществляли перевозку зерна из Египта в Константинополь через эгейский остров Тенедос. Александрийская Церковь в ранней Византии была крупнейшим судовладельцем. По закону навикулярии обязаны были за небольшую плату перевозить и государственные грузы<sup>1</sup>.

Правовые обычаи, которые сложились в практике морской торговли эпохи Античности и Средневековья, были включены в сборник морского права «Морской закон» (в Европе его называли «Родосский морской закон»). Этот сборник составили в Византии в период с 600 по 800 гг.,

---

<sup>1</sup> Именем императора можно было заставить корабль плыть в нужную сторону. Например, армянский историк VII в. Себеос в своей «Истории императора Иракла» так повествует об измене византийского военачальника Атата Хорхоруни, решившего перебежать к персам: «Приказал ему император отправиться во Фракию к войскам своим. Тот простился с императором и ушел. На пути он задумал – восстать и перейти к царю персидскому. Заблудившись по дороге, он дошел до морского берега, и, встретив корабль, сказал корабельщикам: «перевезите меня на ту сторону; царь отправил меня за весьма нужными делами». Обманутые корабельщики перевезли его, и он поспешно достиг Армении».

а своё название он получил от крупного торгового центра тогдашнего Средиземноморья – греческого острова Родос. «Морской закон» стал одним из приложений к своду византийского законодательства «Эклога» (726 г.). До XV в. этот закон регулировал вопросы судостроения, судовождения, перевозки грузов и людей, дележу доходов/расходов и является важнейшим источником для изучения морских путешествий в ранней Византии.

Согласно «Морскому закону» хозяин корабля, его наёмщик и пассажиры несли ответственность за сохранность груза и самого судна. Они возмещали убыток в случае кораблекрушения или нападения пиратов.

В «Морском законе» часто встречается термин навклир. Им обозначался и собственник корабля, и наемный капитан, и морской торговец – арендатор корабля.

Вот некоторые выдержки из текста Закона, которые дают представление об особенностях торгового мореплавания и условиях перевозки пассажиров:

«Пассажира место длиной 3 локтя, шириной – один локоть»<sup>1</sup>.

«Пассажир на корабле пусть рыбу не жарит, навклир это ему не должен разрешать».

«Пассажир на корабле не должен колоть дрова. Навклир это ему не должен разрешать».

«Пассажир на корабле воду получает по мерке».

«Женщина на корабле получает место в один локоть, маленький ребенок – половину локтя».

«Родившийся на корабле ребенок освобождается от платы за проезд» (!!!).

«Если пассажир войдет на корабль и будет иметь золото, он должен сдать его навклиру на хранение: если же кто не отдает на хранение и заявит, что золото или серебро похищено, его жалоба на навклиров не будет иметь значения, так как он не передал [золота капитану]».

«Навклир, пассажиры и матросы, плывущие вместе на корабле, должны присягнуть не евангелиях».

«Если матрос по приказу навклира совершит кражу у купца или пассажира и избитый будет схвачен, навклир должен в двойном размере возместить тем, у кого совершена кража, моряк же должен получить 100 ударов палкой. Если же моряк совершит кражу по своей воле и если будет схвачен или уличен свидетелями, он должен быть подвергнут жестокой пытке, в особенности это относится к похищению золота; причем (похититель) должен вернуть потерпевшему похищенное».

---

<sup>1</sup> Один локоть – 0,3123 м.

«Если корабль будет направлен в место безопасное от грабежа или нападения разбойников несмотря на то, что пассажиры (заблаговременно) предупреждали навклира об опасности этого места, и если корабль будет действительно ограблен, то навклир должен возместить убыток потерпевшим. Если же капитан предупредит, (что место небезопасное), а пассажиры будут настаивать на направлении корабля, в это место и если что-нибудь случится, то пассажиры несут ответственность за ущерб».

«Если навклир вместе с моряками будет недобросовестно относиться к делу и случится из-за этого потеря имущества или кораблекрушение, то навклир и моряки пусть возместят купцу убыток; если по вине купца произойдет гибель корабля или груза, то пусть отвечает купец за кораблекрушение и гибель корабля; если же кораблекрушение или какой-либо ущерб произойдет не по вине ни навклира, ни моряков, ни купца, то сохранившаяся часть корабля и груза должны быть расценены и распределены согласно раскладке по долям».

«Если корабль отплывает с грузом купца или товарищества и случится, что корабль потерпит аварию или погибнет вследствие небрежности моряков или навклира, то собственники груза, который находился в трюме, не должны пострадать. Если же будет засвидетельствовано, что корабль погибнет вследствие бури, то все спасенное от корабля и грузов должно пойти в раскладку ущерба, согласно расценки. Навклир же удерживает за собой половину платы за проезд. Если кто откажется от сообщества и будет уличен тремя свидетелями, то он должен отдать ту долю, которая полагалась по условиям товарищества и кроме того подлежит наказанию за отказ от выполнения соглашения».

Привезённые морем грузы обычно доставлялись сначала в торговое хранилище. Оно называлось апофика (апотека, ипотека) и в VI–VII вв. стало государственным таможенным складом.

Важнейшим членом судокоманды являлся каравит. Он отвечал за груз, выполнял обязанности бухгалтера и судового писца. Много работы было и у корабельного плотника – навпига. Низшей должностью на корабле считался кок (он же стюарт) – парасхарит. Всех членов судокоманды византийских кораблей, в том числе навклира, обычно называли собирательным термином навты (в широком смысле слова – «моряки»).

В VII в. из-за арабских нашествий сухопутная торговля Византии переживала существенные трудности. В этих условиях в основном путём морской торговли можно было поддерживать связь с разными частями Римской империи. Заниматься морской торговлей было прибыльным, но рискованным и очень затратным делом. Сдерживало развитие морской торговли пиратство, войны с арабами, «береговое право»: товары разбито-



го бурей корабля на законных основаниях становились добычей местных жителей.

Торговцы, моряки, путешественники, сходя с кораблей, искали себе в портах место для ночлега. Гостиниц было много. В Византии существовало несколько разновидностей средств размещения для путешествующих лиц: постоянные дворы «пандохионы»<sup>1</sup>; странноприимные дома для путешественников «ксенодохионы»<sup>2</sup>, которые обычно строились при монастырях; приюты для самых бедных путешественников и паломников «птохионы»<sup>3</sup>, то есть нищеприимные дома. После морской качки страдающие морской болезнью путешественники обычно стремились какое-то время отлежаться в постели, а уж потом отправляться в город по делам. Некоторые искали развлечений со жрицами любви, которых в Византии называли порни. Обычно они вертелись возле постоянных домов и таверн, выискивая путешественников с деньгами. Но существовали и публичные дома – катагоги. В такие заведения часто ходили моряки всех времён и народов.

В море регулярно выходили и рыбаки. Рыба стоила дёшево (один обол за жареную рыбу), в пищу употреблялась регулярно, особенно в недели постов, а потому на рынках реализовывались десятки её видов. Этим занимались рыботорговцы-ихфиопраты, которые перекупали рыбу у рыбаков и продавали её. При этом чистый доход от подобной перепродажи морепродуктов вдвое превышал расходы на их приобретение у рыбаков.

Массовые морские путешествия в рассматриваемый период совершали и паломники. Паломничество, или путешествие к святым местам с чётко определёнными культовыми целями, стало массовым как в Западной Европе, так и в Византии. Оно носило обычно организованный характер, а поскольку его участники приносили с собой символы святого крещения и победы – пальмовые ветви (на Руси их называли «паломы»), таких путешественников стали называть паломниками.

Для христиан Палестина по оба берега реки Иордан – Святая Земля, а наиболее почитаемым местом паломничества традиционно считается Иерусалим, связанный с земной жизнью Христа. Ещё в III–IV ст. начались странствия пилигримов в Палестину. Они активизировались после того, как император Константин I Великий прекратил гонения на христиан и сделал христианство государственной религией (325 г.). В Иерусалиме над тем местом, где был распят, погребён и воскрес Иисус Христос, построили храм Гроба Господня. Это произошло после того, как в Иерусалим на поклонение святым местам отправилась престарелая мать Констан-

<sup>1</sup> Дословно – «принимающие всех».

<sup>2</sup> От греч. «ксенос» – «гость».

<sup>3</sup> От греч. «птохос» – «нищий».

тина, царица Елена. По указанию царицы провели раскопки и недалеко от Голгофы обнаружили пещеру, а в ней – Древо Креста Господня, четыре гвоздя и титло INRI (аббревиатура фразы «Иисус Назарянин, Царь Иудейский»). В 335 году был освящен Храм Гроба Господня в Иерусалиме и примерно в то же время – базилика Рождества Христова в Вифлееме. Елеонскую гору уже в IV–V вв. застроили церквями и монастырями, которые активно посещались западными и византийскими паломниками.

Иерусалим был резиденцией одного из патриархов. Особенного расцвета Иерусалим достиг в царствование Юстиниана I. Кроме величественной Новой церкви (543 г.) здесь активно строились странноприимные дома для паломников. Многие из этих паломников оставались в Иерусалиме навсегда. При этом на содержание странноприимных домов могли выделяться государственные средства. Например, Иоанн Малала в «Хронографии» сообщает о подобной щедрости Юстиниана: «В то же самое время благочестивый василевс даровал странноприимному дому в Антиохи ежегодный доход в четыре тысячи номисм».

Из-за трудностей морского пути или сухопутного пути редкий паломник не болел в дороге. Поэтому при монастырях существовали больницы – носокомионы, где больные паломники и нищие получали медицинскую помощь от монахов.

Паломничество христиан в Палестину становилось со временем настолько массовым, что некоторые отцы церкви (Св. Григорий Нисский, Св. Иероним, Св. Августин Аврелий) даже выступали за ограничение дальних путешествий, хотя сами участвовали в них. Несмотря на это, количество паломников в Палестину всё увеличивалось, и для них составляли путеводители (дорожники). Старейший из них – дорожник IV ст. «Бордосский путешественник» (Галлия), в котором описаны Гроб Господень, Голгофа, Храмовая гора.

Ещё один известный путеводитель VI ст. с описанием Палестины носит имя Св. Антония, который отправился из Италии в Иерусалим во главе многочисленной процессии верующих. Самый ранний из византийских путеводителей – «Повесть Епифания Агиополита о Сирии и Св. Граде» (VIII ст.). В Византии эти путеводители называли итинерарии.

Иерусалим принадлежал Византийской империи. С 614 по 628 год он был захвачен персами, многие здания были разрушены, а значительная часть христианского населения уничтожена. Иерусалим был отвоёван византийцами на 10 лет, но уже в 638 году его захватил арабский халиф Омар. Мусульманское владычество не стало препятствием для христианских паломников, хотя периоды веротерпимости арабских правителей чередовались с вспышками мусульманского фанатизма.

Каждый христианский паломник при входе в Иерусалим уплачивал подать. Если деньги закончились в дороге, за паломника мог внести взнос более состоятельный единоведец. Затем следовали пост, молитва, посещение церкви Гроба Господня, вхождение в воды Иордана в рубашке, которая становилась затем для христианина саваном.

Паломники направлялись и в Вифлеем – место рождения Иисуса Христа и второй по значимости религиозный центр христианства. Обычно оттуда привозили домой пальмовую ветвь. Паломники стремились обрести в Палестине и другие реликвии, например, частицы мощей.

Массовый приток христианских паломников в византийский Иерусалим сопровождался и массовым притоком денежных средств. Эти деньги использовались духовенством на строительство новых культовых сооружений.

Из разных концов Византийской империи, а тем более из Западной Европы паломники обычно добирались в Святую Землю морским путём. Они приплывали на кораблях в порты Палестины – Кесарию, Аскалон, Тир, Триполи, Газу и др., а оттуда сухопутным путём направлялись в Иерусалим, Вифлеем, Назарет. Паломники, сходя с кораблей, размещались на постоянных дворах, в приютах (странноприимных домах), организованных при монастырях либо у местных жителей. Помощь паломникам в пути считалась богоугодной. Поэтому обычно с них не брали платы за ночлег. Дороже любых денег для хозяев была молитва паломника за их благополучие. Например, упомянутый выше паломник Св. Антоний из Пьяченцы (Плаценции) высоко отозвался о гостеприимстве жителей портовой Газы (560 г.): «А Газа город известный, приятный, жители честные, отличающиеся всяческой щедростью, любители чужестранцев».

При всех опасностях морских путешествий и трудностях сухопутных переходов паломники добирались до Святой земли и Константинополя из разных концов Ромейской империи и из-за её пределов.

Несмотря на безоговорочное первенство в глазах паломников среди всех других городов именно Иерусалима, власти Византии стремились привлечь как можно больше паломников и в столицу. Для этого в Константинополе было собрано большое количество христианских святынь, в том числе, терновый венец Христа, копьё Лонгина, которым было пробито Его тело, посох Богородицы, части Древа Креста Господня, Кровь Господня. Эти реликвии, как и мощи святых, привлекали в Константинополь как в Новый Иерусалим большое количество паломников.

Кроме поклонений святым местам, мощам, священным предметам паломники искали встречи с аскетами, ставшими знаменитыми при жизни. Например, в середине и второй половине VI в. в горах близ Антиохии жил

на столпе Симеон Стилиит Младший (Дивногорец). Он провёл здесь 68 лет и питался лишь листьями кустарника. К нему плыли и шли массы византийских и иностранных паломников.

Из святых мест паломники привозили с собой сосуды-евлогии со святой влагой, маслом или священным прахом, которые служили им оберегом.

Византия достигла огромных успехов в искусстве дипломатии. По этому поводу император Маркиан в середине V в. сказал следующее: «У нас есть железо для наших врагов и золото для наших друзей». Дипломатические миссии византийских послов нередко предполагали морские путешествия. Например, Иоанн Малала в своей «Хронографии» пишет об одной из дипломатических миссий Византии эпохи Юстиниана: «Римский посол, прибыв в Александрию, отправился по реке Нил и индийскому морю в области Индии. Когда он пришел к царю индов, тот принял его с великой радостью, так как после многих лет он удостоился дружбы василевса римлян».

Купцы, проповедники, а за ними и дипломаты проникали в различные уголки неромейского мира. Они досконально изучали быт и нравы народов, к которым им предстояло отправиться торговать или вручать их вождям верительные грамоты. Непревзойдённые в искусстве дипломатии, византийцы зачастую без всяких войн склоняли на свою сторону казалось бы непримиримых противников.

Одним из первых византийских дипломатов был историк и писатель V века Приск Панийский. Уроженец городка Панион на берегу Мраморного моря, он был секретарём Максимиана, одного из приближённых императора Восточной Римской империи Феодосия II, и в этом качестве участвовал в 448–453 гг. в дипломатических поездках к правителю гуннов Атилe, в Рим, к вождям арабских и нубийских племён. Для этого пришлось путешествовать морем, в том числе в Сирию и Египет.

Успехи морских путешествий византийцев во многом зависели от накопленных ими географических знаний. Так, например, около 535 г. в правление императора Юстиниана географ Иерокл составил трактат «Синекдем» (с греч. «Спутник; Путеводитель»). Он представлял собой статистическое описание около 1000 городов и 64 провинций Ромейской империи, став впоследствии географической основой сочинения Константина Багрянородного «О фемах» (X в.).

Почти одновременно с «Синекдемом» был составлен известный космографический трактат «Христианская топография» (между 535 и 547 гг.). Его автор, купец из Александрии, носил имя Козьма Индикоплов (то есть Козьма, плававший в Индию). Хотя он отрицал шарообразность Земли, выступал против системы Птолемея и доказывал, что Земля имеет форму плоского прямоугольника, тем не менее, сам совершал дальние морские

путешествия. Он плывал по Средиземному и Красному морям, в Персидском заливе, достиг Цейлона, хотя не все исследователи согласны с тем, что он когда-то бывал в Индии.

Научные успехи византийцев были связаны с высоким уровнем византийского образования, которое продолжало традиции античной педагогической системы. Поэтому морские путешествия с целью получения образования предпринимались постоянно. Каждый христианин мог получить образование, открывавшее пути к карьерному росту и материальному обогащению. К тому же учителя и врачи в Византии не платили налогов. Об этом, в частности, говорится в «Сирийском законнике» IV–V в.

Церковные школы были в каждой епархии. Обучали и в школах при монастырях. В городах обучение нередко вели частные учителя, обучавшие как мальчиков, так и девочек. Наряду с государственными существовали и частные школы.

В IV–VI вв. признанными научными и культурными центрами империи ромеев были Афины, Антиохия, Александрия, Константинополь, Кесария, Бейрут. До VII в. дети обучались на произведениях античных авторов. И лишь позднее главной настольной книгой школьников станет Псалтирь и другие книги Священного Писания.

В 16–17 лет желающие продолжить образование переходили в школу ритора. В них в разное время преподавали выдающиеся учёные, имена которых привлекали учащихся из разных концов империи. Например, в риторской школе Константинополя, а затем в риторской школе Антиохии (дидаскалионе)<sup>1</sup> преподавал выдающийся ритор-язычник Ливаний Антиохийский<sup>2</sup> (IV в.), в риторской школе палестинской Газы – Прокопий Газский (VI в.).

Важно отметить, что в IV–VI вв. в различных городах сложилась научно-педагогическая специализация. Это стимулировало «путешествия за знаниями» на дальние расстояния. Ещё с Римских времён для обучения различным, прежде всего естественным наукам, астрологии, грамматике, теологии отправлялись в Александрию. Она пользовалась популярностью среди желающих получить разнообразное образование даже после того, как в 391 г. сгорела огромная Александрийская библиотека. Афины славились риторскими и философскими школами. В Эдессе готовили богословов и профессиональных педагогов. В Берите (Бейруте) была известная школа законоведов. Показательно, как пишет о составе её учащихся в трактате «О царствовании Юстиниана» Агафий Миренейский. Повествуя о разрушении Берита землетрясением, он отмечал: «Погибло великое мно-

<sup>1</sup> В дидаскалионе одновременно училось до 200 учеников.

<sup>2</sup> Ливаний Антиохийский был учителем Иоанна Златоуста.

жество людей – местных уроженцев и пришлых..., в том числе много юношей-пришельцев знатных и очень образованных, которые приехали сюда для изучения римских законов. Предназначенные для этого училища были для города как бы отечественным установлением и высшей гордостью». Эти учащиеся, как и учащиеся других подобных школ Византии, регулярно становились путешественниками, в том числе и по морю.

С середины VII в. наблюдается понижение уровня образования в связи с арабскими завоеваниями, которые лишили Византию многих центров этого образования в Северной Африке и на Ближнем Востоке. После этого Константинополь становится главным и едва ли не единственным научно-педагогическим центром империи. Сюда в школы философии, грамматики, риторики приплывали учиться молодые люди из разных концов Византии и из других стран.

Известным учёным-путешественником был уроженец Сирии историк IV в. Аммиан Марцеллин, автор «Деяний римских императоров». В качестве офицера гвардии он принимал участие в походе против Персии и совершил несколько морских плаваний по Средиземному морю.

В Византии существовала ещё одна категория морских путешественников, которые совершали свои вояжи помимо воли. Это были политические и религиозные изгнанники. Часто их отправляли в Крым или на отдалённые острова, нередко – на Принцевы острова неподалёку от Константинополя. Принцевы острова были названы так потому, что туда часто ссылали членов императорской семьи.

Не делали в этом вопросе исключений и для лиц духовного звания. Например, известный деятель византийской Церкви, архиепископ Константинопольский Иоанн Хрисостом («Златоуст») (347–407 гг.) за своё обличение безнравственности светских и некоторых духовных лиц в 403 г. был отправлен в ссылку императрицей Евдоксией. Местом его ссылки стала сначала Вифиния, а затем Армения.

Другой выдающийся церковный деятель, епископ Иоанн Эфесский в правление Юстиниана I стал одним из лидеров антихалкидонской оппозиции в Византии. Много путешествуя и проповедуя, он попал в опалу к императору Юстину II и был на 28 месяцев сослан на отдалённый остров, где провёл время в одиночной камере. Затем его морем доставили в Константинополь, где он находился в заточении ещё около трёх лет. Разумеется, морское путешествие Иоанна оказалось единственным сколько-нибудь приятным его времяпровождением в течение всего времени лишения свободы.

В 653 г. по приказу императора Константа II был похищен и доставлен морем на эгейский остров Наксос папа римский Мартин I, выступавший против монофелитства. Затем его перевезли на корабле в Константино-



поль, где он предстал перед судом по обвинению в незаконном избрании и выступлениях против императора. Заменяв объявленную смертную казнь ссылкой, Мартина I доставили на борту корабля в место ссылки – Херсон, где он и умер через полгода.

Византийцы совершали морские путешествия и с целью лечения. Хотя известнейших медицинских школ, наподобие Салернской в Италии, ромеи не создали, в ряде городов жили известные врачи, к которым плыли и ехали пациенты из разных концов империи. Например, в период ранней Византии славилась медицинская школа в сирийском Нисибисе. Здесь велось преподавание будущим врачам для общественных и монастырских больниц и одновременно лечили больных.

Византийские врачи знали медицинскую энциклопедию («Синописис врачебного искусства»), которую во второй половине IV в. составил Оливасий Пергамский – придворный врач римского императора Юлиана. В эту энциклопедию вошли отрывки из сочинений античных врачей и собственные наблюдения.

Высокие заработки и широкая клиентура делали профессию врача почетной. Эпоха ранней Византии знает имена нескольких известнейших врачей: Оливасия Пергамского (IV в.), автора книги «Врачебное искусство» Аэция Амидского (VI в.), Павла Эгинского (VII в.).

Покровителем врачей и больных считался Св. Пантелеймон Целитель, который в IV в. много занимался врачеванием.

Одним из самых доступных средств лечения от хворей византийцы считали термы (бани). Их было предостаточно в любом городе (например, в одном Константинополе в V в. насчитывалось более 150 частных и публичных терм). В некоторых из них принимали ванны в целебных отварах. Это стимулировало приток сюда путешественников из других земель.

Известным летним курортом являлась Дафна. Она располагалась в двух часах езды от Антиохии и привлекала к себе многих желающих восстановить силы и поправить здоровье.

Путешественники отправлялись и на бальнеологические курорты. Среди этих курортов славилась известная своими целебными источниками Бруса (Пруса) в Вифинии (в будущем – временная столица турок-османов).

Таким образом, морские путешествия играли большую роль в жизни ромеев и их государства. В силу географических и исторических условий многим жителям Византийской империи приходилось совершать подобные вояжи из одной части государства в другую. Основными причинами этих путешествий были военные действия, сопровождаемые морскими экспедициями и переброской войск; торговые плавания; паломничество в Святую землю и Константинополь; дипломатические поездки; образовательные,

познавательные, оздоровительные путешествия. Их совершали все слои византийского общества, главным образом представители знати, военные, купцы, дипломаты, паломники, учащиеся и представители науки и др.

Ранняя Византия унаследовала типы римских кораблей, но благодаря их модернизации ромеи сумели создать в VII в. основной тип военного и торгового судна – дромон. Его высокие мореходные качества дополнялись активным применением в боях горючей смеси – «греческого огня», что предопределило победы византийцев над арабами в северо-восточной части Средиземноморья. Оживлённая торговля, дешевизна морских перевозок и всемерная поддержка коммерции на государственном уровне повлияли на активность путешествий в принадлежащих ромеям морях. Из навигационных приборов византийские моряки уже использовали астролябию, позволяющую вычислить широту. Правовые обычаи, сложившиеся в практике морской торговли эпохи Античности и Средневековья, были включены в сборник морского права «Морской закон» (VII–VIII вв.). Содержание этого сборника позволяет реконструировать особенности судовождения, судовладения и правила перевозки пассажиров в ранневизантийский период.

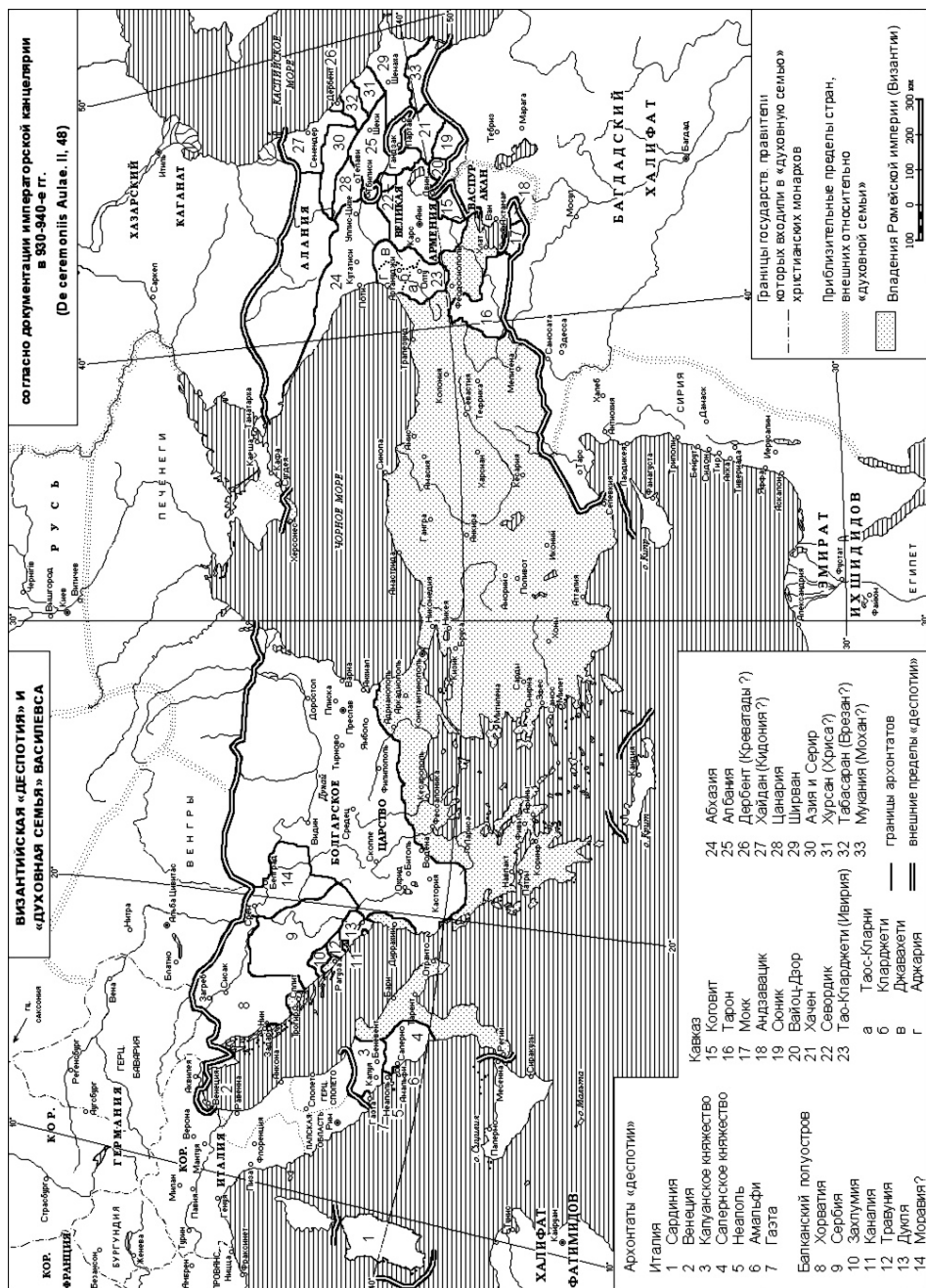
## ЛИТЕРАТУРА

- Абд ар-Рахман ибн Абд ал-Хаким.* Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса / Пер. с араб., предисл., прим. С. Б. Певзнера. М., 1985.
- Агафий Миринейский.* О царствовании Юстиниана / Вступ. ст., пер., прим. М. В. Левченко. М.; Л., 1953.
- Азимов А.* Константинополь. От легендарного Виза до династии Палеологов / Пер. с англ. О. И. Миловой. М., 2007.
- Аммиан Марцеллин.* Римская история / Пер. Ю. А. Кулаковского и А. И. Сонни; ред., предисл. и комм. Л. Ю. Лукомского. 3-е изд. СПб., 2000.
- Бейкер Д.* Юстиниан. Великий законодатель / Пер. с англ. А. Н. Анваера. М., 2004.
- Беляева Г. С.* Книги о создании и строении мира. Христианская топография Козьмы Индикоплова и Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.voskres.ru/oikumena/kosm.htm>
- Большаков О. Г.* История Халифата. М., 2000. Т. 1; Т. 2; М., 1998. Т. 3.
- Бородин О. Р., Гукова С. Н.* История географической мысли в Византии. СПб., 2000.
- Византийская литература IV–IX вв.* / Отв. ред. Л. А. Фрейберг, Т. В. Попова. М., 1968.
- Византийские легенды* / Изд. Подг. С. В. Полякова. – Л., 1972.
- Власов С.* Константин Великий / Вступ. ст. М. В. Бибикова. М., 2001.
- 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.
- Гийу А.* Византийская цивилизация. Екатеринбург, 2005.

- Грушевой А. Г. История формирования византийской провинции Палестина Третья // Византийский временник. 1990. Т. 51. С. 124–131.
- Гиппиус А. С. Николай Чудотворец. СПб., 2009.
- Григория Нисского Слово против Ростовщиков // Христианское чтение. 1838. Ч. 4.
- Гуревич А. Я. Средневековый купец // Одиссей. М., 1990.
- Дашков С. Б. Императоры Византии. М., 1996.
- Диль Ш. История Византийской империи. М., 1948.
- Диль Ш. Юстиниан и византийская цивилизация в VI веке / Пер. с франц. СПб., 1908.
- Диснер Г.-И. Королевство вандалов. СПб., 2002.
- Домановский А. Н. Загадки истории. Византия. Харьков, 2016.
- Домановский А. Н. Огненный покров Европы: Византия на пути арабских завоеваний VII–VIII вв. // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллинско-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. Вып. 4. Харьков, 2016. С. 115–158.
- Домановский А. Н. О службе комитов (архонтов) проливов и авидиков в Византии V–IX ст. (в контексте государственного контроля и регулирования торговли) // LAUREA : К 80-летию проф. В. И. Кадеева : сб. науч. тр. Харьков, 2007. С. 147–157.
- Домановский А. Н. О функциях византийских коммерциариев VII–IX вв. по надзору за торговлей // Вісн. Чернігів. держ. пед. ун-ту. 2006. Вип. 34 : Сер. : Історичні науки. № 4. С. 26–30.
- Дьяконов А. П. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–VI вв. Кир Батнский, сирийский церковный историк VII в. К истории сирийского сказания о св. Мар-Евгене. СПб., 2006.
- Жития византийских святых / Пер., вступ. ст. С. Поляковой; под ред. В. Е. Багно. СПб., 1995.
- Законодательные памятники административной и финансовой политики ранней Византии. Часть 1: период 364–491 гг. / Пер., коммент., прим. В. В. Серова. Барнаул, 2004.
- Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии. М., 1997.
- Иоанн Малала. Хронография [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Malalas/frametext.htm>
- Истрин В. М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Репринтное издание материалов В. М. Истрина / Подготовка изд., вступ. ст. и прилож. М. И. Чернышевой. М., 1994.
- Книга нарицаема Козьма Индикоплов. Древнерусский перевод по рукописи 1495 года. / Изд. подг. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. М., 1997.
- Козлов А. С. «Византийская история» Приска Панийского как памятник классического исторического нарратива // Документ. Архив. История. Современность. 2015. С. 152–166.
- Коковцев А. К. Чудеса св. Николая, епископа Мирликийского: Пер. с сирийского // Записки Восточного отделения имп. Русского археологического общества. СПб., 1896. Т. 9. Вып. 1–4.
- Кривов М. В. Византия и арабы. СПб., 2002.

- Крумбахер К. Византийские историки и хронисты. СПб., 1913.
- Кулаковский Ю. А. История Византии. СПб., 1996. – Т. 1: 395–518 годы.
- Кулаковский Ю. А. История Византии. СПб., 1996. – Т. 2: 518–602 годы.
- Кулаковский Ю. А. История Византии. СПб., 1996. Т. 3: 602–717 годы.
- Кучма В. В. Военная организация Византийской империи. СПб., 2001.
- Лебедева Г. Е. Социальная структура ранневизантийского общества (по данным кодексов Феодосия и Юстиниана). Л., 1980.
- Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / В пер. с греч. В. И. Оболенского и Ф. А. Терновского, с предисл. О. М. Бодянского. М., 1884.
- Лиман С. И. Идеи в лагах: Запад или Восток? Средневековье в оценках медиевистов Украины (1804 – первая половина 1880-х гг.). Харьков, 2009.
- Лиман С. І., Парфiненко А. Ю., Посохов І. С. Історія туризму: навчальний посібник (для студентів спеціальності «Туризм»). Суми, 2018.
- Литаврин Г. Г. Как жили византийцы. СПб., 2000.
- Магидович И. П., Магидович В. И. Очерки по истории географических открытий. В 5 томах. Издание третье, переработанное и дополненное. М., 1982. Т. 1.
- Морской закон / Вступ. ст., пер., коммент. М. Я. Сюзюмова // Античная древность и средние века. 1969. Вып. 6.
- Морской закон родосцев. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Byzanz/VIII/Rodos\\_morsk\\_zakon/frametext.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Byzanz/VIII/Rodos_morsk_zakon/frametext.htm)
- Мухамеджанов Ильдар. Арабский халифат: 300 лет морского господства [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://islam-today.ru/.../arabskij-halifat-300-let-morskogo-gospodstva/>
- Паломничество ко Святым местам конца IV века / Пер., коммент. И. В. Помяловского. СПб., 1889.
- Памятники византийской литературы IV–IX веков. Сборники переводов / Отв. ред. Л. А. Фрейберг. М., 1968.
- Паравян Н. А. Греческий огонь // Химия и жизнь. 1993. № 3.
- Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию. Из истории торговли Византии с Востоком в IV–VI вв. М.; Л., 1951.
- Поляковская М. А., Чекалова А. А. Византия: быт и нравы. Свердловск, 1989.
- Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст., комм. А. А. Чекаловой. Отв. ред. Г. Г. Литаврин. (Серия «Памятники исторической мысли»). М., 1993.
- Прокопий Кесарийский. Война с готами. О постройках / Пер. С. П. Кондратьева. М., 1996. Т. 1, Т. 2.
- Путник Антонина из Плаценции // Православный палестинский сборник. СПб., 1895. Вып. 39.
- Самуткина Л. А. Город в «Хронографии» Иоанна Малалы // Личность – Идея – Текст: К культуре Средневековья и Возрождения: Сб. науч. тр. в честь 65-летия Н. В. Ревякиной. Иваново, 2001. С. 33–47.
- Себеос. История императора Иракла / Пер. К. П. Патканова. СПб., 1862.
- Сказания Приска Панийского / Пер. Г. С. Дестуниса // Учёные записки 2-го Отделения Имп. Академии наук. СПб., 1861. Кн. 7. Вып. 1. С. 1–112.

- Сорочан С. Б. К вопросу об уменьшении вместимости византийских грузовых кораблей в «тёмные века» // Древности–1996. Харьков, 1997.
- Сорочан С. Б. Византия IV–IX веков: Этюды рынка. Структура механизмов обмена. Харьков, 2001.
- Сорочан С. Б. Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры: Учебное пособие. Харьков, 2011.
- Удальцова З. В. Италия и Византия в VI веке. М., 1959.
- Удальцова З. В. Косьма Индикоплов и его «Христианская топография» // Культура Византии. IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 467–477.
- Успенский Ф. И. История Византийской империи. СПб., 1913. Т. 1.
- Феофилакт Симокатта. История / Пер. с греч. С. П. Кондратьева, прим. К. А. Осиповой, отв. ред. и вступ. ст. Н. В. Пигулевской. М., 1957.
- Флот Византии (Ольга Колотова) / Проза.ру <https://www.proza.ru/2011/12/26/1392>
- Черетаев А. А. Византия. Юстиниановская эпоха. М., 2004.
- Шкаруба Л. М. Святитель Христов Николай Чудотворец: научно-популярный очерк. Николаев, 2008.
- Шумовский Т. А. Арабы и море. По страницам рукописей и книг. М., 1964.







*О. М. Луговой*

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ КАРТА МИРА ГЛАЗАМИ ВИЗАНТИЙСКОГО ИНТЕЛЛЕКТУАЛА X ВЕКА

Представления византийских правителей об окружающем их мире часто описывают в категориях чисто империалистической претензии на всемирную власть в соединении с чрезмерным увлечением античной литературой, в частности географической. Действительно, образованные византийцы часто смотрели на другие страны через призму античной системы географических и этнических наименований. Они даже не считали нужным изучать другие языки, кроме греческого и латыни. Соответственно, самоназвания стран, городов и народов имели немного шансов попасть в произведения грекоязычных авторов. Теория ромейского (римского) ойкуменизма же заставляет рассматривать Империю как всемирную, а жителей прочих стран как бунтарей, которые рано или поздно должны осознать свои ошибки и признать превосходство василевса ромеев. Некоторые страны действительно вынуждены были вступить в достаточно тесные взаимоотношения с Империей и признать ее сюзеренитет. С легкой руки Дмитрия Оболенского это сообщество стран получило название «Византийского содружества наций».

Однако, иллюзия всемирной монархии неизбежно сталкивалась с необходимостью поддерживать дипломатические отношения со странами, которые хорошо осознавали свой суверенитет и были населены вполне реальными франками или арабами.

Наиболее информативным текстом, отражающим представления византийцев о политической картине мира, как кажется, является глава 48 книги II трактата «О церемониях Двора». Эта глава содержит «список адресатов», перечень титулований иноземных правителей и соответствующих титулований адресантов – ромейских василевсов, которые также менялись в зависимости от того, кому направлялось письмо.

Долгое время был известен лишь один манускрипт с текстом трактата, найденный в университетской библиотеке в Лейпциге (Lipsiensis Rep. I. 17

или Bibl. Urb. 28) и опубликованный Иоганном Йакобом Райске и Хенриком Ляйхом в 1751–1754 гг. Это издание было перепечатано позже в Боннском корпусе. Сейчас известно четыре манускрипта от X до XIII вв., содержащих различные фрагменты или полный текст трактата.

Традиционно автором трактата считают ромейского императора Константина VII Порфирогенета (Багрянородного) из Македонской династии, правившего Византией в 913–959 годах, но до 945 года пребывавшего в тени своих соправителей из семьи Лакапин. Впрочем, некоторые фрагменты трактата относятся по содержанию к правлению уже Никифора Фоки. Английский византинист Джон Бари считал, что 48-я глава вместе с 46-й и 47-й представляли собой отдельные тексты, которые предполагались Константином к включению в трактат «О церемониях», но в реальности были просто механически к нему присоединены.

Источником для создания раздела служили реальные документы, копии которых хранились в архиве императорской канцелярии или логофета дрома. Это могли быть документы разного времени, а значит, мы не можем рассматривать структуру политических взаимоотношений, отраженную в трактате, как полностью синхронную. И все же уникальный материал 48-й главы дает возможность не только увидеть мир европейских и ближневосточных правителей глазами василевса ромеев, но и попробовать уточнить отрезок времени, когда в архиве откладывалась дипломатическая переписка, ставшая источником для трактата.

Уникальность документа обратила к нему внимание многих исследователей, и он имеет широкую историографию. Тщательному анализу «список адресатов» подвергли в разное время Георгий Острогорский, Франц Дёльгер, Арнольд Тойнби, Вернер Онзорге, Йадран Ферлуга и Карен Юзбашян. Исследователи по-разному видели структуру мировой иерархии или нескольких иерархий, представленных в трактате.

В этой лекции мы проследим особенности политического взаимодействия групп государств, подлежащих василевсовой «деспотии», управляемых «духовными сыновьями» василевса, его «духовными» братьями, «друзьями», и полностью нейтральных государств. Также попробуем продатировать ту воображаемую картину, которую написал нам автор трактата «О церемониях Двора».

### *Духовные сыновья*

Немецкий византинист Франц Дёльгер, исследовавший в середине XX века внешнюю политику Византии, на основе «списка адресатов» восстановил «семью королей» византийского императора. Для него было несомненно, что здесь имеет место систематическая конструкция

мировой семьи василевса, который является ее отцом с правом *patria potestas*.

Трактат «О церемониях» действительно демонстрирует даже несколько иерархий правителей с василевсом во главе. Одна из этих иерархий отличается почетностью. В ней правители являются «духовными сыновьями» (πνευματικὸν τέκνον) василевса, включенными в царскую «семью». Таких сыновей у царя три: василевс Вулгарии (Болгарии), царь царей Великой Армении и экзусиократор Алании.

Правитель Болгарии встречается в разделе дважды. Первый адресат – «архонт Вулгарии», но даже архонт – уже «желанный и духовный сын» василевса Византии. Этот статус получил Борис I после принятия крещения в 865 году. В предыдущей, 47-й, главе трактата обращение к правителю Болгарии звучит как «духовный внук святого нашего василевса от бога архонт Вулгарии», а после «возведения в сыновство» – «духовный сын». Аналогичным образом звучит титулатура правителя Болгарии в 48-й главе: «желанный и духовный наш сын и от бога архонт христианнейшего народа вулгар». И тут же дополняется, что недавно титул изменился: «желанный и духовный наш сын, василевс Вулгарии».

В 913 г. Симеон добился от константинопольского патриарха Николая Мистика коронации стеммой, короной василевса, и обещания бракосочетания дочери Симеона с молодым Константином. Хотя есть сомнения, насколько действительно «царским» было коронование Симеона, но важно другое. Роман Лакапин в письмах 925–926 гг. называл Симеона даже «духовным братом». Так главный тогда соперник василевсов получил место в «семье королей», хотя василевсом в Константинополе Симеона и не признавали.

Лишь осенью 927 г. брак Петра, сына Симеона, с Марией, внучкой Романа I, сделал возможным признание за Петром титула «василевса болгар», который уже фактически завоевал его отец и который Петр использовал на своей печати. Были признаны границы его государства по состоянию на начало X в. Посредством Марии правительство Константинополя могло контролировать Преславскую политику. Получил признание Болгарский патриархат, перемещенный в Доростол, подальше от столичного Преслава. Г. Острогорский обращает внимание на то, что к «архонту Болгарии» обращались просто «василевсы ромеев», но к «василевсу Болгарии» должны были обращаться уже «автократоры василевсы ромеев». Даже признание за правителем Болгарии титула василевса не делало допустимым сокращение дистанции между ним и василевсом ромеев. Хуже того, для Романа Лакапина Петр Болгарский был «духовным внуком» (ὁ πνευματικὸς ἑγγονος), как он назван в главе, посвященной протоколу приема послов при первом

упоминании о болгарском царе. Второе упоминание – «после изменения имени и сведению к сыновству» – «духовный сын» (*De ceremoniis*, II, 47) относится ко времени после прихода к власти Константина Порфирогенета, для которого Петр была не внуком, но мужем племянницы жены. Но почему же в этой главе он назван архонтом, а в следующей – василевсом? Ведь Петр с самого начала своего правления получил такое признание. Возможно, что все три титулатуры «архонта Вулгарии» относятся к более раннему периоду и «духовным внуком» был, например, царь Владимир, сын Бориса.

Как бы то ни было, с Болгарией Византия поддерживала мир, обеспеченный присутствием Марии, жены Петра, до 965 г. Этот мир оплачивался существенной суммой, отчислявшейся фактически на содержание царицы. И даже в 968 г., когда на пороге был очередной конфликт между двумя василевсами, болгарский посол занимал почетное место за столом императора среди прочих послов, что так поразило Лиутпранда Кремонского (*Relatio de legatione*, 19).

Проблематично появление среди «духовных сыновей» василевса экзусиаста или экзусиократора Алании, которому, правда, направлялся лишь двухсолидовый хрисовул, как и архонтам, прямо подчинявшимся василевсу. Письма патриарха Николая Мистика показывают, что с 914 г. византийская церковь активно насаждала христианство на Северном Кавказе. Однако после 931/2 г. (по аль-Масуди) аланы изгнали ромейских епископов. Лишь в 990-х гг. в источниках снова встречается аланский митрополит. Еще важнее, что первая христианизация алан проводилась при содействии и по инициативе правителя Абхазии («абазгов»), но правитель Алании в списке адресатов введен в семью василевса, а правитель Абхазии так и остался лишь подчиненным.

Однако, Константин Багрянородный отмечает, что аланы составляют противовес хазарским амбициям в отношении крымских владений Византии (*DAI*, 10). Аль-Масуди подчеркивает воинственность царя алан, имеющего тридцатитысячное войско, его твердую политику и численность поселений в царстве. Наконец, подлинность сообщения нашего источника подтверждается опубликованной Г. Шлёмберже печатью экзусиакратора Алании Гавриила (надпись: ΓΑΒΡΙΗΛ ΕΞΟΥΣΙΟΚΡΑΤΟΡ ΑΛΑΝΙΑΣ), которую он относил к X в. Сейчас эту печать из коллекции Эрмитажа датируют второй половиной XI в. Очевидно, что аланский вектор политики Романа Лакапина пока скрывает какие-то очень важные события, а положение правителя алан в исследуемом трактате следует датировать 920-ми гг.

По совокупности данных о стоимости печати, титулованию адресата и адресанта почетным эпитетам первое место среди «сыновей» василев-

сов занимает правитель Великой Армении, названный автором трактата архонтом архонтов. Этот титул полностью соответствует армянскому «ишханац ишхан» и арабскому «батрик ал-батарики». Впрочем, в самой формуле обращения императорская канцелярия избегает употреблять этот титул. Тут он назван «протом» Армении.

«Духовность» родства армянского правителя с ромейскими василевсами вызывает серьезные вопросы. Ведь Армянская Григорианская церковь последовательно не признавала Халкидонский Собор и считалась в Византии еретической. Очевидно, потребности политического характера в данном случае были важнее корректности формулировки символа веры.

«Великая Армения» трактата «О церемониях» является монархией Багратидов, а не широким географическим понятием, известным с древности. Великой Арменией называл Иоанн Скилица государство царей Иованнеса-Смбата и Гагика I. К Армении в широком смысле слова, кроме багратидской «Великой Армении», также принадлежит ряд владений, попадающих в совершенно другую категорию.

В 884 или 885 г. халиф аль-Мутамид прислал Ашоту Багратиду в Ани царский венец. То же самое сразу сделал и император Василий и заключил с ним союзный договор. Иованнес Драсханакертци (29) свидетельствует, что уже Василий в своем письме называл Ашота своим сыном возлюбленным.

Ашот умер в 890 г. Его сменил Смбат I, просивший халифа подтвердить свое избрание царем. Но еще более сильным было его стремление продолжить политику отца в отношении Византии. Иованнес Драсханакертци неоднократно подчеркивает сыновнее отношение Смбата к императору Льву Мудрому. В 893 г. заключен союз против арабов. Смбат развернул масштабную, впрочем неудачную борьбу с мусульманскими эмирами Азербайджана Афшином и Йусуфом. В 908 г. от Армении откололся Васпуракан во главе с Гагиком I Арцруни, которого поддержали халиф и Йусуф ибн Дивдад Абу ас-Садж, правитель Азербайджана. Смбат понес поражение и был вынужден отступить в Кларджети. На сторону арабов перешел спарлапет царя, наконец сам Смбат попал в плен, где и погиб в 914 г. События подробно описывает Иованнес Драсханакертци. Он говорит о приказе императора отправить на помощь Смбату большое войско, однако поход не состоялся из-за смерти императора. Его брат Александр также был больше озабочен внутренними распрями. Католикос Иованнес в своем письме новому императору, юному Константину Багрянородному, говорит о Смбате I, который «удостоился быть Вами названным, Вашим духовным сыном и Вашим рабом».

Ашот II, сын Смбата, после гибели отца в течение долгого времени находился в Константинополе. Константин нарек его «сыном мученика



и своим любимым чадом» и предоставил поддержку в борьбе за возвращение власти на Кавказе. С помощью византийского вмешательства Ашоту к 919 г. удалось заставить Йусуфа признать его права на армянский престол. В своем послании № 101 (915 или 922 г.) Николай Мистик пишет, что василевс счастлив, что Ашот II выполняет его повеления, и снова называет его «нашим возлюбленным сыном».

Прочный мир с Арменией против Халифата продержался до 959 г. Цари Великой Армении оставались «сыновьями императора» до Ашота III, до 977 г. Однако наследники Ашота II прекратили именоваться архонтами архонтов, а Аббас I Багратуни (929–953) был низведен в сан магистра, что дает основания датировать попадание титула правителей Армении в «список адресатов» временем после 929 года.

### *Духовное отцовство*

«Список адресатов» начинается с указания на «духовного отца» василевсов – Папы Римского. Характерно, что в разных частях списка Папа упоминается дважды с разной стоимостью буллы (1 или 2 солида). Сравнительная незначительность хрисовулов контрастирует с титулом «духовного отца». Однако Ж. Дагрон высказывает предположение, что переписчик заместил здесь единицей (Α) четверку (Δ), похожие палеографически. Вероятнее всего, что Папа Римский упоминается один раз как церковный патриарх, а второй – как один из западных правителей.

Важно при этом, что ни один другой церковный иерарх не внесен в разряд «духовных родственников» василевса, а Константинопольский патриарх отсутствует, поскольку относится к разряду подданных императора. Хотя конфессиональные традиции восточной и западной церквей уже разошлись, но церковь пока представлялась как единая система, в которой Папа Римский имеет «первенство чести» относительно других патриархов, включая Константинопольского. Поэтому неудивительно, что в международной системе властителей он был единственным правителем, кто мог претендовать на титул «духовного отца» василевса.

Связи Константинополя со старым Римом были довольно оживленными. Когда в 885 г. полководец Никифор Фока взял Амантию, Тропею и крепость св. Северины, действия ромейского флота были настолько убедительны, что Папа Стефан V пригласил ромеев охранять побережье Италии близ Рима. Папа Иоанн VIII сыграл выдающуюся роль в формировании коалиции, одолевшей арабов при Гарильяно в 915 г. Римские легаты присутствовали на соборе 920 г., запретившем четвертый брак и таким образом бросившем тень на происхождение Константина VII. Это, безусловно, соответствовало интересам семьи Лакапинов. Роман Лакапин добился так-

же того, что Папа Иоанн XI одобрил избрание патриархом его 16-летнего сына Феофилакта. Легаты Папы по прямому приглашению Романа принимали участие в посвящении нового православного иерарха в 933 г.

Рим представлен не только церковным иерархом, но также и загадочным «принцепсом» с удивительно скромной формулой обращения. К тому же Папа Римский (ὁ ἀγιώτατος ἐπίσκοπος Ρώμης) вместе с принцепсом упомянуты также в предыдущем разделе трактата (*De ceremoniis*, II, 47). В период, который нас интересует, когда светская власть над Римом была в руках знатных римлян, фактически контролировавших выборы Пап, только один человек носил этот титул. Его история такова.

Марозия, дочь римского сенатора Феофилакта, поочередно становилась женой упомянутого уже Альберика, герцога Сполето, затем – Гвидо, маркграфа Тосканы, и наконец Гуго Арльского, короля Италии. Также она возвела на папский стол своего сына – Иоанна XI. Однако другого ее сын, Альберик Младший, остался без реальной власти и в 932 г., когда Гуго венчался в Риме с его матерью, поднял восстание и захватил власть. Именно Альберик II в своих дипломах стал именоваться не просто «патрицием и сенатором римлян», но *Princeps atque Senator omnium Romanorum*. Правление Альберика продолжалось до его смерти в августе 954 г. Известно, что Альберик активно вел переговоры с Романом Лакапином, союз с которым мог бы быть полезен в условиях противостояния с Гуго. Он даже надеялся породниться с семьей василевсов. Константинопольские власти определенно признали его титул, но Альберик не превратился в подчиненного архонта. Ему удалось заложить фундамент под долговременную власть его потомков, графов Тускулумских, над Римом, длившуюся до XII в.

### *Духовное братство*

Папа Римский имел множество «духовных сыновей» помимо василевса ромеев. Монархи Западной Европы, наследники королей франков получивших некогда крещение из Рима, оказывались таким образом «духовными братьями» василевсов. «Список адресатов» ни в коей мере не выказывает верховенства василевса над ними, скорее создает единое международное поле, в котором правители исповедуют одну веру и потенциально могут быть объединены династическими союзами.

Отметим, что зона «духовных братьев» отличается очень неопределенными географическими пределами. Создается впечатление, что императорская канцелярия лишь примерно знала, какие где-то на западе должны быть страны, однако конкретными и актуальными данными не обладала. Здесь присутствует и типичная для прочей византийской географической

литературы антикизация географических названий и, возможно, возврат к несуществующим уже реалиям.

«Духовными братьями» василевсов названы короли (в единственном числе  $\rho\eta\acute{\xi}$  или  $\rho\eta\gamma\alpha\varsigma$  от лат. *rex*) Баварии, Саксонии, Германии, Галлии и (отдельно и особо почтительно) Франгии. Понятие  $\rho\eta\acute{\xi}$   $\Phi\rho\alpha\gamma\gamma\acute{\iota}\alpha\varsigma$  употреблялось императорской канцелярией двояко. С одной стороны, им обозначали всеобщего правителя франков, наследника Карла Великого. Карл единственный получил в 812 г. признание как василевс франков. Его сыновей именовали в Византии исключительно эллинизированным латинским термином «рекс». В своих посланиях императоры так обращались к правителям отдельных франкских королевств, в первую очередь – правителей Восточного франкского королевства и Италии.

Выделенность правителя Франгии в списке дала повод Г. Острогорскому считать его титул заимствованным из переписки каролингского времени. По мнению же В. Онзорге, под рексом Франгии надо понимать первого правителя Западной империи, претендовавшего на то, чтобы быть всеобщим монархом франков (*Gesamtherrscher*) – Оттона I, он же введен под титулом  $\rho\eta\acute{\xi}$   $\Sigma\alpha\zeta\omega\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma$ . Другие франкские «подкороли» (*Unterkönigen*) в списке введены ранее не как правители различных королевств, но как правители одного и того же королевства Восточных франков, но в разное время. Под  $\rho\eta\gamma\alpha$   $\text{Βαϊούρη}$ , о котором сведения уже ко временам Константина такие смутные, что надо уточнять, что он является правителем «немцев», скрывается король Арнульф (887–899 гг., император с 896 г.), имевший свою резиденцию в Баварии и принимавший там в 894 и 896 гг. посольства от василевса Льва VI. В. Онзорге учитывает гипотезу о том, что здесь речь может идти о герцогах Баварии, однако считает такую точку зрения менее весомой. По этой логике королем Германии должен быть сын герцога Франконии Конрад I, король в 911–918 гг. Ф. Дёльгер предложил к «королю Галлии» палеогеографическую конъектуру «король Италии», ведь королей Италии здесь действительно очень не хватает, в отличие от правителя западных франков, с которыми византийское правительство тогда почти не контактировало.

В. Онзорге высказал предположение, что «король Галлии» – это Людовик Слепой, король Прованса и Нижней Бургундии в 887–928 гг. Контакты с Византией у него наладились тогда, когда он в 900 г. пересек Альпы, провозгласил себя королем Италии и был венчан императором.

Все указанные мысли имеют те или иные недостатки. В. Онзорге, как и А. Майер, отверг уточнения автора списка «надписания всем названным», которое надо понимать лишь как обобщение адресатов, реально существующих и допустимых для применения в дипломатической переписке в дальнейшем. Автор трактата «О церемониях» сознательно пере-

числяет ряд потенциальных адресатов. Перечень опирается на реальный дипломатический опыт, а можно ли себе представить, чтобы, например, император Арнульф принял послание, адресованное «королю Баварии»?

Поэтому попробуем восстановить список «духовных братьев» императора, отталкиваясь от актуальности его на момент формирования «списка адресатов» – 920–940-е годы, как это делает Ж.-М. Мартен.

В этом случае король Саксонии и король Германии – одно и то же лицо, Генрих I (919–936) и его сын Оттон I (разумеется, до 952 г.), оба объединявшие титул герцога Саксонского и короля Германии. В 952 г. Оттон, к тому же, возглавил Италию и сразу передал ее как лен Беренгару II. С императором Константином он поддерживал тесные контакты уже с 945 г. После коронации в 952 г. Константин называет его «великим королем Франгии и Саксонии» – Ὁτῷ τῷ μεγάλῳ ῥηγὶ Φραγγίας, τῆς καὶ Σαξίας (DAI, 30), что предполагает возможность использования для более раннего времени отдельного титула «король Саксонии» и, одновременно, доказывает, что титул «короля Франгии» относится к римскому императору на Западе.

Король Баварии – Арнульф Злой, фактически независимый до 938 г. правитель герцогства, хорошо известный в Византии и среди балканских славян благодаря борьбе с мадьярами и походу в Италию.

Остается важный вопрос – отсутствие в перечне правителя Италии и необъяснимое наличие короля Галлии. Это тем более странно, что правитель Италии должен занимать одно из крупнейших мест в системе внешних связей Византии и в «духовной семье» василевса. Кроме принадлежности к единому коллективу христианских правителей, важным и очевидным признаком родства в данном случае становятся династические связи. И самое главное, какие именно правители могли быть названы «королями Франгии» до коронации Оттона I?

В 1914 году будущий профессор медиевистики Кембриджского университета Ч. В. Превите-Ортон предположил, что Анна, дочь Льва Мудрого от брака с Зоей Зауца, была выдана замуж за Людовика III, графа Провансальского, императора римского на Западе. На брак дочери Льва Мудрого и кузена Берты Тосканской, не называя имен, указывает в одном из своих писем Николай Мистик. Сын Людовика III Карл Константин, граф Вьеннский, носил необычное для франка имя греческого происхождения, имя его вероятного дяди Константина Багрянородного. Реймский анналист конца X века Рихер говорит, что Карл Константин хоть и королевского рода, но запятнан конкубинальным происхождением своих предков. Ч. В. Превите-Ортон считал, что речь идет о матери Анны, Зое Зауце, которая долгое время была наложницей Льва VI, и матери самого Льва VI, которая была наложницей Василия I.

В дальнейшем гипотеза Ч. В. Превите-Ортона стала рассматриваться в историографии как доказанный факт, который находит вполне логичное объяснение в том, что Людовик, который в 900/901 году добился коронации королем Италии и императором, мог быть интересен Византии в качестве союзника. Однако в 904 году итальянская кампания Людовика провалилась, он был ослеплен в Вероне, а корона Италии вернулась к Беренгару I Фриульскому. Позже сломленный Людовик, получивший в истории прозвище Слепой, примирился с Беренгаром. *Gesta Berengarii* и Константин Багрянородный, рассказывая об ослеплении Людовика, снимают ответственность непосредственно с фриульского графа и возлагают ее на каких-то его слуг или жителей Вероны (DAI, 26). Скорее всего, такой стала официально принята версия после примирения врагов.

Имя второй жены Беренгара I, короля Италии и императора на Западе в 916–924 гг., известное по его дипломам от 915–923 гг., также было Анна – довольно редкое для франкской знати. Закономерно предположить, что она могла быть дочерью Людовика Слепого и Анны. Правда, в таком случае Анна Младшая была правнучкой Беренгарового кузена Людовика II и лет на пятьдесят моложе своего жениха. Впрочем, потомков в браке не было и никаких подробностей о нем мы не знаем. Но гипотеза, предложенная Ч. В. Превите-Ортоном предоставляет Людовику Провансальскому и Беренгару Фриульскому место в «семье василевса», что крайне важно для анализа нашего источника.

В последние годы жизни Людовика Слепого власть в Провансе осуществлял Гуго, сын графа Теобальда Арелатского и упомянутой Берты Тосканской, дочери императора Лотаря II. Первым браком Гуго был женат на сестре Людовика Слепого и своей кузине. С 926 по 947 гг. он был к тому же королем Италии. Контакты между королем Гуго и василевсом Романом Лакапином установились около 927 г., когда король отправил в Константинополь в качестве посланника отца Лиутпранда Кремонского (*Antapodosis*, III, 22–24).

Когда Ландульф, князь Беневента и Капуи, захватил значительную часть фемы Лангвардия и удерживал ее, несмотря на протесты из Константинополя, протоспафарий Епифаний с большими дарами (тщательно перечисленными в разделе II, 44 «*De ceremoniis*») и предложением военного союза отправился к королю Гуго. Совместные действия Византии и Гуго заставили лангобардского князя отступить.

Апогеем союзных отношений стал союз против арабов Фрежюса – Фраксинетума (*Antapodosis*, V, 9, 14). Тогда Гуго выдал свою дочь от наложницы, Берту, за сына Константина Багрянородного, будущего василевса Романа II. Переговоры вел отчим Лиутпранда (*Antapodosis*, V, 14, 20).

Берта прибыла в Константинополь в сопровождении епископа Зигфрида Пармского и протоспафария, стратига лангвардского Пасхалия и была окрещена Евдокией. Лиутпранд намекает на то, что Зигфрид, вместе с представителями Амальфи, Рима и Гаэты, присоединился к сторонникам Константина во время переворота в декабре 944 года, когда своими собственными сыновьями был свергнут Роман Лакапин (*Antapodosis*, V, 14, 21). Берта-Евдокия умерла в 949 г.

Одновременно король Гуго был мужем матери Альберика, принцепса римского, и за него же выдал в 936 году свою единственную законную дочь от первого брака Альду (*Antapodosis*, IV, 3). Это не помогло примирить Гуго и Альберика, однако должно было заинтересовать константинопольское правительство. Ведь Альберик и сам был дипломатическим партнером василевсов и неоднократно упоминается в трактате «О церемониях», хоть и не по имени.

Не выдержав конкуренции с Беренгаром II Иврейским, внуком по матери Беренгара I, к которому переходило все больше и больше его итальянских вассалов, Гуго оставил Италию на своего малолетнего сына Лотаря и отправился в Прованс. Он умер 10 апреля 947 г., оставив свои провансальские владения дочери своего брата Бозона (*Antapodosis*, V, 14, 31). Константин Багрянородный теперь отправлял послов и письма к Беренгару II. Первым послом стал комит дворца Андрей, который, помимо прочего, привез Беренгару рекомендательное письмо относительно Лотаря (брата невестки василевса), в котором василевс просил Беренгара быть верным слугой тому, кто милостью Божией является правителем (*Antapodosis*, VI, 2). Ф. Дёльгер датирует письмо зимой 947/948 или 948/949 гг. Лотарь, тем не менее, умер в 24-летнем возрасте в 950 г.

В ответ Беренгар отправил в Константинополь молодого Лиутпранда, который перед тем был вынужден изучить греческий язык, чем всегда позже гордился. Лиутпранд отправился в путь 1 августа 948 или 949 г., за три дня достиг Венеции, где встретился с китонитом, евнухом Соломоном, который только возвращался из византийского посольства в Кордову и Саксонию. Вместе с ним был посол саксонского короля Оттона, один из самых богатых майнцских купцов Лиутфрид (*Antapodosis*, VI, 4). Прием у василевса дал возможность Лиутпранду описать с искренним восхищением красоты дворца правителя греков и, одновременно, поставил в весьма трудное положение, поскольку, в отличие от кордовского халифа и германского короля, Беренгар не прислал со своим послом богатых подарков василевсу (*Antapodosis*, VI, 6).

Плотность дипломатических, династических и военно-союзных связей Византии и Итальянского королевства не дает возможности предполо-



жить, чтобы итальянский король мог быть проигнорированным в «списке адресатов» писем василевса.

Важно подчеркнуть, что и Людовик Провансальский, и Беренгар Фриульский сочетали титулы короля Италии и императора, поэтому с точки зрения василевса ромеев могли пользоваться дипломатическим титулом «короля Франгии». В трактате «Об управлении империей» (29) королем Франгии Лодоихом Людовик II, сын Лотаря I, также соединявший титулы короля Италии и императора Римского (855–875 гг.). Он вел переписку с василевсом Василием I, широко цитированную в Салернской хронике.

В то же время, когда составлялся список 48-й главы II книги трактата «О церемониях», ни один король Запада не был носителем титула императора. После убийства Беренгара Фриульского в 924 г. новый император, Оттон Саксонский, был провозглашен только в 962 г., слишком поздно для того, чтобы найти отражение в перечне адресатов.

В отсутствие иных претендентов на императорскую корону этот титул мог применяться относительно короля Гуго, который до своей смерти был самым важным дипломатическим партнером Византии из всех франкских правителей и боролся за титул императора на Западе.

Титул «короля Галлии» также достоин внимания. Хотя с VI в. Галлия практически не упоминается в византийских текстах, однако этот античный политоним известен Лиутпранду Кремонскому, автору того же времени, что «список адресатов» и знакомого с той же географической номенклатурой. Однажды Лиутпранд называет королем Галлии короля Западных франков (*Antapodosis*. I, 11). Второе упоминание этого титула сложнее. В 933 году, когда Гуго узнал, что итальянская знать призывает на королевство Рудольфа, короля Верхней Бургундии, то заключил с ним договор, которым передал под его власть «все земли, какими владел в Галлии до того, как стал королем» (*Antapodosis*. III, 48). В историографии встречаются различные толкования этого места: объединение Рудольфом Нижней и Верхней Бургундии под своей властью, либо передача Рудольфу владений Гуго за пределами Прованса, то есть графств Вьеннуа и Лионне. Присутствие в этих графствах Рудольфа следующие два года действительно подтверждается актовым материалом. В любом случае под Галлией возможно понимать не только Западно-Франкское королевство, с которым Византия не имела актуальных контактов, но также Прованс и Бургундию. В этом случае как Людовик Слепой, так и король Гуго подходят на роль короля Галлии отдельно от своего статуса «короля Франгии».

Таким образом, королевство Италия, тесно исторически связанное с Нижней Бургундией (королевством Прованс), как важный объект внеш-



ней политики Византии очевидно нашло отражение в трактате «*De ceremoniis Aulae*». В первую очередь именно к его правителям, как к потенциальным наследникам империя Карла Великого, относится титул «король Франгии». Относительно титула «король Галлии», то его носителями скорее всего, были правители Прованса.

Король Италии с 926 по 947 гг. Гуго Арльской или Прованский выдал свою дочь от наложницы (при отсутствии законных дочерей) за сына Константина Порфирогенета. Роман Лакапин заключил с Гуго союз против арабов Фрежюс – Фраксинетума. Он просто не мог быть проигнорирован в списке адресатов писем василевса. В этой связи стоит отметить, что когда византийские авторы говорили о Франгии, то в некоторых случаях они имели в виду Италию, ставшую частью Королевства франков с 774 г. В трактате «Об управлении империей» (29) королем Франгии Лодоихом назван король Италии и император Римский Людовик II (855–875 гг.). Е. Маламут считает это достаточным доказательством для того, чтобы видеть в рексе Франгии короля Италии, поданного отдельно от других западных королей, ведь он был важнее, чем другие для составителей трактата. Конечно, Людовик II Итальянский был еще и императором, поэтому, согласно реконструкции В. Онзорге, именно это давало бы ему право именоваться королем франков. Однако в то время, когда составлялся список 48-й главы II книги трактата «О церемониях», ни один король Запада не был носителем титула императора. После убийства Беренгара Фриульского в 924 г. новый император, Оттон Саксонский, был провозглашен только в 962 г., слишком поздно для того, чтобы найти отражение в списке адресатов. Поэтому безусловно, один из названных рексов должен был быть правителем Италии Гуго Провансальским, будь это рекс Галлии или рекс Франгии. Другой из двух, в этом случае, вероятно, король западных франков.

### Деспотия

Василевс видел себя во главе обширной группы правителей, включавшей к середине X в. около трех десятков князей преимущественно небольших владений, сконцентрированных в трех территориальных массивах: Кавказ, Балканский полуостров и Италия. Василевсы, обращаясь ко всем этим архонтам с одинаковыми «велениями» (*κελεύσεις*), оснащенными золотыми печатями стоимостью два солида (в тех случаях, когда стоимость указана), именовали себя исключительно «христолюбивыми деспотами», таким образом, заявляя о своем безусловном верховенстве.

*Кавказский сектор*

Наиболее многочисленная группа подчиненных «велению» василевса правителей расположена на Кавказе: архонты Коковита, Тарона, Моекса, Авзана, Синиса, Вайтзора, Хатзениса, три архонта Сервотиев, именуемые «Черными детьми»; куропалат Иверии и его четверо подвластных архонта Вериасаха, Карнатая, Куел и Атзара; экзусиаст Авагии; архонты Алвании, Креватадов (Креватан), Кидонии, Цанарии, Сарван, Азии, в которой находятся Каспийские врата, Хрисы, Врезан и Мохана; католикосы Армении, Ивирии и Алвании.

В первую очередь видим здесь князей, первоначально зависимых от армянских Багратидов. Но поскольку Багратиды были, в свою очередь, зависимы от Империи, то их вассалы становились и вассалами Империи. В перечень архонтов Кавказского сектора ромейской деспотии, находящихся в Армении, автор трактата отнес архонтов Коговита, Тарона, Мокка, Андзаваика, Сюника, Вайоц Дзор и Хачена. Также указаны «три архонта Севордика», но без уточнения их принадлежности к Армении. О прямых контактах василевсов с большинством этих ишханов из источников ничего не известно. Но внимание Византийского двора к местным ишханам может быть объяснено походами доместика схол Востока Иоанна Куркуаса на Двин и на Феодосиополь в 927–931 гг.

Из перечисленных княжеств лучше всего известна история Тарона. С 830 г. Тарон – владение Багарата Багратуни, затем его сына Ашота (858–878), носителя византийского титула куропалата. В 898 г. Тарон занимает Григорий (Крикорикий). Константин Багрянородный в трактате «Об управлении империей» (43) рассказывает, что Григорий получил в Константинополе звание магистра и должность стратига Тарона. Как стратиг он получал ежегодно 10 литров золотом и 10 литров медными милиарсиями. Однако Роман Лакапин упразднил его жалование, поскольку в обмен на эти выплаты от таронского князя должны были поступать дары, но тот не мог их обеспечить. Двое сыновей Григория, Патрик Баграт и протоспафарий Ашот, также были стратигами и ездили в Константинополь.

Уже в правление Григория определенные ветви династии обособились. Согласно текстам Константина Порфирогенета брат Григория Апоганем имел прямые связи с василевсом, сан протоспафария, «собственную хору», то есть определенную вотчину, которую Торник, сын Апоганема, решил передать империи посредством завещания.

Таким образом, Тарониты носили титул патрикия и занимали должность стратигов Тарона, некоторые из них получали в Тароне земельные пожалования от василевса. Однако Тарон не был простой фемой Византии. Тарониты занимали свою должность пожизненно и передавали ее по наследству.

Тарон не платил налогов. Хотя стратиг получал жалованье от василевса, после лишения Григория Таронита этого жалованья речь о прямом подданстве уже не может идти. Однако Тарон всегда находился в сфере влияния Византии, в нем распространялось православие халкидонского толка.

После смерти Ашота, сына Григория, к Никифору Фоке прибыли Григорий и Панкратий (Багарат) Тарониты и передали ему страну, получив сан патрикиев. Согласно Иоанну Скилице, это произошло 12 индикта, то есть в 968–969 году.

Напротив, один из вассалов Армении, кайситский эмир Абу-Савад, правитель Манцикерта, не включен в список адресатов, хотя хорошо известен Константину Багрянородному (DAI, 44). Когда в 928 г. Иоанн Куркуас взял осадой Хлат и Балеш (Битлис), а в 931 г. – Беркри и повторно Хлат, Абу-Савад с братьями, затем его сын Абдаррахим, поддались Византии и стали платить ей дань, «пакты», за свои земли и города. С тех пор василевс трактовал Кайситов как своих подданных, «рабов», а не отдельных архонтов. Это, видимо, и объясняет их отсутствие в перечне, хотя в целом власть Кайситов кажется более независимой от василевса, чем власть Таронитов. Это дает возможность датировать предложенную в трактате структуру кавказской деспотии временем после 928 года.

Аналогичный владениям армянских ишханов статус в «списке адресатов» имели Багратиды, правители Ивирии. Их владения с точки зрения трактата включали Карнатаес (Таос-Кларни в северном Тайке), Верисас (Северная сторона в Кларджети), Квели или Квелисцихе (Джавахети) и Ачара или Аджарию. Реальность была еще сложнее. Династия ивирских Багратидов, потомков Адарнасэ, внука ишхана Армении Ашота Багратуни Слепого, очень ветвиста, к тому же представители различных ветвей частенько заключали династические браки. Сын упомянутого Адарнасэ, Ашот получил титул куропалата от императора Михаила Рангаве и этот титул стал наследственным в роду Багратуни. Именно с ним упоминается правитель Ивирии в трактате «О церемониях». Адарнасэ II, правнук Ашота I, первым провозгласил себя царем Тао-Кларджети, титулом непризнанным в Византии, а также, согласно письму Николая Мистика, носил титул куропалата. Армянский католикос и историк Иованнес Драсханакертци рассказывает, что Николай Мистик направил послание к Адарнасэ, которым уговорил его перейти на сторону коалиции, которая должна была поддержать армянского царя Ашота II, сына Смбата. Адарнасэ принял сторону Ашота в борьбе с мусульманами и короновал его.

Адарнасэ Куропалат умер в 923 г. Двое его сыновей последовательно носили титул куропалата Ивирии: Ашот до 954 г. и Смбат до 958 г. Их власть разделяли магистры Давид (старший сын Адарнасэ, царь и эри-

став Квели-Джавахеги) и Баграт (ум. в 945 г.). Они поддерживали дружеские отношения с соседними арабскими эмиратами Фасианы – Феодосоподем, Авником и Манцикертом, одновременно претендуя на них перед лицом Византии. Константин Багрянородный (DAI, 45) пересказывает содержание хрисовулов Романа Лакапина, адресованных ивирускому куропалату с гарантиями его власти и побуждением к уничтожению силами ивирусов соседних эмиратов. Но эмир области Авник признал себя «рабом» империи и выдал заложником собственного сына, что вызвало новый виток переговоров с Ашотом. Константин издал собственный хрисовул, которым закрепил все земли Фасианы до р. Аракс за Империей. Его трактат (DAI, 46) также иллюстрирует амбиции имперской власти в регионе по захвату власти в Ардануджи, столице Кларджети, за власть в которой боролись представители двух других ветвей династии: Ашот Быстрый и его зять магистр Гурген II Великий (ум. в 941 г.). Здесь стоит отметить, что рассказ Константина Багрянородного подтверждает, что магистры Давид и Гурген получали от императора именно *κελεύσεις*, и, тем не менее, успешно отстояли от имперских претензий свои владения.

Весь список адресатов Ивирии восстанавливается следующим образом: Адарнасэ и его второй сын Ашот, куропалаты Ивирии, Гурген II, наследственный эристав эристави Тао (Тайка) в 918–941 гг., братья Гурген (ум. в 923 г.) и патрикий Ашот Быстрый (ум. в 939 г.), сыновья Баграта и наследственные эриставы Кларджети, владельцы Ардануджи; магистр Давид II, эристав Джавахети (ум. в 937 г.), и, наконец, Давид мампал, эристав Аджарии и Нигали, дядя Гургена и Ашота Кларджетийских (ум. в 943 г.). Все они действительно известны как адресаты посланий василевсов Льва VI и Константина VII, а также Романа Лакапина. Тайк был наконец присоединен к империи в 1001 г. согласно завещанию Давида Куропалата (Давида III Великого), внука магистра Баграта, одного из сыновей Адарнасэ.

Севернее Ивирии *κελεύσεις* василевсов принимали Западно-грузинский (Абхазский) царь. Царю абхазов Константину также пришлось поддержать Ашота II Армянского во втором десятилетии X в. Его сменили сыновья Баграт и Георгий, известный как друг Византии и строитель многочисленных церквей. Абхазские правители поддерживали тесные династические связи с владельцами Тао-Кларджети и Армении. Однако, абхазская династия, доминировавшая в Грузии до 970-х годов, была как союзником Византии, так и создавала проблемы, признавая ее превосходство лишь номинально.

Еще восточнее василевсы рассчитывали на послушание правителей Кавказской Албании и ряда владений на перевалах Большого Кавказа. Албания (Арран или Алуанк) показана в списке и как архонтат, и как католи-

косат. Алуанкская династия Михранидов платила дань Византии еще в начале VIII в., одновременно покорившись Халифату. Однако ее последний представитель был убит в 822 году, а его титул ераншахик унаследовал Сахл, князь Шеки. И примерно в то время, как возрождалось царство Армения, внук Сахла, Григорий Хаммам, «воцарившись в Алуанке, возобновил упраздненное царство Алуанка», как о том сообщает Мовсес Каганкатвацци («История страны Алуанк». III, 22). Его сыновьями были великий ишхан Саак Севада (правил от Гардмана до Дзорагета) и Атрнерсех, царь Шеки (Эрети). Оба правителя Алуанка предоставили убежище Иованнесу Драсханакертци в его скитаниях, а Атрнерсех еще и заключил брак с Динар, сестрой магистра Гургена II Тайкского и позволил распространить влияние халкидонской церкви в своих владениях.

Действовал в это время и католикосат Алуанка с резиденцией в г. Партав – Бердаа, то есть за пределами власти указанных архонтов Кавказской Албании, в отдельном и притом мусульманском эмирате. Правда, этот католикосат уже не был самостоятельной церковью. С VIII в. католикосов Алуанка рукополагали католикосы Армении.

В отличие от церковных патриархов халкидонской Пентархии, католикосы Армении, Ивирии и Албании попали также в состав покорных «велениям» василевса архонтов в качестве «учителей» определенных стран. Показательно, что миафизитские церкви Армении и Албании не были проигнорированы канцелярией православного властителя, что вполне подтверждается перепиской константинопольского патриарха Николая Мистика с армянским католикосом Иованнесом Драсханакертци, которому пришлось искать убежища после гибели царя Смбата в том числе в халкидонитском Тароне. Патриарх Николай, по свидетельству самого Иованнеса, предлагал Армении объединить усилия с Грузией и Албанией, «положить конец дикости и кровопролитиям». Патриарх еще ранее отправил соответствующие послания куропалату Ивирии и правителю абхазов, обещая их коалиции поддержку большого войска василевса.

Географические знания автора трактата здесь становятся более туманными, чем в случае с перечнем обладателей Армении.

Здесь легко узнаваема лишь Цанария. Аль-Масуди отмечает, что эта христианская страна лежит между Тифлисским эмиратом и «аланской крепостью» в Дарьяльском ущелье, а царя ее называют *корискус*, то есть *хорепископ*. К X в. хорепископы Цанарии контролировали Кахетию и в своей политике больше зависели от царей Абхазии, входя, таким образом, в сферу влияния Византии.

В архонте Сарвана еще со времен Й. Райске видят ширваншаха, а в Мохане – Муганскую степь, которая сейчас находится на юге республики

Азербайджан. Очевидно, наш автор ошибся, поместив Мохан поблизости от Меотийского (Азовского) моря. Если это так, то василевсы распространяли свою деспотию вплоть до Каспийского побережья. О контактах ширваншахов с Византией нет никаких сведений, зато примерно между 944 и 948 гг. правитель Ширвана Абу Тахир Йазид, победив дейлемитив, заключил с ними договор, направленный против Византии, Грузии и других неверных, как об этом сообщает «История Ширвана и аль-Баба». Впрочем, реальных последствий этот договор не имел. Возможно, более логичным с исторической точки зрения выглядит предположение С. Рансимена, поддержанное Й. Ферлугой, что в список попало царство горных аваров Серир, правитель которого был христианином, враждовал с Ширваном и поддерживал дружеские отношения с аланами. Значение Серира в политике на Кавказе в X в. заставляет предполагать нахождение его в «списке адресатов». Скорее всего, составитель списка спутал две враждующие страны – более известную и более христианскую. Есть также мнение, что Серир скрывается под политонимом Азия.

Загадочными остаются Креватады (Креватан), Кидония, Азия, Хриса и Врезаны. Логика расположения имен в тексте требует искать их рядом с Аланией, Цанарией и Ширваном. Название Азия, возможно, в данном случае этимологически родственно с асами – то есть аланами. Это географическое понятие встречается в Кембриджском документе и указывает на регион, непосредственно прилегающий к Дарьяльскому ущелью с севера. Тогда остальные архонтаты следует искать на территории Дагестана. Кидония – кумыкское царство Джидан (Кайдан, Хайдан) со столицей в Семендере, правитель которого был мусульманином, однако единственным в своей стране, либо соседняя лезгинская Дудания. Под Хрисой должен скрываться Хурсан на землях Лакза в южном Дагестане или крепость Хурс на побережье Каспийского моря. Под Врезанами исследователи видели грузинскую область Эрети (что возвращает нас к Кавказской Албании) и муганский город Барзанд. В Дагестане наиболее созвучным политонимом оказывается Табарсаран, особенно если грекоязычный автор слышал в первом слого его названия артикль. Креватады – либо г. Кабала вблизи Шеки, либо Дербент.

#### *Балканский сектор*

Среди правителей Балканского полуострова семь архонтов получали «повеления» василевсов – это славянские князья Хорватии, Сербии, Захлумии, Канале, Травунии, Дукли и Моравии. Кроме последней, все эти страны достаточно легко локализовать на карте. Византия привычно пыталась контролировать внешнюю политику южнославянских князей, противопо-

ставляя их своему главному балканскому потенциальному противнику – Болгарии.

Первым в списке архонтов, якобы подчинявшихся «повелениям» василевсов, назван правитель Хорватии. Единственным действительно провизантийским правителем Хорватии являлся Здеслав, сын Трпимира. Его права были признаны и поддержаны императором Василием I. Империя тогда признала право Хорватии собирать номинальную дань с далматинских городов, до сих пор принадлежавших Византии (DAI, 30). Здеслав правил несколько месяцев и был убит Бранимиром в 879 г. Тот, в свою очередь, отказался от покровительства Византии. Формирование балканской части «списка адресатов» обычно датируют правлением князя, затем короля Томислава (910–928 гг.), которого Константин Багрянородный ни разу не упоминает, хотя и свидетельствует о роли хорватов в спасении сербского архонта Захарии от болгар и остановке наступления Симеона. Действия Томислава в войне с Симеоном можно рассматривать как союз с Империей, ставший бесполезным после гибели Симеона. Впрочем, самому Константину более известны Крешимир II (935–945 гг.) и его сын Мирослав (945–949 гг.).

В Сербии начиная с 917 г. Константинополь опирался на князей Петра Гойниковича и Захарию Првославича (920–921 гг.), поддерживая и используя их в конфликтах с болгарским царем. Симеон в ответ в двух кампаниях опустошил Сербию и даже напал на Хорватию, где получил отпор от Томислава (DAI, 32). Наконец, у сербов установилось правление князя Чеслава Клонимирича, которого освободила от заключения в Преславе смерть Симеона Болгарского. Чеслав сразу восстановил лояльность к империи, которую хранил до своей гибели в борьбе с мадьярами в 960 г. При византийской поддержке он смог восстановить население разоренных земель сербов, вернув беженцев из Болгарии и Хорватии. Чеслав, согласно Константину Багрянородному, обещал за это «признавать себя рабом василевса и исполнять его приказания».

Между Сербией и Адриатическим побережьем Византия (а заодно и Болгария, и Хорватия) поддерживала существование нескольких мелких княжеств. Когда Сербия ослабла в борьбе с Болгарией, тут возросла роль захлумского князя Михаила Вышевича, носившего ромейские титулы анфипата и патрикия (DAI, 33). Михаил сначала держался стороны Симеона. А после его смерти или даже в результате союза Византии с Хорватией и сам наладил отношения с Византией, одновременно сохранив контакты с Римом. Михаил продолжал править в Захлумье до 940-х гг., и, скорее всего, именно его правление отражено в позиции этого княжества в «списке адресатов».



Далее между византийской Рагузой и заливом Бока Которская располагались земли двух княжеств – Травуния и Конавле («страна каналитив»), с которыми на юге граничила «земля Диоклетиана» – Дуклянское княжество. Константин говорит, что «страна тервуниотив и каналитов – едина», но в том же разделе указывает и на существование отдельного княжества Канали, лишь подчиненного Травунии, в то время как самовластные архонты Травунии всегда были послушны правителям Сербии (DAI, 34). Однако с дипломатической точки зрения, как и в случае с княжествами Армении, это не имело значения. Князья Сербии, Травунии и Конавле были для византийской канцелярии одинаково зависимы от деспотии.

Наибольшую проблему представляет упоминание в списке Моравии. Если речь идет о Великоморавском княжестве, то его упоминание отражает ситуацию до прибытия мадьяр в Карпатский регион в 895 г., а точнее – о времени правления князя Ростислава, прямо обращавшегося к Византии, получившему от нее христианскую миссию в лице братьев Константина и Мефодия из Фессалоники. Идеологически в тот период василевс Василий I действительно мог считать Моравию входящей в сферу влияния своей власти. А присутствие в списке правителей Индии и Счастливой Аравии допускает, что некоторые пункты списка включены исключительно из антикварного интереса.

Однако для полной уверенности необходимо предположить, что под Моравией здесь может быть скрыто какое-то из балканских княжеств, существовавших в середине X в. Йадран Ферлуга предполагал, что архонт Моравии занял место отсутствующего в списке князя Неретвы – Пагании. Божидар Ферьянчич же склонялся к мысли, что речь идет об области реки Морава, притока Дуная. Обоснованием этой мысли является то, что в отличие от княжества Ростислава и Святоплука, названного Константином Багрянородным «Великой Моравией» (DAI, 40), в списке адресатов указана просто Моравия. Р. Досталова доказала, что в традиционной для византийской географии оппозиции, восходящей к античности, эпитет «Великий» означает «независимый от метрополии», «внешний», в то время как эпитет «Малый» описывает либо страну, подчиненную метрополии, либо, по крайней мере, более к ней близкую территориально. Тут понятие размера в определенном смысле отражает представление об описуемости страны. Примерами таких оппозиций являются Великая Армения и Малая Армения; Великая Азия и Малая Азия; Великая Скифия и Малая Скифия; Великая Хорватия (белые хорваты на Карпатах) и Хорватия (крещеная, в Далмации). «Великая Моравия» находилась далеко за пределами влияния Империи. Но раз есть Великая Моравия – должна быть и Малая, либо в пределах Византии, либо очень близко к ней, например, как в нашем

списке, в одном ряду с адриатическими княжествами. С 879/880 г. известен митрополичий престол Моравы в древнем городе Margum (совр. Дубравица в Сербии), который подчинялся сначала Константинопольскому, а затем Болгарскому патриарху. Никифор Фока смог покорить земли балканской Моравии Византии, хоть и не на долгое время, и создать здесь фему Моравы. Но мы очень мало знаем о том, где именно проходила граница между сербскими и болгарскими владениями в середине X в., и не было ли здесь некоего местного князя, вызывавшего интерес у византийской дипломатии.

### *Итальянский сектор деспотии*

Абсолютно равноценным было отношение василевсов к ряду правителей бывших итальянских владений Империи, к тому же еще совсем недавно бывших ее подданными. В этой группе правителей: архонт Сардинии, дука Венеции, принцепс Капуи, принцепс Салерно, дука Неаполя, архонт Амальфи и архонт Гаэты. Каждая из этих стран имела в то время свою личную историю отношений с Византией.

Меньше всего информации об истории Сардинии. Ее обходят как византийские, так и арабские и западноевропейские источники. Впрочем, есть отдельные свидетельства того, что хотя бы номинально определенные властные институты на острове признавали зависимость от Империи. Известна печать VIII–IX вв. с греческой надписью Феодота «ипатия и дуки Сардинии». Арабский географ IX века Ибн-Хордадбех (§56а), перечисляя регионы империи, упоминает «батрика Сардинии», «владельца всех островов в море». Остров подчинялся наместнику в сане патрикия, аналогичном уровню наместника Сицилии, стратига Лангувардии или дуки Неаполя. Письмо же Папы Римского Льва IV от 851 г. адресовано «iudici Sardiniae», то есть судье. Позже Сардиния окажется разделенной на четыре юдиката, судебных округа. Несколько веков подряд именно судьи будут главными правителями на острове. Наконец, несколько грекоязычных эпиграфических памятников знают должность «архонта Сардинии». Хотя реальная зависимость Сардинии от Византии прервалась еще к концу VIII в., но и до середины XI в. связи были довольно заметными. Византия старалась поддерживать видимость своего присутствия даже к западу от Италии.

Особенно значимыми для истории Византии стали отношения с Венецией. Вплоть до середины IX в. Венеция, уже платившая дань королю франков, тем не менее сохраняла видимость части восточной Империи. Ее дука (дож) уже тогда избирался, однако, очевидно, на выборы влияло Константинопольское правительство. Представители семьи Партечипацио, которые многократно занимали должность дуки, носили титул *Imperialis hypatus et humilis dux provinciae Venetiarum* и византийский ранг

спафария. Они отправляли своих сыновей на воспитание в Константинополь, женили их на представительницах греческих знатных семей, снаряжали большие венецианские флотилии на помощь василевсам, пока те пытались принимать реальные меры для обороны Сицилии от арабских нападений. Однако с провалом этой политики правительство Венеции начинает делать полностью самостоятельные шаги. Дож Пьетро Традониго заключил перемирие с арабами и Павийский договор с Лотарем, *Pactum Lotharii*, 840 г. В нем франки гарантировали Венеции ее торговлю и уважение ее границ, то есть тех самых границ, которые были признаны греческими Карлом Великим в 812 г. Изменился и титул дуки: теперь он не «смиренный», но «славный», «милостью Божьей» правитель дуката Венеция. Франки закрепили свои отношения с новым союзником договорами Людовика II в 856 и Карла III в 882 г.

Константинополь же спохватился только в 877/8 г. Тогда Василий I повысил сан дуки Орсо Партечипацио до протоспафария. Венеция никогда не поднимала восстаний против Византии, не делала официальных деклараций о независимости. Ее дипломатические успехи в Константинополе старались не замечать, чтобы не превратить во врага город, замыкавший Адриатику, где размещалась только что созданная беззащитная фема Далмация. Орсо II (912–932) вновь отправил своего сына Пьетро в Константинополь. То же самое сделал Пьетро II Кандиано (932–939). Сыновья дук, как и сами дуки, получали сан протоспафария, возможно, вместе с соответствующими ежегодными денежными выплатами, ругой. Так были заложены основы под преимущественно мирные и договорные отношения Венеции и Константинопольской империи, которые продлились с перерывом до Четвертого крестового похода, или даже дольше, учитывая, что с точки зрения венецианцев «латинские» императоры были наследниками правового статуса василевсов и их партнерства с Венецией. И важно добавить, что с 827 г., вопреки информации «списка адресатов», не известно ни одного κέλευσις, адресованного дукам Венеции.

Далее в списке названы принцепсы двух лангобардских княжеств – Капуи и Салерно. Хотя эти княжества преимущественно пытались вести себя независимо, однако в условиях противостояния с арабами им приходилось обращаться за помощью к василевсам и уступать часть своего суверенитета. Еще в 873 г. Адельгиз Беневентский обратился к императору Василию I и обещал подчиниться империи. Василий отправил к нему в Отранто патрикия Григория с войском. После смерти короля Италии и императора Людовика II в 875 г. Василий I укрепил свои позиции на юге Италии, ромеи заняли Бари. А в 891 году стратиг Самватикий, который руководил сразу Фракией, Македонией, Кефалонией и Лангувардией, занял Беневент

и превратил его в свою резиденцию. Впрочем, вскоре из города греков изгнал сполетский граф Гвидо, а в 900 г. княжество захватил Атенульф Капуанский, надолго объединив два престола, из-за чего отдельный правитель Беневента отсутствует в нашем списке. В 909 г. Атенульф отправил своего сына Ландульфа в Константинополь. После же смерти Атенульфа Ландульф унаследовал княжество, имея ранг имперского патрикия.

Аналогичной была ситуация в другом лангобардском принципате – Салерно, которым правили патрикии Гвемар I (886–901) и его сын Гвемар II (893–946), тесно династически связанные с капуанскими князьями. Оба князя активно включились в формирование коалиции против арабов. В той коалиции собрались как минимум четыре архонта, упомянутых в «списке адресатов», и, кроме того, Папа Римский.

Арабы, провоцировавшие итальянских правителей к сближению с империей, – это в первую очередь пираты, совершавшие нападения по всему побережью с базы в Гарильяно. Для ее уничтожения папа Иоанн X заключил союз с Ландульфом Капуанским. К союзу присоединились Зоя, императрица Византии, Альберик, граф Сполето и Камерино, Беренгар, граф Фриульский и западный Римский император с конца 915 г. Патрикий Николай Пицингли привлек к союзу также правителей Салерно, Неаполя и Гаэты, *patriciatus illis honorem ab augusto deferens*.

Дукат Неаполя состоял из большого города и мелких городков, таких, как Поццуоли, Кумы, Сорренто, окруженных плодородными полями, владениями неаполитанской аристократии. С середины IX в. дукат, находившийся под управлением потомков последнего избранного дуки Сергия I, разорвал отношения с Константинополем. Важную роль играла фигура епископа, которая придавала Неаполю характер церковного государства, наподобие Рима. Афанасий II, внук основателя династии, епископ и дука одновременно, ситуативный союзник сарацинов, снова пошел на сближение с Византией, хотя и не слишком интенсивно. Преемником Афанасия II в 898 г. стал дука Григорий, его брат или кузен. Тот умер в 915 г., после битвы при Гарильяно. Власть дуки, в дальнейшем отделенная от власти епископа, передавалась последовательно от отца к сыну, начиная с Иоанна II, сына Григория (915–919). Далее – Марин I (919–928) и Иоанн III (928–963). Имитируя византийскую систему соправления, ломбардские и неаполитанские правители делали своих сыновей своими соправителями. Во всех государствах «деспотии» Южной Италии главным эффектом византийского протектората было укрепление принципа легитимности наследственной монархии.

Хотя дука Григорий после битвы при Гарильяно получил титул патрикия, не похоже, чтобы кто-то из его наследников сохранял этот ранг. Схолия к «*De ceremoniis*» добавляет к титулованию, что дука Неаполя также

называется «мастромилис» – понятие, которое еще Й. Райске расшифровывал как искаженное и устаревшее латинское *magister militum* – командующий войсками в древнеримской и ранневизантийской терминологии.

Однако, в течение всего правления Романа Лакапина неаполитанцы придерживались мирных отношений с Византией. Когда дука Иоанн III между 930 и 939 гг. восстановил древний мирный договор с князем Ландульфом (заключен в 907–908 гг. между дукой Григорием и князем Атенульфом), он сделал важную оговорку: «*Salva fidelitate sanctorum imperatorum*». Единственный раз в правление Константина Порфирогенета стратегу Мариану Аргире пришлось покарать неаполитанских повстанцев, но этот факт не имел серьезных последствий. Впрочем, ничто не указывает на то, что отношения Неаполя и Византии отличались некими конкретными обязательствами. Существует лишь одно описание посольства архипресвитера Льва, командированного в Константинополь Иоанном III, которое завершилось привозом в Неаполь «Истории Александра Великого». Культурные связи Неаполя с эллинским миром были гораздо крепче политических.

Похожая ситуация сложилась в Гаэте, которой с 867 г. правила династия потомков ипата Доцибилиса I. Его сын Иоанн II перед битвой при Гарильяно принял византийский ранг патрикия, но также не передал его своим сыновьям Доцибилису II и Иоанну II. После 934 г. они заместили титул ипата на более актуальный для итальянских государств *dux*, а местные нотариусы прекратили датировать документы годами правления константинопольских императоров.

В то же время князья Салерно и Капуи постепенно удалялись от Византии и пользовались каждым проявлением слабости Империи, чтобы разорвать отношения с ней. Однако известны и примеры лояльности. Так, в 920 г. стратег Калабрии патрикий Иоанн Музалон спровоцировал восстание населения Калабрии. Калабрия поддалась Беневентскому князю Ландульфу. Однако последний уговорил калабрийцев вернуться в подданство Византии. За 20-е годы Ландульф и Гвемар трижды атаковали итальянские владения Византии. Однако в 930-е Гвемар вернулся в союз с Империей, а в Беневенто и Капуе акты датировали годами правления василевсов вплоть до 955 г., когда их в последний раз принуждал к миру и признанию имперском сюзеренитета стратег Мариан Аргир. Итак, лояльность лангобардских принцев была ничем иным, как «тщеславной формулой, пустой видимостью» и завершалась, как только византийские войска уходили из Италии.

Отдельного упоминания заслуживает итальянский город, не принявший участия в битве при Гарильяно, однако попавший в список – Амальфи. Амальфитане организовали у себя республику и доверяли управление

городом ежегодно избираемому магистрату, иногда двум. Они именовались сначала комитами, позже – префектами. Иногда это были родственники правителей Неаполя. Так, в 860-х гг. префектом Амальфи был Сергей, сын дуки Григория и внук дуки Сергия I. Префект Марин завязал контакты с Папой Иоанном VIII и императором Людовиком II в 872–873 гг., а его сын Пульхарий был префектом в 877 г. К началу действий византийского флота на юге Италии амальфитане наладили торговую систему от Тарента до Рима, имели хорошие отношения с мусульманскими пиратами на Сицилии. Среди комитов дважды встречается титул *Vicarius Antiochenus*, говорящий о наличии торговой конторы в Антиохии. После 882 г. Рим больше не вмешивался в дела Амальфи, однако не заметно и того, чтобы амальфитане покорились Византии. Лишь в 907 г. префект Манзон I впервые появляется в документе с византийским титулом спафарокандидат. А Николай Мистик в своем письме обращается к правителю Амальфи как к «возлюбленному, достославному, духовному сыну, славнейшему архонту Амальфи», прося его посредничества в выкупе у агарян ромейских пленных.

Неизвестно, оставался ли Мастал, сын Манзона, в дружеских отношениях с Византией, однако он не принял активного участия в антисарацинской лиге и битве при Гариляно. В хартии 920 г. Мастал и его сын Лев названы *gloriosissimi iudices*. Вскоре, с 921–922 гг., Мастал – уже патрикий империи, а Лев – протоспафарий. Так, амальфитане последними из жителей итальянского побережья признали верховенство Византии. Титул патрикия Мастал сохранил до 936 г. и оставался правителем очень долго. Местным актам известен 52-й год его правления. Его внук Мастал II не смог удержать власть так же долго и принял новый титул – *gloriosus dux*. А около 957–958 гг. Сергей I основал новую династию.

### Другие правители

Среди всех остальных правителей, не подчинявшихся деспотии ромейских василевсов и не входивших в их «духовную семью», можно выделить лишь небольшую группу «возлюбленных друзей». Их всего лишь двое.

Если упоминание «верховнствующего господствующего в Индии» можно еще отнести к антикварной информации, происходящей из времен Юстиниана, то информация о правителе Египта должна быть вполне актуальной и для X в. При этом, кажется, что именно упоминание о нем дает самый узкий промежуток времени для появления соответствующей формулы, поскольку самым надежным «другом» ромейского императора среди правителей Египта был ферганский князь (ихшид) Мухаммед ибн Тугдж, во время правления халифа аль-Муктадира назначенный эмиром Дамаска



и Рамлы, а в 933 г. – эмиром Египта, в котором стал фактически независимым правителем. Именно этот эмир уже в первые годы своего правления заинтересовал византийскую дипломатию, постоянно враждуя с сирийскими Хамданидами. При нем в 937/8 г. патриарх Феофилакт Константинопольский добился от Антиохийской и Александрийской церковью восстановления поминания имени константинопольского патриарха в церковной службе, что также добавляет контекст к упоминаниям соответствующих иерархов в нашем списке. Сохранился текст письма, составленного Феодором Дафнопатом от имени Романа Лакапина, и адресованного Мухаммеду ибн Тугджу Ихшиду: «Итак, если бы ты возымел намерение сделаться другом нашего величества, сообщи нам через верного тебе и подходящего человека о том, какую и ты имеешь искреннюю любовь к нам, чтобы мы из этого могли точнее убедиться в вашем намерении. И если ты хочешь всецело быть и называться нашим другом, если тебе угодно жить в наших пределах, то мы почтим тебя званием архонта архонтов и прикажем Какикию, магистру Апасикию и другим правителям на востоке, живущим в тех пределах, подчиняться твоим словам и советам. Если же ты предпочтешь прибыть к нашему величеству и свидеться в богохранимом городе, мы окажем тебе блестящий и почетный прием, почтим тебя званием патрикия, анфипата и стратига, в какой феме ты ни пожелаешь...».

Стать вассалом Византии Ихшид, конечно, не мог, но от дружбы не отказался, поэтому в мае 946 г. тарсийский эмир от его имени отправил в Константинополь Абу-Умейра Ади ибн Ахмеда ибн Абд-ал-Баки аль-Тами. Его прием в столице описан Константином Багрянородным в том же трактате «О церемониях» (II, 15). Упоминает о нем и аль-Масуди как о последнем в его время факте переговоров об обмене пленными. Установление дружеских связей с египетским правителем было бы настоящим триумфом византийской дипломатии, однако в июле 946 г. во время переговоров с византийским посланником Иоанном Мистиком Мухаммед ибн Тугдж умер в Дамаске. Обмен пленными провел сирийский эмир Наср ас-Сульми, после смерти Ихшида сразу признавший власть хамданида Сайф ад-Даулы, злейшего противника Византии в регионе. Однако и позже именно Египет оставался мусульманской страной, в которой чаще всего появлялись послы василевсов.

Мухаммед ибн Тугдж остался единственным среди эмиров Аббасидского халифата, удостоенным особого дипломатического обращения. Выдающейся является стоимость золотой печати – 16 эксагиев. К тому же, эмир Египта получал обращения от «благочестивых автократоров, великих высоких августов, василевсов ромеев» – велеречивое титулование адресанта, даже по сравнению с обращением к халифам.



Все остальные контакты шли через халифской дворец в Багдаде, хотя сам халиф ар-Ради Биллах (907–940) уже не был самостоятельным правителем государства. Обращение к арабскому правителю отличается исключительной пышностью. Он назван «протосимвулоном и диатактором агарян». Греческий термин *πρωτοσύμβουλος* был известен и среди греков Халифата и среди византийских авторов, и означал обычно самого халифа, будучи, как верно отметил составитель «списка адресатов», примерным переводом официального арабского титула халифа Амир аль-муминин, эмир (т.е. командующий или советник) верных.

В течение царствования Константина Багрянородного да и задолго до того Византия пребывала в состоянии войны с арабами, однако непосредственные боевые действия велись против эмиров Мелитены, Тарса или Халеба, в то время как правительство халифа выступало лишь в качестве дипломатического партнера при переговорах об обмене пленными. Последние такие переговоры проходили в 942/3 гг. Далее буидская «опека» над багдадским престолом привела к нецелесообразности дипломатических контактов с халифами вообще. Местным эмирам дипломатические письма обычно не направлялись. Даже непосредственное обращение мелитенского эмира Абу-Хафса к императору в 931 г. и краткосрочный союз не нашли отражения в трактате. Зато в предыдущем разделе речь идет о возможности устных переговоров с представителями эмира Тарса или других «амирадий» – эмиратов. Также учтена возможность прибытия посланцев из Хорасана или Персии, которые «либо находятся в подчинении амирмумна, либо нет» (*De ceremoniis*, II, 47). Поэтому понятно, почему халиф занимал такое важное место в трактате.

Отдельно от халифа и египетского эмира упомянут «эмир Африки». Эта обособленность указывает на то, что под правителем Африки надо понимать независимую от Багдада Фатимидскую династию, а не ее предшественников Аглабидов, хотя и с ними Византии приходилось иногда вести переговоры. Так, в 907 г. посол византийского императора убедил Зиядат-Аллаха Ифрикийского не помогать восточным арабам во время похода Имерия.

Фатимиды взяли власть в арабской Ифрикии с 909 г. В отличие от Аглабидов, они направили свою агрессию не столько против неверных, сколько против багдадских халифов, ведь Фатимиды были шиитами и считали только себя законными наследниками власти семьи Пророка. Поэтому для Византии Фатимиды становились естественным союзником в борьбе с другими мусульманами (в частности, на Сицилии) и не только. Лиутпранд (*Antapodosis*, II, 45) сообщает, что когда в Южной Италии началось очередное восстание, то византийское правительство обратилось к фа-

тимидскому халифу Убейдаллаху аль-Махди (910–934), с предложением денег и просьбой о помощи. Тот согласился, направил корабли и покорил Византии Апулию и Калабрию. Иоанн Фракесийский рассказывает об обращении Евстафия Калабрийского к сицилийским арабам с обещанием ежегодной уплаты 22 тысяч номисм. А. А. Васильев считал, что речь об одних и тех же событиях, и датировал их 914 годом. Впрочем, в 918 г. Фатимиды захватили Регий.

В 923 г. Аль-Махди уменьшил дань с 22 до 11 тыс. номисм. Она выплачивалась и во времена Никифора Фоки, а значит, у внешнеполитического ведомства были основания держать форму обращения к правителю Африки на подхвате. Кстати, ромейская канцелярия применяла по отношению к эмиру Африки достаточно близкий к реальному титул. Упомянутому в трактате титулу «Властитель мусулимитив» соответствует арабский «Амир аль Мослимин» («Правитель мусульман»). Этот титул позже был узурпирован Альморавидами. Фатимиды же называли себя схожим халифским титулом Амир аль муминин – «Правитель правоверных». Этот последний титул был хорошо знаком составителю трактата, но в качестве титула халифа Аббасидов (II, 47).

Между Кавказским сектором ромейской деспотии и миром ислама притаилось небольшое государство Васпуракан – владение рода Арцруни. Его правитель Гагик Арцруни (904–943 гг.) назван архонтом архонтов Армении, что соответствует бывшему титулу армянских царей Багратуни. Однако, в тексте мы видим, что к ним теперь так не обращаются. Это дает еще один ключ к датировке информации. Исследователи согласны в том, что титул «архонта архонтов» мог перейти к Гагику I только после смерти армянского царя Смбата Ашота II Железного Багратуни в 929 году. Его преемника Аббаса II Константин Багрянородный называет просто магистром. В XI в. титул предводителя всех армянских государств уже не возвращался к царям Ани. К. Н. Юзбашян обращает внимание на послание Гагика Арцруни к Роману Лакапину, в котором тот называет себя рабом императора и патриарха. Гагик признавал политическое превосходство Империи, но не уступал в вопросах конфессии, в непризнании решений Халкидонского собора. Константин также упоминает Какикия (Гагика) Аспураканского вместе с куропалатом Адарнасэ и Ашотом Багратуни среди тех, кто выступил против выплаты Романом I руги правителю Тарона (между 920 и 923 гг.). Все трое, включая Гагика, считали, что они заслужили подобную выплату (DAI, 43). Однако, как видим, правитель Васпуракана не получал «велений» василевса, но действительно претендовал на ведущий статус в регионе. Он подчинил себе Коковит, Мокк и Андзивацк, в 924 г. в его владения из Двину переместился католикос Иованнес Драсха-

накертци, в 931 г. именно Гагик предложил Иоанну Куркуасу совместную операцию против эмирата Кайситов.

К северу от Византии, за пределами деспотии ромеев, размещались владения хагана Хазарии, правителей Руси, кочевых угров и печенегов. Правителей всех этих стран и народов канцелярия назвала безликим титулом «архонты». Хаган выступает наиболее уважаемым в этой группе. Канцелярии известен его хазарский титул, он получает золотую печать в три солида, его титулование дополняется двумя предикатами чести и т. п. Дружба ромейских василевсов с Хазарией началась с VII в. Однако на данный момент она была не настолько сильной, чтобы хаган был зачислен в «друзья» василевса. Более того, сам Константин в трактате «Об управлении империей», а также «Кембриджский документ» прямо указывают на некий серьезный конфликт, который имели место между Византией и Хазарией в первой половине X в. В нем империя опиралась на аланов и печенегов.

Резкий контраст к статусу хагана составляют формулы обращения к князьям Руси, правителям мадьяр и печенегов. Хотя роль этих народов была очень хорошо описана самим Константином в трактате «Об управлении империей», но 48 раздел книги II трактата «О церемониях» не оставляет им почестей вообще. Обращения здесь отличаются от адресатов «велений» в пределах деспотии исключительно тем, что документы, получаемые этими архонтами, охарактеризованы как *уράγματα*. Повелевать этим народами василевс себе позволить не мог, да и не стремился, ведь они были язычниками. Исторический контекст переписки с «архонтом России» лучше всего иллюстрируется русско-византийскими договорами, тексты которых сохранились в «Повести временных лет» под 911 и 945 годами. Связи Руси и Византии в этот период имеют богатейшую историографию, которая позволяет не фокусировать на них внимание, отметив лишь скромный характер обращения. Константин первым из известных авторов добавил к этнополитониму *Ῥῶς* суффикс *-ια*, создав географическое понятие-неологизм *Ῥωσία* по той же схеме, что и Хазария, Пачинакия или Вулгария. Однако прошло еще много столетий, прежде чем греческая форма названия Руси прижилась в Московском царстве.

Кочевые народы Юго-Восточной Европы, в соответствии с их адресатами, управляются многими архонтами, независимыми друг от друга и от Византии. В случае печенегов это очень хорошо перекликается с данными трактата «Об управлении» (37) о восьми архонтах пачинакистов. А вот венгры должны бы подчиняться одному архонту из рода Арпада. Вероятно, составитель трактата «О церемониях» (в отличие от составителя трактата «Об управлении») называл архонтами не Арпада и его потомков, а воевод семи племен мадьяр, которые в самом начале венгерской мигра-

ции собственно и возглавляли весь народ, выбрав Арпада из своего числа. Информация о мадьярах или, как их называют и трактат «Об управлении империей», и трактат «О церемониях», турках, дает возможность установить *terminus ante quem* для «списка адресатов» по признаку независимости и необъединенности турок – 948 г. В этом году Константин окрестил архонта Булчу. В 952 г. также был крещен Гьюла. Эти архонты не были из рода Арпада и, скорее всего, возглавляли мадьяр в долине р. Тиса. Однако они образовывали прецедент для того, чтобы считать мадьяр подданными деспотии василевса, что никак не отражено в трактате. В то же время после первоначальных попыток использования венгерской силы против печенегов и болгар, в 934 г. мадьяры впервые напали на территорию Византии. С 934 до 948 г. василевс мог их считать полностью независимыми и даже враждебными относительно Византии.

Отсутствие того или иного правителя в последнем перечне может быть не менее красноречивым, чем присутствие. Так, многих исследователей удивляет игнорирование составителем трактата омейядских халифов Кордовы. Однако, все становится на свои места, если учесть, что интенсивные связи Константина Багрянородного с этим далеким западным партнером начнутся посольством в Кордову 945/6 и 947 гг., а также обратными посольствами 948 или 949 г. Так что в отсутствии в списке адресатов кордовского халифа можно усматривать еще одно подтверждение *terminus ante quem* для формирования всего списка.

### Выводы

Важно подчеркнуть, что 48-я глава II книги трактата «О церемониях Двора» посвящена исключительно внешней переписке. Это определяет ее прагматичность по сравнению с идеологией ойкуменической империи, рассчитанной в первую очередь на подданных. Поэтому «список адресатов» ни в коей мере не доказывает того, что весь мир представлялся василевсу зависимым от него.

Конечно и этот прагматичный документ не лишен иллюзий. С точки зрения составителя «списка» василевс ромеев возглавлял две различных иерархии стран. Одну из них он возглавлял в качестве деспота, который считал возможным обращаться к правителям трех десятков стран, не входивших в состав империи, как их господин, и направлять им «веления». На практике местные архонты чаще всего были союзниками империи, входили в орбиту ее влияния, подпадали под протекторат. Однако в тот или иной момент второй четверти X в. они не могли чувствовать себя полными суверенами на своей земле и положение союзников, обеспечивавшее

им определенную защиту со стороны империи, одновременно ставило под угрозу само существование этих стран. Слишком самостоятельные их действия рассматривались в Константинополе как угроза «деспотии» василевса и карались в том числе военными операциями вплоть до полного поглощения империей. Последнее было крайней мерой, поскольку мелкие архонтаты «деспотии» обеспечивали буферную зону между Византией и враждебными ей странами и народами. Обнажение же границ в большинстве случаев демонстрировало неспособность Империи эффективно обороняться только своими собственными силами.

Другую иерархию василевс возглавлял в качестве «духовного отца». Три страны рассматривались как дочерние относительно империи – Алания, Абхазия и Болгария. Статус «духовного сына» василевсов превозносил его носителя по сравнению с соседними князьями. Он использовался в знак уважения. Его надо было завоевать (как это сделали цари Болгарии) или можно было получить просто за сам факт максимальной поддержки действий Империи в определенном регионе (как цари Великой Армении).

Ни один светский правитель в международной иерархии не мог стоять выше императора ромеев. Однако был один внешний по отношению к империи «духовный» правитель, который рассматривался как «духовный отец» самого василевса – Папа Римский. Поскольку глава западной церкви был одновременно «духовным отцом» монархам Западной Европы, Византия вместе со своими «духовными детьми» вписывалась в большую систему родственных по признаку приверженности к христианству европейских народов.

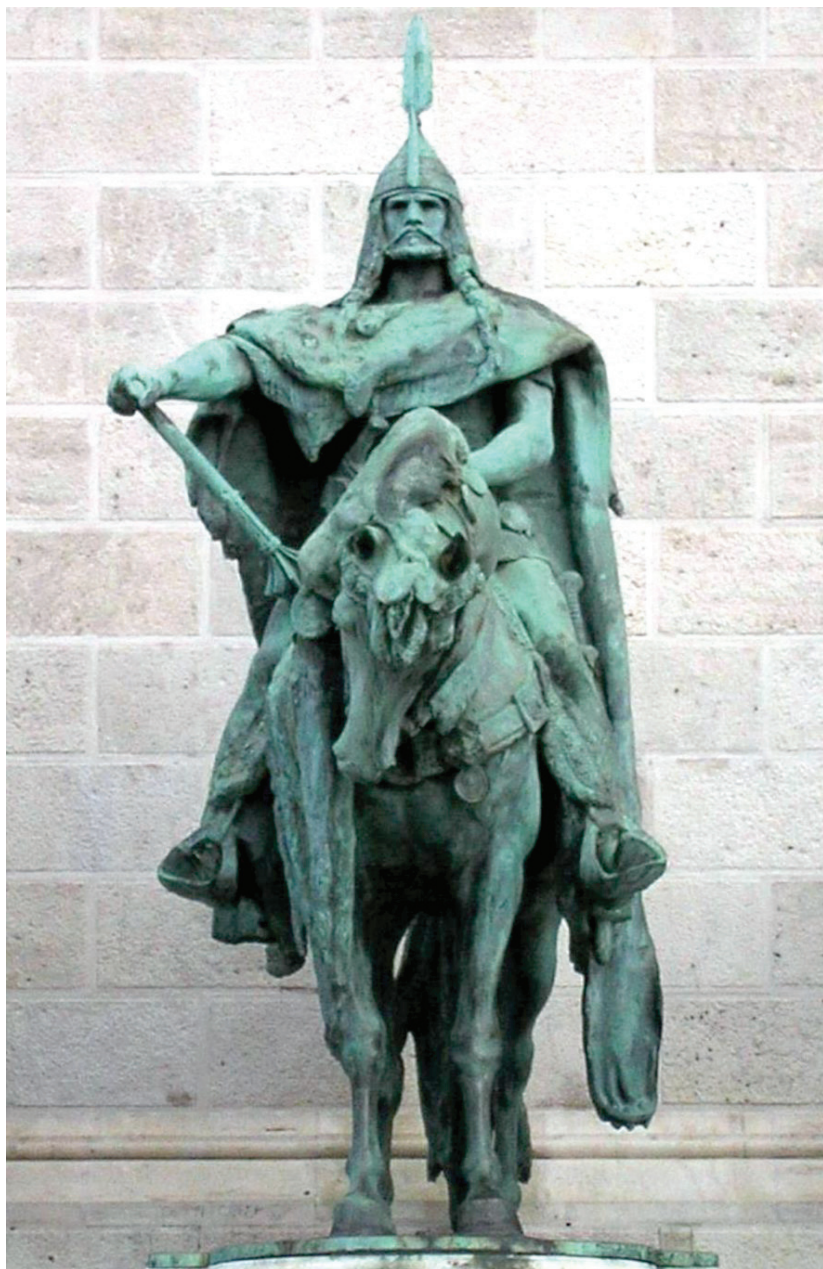
Наконец христианский мир, лишь часть которого подпадала авторитету василевса, был окружен многочисленными и обширными странами, не укладывавшимися ни в одну из иерархий власти, к которым имел отношение Константинополь. И однако с ними также требовалось поддерживать дипломатические контакты, привязывать эти страны к себе союзами. Наиболее сильное дипломатическое средство, которое можно было использовать по отношению к правителям этих стран – присвоение им достаточно эфемерного статуса «возлюбленного друга» василевса, которым был, например, удостоен эмир Египта Мухаммед аль-Тугдж Ихшид.

Детальный историко-географический анализ содержания «списка адресатов» дает возможность уточнить хронологические границы подбора материалов для его написания. Хотя этот процесс и был протяженным, а документы, которые стали источниками для составителя, не были синхронными, однако он почти полностью укладывается в период с конца 20-х до середины 40-х годов X столетия. Таким образом, список был довольно актуальным к моменту его введения в текст трактата «О церемониях Двора» и являлся полноценным пособием для канцелярии логофета дрома.

## ЛИТЕРАТУРА

- Константин Багрянородный. Об управлении империей / Пер. под. ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. М., 1991.
- Кузнецов П. В. Реальная политика или великодержавная идеология? Византийская дипломатия X в. по данным трактатов // История: дар и долг. Юбилейный сборник в честь Александра Васильевича Назаренко. М.; СПб., 2010. С. 73–99.
- Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). СПб., 2000.
- Луговой О. М. Межі «духовної сім'ї» та «деспотії» василевса ромеїв за матеріалами трактату «Про церемонії Двору» // *Libra*. Вип. IV. Одеса, 2017. С. 42–93.
- Оболенский Д. Византийское содружество наций. – М., 1998.
- Ферлуга Ж. Листа адреса за стране владаре из Къниге о церемонијама // *Зборник радова Византолошког института*, XII. 1970. С. 157–177.
- Юзбашиян К. Н. Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX–XI вв. М., 1988.
- Bury L. L. D. The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogenetos // *English historical review*. Vol. XXII, №86, april, 1907. P. 209–227.
- Byzance et ses voisins. Études sur certains passages du Livre des cérémonies, II, 15 et 46–48 // *Travaux et Mémoires*, 13. 2000. P. 353–672.
- Byzantine diplomacy. Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990 / Ed. by J. Shepard and S. Franklin. Variorum, 1992.
- Constantini Porphyrogeniti imperatoris De Ceremoniis Aulae Byzantinae libri duo. II, 48 // *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, 16. Vol. I. Bonnae, 1829. P. 686–692.
- Reiske J. J. Commentarii // *CSHB*, 17. Vol. II. 1830.
- Dölger F. Die “Familie der Könige“ im Mittelalter // *Historisches Jahrbuch*, 60. 1940. S. 397–420.
- Dölger F. Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches. 1 Teil. Regesten von 867–1025. München, 2003.
- Gay J. L'Italie méridionale et l'empire byzantine. P., 1904.
- Malamut E. Constantin VII et son image de l'Italie // *Byzanz und das Abendland im 10. und 11. Jahrhundert* / Her. von E. Konstantinou. Böhlau Verlag, 1997.
- Nicol D. M. Byzantium and Venice. A Study in Diplomatic and Cultural Relations. Cambridge, 1988.
- Nicol D. M. The Byzantine View of Western Europe // *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 8. 1967. P. 315–339.
- Ohnsorge W. Drei Deperdita der Byzantinischen Kaiserkanzlei und die Frankenadressen im Zeremonienbuch des Konstantinos Porphyrogenetos // *Abendland und Byzanz*. Weimar, 1958. S. 227–254.
- Ostrogorsky G. Die Byzantinische staatenhierarchie // *Seminarium Kondakovianum*, 8. 1936. S. 41–61.
- Toynbee A. Constantine Porphyrogenitus and his World. Oxford, 1973.





**Конная статуя Атиллы**  
(Будапешт, Венгрия)



**О. В. Вус**

## **БАЛКАНЫ В ОГНЕ: ВТОРЖЕНИЕ АТТИЛЫ ВО ФРАКИЮ И ВОСТОЧНЫЙ ИЛЛИРИК В 40-х ГОДАХ V ВЕКА**

«Я – Аттила, бич Божий!»

*Аттила, 451 г.*

«Трава уже не вырастет там, где ступил мой конь».

*(Приписывается Аттиле).*

**В** 395 г., после окончательного раздела Римской империи на два независимых государства, 15 провинций Балканского полуострова, объединенные в диоцезы Дакия, Македония и Фракия<sup>1</sup> вошли в состав Византии или Восточной Римской империи. Константинополю достались самые плодородные и богатые природными ресурсами территории страны. Помимо высоких урожаев пшеницы и винограда с придунайских равнин, золота и серебра из горных рудников, неисчислимых стад коней и домашнего скота, эти диоцезы обладали значительными человеческими ресурсами. В последние два века существования единой Империи Балканские провинции поставляли в римскую армию самые качественные воинские контингенты. Здесь родились или служили не менее 19 будущих императоров: от Диоклетиана и Константина Великого (III–IV вв.) до Юстина I и Юстиниана Великого (VI в.).

Богатые провинции Балканского полуострова издавна привлекали внимание многочисленных захватчиков. Отряды готов, аланов, вандалов, тайфалов, бастарнов, карпов в III–IV вв. буквально «терзали» Дунайскую границу. До поры до времени ее тонкая нить отделяла Orbis Romanus от Barbaricum'a, – огромных просторов Евразии, населенных племенами «варваров».

---

<sup>1</sup> Диоцезы Дакия и Македония входили в префектуру Иллирик; диоцез Фракия в префектуру Восток.

Не изменилась к лучшему ситуация и в дальнейшем. В первой половине V в. на арену мировой истории вышел очередной «потрясатель Вселенной» – верховный правитель племенного объединения гуннов Аттила. К тому времени гунны были уже хорошо известны в Империи. Первые сведения о них дошли до римских гарнизонов на Дунае еще в 376 г. Тогда племена «варваров», обитавшие между р. Тисой и Черным морем, пришли в необычно сильное волнение, причиной чего было появление новых степных хищников.

Вероятно, именно стремительное движение на запад кочевых племен гуннов<sup>1</sup> придало главный толчок Великому переселению народов. Первый натиск гуннов испытали на себе Ханьская империя, а затем племена Южного Урала и Нижнего Поволжья. Форсировав Волгу, 10-тысячное конное войско гуннов обрушилось на Северный Кавказ, а затем вышло на побережье Азовского моря.

Римский офицер и историк Аммиан Марцеллин (330–395) донес до нас живое описание кочевников, с которыми пришлось столкнуться дряхлеющей Империи. Он отмечал ярость и жестокость гуннов в бою, их коварство, злобу, жадность, и писал, что они превосходят *«своей дикостью всякую меру»*. Византийский историк Иордан (?–551) оставил ценное свидетельство о внешнем облике номадов. Он утверждал, что *«ростом они [гунны – О. В.] невелики, но быстры проворством своих движений и чрезвычайно склонны к верховой езде; они широки в плечах, ловки в стрельбе из лука и всегда горделиво выпрямлены благодаря крепости шеи. При человеческом обличье живут они в звериной дикости»*.

В 370 г. в Приазовье гунны, произведя *«страшное истребление и опустошение»*, разгромили племена аланов-танаитов. Затем они бросились на *«обширные и плодородные земли»*, которыми владел правитель готов-гревтунов Эрманарих (?–376). В ходе этой войны Эрманарих покончил с собой, а наследовавший ему Витимир вскоре погиб в бою. Аланы и часть готских племен покорились гуннам, иные же готы отступили к Днестру, поближе к владениям родственных им тервингов.

Павел Орозий (385–420) констатировал, что *«народ гуннов, ... охваченный внезапной яростью, воспламенился против готов и, приведя их в полное смятение, изгнал с прежних мест поселения»*. В 378 г. миланский

<sup>1</sup> Этнос образовался во II–IV вв. в Приуралье из тюркоязычных хунну и местных угров. Палеогенетическое исследование ДНК скелета «элитного» гунна из Музея естественной истории (Будапешт, Венгрия), датированного средней третью V в., показало, что он имел Y-хромосомную гаплогруппу L. Другие исследования показали Y-хромосомные гаплогруппы Q-M242, N, C-M130, и R1a1. Захоронения в Китае показали – Q-M3 и митохондриальную гаплогруппу D4j12. То есть, генетически гунны были неоднородны: одна группа происходила из Восточной Азии (хунну), а другая – из центральноазиатских кочевников.

епископ Амвросий (374–397) с горечью отмечал, что *«гунны набросились на аланов, аланы на готов, а готы на тайфаов и сарматов; готы, изгнанные с собственной земли, сделали нас [римлян – О. В.] изгнанниками в Иллирии, и это еще не конец»*.

Не вызывает сомнений, что приход гуннов в Северное Причерноморье стал главной причиной кровопролитной римско-готской войны 377–382 гг., в ходе которой Фракия подверглась ужасающему разгрому.

К концу IV в. племенное объединение гуннов представляло собой причудливый конгломерат смешанных тюрко-угорских, ираноязычных, германских и славянских племен. К 400 г. Венгерская равнина уже полностью контролировалась кочевниками. Привлекаемые обширными и тучными пастбищами поймы Дуная, гунны широко расселились вдоль его русла. Постепенно они заняли всю Паннонию, вытеснив в декабре 406 г. племена вандалов, аланов, свевов и бургундов за Рейн.

До поры, до времени, придунайские гунны не конфликтовали с Константинополем. Более того, в декабре 400 г. вождь нижнедунайских гуннов Улдин оказал большую услугу Восточной империи, захватив и казнив мятежного военачальника Гайну. Летом 406 г. в Италии отряды федератов, возглавляемые готом Саром и гунном Улдином, помогли западно-римскому полководцу Флавию Стилихону разгромить разнородное войско Радагайса.

Однако вскоре гунны продемонстрировали Восточной империи свою силу и коварство. Зимой 405 г. отряды Улдина совершили грабительский рейд на территорию Нижней Мезии. В 408 г. Улдин вновь отправился за Дунай и захватил с помощью измены важную римскую крепость Кастра-Мартис. Впрочем, вскоре он был разгромлен и бежал за Дунай, при этом многие гунны были убиты в бою и взяты в плен. После смерти Улдина (в 412 г.) возглавляемое им племенное объединение распалось на несколько частей.

Восточно-римская администрация, на примере Улдина осознавшая, какую опасность представляют собою гунны, решила действовать на опережение. В 412 г. за Дунай отправилось посольство Олимпиодора Фиванского (380–425), вероятно, инспирировавшее убийство правителя гуннов Доната, который был *«коварно обманут клятвой»*. Чтобы замять конфликт, византийские послы тут же вручили знатым номадам богатые подарки.

До 430 г. гуннами правили сыновья Улдина – Октар (?–430) и Руа (?–434), причем Октар возглавлял западное племенное объединение, а Руа – восточное, территориальные владения которого граничили с придунайскими провинциями Византии.

Следует отметить, что Руа проводил антивизантийскую политику в стиле своего отца. Уже в 422 г. его отряды впервые напали на Фракию.

Восточно-римский император Феодосий II (408–450) согласился выплачивать гуннам дань в размере 350 литр<sup>1</sup> золота в год. В 433 г. Руа решил начать войну с племенами амилдзуров, итимаров, товосуров и боисков, укрывшимися на римской территории за Дунаем. Одновременно он угрожал Империи разорвать мирное соглашение из-за перебежчиков. Войско гуннов переправилось через Дунай и вновь принялось разорять Фракию. Примечательно, что главной целью Руа был не грабительский рейд, а, ни много, ни мало, захват столицы Восточной империи – Константинополя.

Возможно, Византию спасло чудо. По сообщению христианского историка Сократа Схоластика (380–439), в разгар кампании Руа *«поражается молнией и умирает, затем наступает язва [эпидемия чумы – О. В.] и истребляет большую часть подвластных ему людей»*. В итоге в стане гуннов началась паника и им было уже не до похода на Константинополь.

Новые предводители гуннов – племянники Руа, сыновья Мундзук-Аттила (434–453) и Бледа (434–444)<sup>2</sup> – заключили в верхнемезийском г. Марге<sup>3</sup> мирный договор с Империей. Причем это соглашение опять зафиксировало дипломатическое поражение и явную военно-политическую слабость Константинополя: восточные римляне обязались не вступать в союз с племенами, воюющими против гуннов; обязались выдать и выдали им всех перебежчиков; кроме того, ровно вдвое (до 700 литр) возросла и сумма ежегодной дани. Сразу после заключения договора Аттила и Бледа увели войска в «Скифию», где начали войну с племенами сарагуров, а Византия получила семь лет мирной передышки.

Однако вскоре Аттила и Бледа вернулись к планам экспансии за Дунай. По мнению Отто Маенхена-Гельфена, *«в течение нескольких лет банды «грабителей» выросли в военную державу первого класса»*, и отныне сами выбирали направление главного удара. В 441 г. в придунайском г. Марге гунны организовали провокацию против местных властей, внезапно напав и перебив многих римлян. В ответ на официальный протест Константинополя они заявили, что не являлись зачинщиками конфликта, а лишь оборонялись. Византийский дипломат Приск Панийский (410–472) донес в своем труде позицию гуннов: якобы, епископ Марга, *«явившись в их землю и обыскав находящиеся у них царские гробницы, похитил положенные*

<sup>1</sup> Литра (римская либра (фунт) = 327,5 г.

<sup>2</sup> Возможно, Бледа был старшим из братьев. «Галльская хроника 452 г.» под 434 г. сообщает только его имя как наследника Руа (Ругилы): *«Ругила, король гуннов, с которым был заключен мир, умер. Его унаследовал Бледа» (Aetius in gratiam receptus. Rugila, rex Chunorum, cum quo pax firmata, moritur, cui Bleda succedit).*

<sup>3</sup> Около соврем. дер. Дубравица восточнее Белграда, Республика Сербия.

в них сокровища; и если римляне не выдадут его, а также и беглецов согласно договору... , – то они начнут войну».

Аттиле и Бледе был нужен лишь предлог для нападения на Восточный Иллирик, и никакие извинения их не устраивали. Конечно же, гунны *«предпочли войну и, переправившись через Истр, опустошили по реке множество городов и укреплений»*, среди которых были Singidunum<sup>1</sup>, и Viminacium<sup>2</sup>. Все население Сингидунума было продано в рабство, а Виминациум полностью разрушен. После этого гунны пошли на восток вдоль Дуная к крепости Ratiaria<sup>3</sup>, а затем повернули на юг, и, двигаясь вдоль р. Моравы вышли к важному городу Naissus<sup>4</sup>.

В ходе его осады гунны показали высокий уровень военно-инженерных знаний. Во время боев использовались временные наплавные мосты через р. Нишаву<sup>5</sup>, установки торсионной артиллерии, колесные стенобитные машины, защитные стенки, штурмовые лестницы и прочие приспособления. Приск Панийский отмечал, что против *«множества машин»* сил защитников не хватало. В итоге, «варвары» ворвались в город сразу с двух направлений: через пробитую тараном брешь в стене и по лестницам, приставленным к еще не разрушенным участкам крепостной ограды. Naissus был дотла razoren, а население, вероятно, поголовно уничтожено. Спустя несколько лет, когда Приск проезжал здесь с посольством, он увидел город *«безлюдным и разрушенным неприятелями... по берегу реки все было покрыто костями убитых в сражении»*.

Отличился и епископ г. Марга, из-за действий которого, якобы, и началась война. Когда местные жители стали поговаривать, что его следует выдать гуннам на расправу, чтобы отвести беду от всей страны, он вступил в тайные сношения с гуннами, и за обещанное вознаграждение попросту открыл городские ворота неприятелю. В итоге Марг был полностью опустошен, а *«могущество варваров еще более возросло»*.

В ходе боев часть Дунайского оборонительного рубежа просто перестала существовать, а римские войска, охранявшие границу в Восточном Иллирике, были сметены нашествием. Те из них, которые не были уничтожены сразу, рассеялись по крепостям внутри страны. В ходе вторжения гунны опустошили обширную территорию на пять дней пути к югу от Дуная. Византийский историк Марцеллин Комит (?–534) утверждал, что кроме придунайских, было разрушено *«множество других городов и крепо-*

<sup>1</sup> Соврем. г. Белград – столица Республики Сербия.

<sup>2</sup> В 12 км от соврем. г. Костолац, Республика Сербия.

<sup>3</sup> В 2 км от соврем. с. Арчар, область Видин, Республика Болгария.

<sup>4</sup> Соврем. г. Ниш, Республика Сербия.

<sup>5</sup> Река Нишава – приток р. Южная Морава.

стей Иллирика», и, в том числе, центр диоцеза Дакия – важная крепость Ульпия Сердика<sup>1</sup>.

Ошеломляющий военный успех гуннов легко объясним: вторжение Аттилы и Бледы произошло в то время, когда лучшие восточно-римские части находились у Сицилии и в Малой Азии. В итоге, Константинополь остался почти без защиты перед лицом безжалостного врага. Поэтому военный магистр Флавий Ардавур Аспар (?–471) был срочно отозван с Востока, где вел войну с шахиншахом Ирана Йездигердом II (438–457). Отозван был и полководец Флавий Ареобинд (?–449), находившийся с флотом и частью армии у берегов Сицилии. Однако войска ни обеспечить оборону Дунайского рубежа, ни стать заслоном на пути гуннов во Фракии все равно не успевали.

Поэтому для решения военного конфликта были предприняты дипломатические шаги: для ведения переговоров срочно отправили консуляра Сенатора. Обстановка в Мезии была такова, что он, не полагаясь на свой статус посла, не решился ехать напрямик по дорогам Фракии, а предпринял круговой, но более безопасный, путь – морем до Одессоса<sup>2</sup>, а уж затем, в сопровождении войск Теодула, к Дунаю. Вероятно, одарив гуннов подарками и выплатив крупные суммы денег, Сенатору на время удалось отвести опасность вторжения «варваров».

Безусловно, все стороны конфликта понимали сложившуюся ситуацию как передышку перед решающими схватками и готовились к активным боевым действиям. Уже в 443 г. магистр Флавий Ном приступил к восстановлению разрушенной части лимеса в Верхней Мезии. Впрочем, последующие события показали, что эти меры мало чем помогли.

Через год среди правящей верхушки гуннов произошли кардинальные изменения. Вероятно, между Аттилой и Бледой существовали серьезные разногласия, в том числе, в вопросах войны и мира. По сообщению богослова и ученого Проспера Аквитанского (390–460), в 444 г. *«король гуннов Аттила убил своего брата и соправителя по царству Бледу и привел под свое господство его племена»*. В итоге он стал контролировать огромные территории Восточной, Центральной и Западной Европы от Волги до Рейна. На этих необозримых пространствах Аттиле, кроме гуннов, подчинялись маскуты, акациры, аланы, славяне, готы, гепиды, и многие другие племена. Военный потенциал этих народов был поставлен на службу одной цели: уничтожению Восточной Римской империи.

Личность самого Аттилы хорошо раскрывает характеристика, данная ему Иорданом: *«Он был горделив поступью, метал взоры туда и сюда*

<sup>1</sup> Соврем. г. София – столица Республики Болгария.

<sup>2</sup> Одессос – соврем. г. Варна в Болгарии.



и самими телодвижениями обнаруживал высоко вознесенное свое могущество. Любитель войны, сам он был умерен на руку, очень силен здравомыслием, доступен просящим и милостив к тем, кому однажды доверился. По внешнему виду низкорослый, с широкой грудью, с крупной головой и маленькими глазами, с редкой бородой, тронутый сединою, с приплюснутым носом, с отвратительным цветом (кожи) он являл все признаки своего происхождения».

Через три года после смерти брата Атилла выдвинул Константинополь провокационное требование выплаты непосильной дани: на этот раз 6000 литр золота единовременно и 2100 литр золота ежегодно; вновь поднимался и вопрос выдачи перебежчиков. При этом правитель гуннов предупредил, что *«если римляне будут медлить или готовиться к войне, то он даже при желании не в состоянии будет удержать скифские полчища»* от нападения.

Однако Феодосий II (408–450) на совете в Константинополе отверг требования наглого «варвара» и согласился лишь на высылку посольства. В 447 г. Атилла, собрав под своим началом огромное войско из покоренных народов, форсировал Дунай восточнее восстановленного Флавием Номом рубежа. Здесь он *«в гневе стал опустошать римскую землю и, разрушив несколько укреплений, приступил к огромнейшему и многолюдному городу Ратиарии»*. Не вызывает сомнений, что город, его гарнизон и жителей постигла та же судьба, что и население многострадального Наиссуса.

Вторжение гуннов состоялось ранней весной. Вероятно, Атилла имел информацию о том, что 27 января 447 г. Константинополь был разрушен землетрясением. Столица Империи осталась фактически беззащитной, так как от сильнейших толчков рухнули сразу 57 оборонительных башен.

Навстречу орде «варваров» из Марцианополя выступил военный магистр Фракии Арнегискл. Римляне и объединенные войска гуннов Атиллы, гепидов короля Ардариха (?–460) и готов короля Валамира (440–469) встретились в провинции *Dacia ripensis*. В решающей битве на р. Утус<sup>1</sup>, несмотря на мужество, проявленное командующим, армия Восточной империи была разбита, а сам Арнегискл погиб. Дорога на Марцианополь была открыта.

После штурма и падения города гунны преодолели Балканский хребет и двинулись по римской *via militaris* в долину р. Гебр<sup>2</sup>. Здесь они захватили главный центр фракийского диоцеза – Филиппополь<sup>3</sup>, – а затем Аркадиополь в провинции Европа. Впоследствии Феофан Исповедник (760–818)

<sup>1</sup> Река Вит в Северной Болгарии.

<sup>2</sup> Река Марица – приток Дуная.

<sup>3</sup> Современ. г. Пловдив в Болгарии.

утверждал, что гунны уничтожили все города Фракии, кроме Адрианополя в Гемимонте. При этом Аттила, *«разбивши полководцев Римских, захватил бесчисленное множество пленных и добычи»*.

Марцеллин Комит констатировал, что эта война была намного тяжелее, чем предыдущая: *«она razорила почти всю Европу, города и крепости которой были захвачены и разграблены»*. В результате катастрофического землетрясения *«многие города сравнялись с землей. Голод и зараженный воздух привели к гибели тысяч людей и животных»*.

Зачастую измученное бедствиями население воспринимало нашествие гуннов как кару Господню за людские грехи. Впоследствии епископ Исидор Севильский (?–636) утверждал, что гунны были *«бичом Божиим, и как только проявлялось Его негодование в отношении верующих, Он наказывал через них, чтобы исцеленные от уныния [верующие] сами сдерживали себя от алчности мира и греха...»*.

Примечательно, что в ходе боевых действий войско Аттилы вело правильную осаду укреплений, и, как сообщает Галльская хроника 452 г., взяло штурмом 70 крепостей на Балканах. Исключения были очень редки. Так, мужественной обороной прославился гарнизон крепости Асимунт во Фракии. По словам Приска Панийского, *«жители его нанесли неприятелю много вреда. Они не защищались со стен, а, выступая из окопов, бились с несчетным множеством неприятелей и с военачальниками, которые пользовались между Скифами величайшею славой. Унны, потеряв надежду завладеть замком, отступили от него. ... Уступая неприятелю в числе, Асимунтийцы превышали его мужеством и отвагой»*.

И все же, по сообщению монаха Каллиника (V в.) из Руфинианы, Фракия была полностью опустошена; гунны razорили более 100 городов, и опасность угрожала самому Константинополю, из которого массово бежало население. На юге разведывательные отряды гуннов появились даже у Фермопильского прохода в Греции. Только к маю 447 г., когда захватчики уже вышли на ближние подступы, были наскоро восстановлены разрушенные землетрясением башни и стены столицы.

Конечно же, гунны были не в состоянии преодолеть монументальные укрепления города, а потому ограничились ограблением его окрестностей. После ряда локальных стычек, имперская армия была отеснена гуннами от Константинополя и отступила на полуостров Херсонес Фракийский<sup>1</sup>, где было легче обороняться. Здесь римские полководцы решились дать захватчикам последнее – генеральное – сражение, и опять его проиграли.

<sup>1</sup> Ныне – Галлиполийский полуостров в Турции.

Феодосий II срочно вступил в переговоры с Атилой. Страна была обескровлена и нуждалась в мире любой ценой. Перемирие было заключено при помощи магистра Флавия Анатолия. Римлянам пришлось пойти на все условия Атилы: выплатить ему 6000 литр золота с условием платить ежегодно еще по 2100 литр; выдать всех гуннов-перебежчиков, а за каждого римского военнослужащего, бежавшего из плена, заплатить по 12 золотых монет штрафа.

По словам Приска Панийского, *«такое бедствие постигло Римлян после этой войны, что многие из них умерили себя голодом, или прекратили жизнь, надев петлю на шею. В короткое время истощена была казна; золото и беглецы отправлены были к Уннам»*. Деньги вносили все сословия страны, в том числе и сенаторы.

Однако наглый «варвар» не унимался: на протяжении года Атила выслал четыре посольства в Константинополь, каждый раз выдвигая все новые и новые требования. Одаривая гуннов подарками и деньгами, правительство Феодосия II вело с ними напряженную дипломатическую борьбу. Проиграв военное столкновение, Константинополь попытался взять реванш на ином поприще, и это ему блестяще удалось. То, что не смог решить меч, решили подкуп и дипломатическое искусство.

Проведя в 450 г. сложнейшие переговоры в «Скифии», посольство магистров Флавия Анатолия и Флавия Номы добились своего. Несмотря на надменный нрав Атилы, он все же *«прельстился множеством даров и, смягченный почтительными речами, поклялся хранить мир на прежних условиях, удалиться из ограничиваемой Истром римской области и не беспокоить большие императора из-за беглецов»*. Благородство правителя гуннов зашло настолько далеко, что он *«отпустил без выкупа множество пленников, чтобы доставить удовольствие Анатолию и Ному»*, и даже одарил византийских послов конями и ценными мехами.

Возможно, такое показательное миролюбие Атилы было вызвано его все возрастающим интересом к делам Западной Римской империи. И действительно, вскоре после этого последовали: грабительский поход в Галлию, битва на Каталаунских полях в 451 г., смерть самого Атилы в 453 г. и неудачное сражение на р. Недао в 454 г., после которого гуннам было уже не до выяснения отношений с Константинополем.

Последняя попытка орды прорваться через Дунай во Фракию в 469 г. закончилась полной катастрофой: отрубленная голова Дензика, сына Атилы, предводителя гуннов, была доставлена в Константинополь, ко двору императора Льва (457–473).

## ЛИТЕРАТУРА

- Аммиан Марцеллин. Римская история / Пер. с лат. Ю. А. Кулаковский, А. И. Сонни. М., 2005.
- Вольфрам Х. Готы. От истоков до середины VI века (опыт исторической этнографии) / Пер. с нем. Б. П. Миловидов, М. Ю. Некрасов. СПб., 2003.
- Вус О. Нашествие гуннов на Восточный Иллирик в 441–442 гг. н. э. / Thematic Sessions of Free Communications: The Migration Period // 23rd Congress of Byzantine Studies (Belgrade, 22–27 August, 2016). [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.academia.edu/28007781/Thematic\\_Session\\_of\\_Free\\_Communications\\_THE\\_MIGRATION\\_PERIOD](http://www.academia.edu/28007781/Thematic_Session_of_Free_Communications_THE_MIGRATION_PERIOD)
- Вус О. Оборона Фракийского диоцеза Восточной Римской Империи в 447 г. н. э. / Thematic Sessions of Free Communications: The Migration Period // 23rd Congress of Byzantine Studies (Belgrade, 22–27 August, 2016). [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.academia.edu/28007781/Thematic\\_Session\\_of\\_Free\\_Communications\\_THE\\_MIGRATION\\_PERIOD](http://www.academia.edu/28007781/Thematic_Session_of_Free_Communications_THE_MIGRATION_PERIOD)
- Вус О. В., Фомин М. В. Сражение при Адрианополе 9 августа 378 г. Триумф германцев и трагедия римлян // МАИАК. 2016. Вып. 8. С. 377–392.
- Гавритухин И. О. Гунны // БРЭ. М., 2007. Т. 8.
- Иностранцев К. А. Хунну и гунны. Л., 1926.
- Иордан. О происхождении и деяниях гетов (Getica) / Вступ. статья, пер., коммент. Е. Ч. Скржинской. СПб., 2000.
- Исидор Севильский. История готов, вандалов и свевов // Формы исторического сознания от поздней античности до эпохи Возрождения (Исследования и тексты): Сборник научн. трудов памяти К. Д. Авдеевой. Иваново, 2000.
- Казахстанский ДНК-проект, <http://www.np.kz/hotnewstop/20716-kazhastanskiy-dnk-proekt.html>
- Марцеллин Комит. Хроника / Пер. и коммент. Н. Н. Болгова. Белгород, 2010.
- Менхен-Хельфен О. История и культура гуннов / Пер. Л. А. Игоревский. М., 2014.
- Маенхен-Гельфен О. Дж. Мир гуннов. Исследования их истории и культуры / Пер. с англ. В. С. Мирзаянова. Принстон, 2010.
- Олимпиодор Фивянин. История // Византийские историки: Дексипп, Эвнапий, Олимпиодор, Малх, Петр Магистр, Менандр, Кандид Исавр, Ноннос и Феофан Византиец / Пер. С. Дестуниса. СПб., 1860.
- Орлов А. С., Георгиева Н. Г., Георгиев В. А. Исторический словарь. М., 2012.
- Приск Панийский. Готская история // Вестник древней истории. 1948. № 4. С. 244–267.
- Сказания Приска Панийского / Пер. С. Дестуниса // Ученые записки Второго отделения Императорской академии наук. Книга VIII. Вып. 1. СПб., 1861.
- Сократ Схоластик. Церковная история / Пер. СПбДА под ред. И. В. Кривушина. М., 1996.
- Томпсон Э. А. Гунны. Грозные воины степей / Пер. с англ. Л. А. Игоревского. М., 2008.
- Феофан Византиец. Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / Пер. с греч. В. И. Оболенского и Ф. И. Терновского; предисл. О. М. Бодянского. М., 1884.

- Чичуров И. С. Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора (Тексты, перевод, комментарий). М., 1980.
- Bury J. B. A history of the later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 A.D. – 800 A.D.). Boston, 2005.
- Callinici de vita S. Hypatii liber. Ed. Seminarii philologorum Bonnensis sodales. Lipsia, 1895.
- Chronica gallica a. CCCCLII et DXI // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. Auctores antiquissimi. Tome IX. Chronica minora saec. IV, V, VI, VII (I). Berolini, 1892.
- Dienekes' Anthropology Blog, <http://dienekes.blogspot.ru/2013/09/ashg-2013-abstracts.html>
- Heather P. The Fall of Roman Empire: A New History. London, 2010.
- Martindale J. R. The Prosopography of the Later Roman Empire. Cambridge, 1980. T. II. A.D. 395–527.
- Pauli Orosii historiarum adversum paganos libri VII / Rec. C. Zangemeister C. Lipsiae, 1889.
- Prosperi Tironis epitoma chronicon ed. primum a. CCCXXXIII, continuata ad. a. CCCXXV // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. Auctores antiquissimi. Tome IX. Chronica minora saec. IV, V, VI, VII (I). Berolini, 1892.

## ИЛЛЮСТРАЦИИ



*«Вторжение «варваров»  
или Гунны приближаются  
к Риму», 1887  
(Museo Ulpiano Checa, Sala  
2 «Mundo Romano» (Madrid,  
España/Spain)*

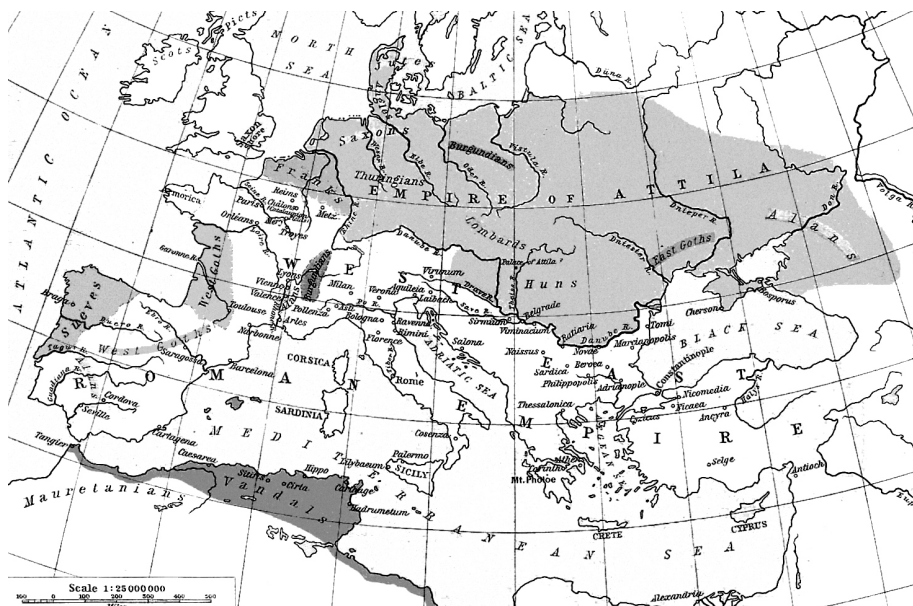


*Бюст императора  
Феодосия II (408–450).  
Мрамор, V в. Музеи Лувра*





*Крепостные стены Константинополя времен правления Феодосия II  
(перв. пол. V в.)*



*Государство Аттилы и Римская империя в 450 г.  
(Взято из: Shepherd W. R. Historical Atlas. New York, 1923).*



**Мармурова капітель-імпост у вигляді усіченої піраміди**  
Візантія (Проконес). VI ст.  
(з розкопок К. К. Косцюшко-Валюжинича, 1906 р.,  
місце знахідки: Херсонес, Західний район, «П'ятиапсидний храм»)

## ADDENDA

*А. М. Домановський*

### **«НАРІЖНИК ВІЗАНТІЙСЬКОЇ КАПІТЕЛІ» З «ВУЛИЦЬ СТАРОГО ХЕРСОНЕСА»: Начерк історії візантійського Криму (V–XV ст.)<sup>1</sup>**

А в кладке стен кордонного поста  
Среди булыжников оцепенели  
Узорная арабская плита  
И угол византийской капители.

*Максимилиан Волошин. Дом поэта*

...по що мені ті вітрові пориви  
І жайворонків спів, і проростання трав?  
З якою б радістю я все те проміняв  
На гомін пристані, лиманів синє плесо,  
На брук і вулиці старого Херсонеса!

*Микола Зеров. В степу*

Жоден регіон сучасної України не викликає стільки питань про його місце в українській історії як Крим. Крим

---

<sup>1</sup> Пропонований увазі читачів текст є фрагментом лекції з історії Північного Причорномор'я (зокрема і Кримського півострова) за доби античності та середньовіччя, яка неодноразово виголошувалась у межах курсу історії України на факультеті психології та медичному факультеті Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, а також у межах курсів з історії України, світової та української культури на автомобільному факультеті та факультеті транспортних систем Харківського національного автомобільно-дорожнього університету. Скласти загальне уявлення про зміст частин лекції, присвячених історії та культурі античного Криму та історії Кримського ханату дозволяють видання: Методичні вказівки до самостійної роботи з вивчення культурологічних термінів та понять з дисципліни «Історія української культури» (розділ «Культура античного Північного Причорномор'я») / Уклад. А. М. Домановський, В. І. Ковальов. Харків, 2011; *Домановський А. М. Західний кордон Євразійського степу у XIII–XV ст. // Лицарі Дикого поля. Плугом і мушкетом. Український шлях до Чорного моря. Харків, 2016. С. 6–54; Домановський А. Н. Загадки истории. Крымское ханство. Харьков, 2017.*

так і лишається грубезною неотесаною брилою там, де її кинули півстоліття тому – напівприваливши браму в храмі української історії.

**Галенко О. Три України, два Крима  
і одна історія всесвітня<sup>1</sup>**

Перехід від античності до середньовіччя відбувся на сході колишньої цілісної Римської імперії значно менш помітно, ніж на її заході. На відміну від італійського Риму не зазнав руйнувань від рук варварів заснований на початку IV ст. Константином I Великим (306–337) на місці колишнього Візантія Константинополь, збереглася імператорська влада й імперська державність. Впродовж IV–VI ст. пізньоантична Східна Римська імперія поволі еволюціонувала, перетворюючись на середньовічну Візантію. Поступово, витісняючи язичництво на світоглядному, побутовому, законодавчому рівнях утверджувалося християнство, змінювалися економічні, ментальні, соціокультурні підвалини колишнього східноримського світу. Зміни відбувалися непомітно, помалу й неквапно, тяглість і спадкоємність на Сході колишнього римського світу виявилася суттєво важливішою, ніж розрив, притаманний Заходу. Ще менш помітним став перехід від античності до середньовіччя на околицях античної цивілізації, де континуїтет явно переважав над дисконтинуїтетом у тих центрах, що спромоглися вистояти за бурхливої доби Великого переселення народів IV–VII ст. Однією з таких периферійних околиць колишнього *Rex Romana* було Північне Причорномор'я і приналежний до нього географічно Кримський півострів.

Звичайно, варварські навали не оминули і цей віддалений закуток античної ойкумени. Вже наприкінці 50-х – у середині 60-х рр. III ст. готи захопили і зруйнували Тіру, з якої незадовго перед цим було виведено римський гарнізон. Приблизно у той же час під ударами північнопричорноморських варварів загинула пізньоантична Ольвія, поселення на берегах Бузького лиману, та інші материкові центри Північного Причорномор'я. Краще складалася доля античних міст Кримського півострова. Зберіг свої позиції старий Херсонес (його «брук і вулиці» розташовані нині у міських межах сучасного Севастополя), який наприкінці III – у середині IV ст. контролював значну частину Південно-Західної Таврики. Місту вдалося щасливо пережити часи гунської навали, яка прокотилася причорноморськими степами, витіснивши у гори Криму готів та аланів. Поступово по-

<sup>1</sup> Галенко О. Три України, два Крима і одна історія всесвітня // Крим в історичних реаліях України: Матеріали наукової конференції «Крим в історичних реаліях України: До 50-річчя входження Криму до складу УРСР». К., 2004. С. 39.

силивалася реальна військово-політична залежність Херсонеса від Східно-Римської імперії, яка з часом дедалі послідовніше утверджувала свій вплив у регіоні.

Інакше складалася доля Боспора (античний Пантікапей, сучасна Керч) та сусідніх містечок, які, попри варварську загрозу з боку готів впродовж другої половини – кінця III ст., а потім гунів наприкінці IV ст., спромоглися зберегти власну державність у формі Боспорського царства. Приблизно від середини V ст. воно потрапило під протекторат військово-політичної верхівки гунів, перетворившись на конгломерат окремих територіально-господарських регіонів, суто номінально об'єднаних у межах однієї держави. На відміну від Херсонеса, зв'язки Боспору з Візантією були суттєво менш інтенсивними, внаслідок чого залежність від імперії встановлювалася тут значно довше. Натомість у регіоні суттєво зросло значення представників соціальної верхівки сусідніх варварських племен, які становили великий відсоток населення Боспора.

Лише у VI ст., за правління імператора Юстиніана I Великого (527–565) Боспор остаточно потрапляє в залежність від Візантійської імперії, причому відбулося це завдяки і у зв'язку із поступовим проникненням і утвердженням у регіоні християнства. За свідченнями візантійських джерел, володар боспорських гунів Горд (або Грод) під впливом місцевих проповідників навернувся до християнства і прибув для хрещення до Константинополя, де хрещеним батьком неофіта став сам василевс Юстиніан I. Після повернення нововернений правитель розпочав наvertати до християнства підданців і нищити місцеві поганські святині. При цьому він спирався на загони візантійського війська, що супроводжували його після повернення з Константинополя. Язичницька гунська знать і жерці, однаково невдоволені як знищенням рідних святинь та релігії, так і засиллям візантійських вояків, які сприймалися як справжні окупанти, підготували заколот, внаслідок якого Горда було вбито, а візантійські гарнізони знищено. Відплата з боку Юстиніана не забарилася – невдовзі на Боспор прибула каральна експедиція імперії, гуни змушені були втікати, а саме місто остаточно увійшло до складу Візантії. Відбулося це приблизно між 527 і 534 рр.

Поступово утверджувалося християнство й у Херсонесі та його околицях, не лише серед ромеїв, але й серед сусідніх варварських народів. Перші достовірні свідчення про проникнення нової релігії до цього кримського міста описують події, датовані кінцем III ст. Згідно із «Життями св. єпископів Херонських» 299 р. Єрусалимський єпископ Єрмон скерував до Херсона для проповіді там християнства єпископа Василя. Язичники зчинили запеклий спротив, і, попри певні успіхи з навернення неофітів,

місія завершилася невдачею – погани вбили проповідника. Така ж сумна доля спіткала й наступних надісланих єрусалимським патріархом місіонерів – Євгенія, Агафодора та Єлпидія.

Нарешті, навчений гірким досвідом попередників і власними поневіряннями, черговий християнський проповідник Еферій зрозумів, що добре слово і солдатський меч спроможні переконати затятих поган значно краще, ніж саме лишень добре слово, і відбув до Константинополя зі скаргою на херсонеситів, які пригноблюють християн. У відповідь на це, за свідченнями все тих же Житій херсонеських єпископів, 325 року імператор Константин I Великий відрядив до Херсонеса чергового єпископа Капітона, надавши йому супровід з 500 вояків. Капітону таки вдалося повернути до християнства херсонеситів, яких, поза будь-яким сумнівом, переконали не так засвідчені Життями немов би вчинені єпископом чудеса, як надана імперією потужна військова підтримка. Попри легендарність свідчень Житій, за ними, на думку сучасних дослідників, приховані реальні історичні події, датовані, щоправда, не першою чи другою, а, швидше за все, останньою чвертю IV ст. Християнізація Херсонеса значно посилила його включення до візантійського світу, і до VI ст. місто остаточно перетворилося на головний візантійський форпост Таврики.

За правління Юстиніана I Великого Візантійська імперія остаточно закріпилася не лише на Боспорі та у Херсоні (так скорочено почали називати античний Херсонес), але й уздовж усього південного узбережжя Кримського півострова, контролюючи каботажне плавання між двома названими містами. З цією метою було споруджено фортеці Алушта (сучасна Алушта) і в Горзубити (сучасний Гурзуф). Для захисту південного узбережжя і так званої країни Дорі, заселеної союзними імперії готами, від північних варварів, за Юстиніана споруджуються так звані «довгі стіни». Ці укріплення, швидше за все, перекривали найбільш загрожені ущелини Південно-Західної Таврики.

Після смерті Юстиніана Візантію охопила глибока криза, яка позначилася й на Кримському півострові. Фінансово-економічні проблеми було посилено вторгненням тюрків, які 576 р. зруйнували Боспор, а 581 р. спустошили околиці Херсона, не спромігшись, щоправда, захопити саме місто. Лише внутрішня криза нестійкого за своєю державною структурою кочового Тюркського каганату, спричинена смертю кагана Арісілі й подальшою боротьбою за владу, порятувала тоді візантійський Крим від подальшого спустошення, а можливо, й підкорення тюрками. Втім, з подій другої половини 70-х – початку 80-х рр. VI ст. візантійці зробили належні висновки, приділивши значну увагу зміцненню обороноздатності регіону. Особливо активне будівництво укріплень у гірській частині півострова



відбулося за правління імператора Маврикія (582–602), коли було споруджено або суттєво добудовано фортеці Мангупа, Ескі-Кермена і Чуфут-Кале, а також кастри Каламіти, Бакли, Тепе-Кермена.

Ще глибшою і значно довшою стала криза, що охопила Візантійську імперію від початку – першої третини VII ст. Спричинена вторгненням слов'ян на Балканський півострів і масштабними арабськими завоюваннями, що почалися з утвердженням і поширенням ісламу, ця криза призвела до суттєвого занепаду візантійської економіки, демографічного спаду, колосальних територіальних втрат. Майже два століття, від середини VII до середини IX ст., традиційно позначаються в історіографії як «темні віки» візантійської історії. Не оминула ця криза також і кримські володіння Візантії. Джерела засвідчують натуралізацію господарства, занепад торгівлі, посуворішання побуту місцевих ромеїв. Засланий 655 р. до Херсона римський Папа Мартін I навів у своїх листах яскраві описи суворого побуту і норову херсонитів, голоду й нужденності, що панували в їхньому місті. За усієї суб'єктивності свідчень старого і хворого засланця, за словами його листів проступає справді малопривітна картина життя городян у важких умовах занепаду торгівлі, послаблення підтримки з боку імперського центру і, нарешті, потенційно ворожого варварського оточення.

Останнє було у наведеному переліку чи не найважливішим, причому до вже відомих варварів з другої половини – останньої чверті VII ст. у Криму додалися новоприбулі – хазари. Поступово вони встановили контроль не лише над степовою частиною півострова, але й проникли у традиційно приналежні Візантії міські центри – Боспор і Херсон. Принаймні, джерела засвідчують існування наприкінці VII – на початку VIII ст. у цих містах, а також у Фанагорії, певних посадових осіб – тудунів – які діяли від імені хазарського кагана. «Хронографія» Феофана і «Бревіарій» патріарха Никифора зберегли яскравий опис зі згадками цих осіб, пов'язаний з історією жорстокого і мстивого візантійського імператора Юстиніана II Ринотмета (Безногого) (685–695, 705–711). Засланий після позбавлення 695 року влади до Херсона, колишній правитель вичікував на можливість повернути собі трон і почав здійснювати задум після повалення у Константинополі імператора Леонтія (695–698). З цією метою засланець втік з міста до хазарів, де одружився з сестрою кагана і зрештою, попри подальший розрив з каганом та інші складнощі, спромігся повернути собі владу в Константинополі і жорстоко помститися херсонитам за вчинену проти нього змову.

Зі згаданих свідчень письмових джерел неможливо однозначно визначити, як саме юридично були оформлені відносини Хазарського каганату і Візантійської імперії у Тавриці й ким саме були згадані посадовці, що діяли від імені кагана у містах Криму. Чи перебували Херсонес і Боспор у по-

вній залежності від каганату, чи ж вони були підвладні Візантії, а згадані хазарські чиновники були кимось на кшталт голів дипломатичних представництв, консулів у візантійських міських центрах? Або навіть можна говорити про оригінальну систему двовладдя, кондомініуму, коли Таврика перебувала в одночасному подвійному підпорядкуванні як Візантійській імперії, так і Хазарському каганатові. Як би там не було, така хитка система не могла підтримувати рівновагу між інтересами двох держав у регіоні довше кількох десятиліть чи навіть менше – кільканадцяти років. Якби вона існувала довше, то, швидше за все, її було б закріплено у певних угодах, згадки про які мали б зберегтися в якихось із візантійських джерел. Натомість, наприклад, хазарський тудун з'явився у Херсоні після 705 р., він згадується у джерелах під 711–712 рр., і більше ні до, ані після цього у жодному з джерел не зафіксований. Втім, слід згадати, що стосунки Візантійської імперії та Хазарського каганату в середині VIII ст. були союзницькими, з огляду на спільну для обох держав арабську загрозу, і зовсім не випадково імператор Лев III (717–741) одружив свого сина, Константина V, з донькою хазарського кагана.

У будь-якому разі, впродовж середини – другої половини VIII ст. відбувається поступове залюднення Таврики хазарами та залежними від них народами. У цей час прибульці засновують на вільних землях Криму, переважно на території Керченського півострова, близько 250 поселень. Швидше за все, процес переселення і заснування поселень відбувався за певної взаємодії з представниками влади Візантійської імперії, чим може пояснюватися висока концентрація переселенців на Боспорі і їхня незначна кількість у Південно-Східному, Центральному та Південно-Західному Криму. Можна припускати, що Керченський півострів був першочерговою зоною розселення з огляду на кілька причин, серед яких основними були близькість до регіону попереднього проживання переселенців і отриманий від Візантії дозвіл замешкати на незаселених землях саме цього регіону. У цілому можна говорити, що в Криму впродовж середини – третьої чверті VIII ст. склалася ситуація союзницької взаємодії Візантії з хазарами, коли міські центри півострова залишалися під владою імперії, а сільська округа між ними була заселена різноплемінним варварським населенням. Це населення, можливо, номінально мало бути підконтрольним Хазарському каганату, однак реально суттєво більшою мірою залежало у своєму повсякденному житті від найближчих візантійських міських центрів чи укріплень з військовими гарнізонами, що виступали дієвими осередками місцевої влади.

Зміна моделі стосунків між Візантією і Хазарією відбулася наприкінці 70-х – на початку 80-х рр. VIII ст., коли хазари захопили Дорос, розта-

шовану на Мангупі головну фортецю номінально підконтрольної імперії кримської Готії і розмістили там збройний загін. У відповідь приблизно у 784–785 рр. місцеві мешканці, очолювані єпископом Іоанном Готським, кіром Готії та іншими представниками місцевої влади підняли повстання проти загарбників, вигнали хазар з Доросу і заволоділи так званими Клісурами, під якими, швидше за все, слід розуміти систему укріплень «довгих стін», які перекривали гірські проходи ще з часів Юстиніана I. Повстання, втім, зазнало поразки: коли місцеві мешканці одного з поселень видали єпископа Іоанна хазарам, кір Готії та підвладні йому чиновники перекинулися на бік кагана і були ним помилувані. Самого ж повсталого єпископа Іоанна Готського було ув'язнено у фульській в'язниці, звідки він невдовзі втік до малоазійської Амастриди.

Як бачимо, події завершилися перемогою хазар, які запанували над частиною Готії, загніздивши військовий гарнізон на Мангупі, а також зайнявши Каламіту та Ескі-Кермен, не кажучи вже про навколишні сільські поселення. Таким чином, Хазарський каганат утвердив свою владу у тих регіонах півострова, які раніше були для нього переважно недосяжними. Колишня хитка рівновага візантійсько-хазарських стосунків була порушена, однак і надовго встановити свою владу на території південно-західного Криму хазарам не вдалося. Щонайбільше через 15–20 років каганат втратив контроль над Готією, а згодом і над усією Таврикою.

Посилення імперської присутності у регіоні, здійснене у відповідь на хазарські претензії, призвело зрештою до масштабних перетворень, внаслідок яких на середину IX ст. у Криму було створено візантійську адміністративно-територіальну одиницю – фему Кліматів. Здійснити ці перетворення без спротиву з боку хазарів візантійцям вдалося, імовірно, завдяки угорській навалі, яка у середині 830-х рр. відрізала каганат від Таврики. Це означало нове утвердження візантійської влади не лише над Херсоном, який став центром феми, але також над Готією і, ймовірно, над Боспором. На чолі новоутвореної наприкінці 830-х рр. адміністративно-територіальної одиниці було поставлено Петрона Каматира, надісланого з Константинополя воєначальника. Невдовзі ця імперська область була перейменована за назвою свого центрального міста на фему Херсон.

Втім, дуже скоро одноосібне панування Візантії у Криму вкотре поставили під сумнів новоприбулі вороги – мадьяри, які загрожували кримським володінням імперії до 880-х рр., доки самі не були витіснені печенігами. Саме на часи появи на півострові угорців припадає знаменита місія Константина (Кирила) Філософа до Хазарії з метою навернути хазар до християнства. Джерела зберегли яскраві свідчення про перебування місіонера у Херсоні, що був останнім візантійським містом на шляху до хазарських

володінь. Зокрема, під час перебування у місті Константин організував пошук і перенесення до міського собору мощів папи Климента.

У розвідці «Святий Климент у Корсуні» Іван Франко писав: «У «три-возному», як каже проф. Грушевський, житті Корсуня VIII вік був важкою добою. З початку того віку Корсунь стоїть під владою хазар, і тут сидить хазарський тудун. Правдоподібно, під кінець VIII в. Корсунь відзискує свою незалежність від хазар і вертає знов під зверхність Візантії, зразу, певно, не дуже сильну. Коли взяти зовсім на віру оповідання св. Константина, наведене в листі Анастасія до Гаудерика, то ще в половині IX в. положення корсунян серед ненастанних нападів хазар та степових кочовиків було мало чим ліпше від положення в'язнів, які не сміють виглянути поза стіни своєї тюрми. Настрій міщан мав бути не дуже оптимістичний; візантійський гарнізон був невеликий, мури й укріплення в лихій стані. Серед таких обставин один із духовних достойників упав на думку підняти дух горожан віднайденням святощів, чудодійних мощей св. Климента».

З кінця IX – початку X ст. починається нова доба в історії Кримського півострова, пов'язана з пануванням у північнопричорноморських степах печенігів і виходом на історичну арену русі, що зробила в цей час Київ головним осередком свого панування на східнослов'янських землях – «*I Візантія снила крізь туман – Підводив голову народжений титан*» (Василь Симоненко. Русь). Налагодивши систему полюддя і подальшого збуту зібраної данини з продукції лісових промислів (передусім хутра, мед, віск) і рабів на південь до Візантії по шляху «з варяг у греки» з метою придбання натомість товарів престижного вжитку, русь зав'язує торговельні контакти не лише зі столицею Візантії Константинополем, але і з кримськими містами імперії, передусім Херсоном. Підтримували торговельні стосунки з візантійцями у Криму й печеніги, які продавали тут продукти кочового скотарства – коней, корів, овець, шкіри, сири, м'ясо тощо.

Впродовж X ст. візантійські володіння в Криму щонайменше двічі зазнали масштабних вторгнень ворогів. Вперше це сталося за правління імператора Романа I Лакапіна (920–944), який підбурих русь до нападу на підвладну на той час хазарам Тмутаракань (С-м-к-рай). У відповідь хазарський полководець на ім'я Песах напав на кримські землі Візантії, зруйнувавши три ромейські міста і численні селища. Захопити Херсон Песаху, судячи з усього, не вдалося, та й закріпитися у Тавриці хазари вже не змогли – міне трохи більше двох десятиліть, і переможні походи війська князя Святослава у другій половині 960-х рр. покладуть кінець існуванню могутньої колись степової держави – Хазарського каганату.

Вдруге візантійський Крим зазнав масштабного нападу 988 року, коли відбувся знаменитий і добре відомий Корсунський похід князя Во-

лодимира, також спричинений недалекоглядною політикою візантійського імператора Василя II Болгаробойці (976–1025). Під час походу зійшлися у двобої «варязька сталь і візантійська мідь» (Євген Маланюк і Яр Славутич). Херсон не був надто поруйнований під час руської облоги і захоплення, однак з міста було вивезено до Києва чимало трофеїв, передусім коштовностей, книг і речей церковного вжитку, необхідних для хрещення Русі. Приблизно з цього ж часу можна говорити про перші спроби закріплення Русі в Криму, принаймні у його східній частині, де з кінця X ст. з'являється Тмутараканське князівство, основні володіння якого, щоправда, розташовувалися на азійському боці Боспору Кіммерійського.

Відповіддю на посилення руської присутності в регіоні, ймовірно, стало створення Боспорської феми. Певний час існували також феми з центром у Сугдеї і турма Готії, доки, зрештою, між 1059 і 1066 рр. усі візантійські володіння у Криму було зібрано під владою катепана. Централізацію влади було спричинено, вочевидь, зростанням зовнішньої загрози. Дійсно, приблизно у цей же час, у середині XI ст., степи Північного Причорномор'я залюднюють половці, яких джерела називають також кипчаками або куманами, й увесь степовий Крим стає частиною великого половецького степу – Дешт-і-Кипчак. Впродовж XII ст. половецька присутність у Криму посилюється, натомість візантійська послаблюється. У регіоні суттєво зменшується значення Херсона, натомість зростає роль Судака як важливого торговельного центру, який арабські письменники називають містом кипчаків, тобто половців. Через Судак, за свідченнями джерел, відбувалася активна торгівля хутрами і рабами.

Після падіння 1204 р. під ударами хрестоносців Четвертого хрестового походу столиці Візантійської імперії Константинополя візантійські володіння у Криму перейшли до одного з уламків ромейської держави – Трапезундської імперії. Ймовірно, саме трапезундські імператори, які гордо називали себе володарями «Замор'я», себто кримських земель, контролювали в цей час Херсон і, можливо, окремі фортеці гірського Криму.

На цей же час припадає також проникнення у Крим венеціанців, які здобули за підсумками Четвертого хрестового походу монопольне право колонізації і торгівлі у Північному Причорномор'ї. Невдовзі спритні громадяни Республіки св. Марка заснували у Тавриці кілька торговельних колоній, найважливішою з яких стала Солдайя (візантійська Сугдея, Сурож руських літописів, сучасний Судак). Успіхи венеціанців заздрісно споглядали їхні головні торговельні конкуренти генуезці, які виявилися позбавленими можливості експлуатувати такий ласий і вигідний торговельний шлях. Втім, невдовзі громадянам Республіки св. Георгія випав шанс відібрати у венеціанців кримські володіння, і вони ним блискуче скористалися.

У березні 1261 р. між генуезцями і Михаїлом Палеологом, імператором Нікейської імперії, було укладено договір, який проголошував вічний мир між Генуєю та Візантією, а у випадку повернення під владу візантійців Константинополя надавав генуезцям виняткові права на торгівлю у басейні Чорного моря. Тоді здавалося, що шанси на відвоювання візантійської столиці примарні, однак історичний випадок вирішив долю на користь нікейського імператора, і вже у липні того таки 1261 р. Константинополь, немов перезрілий плід, упав до його рук. Тепер карт-бланш на освоєння чорноморських торговельних шляхів і заснування колоній у Криму опинився у генуезців. Додатковим фактором, що сприяв посиленню активності громадян Республіки св. Георгія у Північному Причорномор'ї стало утвердження у степах регіону, зокрема й у степовій зоні Кримського півострова, нової політичної сили – розлогої Монгольської держави, що розкинула крила свого володарювання над усім Великим Євразійським степом.

Втім, швидко утвердитися в Криму генуезцям не вдалося. Візантійці, які швидко оговталися і зрозуміли, що наявний договір ставить їх у залежність від Генуї, вже 1265 р. надали право на торгівлю у Чорному морі також і венеціанцям. Розпочалося тривале співіснування і боротьба двох італійських республік на чорноморських торговельних шляхах, яка точилася з перемінним успіхом аж до 50-х – 60-х рр. XIV ст. При цьому головним центром венеційських володінь у Криму залишалася Солдайя, а генуезьких стала Каффа (сучасна Феодосія), у якій вони облаштувалися з дозволу місцевих золотоординських володарів з 1266 р.

Чорноморська торгівля була неймовірно прибутковою і вигідною для обох італійських республік, бо саме Кримський півострів вдало сполучав Схід і Захід, сухопутні караванні шляхи з морськими корабельними курсами. Крим опинився на перетині двох світів-економік і сповна користав зі свого вдалого географічного розташування. Європа постачала на його ринки вино, сукна, масло, Азія – коштовності, дорогоцінні камені, пахощі, прянощі, прилегле Північне Причорномор'я – місцеву продукцію – хутра, шкіри, мед, віск, сіль, зерно, рибу тощо. Важливу роль відігравала також работоргівля.

1296 р. венеціанський флот захопив Каффу і частину кораблів генуезців, однак вже наступного року Генуї вдалося повернути собі контроль над містом. Зрештою між республіками було 1299 р. підписано «вічний мир», однак переважні права на колонізацію Північного Причорномор'я були при цьому вже у руках генуезців. Поступово вони витіснили з Криму венеціанців. 1357 р. генуезці захопили Чембало (сучасна Балаклава), а 1365 р. відібрали у Венеції Солдайю, а також заснували нову колонію



Воспоро, або Черкію (сучасна Керч). Солдайя з прилеглою до неї сільсько-господарською округою і поселеннями утворила Солдайське консульство. Головним же центром генуезьких володінь при цьому остаточно стала Каффа, якій підкорялися інші генуезькі колонії Криму – Чембало, консульство Горзоні (Херсонес), Джаліта (сучасна Ялта), Горзурум (Гурзуф), Партеніто (Партеніт), Луста (Алушта), Воспоро (Керч).

Згідно зі Статутом 1449 р. консул Каффи називається головою і начальником усього Чорного моря. Консулів призначав уряд Генуї з середовища генуезьких громадян терміном на один рік, після чого посадовець мав повернутися додому і надати звіт про свою діяльність. Під час виконання посадових обов'язків консул мав можливість спиратися на виборних чиновників з числа місцевої громади.

1453 р., після падіння під ударами османів Константинополя, генуезькі колонії опинилися у скрутному становищі. З метою організації й фінансування захисту колоній їх було передано з підпорядкування комуни Республіки св. Георгія головному кредитору Генуї – Банку св. Георгія, який був справжньою «державою у державі». Втім, попри всю фінансову могутність банку, організувати тривалий спротив планам Османської імперії він був неспроможний. Мине трохи більше двох десятиліть, і 31 травня 1475 р. турецька ескадра зупиниться на кафинському рейді, а вже за тиждень, 6 червня, місто було захоплене турками. Невдовзі було знищено також інші генуезькі колонії у Криму.

Того ж 1475 р., услід за генуезькими колоніями, загинув і останній уламок величної Візантійської імперії – православне князівство Феодоро. Виникло воно ще у середині XIII ст. у гірському Криму, на нейтральних землях між володіннями Золотої Орди та італійських колоній. Центром князівства стало місто на горі Мангуп, колишній Дорос, а в цілому його володіння охоплювали західну частину гірського Криму від р. Кача на півночі до південного узбережжя з містами Ямболі (Балаклава) і Алустон (Алушта). Князівство виступало одним із головних конкурентів генуезців у Криму і вело з ними тривалі війни. 1427 р., з метою забезпечення виходу до моря, тодішній правитель Феодоро Алексій I (1402–1434) заснував фортецю Каламіта (нинішній Інкерман), а на початку 1430-х рр., скориставшись підтримкою повсталого православного населення, відібрав у генуезців Чембало. Однак утримати місто феодоритам не вдалося – 1434 р. надіслана Сенатом Генуї і Банком св. Георгія ескадра під командуванням Карла Ломелліно повернула Чембало генуезцям.

Затятих ворогів, феодоритів і генуезців, примирила лише поява в акваторії Чорного моря спільного для них обох ворога – османів. 1471 р. між князівством Феодоро і Каффою було укладено союзний договір, який,

на жаль, не зміг порятувати ситуацію. Після розгрому на початку літа 1475 р. генуезьких колоній Криму турки підійшли до гори Мангуп, взявши столицю князівства в облогу. Незважаючи на передову для того часу облогову техніку і вогнепальну зброю, турки півроку не могли подолати феодоритів, і лише військова хитрість допомогла загарбникам здобути перемогу. Удавши відступ, вони виманили захисників за стіни міста, щоб потім влаштувати несподівану контратаку і увірватися до неприступної твердині. Підступний задум удался і квітуче колись місто загинуло у вогні та крові влаштованої турками жорстокої різанини.

Із загибеллю князівства Феодоро завершилась історія візантійського Криму. Кримський півострів став тим віддаленим наріжником вишуканої мармурової капітелі колони у храмі Візантійської імперії, який мав самостійну своєрідну історію, яка добігла кінця невдовзі після падіння Константинополя.

## ЛІТЕРАТУРА

- Айбабин А. И.* Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь, 1999.
- Алексеев Н. А.* Византийский Херсон VI–XIII столетий в памятниках сфрагистики. 1. Чиновники Херсона VIII–XI вв. Севастополь, 2017.
- Алексеев Н. А.* Имперская администрация Херсона: от архонтии до катепаната (по данным сфрагистики) // Древнейшие государства Восточной Европы. 2014 год: Древняя Русь и средневековая Европа : Возникновение государств. М., 2016. С. 435–474.
- Андреев А. Р.* История Крыма: краткое описание прошлого Крымского полуострова. М., 1997.
- Богданова Н. М.* Херсон в X–XV вв. Проблема истории византийского города. Причерноморье в средние века. М., 1991.
- Византийская Таврика: Сборник научных трудов (к XVIII конгрессу византинистов). К., 1991.
- Византийский Херсон: Каталог выставки. М., 1991.
- 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.
- Вольф О. Є.* Контакти візантійського населення Криму з кочовиками Північного Причорномор'я та східними слов'янами наприкінці V–X ст.: автореф. дис. ... канд. іст. наук. Чернівці, 2011.
- Вус О. В.* Військово-інженерне забезпечення оборонної політики Візантії у Північному Причорномор'ї (кінець IV – початок VII ст.): автореф. дис. ... канд. іст. наук. Львів, 2007.
- Вус О. В.* Оборонна доктрина Візантії у Північному Причорномор'ї: інженерний захист Таврики та Боспора в кінці IV – на початку VII ст. Львів, 2010.

- Галенко О. Крим у 1438 р. // Україна в минулому. К.; Львів, 1996. Вип. 6.
- Галенко О. Три України, два Крима і одна історія всесвітня // Крим в історичних реаліях України: Матеріали наукової конференції «Крим в історичних реаліях України: До 50-річчя входження Криму до складу УРСР». К., 2004. С. 39–77.
- От киммерийцев до крымчаков (народы Крыма с древнейших времен до конца XVIII в.). 4-е изд., стереотип. Симферополь, 2007.
- Гулевич В. П. Северное Причерноморье в 1400–1442 гг. и возникновение Крымского ханства // Золотоордынское обозрение. Казань, 2013. № 1.
- Домановський А. М. Візантійське місто, що перепиняє шлях кораблям русів: Херсон чи Іерон? (до інтерпретації даних ал-Масуді) // Боспорские чтения. Вып. 6. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Периоды дестабилизации, катастроф: сб. материалов науч. конф. Керчь, 2005. С. 82–86.
- Домановський А. М. Дещо про умовність схем української історії та «позаісторичні» регіони (як вписатися у гранд-нарратив?) // Історичні регіони України: минуле та сучасність. Всеукраїнська наукова конференція (28–29 листопада 2013 р.). Харків, 2013. С. 31–35.
- Домановский А. Н. Загадки истории. Крымское ханство. Харьков, 2017.
- Домановський А. М. Західний кордон Євразійського степу у XIII–XV ст. // Лицарі Дикого поля. Плугом і мушкетом. Український шлях до Чорного моря. Харків, 2016. С. 6–54.
- Домановський А. М. Самоуправління чи самоуправство? Херсон і Фессалоніка у складі Візантійської імперії VII–IX ст. (окремі зауваги до питання про «особливий статус» міст) // LAUREA II. Античный мир и Средние века: Чтения памяти профессора Владимира Ивановича Кадеева, к 90-летию со дня рождения. Материалы. Харьков, 2017. С. 86–89.
- Домановский А. Н. О значении исследования И. Я. Франко «Святий Климент у Корсуні» для изучения истории византийского Херсона // Климентовский сборник: материалы VI Междунар. конф. «Церковная археология: Херсонес – город святого Климента» (Севастополь, 2011 г.) / Отв. ред. Т. Ю. Яшаева. Севастополь, 2013. С. 142–147.
- Домановський А. М. «Хліб для папи»: щодо соціальної специфіки торгівлі продовольством у провінційному візантійському місті доби «темних віків» (на прикладі Херсона за листами папи Мартіна I) // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. 2017. Серія «Історія». Вип. 53. С. 26–36.
- Завадська І. А. Християнство в ранньовізантійському Херсонесі (за культовими пам'ятками): автореф. дис... канд. іст. наук. Київ, 2000.
- Зеленко С. М. Торговельне судноплавство середньовічної Таврики (VI–XII ст.): автореф. дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2004.
- Зінько О. В. Етнічна історія Східного Криму (друга половина III – середина VII ст.): автореф. дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2009.
- Зубарь В. М., Сорочан С. Б. У истоков христианства в Юго-Западной Таврике: эпоха и вера. К., 2005.
- Зубарь В. М., Сорочан С. Б. Херсонес Таврический : путь сквозь века. Севастополь, 2018.
- История Крыма. М., 2015.

- Інальджик Г.* Боротьба за східноєвропейську імперію, 1400–1700 рр.: Кримський ханат. Османи та піднесення Російської імперії // Кримські татари: Історія і сучасність (Матеріали Міжнародної наукової конференції. Київ, 13–14 травня 1994 р.). К., 1994.
- Крамаровский М. Г.* Джучиды и Крым: XIII–XIV вв. // Материалы археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь, 2003. Вып. 10.
- Крим: шлях крізь віки. Історія у запитаннях і відповідях / Відп. ред. В. А. Смолій; Упорядн. Г. В. Боряк. К., 2014.
- Кримський А.* Сторінки історії Криму та кримських татар (Студії з Криму). К., 1930.
- Кримський Херсонес: місто, хора, музей та околиці / Інститут класичної археології (ІКА), Національний заповідник «Херсонес Таврійський» (НЗХТ); ред. Г. Р. Мак, Д. К. Картер; фот. К. Вільямс. Севастополь; Остін, 2003.
- Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья: IV–XIII века. М., 2003.
- Кузь А. І.* Генуезька Газарія у другій половині XIII–XV ст.: військовий аспект розвитку: автореф. дис. ... канд. іст. наук. Чернівці, 2012.
- Кулаковский Ю. А.* Прошлое Тавриды. К., 1914.
- Латишьева О. В.* Християнська Церква та релігійне життя у візантійському Херсоні (VI–X ст.): автореф. дис. ... канд. іст. наук. Харків, 2009.
- Латышьева А. В.* Херсонская кафедра в VI–X вв. // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. Вып. 5. Харьков, 2017. С. 244–263.
- Майко В. В.* Восточный Крым во второй половине X–XII вв. К., 2014.
- Майко В. В.* Південно-Східний Крим у другій половині X–XII ст.: військовий аспект розвитку: автореф. дис. ... докт. іст. наук. Київ, 2012.
- Методичні вказівки до самостійної роботи з вивчення культурологічних термінів та понять з дисципліни «Історія української культури» (розділ «Культура античного Північного Причорномор'я») / Уклад. А. М. Домановський, В. І. Ковальов. Харків, 2011.
- Могаричев Ю. М.* Византийский Крым. Крым в VI–XII вв. Симферополь, 2008.
- Могаричев Ю. М.* Православные святыя средневековой Тавриды. Симферополь, 2012.
- Могаричев Ю. М.* Православные святыя средневековой Тавриды. 2-е изд., испр. и доп. Симферополь, 2017.
- Могаричев Ю. М.* Средневековый Крым (VI – середина XIII в.): история, религия, культура. Симферополь, 2014.
- Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Сорочан С. Б.* Крым в «хазарское» время (VIII – середина X вв.): вопросы истории и археологии. М., 2017.
- Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Саргсян Т. Э., Сорочан С. Б., Шапошников А. К.* Жития епископов Херсонских в контексте истории Херсонеса Таврического. Харьков, 2012.
- Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Степанова Е. В., Шапошников А. К.* Житие Стефана Сурожского в контексте истории Крыма иконоборческого времени. Симферополь, 2009.

- Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Шапошников А. К. Житие Иоанна Готского в контексте истории Крыма «хазарского периода». Симферополь, 2007.
- Могаричев Ю. М., Сорочан С. Б. К вопросу об административно-территориальном устройстве Боспора во второй половине VI–VIII вв. // Добруджа. Български археологически сборник. Велико Търново, 2015. Т. 30. С. 181–194.
- Моця К. О. Воєнне мистецтво візантійської Таврики наприкінці IV – на початку XII ст.: автореф. дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2016.
- Мыц В. Л. Каффа и Феодоро в XV веке. Контакты и конфликты. Симферополь, 2009.
- Назарова Т. О. Населення Херсонеса в I–XIV ст. за антропологічними даними: автореф. дис... канд. іст. наук. Київ, 2002.
- Наследие византийского Херсона / Татьяна Яшаева, Елена Денисова, Наталия Гинькут, Вера Залесская, Денис Журавлев; Нац. Заповедник «Херсонес Таврический» и др. Севастополь; Остин, 2011.
- Науменко В. Є. Таврика у контексті візантійсько-хазарських відносин: політико-адміністративний аспект: автореф. дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2004.
- Нікіфоров М. А. Візантійські володіння у Гірському Криму у першій половині IX – на початку XIII ст.: автореф. дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2013.
- Пархоменко М. В. Повсякденне життя візантійського Херсонеса–Херсона (IV–X ст.): автореф. дис. ... канд. іст. наук. Харків, 2018.
- Прохоров Д. А., Храпунов Н. И. Краткая история Крыма. Симферополь, 2013.
- Романчук А. И. Исследования Херсонеса–Херсона. Раскопки. Гипотезы. Проблемы. Т. 2. Византийский город. Тюмень, 2008.
- Романчук А. И. К вопросу о положении Херсонеса в «темные века» // Античная древность и средние века. 1972. Вып. 8. С. 42–55.
- Романчук А. И. Очерки истории и археологии византийского Херсона. Екатеринбург, 2000.
- Романчук А. И. Херсонес VI – первой половины IX в. Свердловск, 1976.
- Романчук А. И. Херсонес XII–XIV вв.: историческая топография. Красноярск, 1986.
- Роменский А. А. Империя ромеев и «тавроскифы». Очерки русско-византийских отношений последней четверти X в. / Глав. ред. С. Б. Сорочан. Харьков, 2017.
- Сазанов А. В. Херсон и крещение Владимира. Saarbrücken, 2013.
- Сорочан С. Б. Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X в.): Очерки истории и культуры: в 2 ч. Ч. 1–2 в. Харьков, 2005.
- Сорочан С. Б. Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.). Очерки истории и культуры. Харьков; М., 2013. Ч. 1–3.
- Сорочан С. Б. Византийский Херсон в Слове на перенесение мощей преславного Климента // Хазарский альманах. М., 2017. Т. 15. С. 206–235.
- Сорочан С. Б. Византийский Херсон в «Италийской легенде» // Хазарский альманах. М., 2017. Т. 14. С. 245–267.
- Сорочан С. Б. Византийский Херсон во времена князя Владимира // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. Вып. 4. Харьков, 2016. С. 57–76.
- Сорочан С. Б. Византийский Херсон в письмах Николая Мистика // Хазарский альманах. К.; Харьков, 2012. Т. 10. С. 179–202.

- Сорочан С. Б. Византия и хазары в Таврике: господство или condominium? // Проблемы истории, филологии, культуры. М.; Магнитогорск, 2002. Вып. 12. С. 509–543.
- Сорочан С. Б. Византия и хазары в Таврике: господство или condominium? // Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.): [зб. ст.]. К., 2007. Вип. 7. С. 44–70.
- Сорочан С. Б. В поисках грани. *Terminus ante quem* раннесредневекового Херсона // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. 2002. № 566: Історія. Вип. 34. С. 45–55.
- Сорочан С. Б. Государственное устройство раннесредневекового Херсона и «призраки самоуправления» // Византийский временник. 2003. Т. 62 (87). С. 21–46.
- Сорочан С. Б., Зубарь В. М., Марченко Л. В. Жизнь и гибель Херсонеса. Харьков, 2001.
- Сорочан С. Б. Око и щит Империи. Херсон к концу правления Юстиниана I и при его ближайших преемниках // Боспорские исследования. Симферополь; Керчь, 2004. Вып. 5. С. 320–361.
- Сорочан С. Б. О положении и статусе Сугдеи в VI–IX вв. // Древности–2006–2008. Харьковский историко-археологический ежегодник. Харьков, 2008. С. 108–124.
- Сорочан С. Б. Размышления над критикой (К статье А. И. Айбабина о византийско-хазарском condominiumе в Крыму) // Хазарський альманах. К.; Харьков, 2014. Т. 12. С. 175–197.
- Сорочан С. Б. Раннесредневековый Херсон и «призраки самоуправления» // Херсонесский сборник. 2003. Вып. 12: Памяти Инны Анатольевны Антоновой. С. 301–327.
- Сорочан С. Б. Рождение фемы. Херсон и Таврика в системе византийских военно-административных преобразований VIII–IX вв. // Проблемы истории, филологии, культуры. М.; Магнитогорск, 2004. Вып. 14. С. 337–398.
- Средневековый Херсон X–XI вв. Русский археологический сборник. М., 2014.
- Фарбей О. М. Поява та поширення християнства в Криму (III–IX ст.): автореф. дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2005.
- Фомин М. В. Погребальная традиция и обряд в византийском Херсоне (IV–X вв.). Харьков, 2011.
- Фомин М. В. Поховальна традиція та обряд у візантійському Херсоні (IV–X ст.): автореф. дис. ... канд. іст. наук. Харків, 2010.
- Фомин М. В. Формирование христианской общины в позднеантичном Херсонесе–Херсоне // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллено-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. Вып. 5. Харьков, 2017. С. 87–96.
- Франко І. Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди. Написав Іван Франко. Відбитка з XLVI, XLVIII, LVI, LIX, LX, LXVI, LXVIII томів «Записок Наукового товариства імені Шевченка» 1902–1905 рр. Львів, 1906.
- Херсонес Таврический в середине I в. до н. э. – VI в. н. э.: Очерки истории и культуры / Отв. ред. В. М. Зубарь. Харьков, 2004.



- Хапаєв В. В.* Візантійський Херсон у другій половині X – першій половині XI ст.: проблема руйнування міста: автореф. дис. ... канд. іст. наук. Дніпропетровськ, 2010.
- Хапаєв В. В.* Візантійський Херсон на рубежі тисячелетий (вторая половина X – первая половина XI века). Симферополь, 2016.
- Храпунов М. І.* Адміністрація візантійського Херсона (кінець IV–XI ст.): автореф. дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2009.
- Храпунов М. І.* Адміністрація Херсона наприкінці IV–VI ст. // Археологія. 2000. № 1. С. 57–67.
- Храпунов М. І.* З приводу входження Боспору до складу Візантії // Археологія. 2005. № 1. С. 29–36.
- Храпунов Н. И.* О взаимоотношениях Боспора и Византии при Юстиниане I // *Vita antiqua*. 2003. № 5–6. С. 171–178.
- Храпунов Н. И.* О континуитете администрации византийского Херсона // Древности 2004. Харьковский историко-археологический ежегодник. Харків, 2004. С. 51–59.
- Чичуров И. С.* Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. М., 1980.
- Шестаков С. П.* Очерки по истории Херсонеса в VI–X веках по Р. Х. М., 1908.
- Якобсон А. Л.* Крым в средние века. М., 1973.
- Якобсон А. Л.* Средневековый Крым. Очерки истории и истории материальной культуры. М.; Л., 1964.
- Alekseienko N.* The Particulars of the Byzantine Administration in Taurica: Seals of the Stratores of Cherson // *Byzantine and Rus' Seals: proceeding of the International Colloquium on Rus'-Byzantine Sigillography* (Kyiv, Ukraine, 13–16 September 2013) / Ed. G. Ivakin, N. Khrapunov, W. Seibt. Kyiv, 2015. P. 55–60.
- Alexeyenko N.* L'administration Byzantine de Cherson. Catalogue des sceaux. Paris, 2012.
- Crimean Chersonesos: city, chora, museum, and environs / Institute of classical archaeology (ICA), National Preserve of Tauric Chersonesos (NPTC); ed. J. C. Carter, G. R. Mack. Austin, Texas, 2003.

*К. Є. Левін*

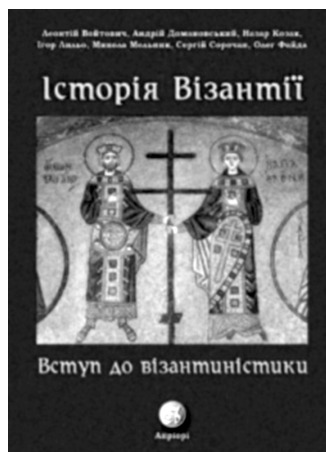
## ПІДРУЧНИК-ЕНЦИКЛОПЕДІЯ З ВІЗАНТИНІСТИКИ (загальний огляд)<sup>1</sup>

*Рецензія на книгу:*

*Войтович Л. В., Домановський А. М., Козак Н. Б., Лиліо 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: Видавництво «Апріорі», 2011. 880 с.: іл.*

Університетський підручник з Історії Візантії [1], який писався й готувався до друку у видавництві «Апріорі» майже три роки<sup>2</sup>, є першою спробою вітчизняних візантиністів запропонувати навчальним закладам, а також усім зацікавленим читачам скомпонований і цілісний виклад тисячолітньої історії Візантійської імперії.

Український читач уже мав змогу бачити на полицях книгарень результати кількох спроб зробити курс лекцій з цієї теми, зокрема В. О. Балуха та Д. Степовика [2; 3]. Проте, як зазначають автори обговорюваної колективної праці [4; 5], попередні спроби були зроблені не фахівцями-візантиністами, а відтак, страждають на поверхове знайомство з джерелами та численними закордонними монографіями. Також вони не можуть повною мірою задовольнити потребу у навчальному посібнику для світських вишів, оскільки



<sup>1</sup> Рецензію вперше опубліковано у персональному блозі Костянтина Левіна «Litteralis. Гуманітарний огляд. Рефлексії» за посиланням: <https://www.litteralis.com/2012/01/byzantine-history/>; див. також: <https://byzantina.wordpress.com/2012/01/29/litteralis/>

<sup>2</sup> За розповідь про підготовку підручника, а також за допомогу у пошуку додаткової інформації про сучасний стан візантиністики в Україні і світі велика подяка Андрію Домановському. Окрема подяка Андрію також за подарований екземпляр книги.

обидві книги зосереджені передусім на церковному питанні. Ще одна книга, доступна українському читачеві, є перекладом з німецької класичної монографії Г. Острогорського [6]. Але, попри авторитет Автора й видання, від українських вчених чекали на свій погляд, власне бачення історичного шляху Візантійської імперії.

Підручник, написаний на двох кафедрах – історії середніх віків та візантиністики Львівського національного університету імені І. Франка (*Леонтій Войтович, Назар Козак, Ігор Лильо, Микола Мельник, Олег Файда*) та історії стародавнього світу та середніх віків Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (*Андрій Домановський, Сергій Сорочан*) – було вперше презентовано у Львові восени 2011 року і він ще чекає на фахові рецензії, але спробуємо зазирнути за обкладинку й прочитати його оком не дипломованого медієвіста, а одного з читачів, для яких цей посібник, власне, й писався.

### Структура, зміст, особливості тексту

Виклад матеріалу розділено на чотири розділи – чотири періоди у розвитку Візантії: ранню добу; від арабських завоювань до кінця періоду іконоборства; від Македонської династії до 1204 р.; від боротьби проти держав хрестоносців до остаточного падіння Константинополя. Кожен розділ поділяється на кілька підрозділів/параграфів – від п'яти до одинадцяти. Оскільки кожен параграф написаний окремим автором (або парою авторів), а також через різні теми, висвітлювані у різних підрозділах, підручник вийшов стилістично неоднорідний, що особливо помітно, якщо читати його суцільним текстом.

Тут, на самому початку, варто зачитувати мету підручника, як її сформульовано у передмові:

«Мета підручника – не так розкрити всі аспекти, докладно, у хронологічній, систематичній послідовності висвітлити політичну, соціально-економічну, культурну історію Візантійської імперії, оплутати читача нескінченним ланцюгом фактів, як показати їхнє значення, навчити, наскільки це можливо, творчої роботи з ними [...]» [1, с. 17–18]

Доведеться сказати, що автори лише частково впоралися із заявленою метою. Так, підручник не містить великої кількості дат і імен, не жертвує оповіддю заради чіткої хронології, але щодо кількості понять (термінологічний словник розміщено наприкінці підручника), здебільшого абсолютно незнайомих читачеві (оскільки “Вступ...””, думаємо, розрахований саме на тих, хто тільки знайомиться з предметом), то окремі сторінки й цілі параграфи буквально завалені ними.

займаючи посади, приблизно рівні нинішнім міністерським, генеральським і полковницьким. Нижче протоспафарія йшли чини другого (**спафарокаandidати**), третього (**спафарії** – «мечоносці», востоди) і четвертого класу (**іпати, силенціарії** – «мовчальники», від силенціо – «тиша», тобто хранителі порядку в присутності імператора, **стратори** – дослівно з латини «попонщик», конюші, **кандидати** – царські охоронці, **мандатори** – посланці тощо). Наприклад, головний логофет зазвичай мав сан магістра, царського протоспафарія, патрикія, хоча серед них траплялися і власники більш низьких санів, скажімо, царського **остіарія** (воротаря). Стратиг феми, як правило, був царським протоспафарієм або спафарієм, а комерціарій – іпатом. Але іноді власник сану не обіймав жодної посади.

Окремі спеціальні посади надавалися імператором певній обраній особі. Такими, крім посади августи – дружини імператора, стали посади **василеопатора** – дослівно батька василевса, який мав усю повноту адміністративної влади, **севастофора, ректора**, який ходив у близькому одязі з вінком із троянд, отримуючи чималі прибутки, а також **синкела**, постійного помічника і радника Патріарха, і, нарешті, службовця церемоній.

Поряд зі званнями, що надавалися «бородатим людям», у Візантії існували сани, якими нагороджували «безбородих» придворних, тобто снухів. Вони теж були пов'язані з початковим внеском і передбачали одержання платні. Одним з найвищих був сан **проедра** або глави сенату, наступним був **вестарх** – голова вестаріїв, власне **вестіарії**, снухи-патрикії, **примікирії**, остіарії – воротарі, **спафарокуеікулярії** і **куеікулярії** – снухи імператорської опочивальні, **ніпсистерії** – відповідальні за підготовку імператора до обмивання.



Сторінка підручника. Курсивом виділено слова з термінологічного словника

Часто читач зустрічає від десяти й більше нових словникових понять на сторінку тексту [1, с. 40, 46, 57, 58, 74, 75, 79, 85, 86, 110, 116, 175, 176, 221, 223, 225, 226, 284], особливо рясніють ними перші два розділи. Цілком зрозуміле бажання авторів подати якомога детальніший опис окремих явищ, наповнити текст суто «візантійською» термінологією, але, впевнений, багато хто пробігатиме очима по діагоналі переповнені термінологією місця у книзі.

Що ж до іншого («...не так розкрити всі аспекти,...»), то мети, на щастя, теж не було досягнуто, адже якраз повнотою висвітлення різних сторін життя й побуту Імперії та її мешканців підручник може пишатися. Велику

кількість параграфів присвячено докладному опису податкової системи, структурі та взаємодії села і міста, організації державного управління, взаємодії між різними прошарками суспільства [1, параграфи 2, 7, 8, 13, 14, 23, 24], написані вони здебільшого Сергієм Сорочаном і Андрієм Домановським. Три підрозділи авторства Леонтія Войтовича (один з них – Л. Войтович та С. Сорочан) присвячено взаємодії Візантії з Руссю від IX до середини XV століття (вони найбільш насичені звертанням до джерел та версій різних істориків, що цілком виправдано – надто значущими й дражливими є для нас ці питання, особливо коли мова йде про IX–X ст.). Чудовими нарисами з історії візантійської культури доповнив основний текст підручника Назар Козак (вони часто є найменш «підручниковими» і найбільш естетичними з точки зору стилю письма).

На цьому тлі церковна тематика відсунута на другий план, сховавшись за основною хронологічною лінією оповіді. Коли мова заходить про церкву, вона здебільшого все одно прив'язується або до політичного життя, або вміщена у ширший контекст опису станових взаємин, майнових відносин тощо.

Варто сказати, що ця спроба подати якнайширший опис функціонування й еволюції різних елементів і явищ візантійської держави й суспільства має свої обмеження. Текст часто або перенасичений фактами й специфічними термінами, або перенасичений висновками – бажанням якнайповніше і водночас стисло пояснити всі можливі аспекти висвітлюваної у тому чи іншому підрозділі теми. Це, з одного боку, дає читачеві багато інформації, а з другого, відчувається відсутність якоїсь цілісності інтерпретації. Наприклад, попри велику кількість інформації про податкову систему і зміни у ній впродовж тисячі років, підручник не залишає чіткого уявлення про її еволюцію, воно губиться як у фактах, так і в окремих висновках. Втім, важко сказати, чи можна це назвати недоліком, чи ремаркою на тему «чим цей підручник відрізняється від уявного ідеального».

Основна ж лінія оповіді – поступовий опис політичного розвитку Візантії – займає приблизно половину підручника і є стилістично неоднорідною. Як уже зазначалось вище, перші два розділи тяжіють до «важкого», насиченого словниковими словами тексту. «Полегшення» настає на початку розділу третього, який відкриває оповідним стилем Ігор Лильо, розважаючи читача подеколи навіть надто осучасненою лексикою:

*«Швидко позбувшись решти “любих друзів” зі свого минулого, новий імператор виявив неабиякий талант в управлінні країною»* [1, с. 265].

І вже зовсім окремо сприймається четвертий розділ. Розбитий на коротенькі параграфи, він найменше нагадує власне навчальний посібник, а більше схожий на частину монографії, оскільки, хронологічно наближа-

ючись до загибелі Імперії, текст стає щораз емоційнішим і вже останній епізод – взяття Константинополя османами – читається мало не з вологими очима, настільки тонко передано відчуття приреченості, трагізму й важливості історичного моменту.

Взагалі, треба сказати, що небайдужість авторського колективу до об'єкту їхніх студій прочитується протягом усього тексту. Вороги Візантії зображуються у негативному, часто з відповідною лексикою, світлі (Мехмед II – *«рідкісний брехун і хитрун»*, а османи *«озвірілі»*, і, *«подібно до ракової пухлини на тілі Візантії»*, прагнуть стати *«грабіжницькою імперією»*; генуезці – *«підступливі і боягузливі торгаші»* тощо). Негативна лексика вживається також і на адресу самих візантійців (*«пихаті сноби візантійці»*), їхніх правителів, знаті тощо, але в ці моменти автори радше «журять» їх за те, що вони, на їхню думку, не роблять потрібних кроків задля зміцнення й процвітання Імперії. І це є скоріше вадою підручника, адже «пробачається» подібне тільки у кульмінаційний момент згаданого вище останнього штурму Константинополя. В інших місцях подібне скоріше дратує.

Також впадає в око (можливо, по інерції перенесене з радянських джерел) використання слова «лихвар» (*«На позиках грошей у борг наживалися лихварі – симодарії»* [1, с. 307]), яке в останньому розділі дивним чином поєднується з жалем за тим, що *«елементи передкапіталістичних відносин, що розвинулися на Заході в XIV–XV ст., у пізній Візантії були повністю чи майже відсутні»* [1, с. 494].

## Візантія – Європа, Візантія – Азія

Заслуговує на окремий розгляд те, який образ взаємовідносин із сусідами, а також яке розташування Візантії на Євразійському материка формуються авторами підручника.

Від самого початку відбувається протиставлення Візантії, умовно кажучи, Західній Європі. Постійно вживається слово «варвар» (*«варвари»*, *«варвари-язичники»*, *«варвари-найманці»* [1, с. 44]) на позначення передусім германських князівств, причому у термінологічному словнику воно відсутнє. Тому до кінця залишається незрозумілим, чи то використовується вдалий термін, чи то власне ставлення до світу «поза Візантією». Варто також сказати, що у вживанні слова автори посібника або не солідарні, або непослідовні. Наприклад, у передньому слові до другого параграфу слово вперше вживається у лапках (*«відбиватися від “варварських” навал»* [1, с. 67]), але вже далі у тексті воно знову зустрічається без лапок і у відверто зневажливому значенні:



*«У варварських племен Європи великим попитом користувалися візантійське вино і маслинова олія, соуси – гарум (гарон), що готувалися із засоленої риби, ароматизована сіль і прянощі, вовняні килими і коштовності, зброя і шовкові тканини. Останні відрізнялися таким (збережено правопис оригіналу – К. Л.) важливими якостями, як гігроскопічність і гігієнічність, у них не заводилися комахи і паразити, що дуже надокучали навіть довговолосим варварським королям» [1, с. 85]*

Далі за текстом порівняння з королівствами Європи зустрічаються постійно – при описі державного управління, організації війська, становища й розміру міст тощо. Окрім зрозумілої уваги до русько-візантійських взаємин, багато написано також про болгарсько-візантійські відносини.

Величезна ж диспропорція полягає у тому, що майже нічого не написано про південно-східних сусідів Візантії, окрім опису військового протистояння й поодиноких згадок про торгівлю у мирні часи. Ані Арабський халіфат, ані тюрки й Османська імперія не є об'єктами для порівняння. Все порівнюється виключно із Західною Європою, східні сусіди залишаються осторонь. Відтак, створюється враження відсутності взаємовпливів, загадкою залишається те, наскільки ж Візантія схожа на Схід, якщо має так багато відмінностей (постійно наголошуваних) із Заходом. Це пов'язано з загальною проблемою світової візантиністики – поганим знанням східних мов, відповідно, недоопрацюванням необхідних джерел і, як наслідок, нерозробленістю теми. Не став виключенням і цей підручник.

Коли ми на с. 235–236 читаємо про те, що *«Візантіїці змусили арабів примиритися з існуванням християнської імперії та водночас змінили характер арабо-європейських стосунків»*, ми не розуміємо, яке ж місце у цих стосунках належить Візантії – чи вона є частиною Європи (у чому є сумніви через постійні протиставлення), чи Сходу (що невідомо, позаяк про це не подається жодної інформації), чи є «медіатором», що регулює їхні відносини.

## Підручник-енциклопедія

Варто написати про те, що окрім самого тексту, підручник містить величезну кількість корисних додатків, які займають загалом третину обсягу книги. З додаткових статей – історія публікація писемних джерел з історії Візантії, нариси розвитку світової та української візантиністики. Наприкінці вміщено також хронологію найважливіших подій, перелік правителів і Константинопольських патріархів, хронологізований перелік агіографічних джерел, опис візантійських грошових оди-

ниць, мір ваги, об'єму, площі, лінійних мір. Список літератури розбито на кілька частин: список, власне, джерел, список основної навчальної і спеціальної літератури, додаткова література, бібліографічні покажчики (загалом – 1608 позицій!).

Термінологічний словник займає цілих 135 сторінок і є, очевидно, найбільш цінним додатком, що підносить підручник до статусу домашньої енциклопедії з візантинознавства. Ще одним приємним додатком є вкладка з восьми кольорових карт, зроблених спеціально для цього видання киянином *Дмитром Лукіним*. Особливо цінною є карта «Римський світ на межі IV–V ст. н. е.», яка показує розташування і назви ста двадцяти двох провінцій та земель Імперії.



Ще однією, досі не згаданою, прикметною і дуже важливою особливістю підручника є те, що кожний параграф у ньому завершується уривками з першоджерел до цього параграфу. Всі вони подаються в українському перекладі (окрім кількох на давньоруській мові, що стосуються візантійсько-руських відносин), і єдиним недоліком є те, що ніде у підручнику не вказано, з якої мови зроблено переклад (відповідь на питання «ким зроблено» можна доміслити – припускаємо, що авторами відповідних підрозділів). Як після параграфів, так і після джерел обов'язково є низка запитань для перевірки вивченого матеріалу.

Підручник рясно всіяний тематичними ілюстраціями (ікони, фрески, культові й світські споруди, гроші, побутові речі тощо), які додатково за-  
нурюють читача у відповідний період з історії Візантії.

Втім, трапляються й прикрі помилки, яких би не хотілося бачити на сторінках наукового видання. Наприклад, у редакторській передмові чомусь написано, що *«підручник складається з семи розділів, які, в свою чергу, діляться на 37 параграфів»* [1, с. 18], хоча насправді він складається з чотирьох розділів і 31 параграфа, а наприкінці, у відомостях про авторів, одна й та сама кафедра ХНУ названа один раз *«історії стародавнього світу і середніх віків»*, а другий – *«історії стародавніх віків»*. З *«правописних негараздів»* – різниця у написанні міста Медіна (*«Медина»* – на карті *«Арабські завоювання (VII–VIII ст.)»*, *«Медина»* – у тексті на сторінці 169).

Підсумовуючи, можна сказати, що ця колективна праця, попри ті недоліки, які можна в ній відшукати, є роботою величезного значення для української історичної науки (не кажучи вже про українську візантиністику) і посяде належне місце на полиці у всіх, хто цікавиться європейською та близькосхідною історією IV–XV століть. Повнота оповіді, величезна кількість додатків, численні ілюстрації та уривки з першоджерел, у свою чергу, роблять *«Історію Візантії»* незамінною саме у тому значенні, яке сформульовано самими авторами і є підзаголовком підручника – у значенні якісного й максимально повного *«вступу до візантиністики»*.

## ЛІТЕРАТУРА

1. 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: Видавництво «Апріорі», 2011. 880 с.: іл.
2. Балух В. О. Візантиністика: Курс лекцій. Чернівці, 2006.
3. Степовик Д. Візантологія. Лекційний курс для вищих духовних навчальних закладів України. Івано-Франківськ, 2002.
4. Сорочан С. Б., Домановський А. М. Барвисті брязкальця української візантиністики: «варварські» наслідування в очікуванні на варварів? / С.Б. Сорочан, А.М. Домановський // Схід-Захід: Історико-культурологічний збірник. – Вип. 9-10: Patria. – Харків.: ТОВ «НТМТ», 2008. – С. 335-371.
5. Домановський А. М., Файда О. В. Візантологія церковна, візантологія світська: (не)усвідомлена необхідність кроку назустріч // Древности 2006–2008. Харьков, 2008. С. 263–280.
6. Острогорський Георг. Історія Візантії. Львів, 2002.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БВ – Богословский вестник
- БРЭ – Большая российская энциклопедия
- ВДИ – Вестник древней истории
- ДВС – Деяния Вселенских соборов
- ЖМП – Журнал Московской Патриархии
- МАИАСК – Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма
- ТГБ – Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова,  
Архиепископа Константинопольского. 1910. Т. 1–2
- ACO – Acta Conciliorum Oecumenicorum
- CCCOGD – Corpus Christianorum. Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta
- CCSG – Corpus Christianorum Series Graeca
- CSCO – Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
- CPG – Clavis Patrum Graecorum
- PG – Patrologiae cursus completus seu Bibliotheca universalis omnium SS.  
Patrum, Doctorum Scriptorumque ecclesiasticorum / Accurante J.-P. Migne.  
Series Graeca
- PO – Patrologia Orientalis
- SC – Sources Chr tiennes

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**архимандрит Владимир (Швец)** – настоятель Свято-Антониевского храма при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина, преподаватель Харьковской Духовной семинарии.

**Вус Олег Владимирович** – кандидат исторических наук, ветеран военной службы.

**Домановський Андрій Миколайович** – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету, доцент кафедри українознавства філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

**Левін Костянтин Євгенійович** – публіцист, автор web-сайту гуманітарного огляду [www.litteralis.com](http://www.litteralis.com) та візуалізації статистики [uafrontier.com](http://uafrontier.com).

**Лиман Сергей Иванович** – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой туристического бизнеса Харьковской государственной академии культуры.

**Луговой Олег Михайлович** – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Одесского национального университета имени И. И. Мечникова.

**Мілютін Сергій Юрійович** – аспірант кафедри всесвітньої історії Центральноукраїнського державного педагогічного університету імені Володимира Винниченка.

**Михалицын Павел Евгеньевич** – кандидат богословия, кандидат исторических наук, преподаватель Харьковской духовной семинарии и Киевской духовной академии.

**Панков Георгий Дмитриевич** – доктор философских наук, профессор Харьковской государственной академии культуры.

**Сорочан Сергей Борисович** – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

**Фомин Михаил Владимирович** – кандидат исторических наук, доцент кафедры туристического бизнеса Харьковской государственной академии культуры.

## СОДЕРЖАНИЕ

Перечень лекций . . . . .	5
<i>архимандрит Владимир (Швец). История грузинского монашества . . . . .</i>	8
<i>Сорочан С. Б. Ромейское царство и Флорентийская уния: последняя попытка спасения . . . . .</i>	24
<i>Мілютін С. Ю. Вплив іконоборства на зовнішню політику римської курії . . . . .</i>	41
<i>Михалицын П. Е. Иисус Христос в византийском богословии V–VII вв. Ретроспектива терминов и концепций (Часть 1. От свт. Кирилла Александрийского до Севира Антиохийского). . . . .</i>	56
<i>Панков Г. Д. Учение св. Григория Нисского о душе в диалоге с сестрой Макриной . . . . .</i>	90
<i>Фомин М. В. Археология Святой Земли или об экспедиции Святой Елены . . . . .</i>	123
<i>Лиман С. И. Ударил ветер в паруса и вёсла волнами умылись: морские путешествия византийцев в IV–VII вв. . . . .</i>	131
<i>Луговой О. М. Политическая карта мира глазами византийского интеллектуала X века . . . . .</i>	159
<i>Вус О. В. Балканы в огне: вторжение Атилы во Фракию и Восточный Иллирик в 40-х годах V века . . . . .</i>	192

## ADDENDA

<i>Домановський А. М. «Наріжник візантійської капітелі» з «вулиць старого Херсонеса»: Начерк історії візантійського Криму (V–XV ст.) . . . . .</i>	206
--	-----



<i>Левін К. Є. Підручник-енциклопедія з Візантиністики (загальний огляд)</i> [Рецензія на книгу: <i>Войтович Л. В., Домановський А. М., Козак Н. Б.,</i> <i>Лильо І. М., Мельник М. М., Сорочан С. Б., Файда О. В. Історія Візантії.</i> <i>Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича.</i> <i>Львів: Видавництво «Апріорі», 2011. 880 с.: іл.]</i> . . . . .	223
Список сокращений . . . . .	231
Сведения об авторах . . . . .	232

\* 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 6  
(Нартекс. Byzantina Ukrainensia. Supplementum 6)

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

Художественное оформление В. А. Носань  
Технический редактор Е. В. Онишко

Підписано до друку 24.12.18. Формат 70х100/16.  
Папір офсетний. Гарнітура Таймс. Друк офсетний.  
Ум. друк. арк. 14,75. Наклад 300 прим. Зам. № 19-30.

Видання і друк ТОВ «Майдан»  
61002, Харків, вул. Чернишевська, 59  
Тел.: (057) 700-37-30  
E-mail: [maydan.stozhuk@gmail.com](mailto: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.