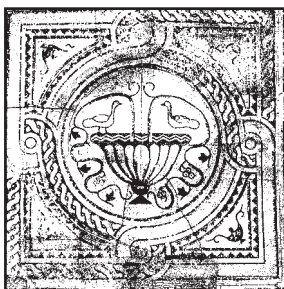


Министерство образования и науки Украины  
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина  
Межинституциональный сектор византистики  
Кафедра истории древнего мира и средних веков

Харьковская епархия Украинской Православной Церкви  
(Московского Патриархата)  
Свято-Пантелеимоновский храм (Харьков)  
Свято-Алекса́ндро-Невский храм (Харьков)

Украинский национальный комитет византистов

# ВИЗАНТИЙСКАЯ МОЗАИКА



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

(Нартекс. Byzantina Ucrainensia. Supplementum 1)

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

Харьков «Майдан» 2013

УДК 94(4)"0375/1492"  
ББК 63.3(0)4  
В 41

В 41 **«Византийская мозаика»:** Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. — Харьков: Майдан, 2013. — 232 с. (Нартекс. Byzantina Ucrainensia. Supplementum 1). ISBN 978-966-372-540-6.

Сборник «Византийская мозаика» включает тексты Публичных лекций, прочитанных в 2012—2013 учебном году на собраниях Эллина-византийского лектория, 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)  
Л. В. Войтович, доктор исторических наук, профессор (Львов)  
А. Г. Герцен, кандидат исторических наук, доцент (Симферополь)  
Г. Ю. Ивакин, член-корреспондент НАНУ (Киев)  
С. П. Карпов, академик РАН (Москва)  
А. П. Моця, член-корреспондент НАНУ (Киев)  
П. П. Толочко, академик НАНУ (Киев)  
А. А. Тортика, доктор исторических наук, профессор (Харьков)

#### **Редакционная коллегия:**

С. Б. Сорочан, доктор исторических наук, профессор, главный редактор (Харьков)  
Николай (Н. В. Терновецкий), протоиерей, настоятель Свято-Пантелеимоновского храма (Харьков)  
Владимир (В. В. Швец), архимандрит, настоятель Свято-Антониевского храма при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина (Харьков)  
Петр (П. В. Казачков), протоиерей, настоятель Свято-Александро-Невского храма, кандидат богословия (Харьков)  
А. Н. Домановский, кандидат исторических наук, доцент, зам. главного редактора (Харьков)  
А. Д. Каплин, доктор исторических наук, профессор (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)

#### **Рецензенты:**

Н. Н. Болгов, доктор исторических наук, профессор  
О. В. Луговой, кандидат исторических наук, доцент

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

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

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

© Авторы статей, 2013  
© Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина, 2013  
© Украинский национальный комитет византистов, 2013  
© Свято-Пантелеимоновский храм (Харьков), 2013



*Крещение Господне, апостолы.  
Мозаика купола Арианского баптистерия в Равенне, 493—526 гг.*

O sages standing in God's holy fire  
As in the gold mosaic of a wall,  
Come from the holy fire, perne in a gyre,  
And be the singing masters of my soul.  
Consume my heart away; sick with desire  
And fastened to a dying animal  
It knows not what it is; and gather me  
Into the artifice of eternity.

***William Butler Yeats. Sailing to Byzantium***

О мудрі, що в святому Божому вогні  
Стоїте на златій мозаїці стіни,  
У круговерті зриньте звідти, і мені  
Співочими майстрами для душі  
Постаньте — вийміть серце; жагом хворе  
У тлінній плоті тварини калічне  
Воно тугою думки прагне вгору,  
Увись — в майстерно вигадану вічність.

***Вільям Батлер Єйтс. Плавання до Візантії***  
(переклад Андрія Домановського)

О мудрецы, в святом стоящие огне,  
Как на золотой мозаике стенной,  
Сойдите из огня, как вихрь, ко мне, —  
Творцами песни станьте над душой.  
Исхитьте сердце прочь; больно желаньем  
И в смертной твари тлен обличено  
Оно тоскует тягой к проницанью  
В искусно созданное вечности панно.

***Уильям Батлер Йейтс. Плавание в Византию***  
(перевод А. Н. Домановского)

## ОТ РЕДАКТОРА

Вашему вниманию представляется первый сборник публичных лекций, прочитанных в 2012—2013 учебном году на собраниях Эллин-но-византийского лектория, которые проводятся 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). Эти лекции читались как профессорами, доцентами, аспирантами, соискателями кафедры истории древнего мира и средних веков, так и преподавателями Харьковской Духовной семинарии. Он разноплановы по сути, но объединены одной главной составляющей — связью с историей, культурой Византии и Православной Церкви. Из их «мозаики», как мы надеемся, постепенно будет складываться все более отчетливый, ясный облик византийского общества и византийца, того самого Номо Byzantinus, чье наследие пережило века. Связанные с этим лекции должны были доходчиво и вместе с тем глубоко, но без мертвящего академизма, донести до слушателей непростые проблемы византийской духовной жизни. Их слушателями стали как студенты Харьковского университета, учащиеся Харьковской Духовной семинарии, так и широкий круг интересующихся историей.

Само Эллин-но-византийское содружество, созданное в июне 2012 г., в свою очередь связано с деятельностью университетского сектора византистики, который, как и сборник лекций, носит название «Византийская мозаика». Предложение о его создании также родилось в 2012 г.

Целью деятельности сектора должно стать объединение и координация исследований византийской цивилизации, осуществляемых разными институтами Харьковского университета. Это позволит:

- создать организационную форму взаимодействия разных структур университета, исследующих феномен византийской цивилизации в рамках отдельных научных дисциплин (история, археология, филология, культурология, лингвистика, литературоведение, искусствоведение и т. д.), что будет содействовать синергетичному эффекту

научных изысканий благодаря заимствованию методов и принципов, присущих смежным направлениям византистики;

- эффективнее налаживать сотрудничество университетских византистов с украинскими и мировыми центрами византистики, что предоставит возможность достойно представлять университетскую византистику в мире и создавать возможности для более эффективного поиска финансирования университетского византиноведения за счет привлечения грантовых средств;
- создавать новые и совершенствовать существующие механизмы популяризации знаний по истории и культуре византийской цивилизации в Харькове, Украине и мире, что позволит более ярко представить одну из граней важной просветительской миссии Университета в обществе.

На наш взгляд, название Межинституционального сектора византистики «Византийская мозаика» позволяет как можно лучше передать характер предложенного сотрудничества научных институций университета. Соединение разнонаправленных византиноведческих исследований, которые осуществляются в университете в рамках единого сектора, позволит создать целостную многомерную картину византийской цивилизации, подобно тому, как составление из отдельных кусочков цветной смальты целостной мозаики позволяло мастерам в конце концов (вос)создать образ вселенной.

Сектор пригласил к объединению кафедру истории древнего мира и средних веков, Харьковское историко-археологическое общество, кафедру историографии, источниковедения и археологии, Центр болгаристики и балканских исследований имени Марина Дринова, кафедру украиноведения, кафедру теории культуры и философии науки, Восточный институт украинских исследований имени Ковальских, Харьковское историко-филологическое общество, кафедру истории зарубежной литературы и классической филологии, кафедру истории украинской литературы.

Главными направлениями деятельности при этом стали:

- издания научного ежегодника по византистике и истории Церкви «Нартекс. Byzantina Ukrainensia» (в 2012—2013 гг. уже изданы два тома и готовится к печати третий);
- поддержка информационного ресурса украинских византистов «Василевс. Украинская византистика» (<http://byzantina.wordpress.com/>);
- проведение международных симпозиумов «Homo Byzantinus среди идей и вещей» (первый состоялся 1 июля 2010 г.);
- чтение публичных лекций во время заседаний Эллино-византийского лектория;

- организация научных заседаний, круглых столов, презентаций, встреч со специалистами, просмотр тематических фильмов, видеолекций с их последующим обсуждением и т. д.;
- сотрудничество с близкими по тематике исследований научными институтами Харькова, Украины, мира.

В частности, сектор планирует осуществлять связи с харьковским Византийским содружеством, Харьковской епархией Украинской Православной Церкви Московского Патриархата и Свято-Пантелеимоновским храмом, Харьковским городским обществом греков «Гелиос», кафедрой культурологии и медиа-коммуникаций Харьковской государственной академии культуры, другими общественными, религиозными, научными и образовательными учреждениями города и страны, коллегами из-за рубежа.

В границах Украины такое сотрудничество строится с Национальным комитетом византинистов Украины, кафедрой истории средних веков и византистики Львовского национального университета имени Ивана Франко, кафедрой классических, византийских и средневековых исследований Украинского Католического Университета, кафедрой истории древнего мира и средних веков Таврического национального университета имени В. И. Вернадского, кафедрой греческой филологии Таврического национального университета имени В. И. Вернадского, кафедрой истории древнего мира и средних веков Киевского национального университета имени Т. Г. Шевченко, отделом средневековой археологии Института археологии НАНУ, Киевским научным историко-филологическим обществом Андрея Белецкого, кафедрой эллинистики Института филологии Киевского национального университета имени Т. Г. Шевченко, Киевской Духовной Академией Украинской Православной Церкви Московского Патриархата, Одесским филиалом Греческого Фонда Культуры, кафедрой истории древнего мира и средних веков Одесского национального университета имени И. И. Мечникова, Национальным заповедником «Херсонес Таврический», Керченским благотворительным фондом «Деметра», Национальным заповедником «София Киевская», «Судакской крепостью» — филиалом Национального заповедника «София Киевская».

За пределами Украины сектор предполагает поддерживать связи, прежде всего, с Национальным комитетом византинистов Российской Федерации, кафедрой средних веков Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, сектором византиноведения Института всеобщей истории РАН, кафедрой всеобщей истории и региональных исследований Белгородского государственного университета, кафедрой археологии и зарубежной истории Волгоградского государственного университета, кафедрой истории древнего мира и средних веков Алтайского государственного



университета, кафедрой истории древнего мира и средних веков Уральско-го государственного университета, Центром византийских исследований Коллеж де Франс (Париж), Археологическими музеями Варны и Силистры (Болгария), а также со всеми заинтересованными в подобном сотрудничестве научными центрами и отдельными коллегами.

Византийская цивилизация, которая стала настоящим мостом как в пространстве (между Востоком и Западом), так и во времени (между Античностью и Ренессансом, а также Новым временем), является, вне всяких сомнений, достойным объектом научного познания, всестороннее исследование которого позволяет лучше познать и понять не только корни европейской цивилизации, но и увидеть проявления ее приливов и отливов в нашей современности.

И пусть своеобразным философским эпиграфом к созданию «Византийской мозаики» станут слова знаменитого поэта, лауреата Нобелевской премии по литературе, автора прославленной поэмы «Плавание в Византию» Вильяма Батлера Йейтса: «...если бы мне подарили месяц в Античности и позволили прожить его там, где я желал сам, я прожил бы его в Византии. Незадолго перед тем, как Юстиниан открыл Святую Софию и закрыл Академию Платона. Я мог бы найти там, в одной из маленьких винных лавочек, мозаичника — философа, который сумел бы ответить на все мои вопросы, поскольку сверхъестественное к нему ближе...».

*Проф. С. Б. Сорочан*



## ВІД УПОРЯДНИКА

That is no country for old men. The young  
In one another's arms, birds in the trees  
— Those dying generations — at their song,  
The salmon-falls, the mackerel-crowded seas,  
Fish, flesh, or fowl, commend all summer long  
Whatever is begotten, born, and dies.  
Caught in that sensual music all neglect  
Monuments of unageing intellect.

*William Butler Yeats. Sailing to Byzantium*

Страна та не для старця. Юність, младість  
В сплетенні рук и птиць серед листви  
— Те гаснут покоління — в песнях радість  
Лососей нереста, макрели кутерьми,  
Всё лето рыба, мясо, птица восхваляют  
То, что зачато, рождено и умирает.  
Кто музой чувств охвачен, пренебрег  
Шедеврами, что создал интеллект.

*Уильям Батлер Йейтс. Плавание в Византию*  
(перевод А. Н. Домановского)

Цей край — не для старих. Пам'блочь  
У обіймах, у кронах — рій птахів:  
— Вмирають покоління, — їх розголос,  
Лосось у вирі рік, макрель серед морів,  
Впродовж усього літа славлять вголос  
Всіх, хто зачатий, народивсь чи постарів.  
Той, хто чуттєвій музиці скоривсь, —  
Зневажив пам'ятки, що інтелект створив.

*Вільям Батлер Єйтс. Плавання до Візантії*  
(переклад Андрія Домановського)

Гадаю, що можу почати своє коротке вступне слово тим само, чим закінчив свою передмову Редактор — тією-таки цитатою з «Видіння» Вільяма Батлера Єйтса, однак розширивши її й навівши як в оригіналі, так і у перекладі українською. І без того розлога, вона, таким чином, зросте за обсягом удвічі, однак це видається необхідним з огляду на складність, бага-

тошаровість думки поета, й мою непевність щодо того, чи вдалося мені вірно її передати українською. Думаю, що якби узявся перекладати цей уривок на російську, то він так само відрізнявся відтінками смислів від оригіналу, як і від україномовного перекладу, однак від цієї цікавої справи мене утримує хоча б уже те, що тоді обсяг цитати збільшиться утричі. Певен також, що зацікавлений читач сам буде у змозі віднайти точніший варіант розуміння тексту В. Б. Єйтса, ніж запропонований мною, бо переклад — це завжди інтерпретація, роз'яснення, тлумачення — він ніколи не є прямим дослівним слідуванням оригіналу, а надто — у тексті поетичному, художньому, філософському.

Тож, надавши в епіграфі слово Поетові, надамо тепер слово Філософу:

«I think if I could be given a month of antiquity and leave to spend it where I chose, I would spend it in Byzantium a little before Justinian opened St. Sophia and closed the Academy of Plato. I think I could find in some little wine shop some philosophical worker in mosaic who could answer all my questions, the supernatural descending nearer to him than to Plotinus even, for the pride of his delicate skill would make what was an instrument of power to Princes and Clerics and a murderous madness in the mob, show as a lovely flexible presence like that of a perfect human body.

I think that in early Byzantium, and maybe never before or since in recorded history, religious, aesthetic and practical life were one, and that architect and artificers — though not, it may be, poets, for language had been the instrument of controversy and must have grown abstract — spoke to the multitude and the few alike. The painter and the mosaic worker, the worker in gold and silver, the illuminator of Sacred Books were almost impersonal, almost perhaps without the consciousness of individual design, absorbed in their subject matter and that the vision of a whole people. They could copy out of old Gospel books those pictures that seemed as sacred as the text, and yet weave all into a vast design, the work of many that seemed the work of one, that made building, picture, pattern, metal work of rail and lamp, seem but a single image; and this vision, this proclamation of their invisible master had the Greek nobility, Satan always the still half divine Serpent, never the horned scarecrow of the didactic Middle Ages»\*.

Пропонований мною переклад такий:

«Гадаю, якби я міг бути обдарованим місяцем Античності і був вільний провести його там, де сам оберу, я провів би його у Візантії, незадовго перед тим, як Юстиніан відкриє Св. Софію і закриє Академію Платона. Припускаю, я міг би знайти у якійсь крихітній винниці якогось філософськи нала-

---

\* A Critical Edition of Yeats's «A Vision» (1925) / By George Mills Harper; Walter Kelly Hood. — London and Basingstoke, 1978. — P. 190—191.

штованого мозаїчиста, який би міг відповісти на усі мої питання, оскільки надприродне сходиться ближче до нього, ніж навіть до Плотіна, погорджуючого тим, що його витончена майстерність спроможна витворити те, що може бути як засобом влади володарів та священників, так і вбивчого безумства юрби, продемонструвавши таку прекрасну гнучкість постави, як у досконалого людського тіла.

Думаю, що у ранній Візантії, і, можливо, ніколи ні до, ні після у писаній історії, релігійне, естетичне і реальне життя становили єдність, і що архітектор та ремісники — хоча ні, це можливо, поети, бо щодо мови вони були засобом суперечок і мали творити абстракцію понять — говорили як до народних мас, так і до меншости однаково. Художник і мозаїчник, майстер по золоту і сріблу, ілюстратор Священних Книг були майже у(з)неособленими, можливо, майже позбавленими усвідомлення окремого особистого задуму-оформлення, зануреними, поглинутими і заглибленими одночасно як у власну суб'єктивну матерію, так і у бачення усіх людей. Вони могли скопіювати зі старих книг Євангелія ті зображення, які здавалися такими само священними, як і текст, а ще сплести усе в єдиний велетенський задум-оформлення-творіння, у якому робота багатьох сприймалася як робота одного, який створив будівлю, зображення, малюнок, роботу по металу кованих залізних ґраток і світильників, видаються єдиним образом; і це бачення, це виголошення їхнього невидимого майстра-творця-власника було грецькою величчю, Сатана завжди був ще напів-Божим Змієм, ніколи не ставши рогатим опудалом зверхньо дидактично-менторсько-моралізаторського (*західноєвропейського* — А. Д.) Середньовіччя».

Про що саме сказано Єйтсом? Із розмаїття можливих тлумачень пропоную обрати те, яке, як видається, якнайкраще передає зміст, сенс і настанову пропонованої читачеві збірки лекцій. Саме мозаїку, візантійську і по-візантійськи витворюють ці лекції, у яких їхні автори виступають тією ж мірою творцями текстів, як і знеособленими поєднувачами і передавачами знань, здобутих і накопичених зовсім не ними, образів, витворених іншими, чиє авторство, своєю чергою, вже забулося й загубилося у стосах книг і гігабайтах мережевих електронних текстів. Це неминуче розчинення авторства, на мій погляд, аж ніяк не є смертю автора і творця, бо, переказуючи навіть, здавалося б, відомі речі, відтворюючи відомі істини, оповідач (лектор) кожного разу робить це унікально, неповторно, додаючи, таким чином, нехай крихітну, але терпко-відчутну на смак слова і змісту оригінальність викладу думок та ідей.

Саме з цього витворюється візантійська мозаїка, яка аж ніяк не є простою механічною сумою кубиків смальти. Вона — щось значно більше, глибше й вище, і людині неможливо вповні осягнути його цілокупність, оскільки це

означало б зуміти (пере)створити світ. Так неможливо відкрити Абсолютну Істину, поступово складаючи її з істин відносних, однак кожного разу поєднання відносних істин не є суто механічним, воно витворює нову, відчутно досконалішу, хоча й так само відносну, однак більш наближену до Абсолютної, істину.

Зібрані під однією обкладинкою тексти лекцій, оприлюднені на зібраннях Елліно-візантійського лекторія при Свято-Пантелеймонівському храмі, сприймаються, поза всяким сумнівом, інакше, ніж тоді, коли, раз на місяць, виголошувалися лекторами. Вони творять той важливий синергетичний ефект, який дозволяє глибше і тонше зрозуміти як кожную з них окремо, так і їхнє цілокупне поєднання — «сплести усе в єдиний велетенський задум-оформлення-творіння, у якому робота багатьох сприймалася як робота одного, який створив будівлю, зображення, малюнок, роботу по металу ковальних залізних ґраток і світильників, видаються єдиним образом».

Важливо при цьому наголосити, що сприймати їх можна на різному рівні — вони звернені «як до народних мас, так і до меншості однаково», хоча, залежно від рівня початкового знання предмету, про який буде йтися, кожен побачить у тексті своє — «те, що може бути як засобом влади володарів та священників, так і вбивчого безумства юрби», «і це бачення, це виголошення їхнього невидимого майстра-творця-власника» і є тією візантійською (грецькою в Сйтса) величчю, яка дозволяє говорити однією й тією ж само мовою як з небагатьма обраними і вже о(про)свіченими, так і з широким загалом тих, хто лише починає долучатися до променів світла, здійснюючи перші кроки на цьому шляху.

Візантійська мозаїка, таким чином, творить гармонію, симфонію, суголосність, однаково придатну і доступну для усіх, хоча, звичайно, кожен із (спів)творців відповідних її фрагментів, співаючи свою частину партії спільного піснеспіву може взяти десь невідповідну ноту, порушивши довершеність композиції. Сподіваюся, читач буде поблажливим і поставиться до цього із розумінням, знайшовши можливість самотужки виправити те, що прозвучало не до ладу і не картаючи того, хто, на його думку, узяв невірну ноту, надто суворо, оскільки всі ми є окресленими власними межами, виїти за які вдається лише над(людським)зусиллям, та й то — за унікального поєднання непередбачуваних чинників та умов.

При цьому варто усвідомлювати, що нота, яка, на перший погляд, сприймається і видається фальшивою, може бути цілком свідомо виспівана дисонантою до загальної теми мелодії, і є, насправді, тією важливою анти-темою і анти-тезою, яка не суперечить цілісному творінню, а дозволяє яскравіше і контрастніше відтінити, виокреслити, виопуклити його. Пам'ятаймо, що «Сатана завжди був ще напів-божим Змієм», і хоча візантійські майстри-

мозаїчисти не застосовували принципу світлотіні на своїх творіннях, це робило за них світло, яке вибирало ці мозаїки з темряви. І світлотінь виникала і буде виникати залежно від того, яким було джерело цього світла — прямий і рвучкий широкий сонячний промінь, що впевнено і нестримно повновладно входить до серцевинних нутрощів храмини, заповнюючи увесь її обшир; несміливий сонячний зайчик, що боягузливо перестрибує з однієї стіни на інші, вихоплюючи з темряви крихітні блюдця загального задуму цілісного зображення; мерехтливі відблиски свічок зі свічників, які виборюють у темряви лише один невеликий фрагмент із розмитими хвилеподібно пульсуючими контурами чи, зрештою, слабкий вогник принесеної особисто лампадки, який, здавалося б, не висвітлює нічого, однак насправді дозволяє побачити головне — обличчя того, хто споглядає у напівмороці творіння мозаїчиста, обличчя, яке стає частиною мозаїки творіння, оскільки на ньому відобразився задум Творця, якому слідував, у міру своїх можливостей, творець.

Навівши на початку вступного слова цитату з Єйтсового поетичного «Плавання до Візантії», в самому його тексті — розлогу цитату з його ж філософського «Видіння», дозволю собі завершити цитатою з прозового твору, який, як на мене, є найкращим з можливих втіленням тих образів, відчуттів і думок, що їх В. Б. Єйтс заклав у двох своїх віршованих творах: «Плавання до Візантії» і «Візантія». Маю на увазі фентезійну діалогію Гая Геврієла Кея «Плавання до Сарантія» і «Володар імператорів», об'єднану спільною назвою «Сарантіська мозаїка». У першому, як і у Єйтса — прагнення і подорож до Візантії, у другому (і знов-таки, як і у Єйтса) — втеча з неї, бо «цей край — не для старих», а «Той, хто чуттєвій музиці скоривсь, — Зневажив пам'ятки, що інтелект створив».

Тож надамо слово Прозаїкові, не зловживаючи наведенням як оригінального тексту, так і перекладу, і скориставшись наявним перекладом російською мовою:

«...его образ Джада над этим Городом, на его леса и поля (зеленые, как весна, в одном месте, красно-золотисто-коричневые, как осень, в другом), на его «зубира» на краю темного леса, на его моря и плывущие корабли, на его людей..., его летящих и плывущих, бегущих и наблюдающих зверей и на то место (еще не сделанное), где закат на западе над развалинами Родиаса должен был стать запретным факелом падающего Геладикоса. Это была его жизнь, все жизни под властью бога в этом мире, столько, сколько он мог передать, сам будучи смертным, связанный своими ограничениями.

...застыл, повиснув на лестнице на некотором расстоянии от земли, и долго смотрел на свою работу. Он чувствовал себя застывшим в ином смысле, в том мгновении, которое трудно определить. У него возникло ощущение,

что как только он спустится с этой лестницы, окончательно закончится его труд, закончится навсегда. Ему казалось, что он висит в безвременье, пока этого не произошло, а потом его труд и его достижения перейдут в прошлое или в будущее, но никогда уже не будут настоящим.

Его душа была полна до краев. Он думал о мозаичниках прошлых столетий... здесь, в Варене, в Сарантии, в Родиасе, или далеко на юге, за морем, в городах на побережье за Кандарией, или на востоке, в древней Тракезии, или в Саврадии (о святых людях с их дарами, которые сотворили Джада в тамошней церкви, чьи имена затеряны в молчании)... обо всех неизвестных мастерах, ушедших, окутанных саваном исчезнувшего времени, мертвых.

Их творения (то, что уцелело) стали славой земли господя, даром его света, а творцы превратились в неясные тени.

Он посмотрел на то место внизу панно, где только что выложил смальту, еще не присохшую на место, и увидел двойную букву ... — свои инициалы, как и на медальоне, изображенном на его фигуре на панно. Думая о них, обо всех, ушедших, или живущих, или о тех, кто придет, он подписал свою работу на стене»\*.

*Андрій Домановський*

---

\* Кей Г. Г. Повелитель императоров / Перевод Н. Х. Ибрагимова. — М., 2004.

## ПЕРЕЧЕНЬ ЛЕКЦИЙ

- **Перша публічна лекція** візантиністичного сектору «Візантійська мозаїка» «Міт Візантії. Візантійська цивілізація в історії, історіографії та суспільних репрезентаціях» (Харків, 29 листопада 2012 р.)\*. **Лектор:** Домановський Андрій Миколайович, кандидат історичних наук, доцент кафедри історії стародавнього світу та середніх віків, доцент кафедри українознавства Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.  
**URL:** <http://byzantina.wordpress.com/2012/11/21/news-431/>
- **Вторая публичная лекция** Элліно-візантійського лекторія при Свято-Пантелеимоновському храмі «Раннее христианство и гностицизм во II—III вв. н. э.» (Харьков, 17 декабря 2012 г.). **Лектор:** Ручинская Оксана Анатольевна, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.  
**URL:** <http://byzantina.wordpress.com/2012/12/12/news-449/>
- **Третья публичная лекция** Элліно-візантійського лекторія при Свято-Пантелеимоновському храмі: «Открытие раннехристианского искусства» (Харьков, 22 января 2013 г.). **Лектор:** Фомин Михаил Владимирович, кандидат исторических наук, доцент кафедры туризма и социальных наук Харьковского торгово-экономического института Киевского национального торгово-экономического университета.  
**URL:** <http://byzantina.wordpress.com/2013/01/20/news-472/>
- **Четвертая публичная лекция** Элліно-візантійського лекторія при Свято-Пантелеимоновському храмі «Смерть в Византии» (27 февраля 2013 г.). **Лектор:** Сорочан Сергей Борисович, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории древнего мира

---

\* Лекція була двомовною (українська та російська мови), хоча переважно, з огляду на аудиторію, лектор говорив російською (це спричинило, зокрема, те, що текст лекції, включений до цієї збірки, підготовлено російською мовою), однак, оскільки головне оголошення на сайті «Василевс. Українська візантиністика» було зроблено українською, наводимо у переліку саме український варіант назви.



и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

**URL:** <http://byzantina.wordpress.com/2013/02/24/news-478/>

- **Пятая публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Предметы культа в жизни и торговле Византии (IV—IX вв.)**» (27 марта 2013 г.). **Лектор:** Сорочан Екатерина Сергеевна, аспирант кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

**URL:** <http://byzantina.wordpress.com/2013/03/25/news-481/>

- **Шестая публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Святитель Григорий Богослов. Жизнь, богословие, поэзия**» (24 апреля 2013 г.). **Лектор:** Михалицын Павел Евгеньевич, кандидат исторических наук, кандидат богословия, преподаватель Харьковской духовной семинарии.

**URL:** <http://byzantina.wordpress.com/2013/04/20/news-497/>

- **Седьмая публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**О трансформации церемонии погребения в античном Херсонесе — византийском Херсоне**» (29 мая 2013 г.). **Лектор:** Супрун Наталия Олеговна, соискатель кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

**URL:** <http://byzantina.wordpress.com/2013/05/24/news-512/>

- **Восьмая публичная лекция** Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме «**Философско-богословский анализ творений святых отцов**» (10 июня 2013 г.). **Лектор:** архимандрит Владимир (Швец) настоятель Свято-Антониевского храма при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина, преподаватель Харьковской Духовной семинарии.

**URL:** <http://byzantina.wordpress.com/2013/06/04/news-520/>



*Воскрешение Лазаря (Ин. 11—12).  
Базилика Сант-Аполлинаре-Нуово, Равенна. VI в.*

## ЛЕКЦИЯ 1

*А. Н. Домановский*

### МИФ ВИЗАНТИИ: ВИЗАНТИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ИСТОРИИ, ИСТОРИОГРАФИИ И ОБЩЕСТВЕННЫХ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯХ\*

Before me floats an image, man or shade,  
Shade more than man, more image than a shade;  
For Hades' bobbin bound in mummy-cloth  
May unwind the winding path;

---

\* Предлагаемая Вашему вниманию лекция выросла из двух начал: 1. Доклад «Византійські ОбрАзи {скетч-доповідь у трьох наголосах, з епіграфом, передмовою, висновками і мораллю}», прочитаний на засіданні Методологічного семінара історического факультета Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна 30 листопада 2011 г. (см.: Андрій Домановський. Византійські ОбрАзи {скетч-доповідь у трьох наголосах, з епіграфом, передмовою, висновками і мораллю}. [Електронний ресурс. Назва з екрану]. Режим доступу: <http://byzantina.wordpress.com/2011/11/28/news-268/>; Три наголоси у сприйнятті Візантії. [Електронний ресурс. Назва з екрану]. Режим доступу: <http://byzantina.wordpress.com/2011/12/14/news-282/>); 2. Открытой лекції «Візантія після Візантії», прочитана в рамках спецкурса «Византійська цивілізація», преподаваемого автором на кафедрі історії древнього світу і середніх віків Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна 15 грудня 2011 г. («Візантія після Візантії» (відкрита лекція А. Домановського; Харків, 15.12.2011). [Електронний ресурс. Назва з екрану]. Режим доступу: <http://byzantina.wordpress.com/2011/12/14/news-284/>).

В то же время текст, представленный на этих страницах, существенно отличается и от того, о чем шла речь в названных лекциях, и от того, что прозвучало в зале собраний Свято-Пантелеймоновского храма. Каждый раз, выступая с лекцией, приходится учитывать великое множество разнообразных факторов, определяющих ее формат, как то: регламент, возрастной состав слушателей, наличие у них изначальных знаний о предмете, возможные факторы личностного (в том числе и предвзятого) отношения к поднимаемым в лекции вопросам и т. п. В связи с этим ряд моментов в прочитанной 29 ноября 2012 г. лекции был сознательно опущен как из-за временных рамок выступления, так и в связи с весьма разнообразным составом аудитории — от университетских профессоров и священнослужителей высокого ранга до школьников и пожилых прихожан.

Несомненно, что и этот текст не способен вместить все те аспекты, в которых в той или иной форме предстает перед нами миф Византии, не говоря уже о многочисленных и, зачастую, весьма ярких, примерах. Очевидно, что о миф(е)(ах) (о) Византии может и должно быть написано не меньше, чем о самой собственно Византийской империи.

A mouth that has no moisture and no breath  
Breathless mouths may summon;  
I hail the superhuman;  
I call it death-in-life and life-in-death.

**William Butler Yeats. Byzantium**

Пливе поперед мене образ, муж чи тінь,  
Тінь швидше, ніж людина,  
і образ більш, ніж тінь;  
Клубок Аїда, випрядений в саван,  
Розплести може звивистий свій шлях,  
А всохлий рот, що дихання не має  
Родити клич в бездиханних вустах.  
Понадлюдське начало я вітаю;  
І смертю-у-житті,  
життям-у-смерті називаю.

**Вільям Батлер Єйтс. Візантія**  
(переклад Андрія Домановського)

Передо мной плывет виденье, муж ли, тень,  
Тень более, чем муж, видение — чем тень;  
Клубок Аида — мумии покров  
Змеящийся распутать может путь;  
Иссохший, бездыханный может рот  
Исторгнуть бестелесный зов, вздохнуть;  
Сверхчеловеческое в нём я восславляю;  
И смертью-в-жизни,  
жизнью-в-смерти называю.

**Уильям Батлер Йейтс. Византия**  
(перевод А. Н. Домановского)

— ...Я описатель Историй. Теперь я должен работать над хроникой последних дней Византии. Куда мне вставить историю, рассказанную Баудолино?

— А куда. Эта история его. Ты что, уверен, что она точно подлинная?

— Нет, Все, что мне известно, было рассказано им. И от него же мне известно, что он по природе лгун.

— ...Как может исторический дееписец принять на веру такое ненадежное свидетельство? Ты вычеркни Баудолино из своей истории.

... — Но ведь красивая история. Жаль, если ее никто не узнает.

— Ты не считай себя единственным писателем на земле. Настанет время, и кто-то другой, не меньший лжец, чем Баудолино, ее расскажет.

**Умберто Эко. Баудолино**  
(перевод Елены Костюкович)

Для того, чтобы начать о чем-либо говорить, особенно говорить с кем-то, кого видишь впервые или не видишь вообще, нужно выбрать или придумать своеобразную точку входа, некое утверждение, фразу, тезис, которые позволят... нет, не привлечь внимание, точнее — не только привлечь внимание... позволят оттолкнуться от точки опоры, как отталкиваются от скалистого берега рывком в открытое море, задавая, тем самым, направление и ритм движения, соблюдая в дальнейшем некие ритуалы плавания или пренебрегая ими. И неважно, на чем Вы будете плыть и чем отталкиваться — голый ступней босой ноги или жестким, но, вместе с тем, пружинящим веслом — первотолчок необходим, и он, в итоге, задаст ту траекторию движения, по которой будет разворачиваться плавание-повествование. Возникающая во втором случае метафора лодки, как мне кажется, гораздо более приемлема в нашем случае, Слушатель и Читатель, ибо мы будем в этом плавании вместе, чтобы в его итоге воскликнуть вместе с Поэтом — «И вот я пересек миры морские / И прибыл в край священный Византии» (*перевод Г. Кружкова*).

Итак, первотолчком в данной лекции станет тезис-утверждение того, что Византия, Византийская империя — это миф, поскольку такого государства или страны никогда не существовало. Конечно, нужно сразу оговориться, что это утверждение не имеет ничего общего с пресловутыми построениями А. Т. Фоменко и Г. В. Носовского или украинского их собрата по необоснованным сенсационным заявлениям В. М. Бебика. И уточнить, что само государство и страна, конечно же, существовали, но назывались (то есть называли себя) и называемы извне были иначе. Византийцы не знали, что они — византийцы (считая, что они римляне-ромеи), а Византийская империя не знала (если мы будем приписывать государству качества, способности и возможности человека), что она — Византийская.

Византия, впрочем, прекрасно осознавала, что она — Империя, вполне обоснованно полагая самое себя прямым продолжением империи Римской, отнюдь не погибшей вместе с падением Рима в 476 г., но продолжившей существование на Востоке, постепенно избрав и утвердив своим столичным центром не сирийскую Антиохию или египетскую Александрию, но древний городок Византий, расположенный на границе Европы и Азии, на выдающемся треугольно остроящимся языком в межевые воды Востока и Запада мысе между заливом Золотой Рог и Мраморным морем. Рим, несомненно, был миром, но вместе с его гибелью мир не погиб, но был перевоссоздан во Втором или Новом Риме, как именовали основанный императором Константином Великим на месте Византия город, названный в честь основателя Константинополем. Этот город имел впоследствии множество символических и аллегорических названий и обозначений,

неизменно оставаясь царственным градом в мраморном и золотом уборе строений, высившихся между морем и заливом с говорящими и весьма соответствующими ситуации названиями — Мраморное море и Золотой Рог. Не зря именно этот город остался в русских летописях и южнославянских языках Царьградом.

Следует, видимо, особо подчеркнуть, что Византия воспринимала себя отнюдь не как наследницу Римской империи (это утверждение нередко можно встретить в научно-популярной или учебной литературе), но была, собственно, самой Римской империей, продолжившей свое существование в средневековье вплоть до гибели в 1453 г. под кривой саблей османского завоевания. Название «Римская империя», «Римская держава» в их эллинизированном (попросту — греческом) варианте «Ромейская империя», «Ромейская держава» активно использовались подданными императора-василевса для обозначения своего государства вплоть до его гибели в середине XV в. и после нее. Таким образом, как мы уже помним, Византийской империи (точнее, государства с таким самоназванием) — не существовало, но существовала Империя ромеев (римлян), Ромейская (Римская) империя.

Тогда откуда же взялось привычное нам название Византия или Византийская империя, почему и зачем оно возникло, заменив вполне пригодное и, главное, соответствующее историческим реалиям название «Римская (Ромейская) империя»? Как и почему оно закрепилось и прочно укоренилось в науке и бытовом речевом обиходе? Ответы на эти вопросы следует искать не в самой Ромейской империи и не во время ее существования. Эти названия, точнее — латинский термин «*Byzantium*» (Византия) появился уже после гибели этого средневекового государства, в середине XVI в., когда его применил немецкий филолог, публикатор античных и средневековых греческих литературных памятников Иероним Вольф (1516—1580 гг.) из Аугсбурга. Написав в предисловии к одному из томов трудов средневековых греческих (византийских) историков (Вольф издал произведения Никиты Хониата, Никифора Григоры, Лаоника Халкокондила) обобщающий очерк истории Восточной Римской империи в Средневековье, Вольф назвал ее Византией, с целью провести разграничение между собственно Римской империей Античности, и ее продолжением в Средние века.

Название Византия было, таким образом, изобретено искусственно в эпоху Возрождения, и происходит от названия древнегреческого городка Византий, на месте которого был основан в начале IV в. Константинополь, ставший впоследствии столицей обновленной Империи. Предложенное Вольфом название довольно быстро укоренилось в научной литературе,



широко использовалось историками и философами «Просвещенного» XVIII в. и, в итоге, закрепилось и в исторической науке, и в общественном сознании как правильное название Империи, постепенно сформировавшейся из восточной части Древней Римской империи с центром в городе на рубеже Европы и Азии, и дожившей, при всех исторических перипетиях, со всеми территориальными, социальными, экономическими, административными etc изменениями до середины XV в., когда пала ее столица.

Видимо, мы и в дальнейшем будем следовать уже устоявшейся традиции, и называть Ромейскую империю, Романию Средневековья, Византией, хотя по отношению к ней, ввиду произошедших в течение IV—VII вв. трансформаций цивилизационного становления, вполне может быть применено предлагавшееся исследователями условное обозначение «Священная Христианская Римская Империя Греческой Нации». В этом определении отдана дань тем трем китам, на которых зиждилась хранина Византийском цивилизации: ортодоксальному (православному) христианству, имперской древнеримской государственности и древнегреческой культуре-образованности. В той или иной степени к подобному соборному определению склонялись уже сами византийцы, к примеру, Константин Философ, который в беседе с иудеями, упоминая о «римском царстве», утверждал: «Не владычествует больше, ибо минуло, как и иные (царства), в изображенном (им) образе, ибо наше царство не римское, а Христово...», подразумевая, несомненно, не гибель Древнеримской империи, но ее перерождение из языческой в христианскую.

Иероним Вольф, которому мы обязаны самим именем Византии, заложил в своем первом в западноевропейской науке очерке истории византийского государства также то первичное восприятие этой средневековой империи, которое стало традиционным. Полагая своей целью представить, как «нашим современникам могла быть предложена византийская история в целом» («*integrum totius Byzantinae historiae Corpus*»), ученый, во-первых, подал ее в виде неполноценной монархии, на примере которой следует учиться, как избежать ошибок «слабой» империи; во-вторых, связал византийскую историю с современностью — геополитическими проблемами Европы XVI в. Видимо, уже с того времени в интеллектуальной, прогрессивной мысли Европы начало постепенно утверждаться пренебрежительное, высокомерное отношение к Византии и всему византийскому как символу косности, отсталости, твердолобой ортодоксальности, коварства, подлости, интриг, кумовства, заговоров, коррупции, загнивания и прочих негативных малопривлекательных явлений мировоззренческого характера и общественного устройства. И уже с того времени зародилось



противопоставление прогрессивного, динамичного Запада (собственно, Западной Европы и ее производных) и отсталого (отстающего) Востока, наиболее ярким проявлением которого в Европе стала именно Византия.

Образ «растленной Византии», «безумившей народы», был весьма успешно взят на вооружение французскими просветителями XVIII века, такими, как Франсуа Вольтер и Шарль Монтескье, стремившимися через созданный ими символический образ Византийской империи критиковать тогдашнюю французскую абсолютную монархию, которая, кстати сказать, действительно проявляла значительный интерес к истории «Нижней (Поздней) Империи» («Bas-Empire»), стремясь заимствовать отсюда некоторые идеи и принципы организации государственного и общественного устройства, формы придворного церемониала. Вольтер, к примеру, ничтоже сумняшеся, писал, что все наследие Византии «...является позором человеческого ума», а его немецкий «коллега» Георг Вильгельм Фридрих Гегель видел в ней «...отвратительную картину слабости, где жалкие, даже абсурдные страсти не дают ничего великого в мыслях, делах и личностях».

Созданный философами-просветителями отрицательный образ Византии подхватили историки, наиболее известным из которых стал, пожалуй, Эдуард Гиббон, написавший в последней четверти XVIII в. многотомный труд «История упадка и разрушения Римской империи». В нем византийская история была представлена как воплощение государственного и общественного упадка и загнивания, нравственного и политического застоя. В пятом томе своего труда ученый отмечал: «...подданные Восточной империи, усвоившие и бесчестившие названия греков и римлян, представляют безжизненное однообразие гнусных пороков, для которых нельзя найти оправдания в свойственных человеческой натуре слабостях и в которых не видно даже той энергии, которая воодушевляет выдающихся преступников».

Не избежали такого отношения к Византии и русские мыслители. Так, в известных «Философических письмах» (1829—1831 гг.) Петр Яковлевич Чаадаев резко критиковал Россию именно как наследницу религии и культуры пребывавшей между Востоком и Западом Византии, которая, вследствие своего пограничного, межевого состояния и положения, оказалась вне истории мировой цивилизации. Философ видел в византийских традициях причину косности и исторической отсталости России. Он, в частности, писал: «Что делали мы в то время как из жестокой борьбы варварства северных народов, с высокой мыслию религии, возникало величественное здание нового образования? Ведомые злою судьбою, мы заимствовали первые семена нравственного и умственного просвещения у растленной, презираемой всеми народами Византии».

Эта сугубо негативная оценка Византии уверенно прошла сквозь весь XIX в. и продолжила свое существование в историко-философских и «геополитико-цивилизационных» сочинениях авторов XX—XXI вв. Так, в середине XX в. в очерке «Византийское наследие России» Арнольд Тойнби отмечал: «Русские навлекли на себя враждебное отношение Запада из-за своей упрямой приверженности чуждой цивилизации, и вплоть до самой большевистской революции 1917 года этой русской «варварской отметиной» была Византийская цивилизация восточноправославного христианства. Русские приняли православие в конце X века, и нужно подчеркнуть, что это был осознанный выбор с их стороны. В качестве альтернативы они могли последовать примеру степных хазар, принявших в VIII веке иудаизм, или, скажем, волжских булгар, которые обратились к исламу в X веке. Несмотря на эти прецеденты, русские отчетливо сделали свой выбор, приняв восточноправославное христианство от Византии; а после захвата Константинополя турками в 1453 году и исчезновения последних остатков Восточной Римской империи Московское княжество, которое к тому времени стало оплотом борьбы русского православного христианства и против мусульман, и против католиков, застенчиво и без лишнего шума приняло на себя византийское наследие».

А Нобелевский лауреат Иосиф Бродский в написанном в 1985 г. эссе «Путешествие в Стамбул» (по-английски оно было названо «Flight from Byzantium» — «Полет (или Побег) из Византии» (явная аллюзия на «Плывание в Византию» Йейтса)) отмечал: «Византия, при всей ее греческости, принадлежала к миру с совершенно отличными представлениями о ценности человеческого существования, нежели те, что были в ходу на Западе, в — каким бы языческим он ни был — Риме. ...Византия была мостом в Азию, но движение по этому мосту шло в обратном направлении. Разумеется, Византия приняла Христианство, но Христианству в ней было суждено овосточиться. В этом тоже в немалой степени секрет последующей неприязни к Церкви Восточной со стороны Церкви Римской. Да, спору нет, Христианство номинально просуществовало в Византии еще тысячу лет — но что это было за Христианство и какие это были христиане — другое дело.

...Деваться Руси от Византии было действительно некуда, подобно тому, как и Западу от Рима. ...Русь оказалась естественной географической добычей Византии. ...Русь получила — приняла — из рук Византии все: не только христианскую литургию, но, и это главное, христианско-турецкую (и постепенно все более турецкую, ибо более неуязвимую, более военно-идеологическую) систему государственности. ...чем покойный Суслов или кто там теперь занимает его место — не Великий муфтий? Чем генсек не

падишах или, лучше того, император? И кто, в конце концов, назначает Патриарха, как, впрочем, и Великого визиря, и муфтия, и халифа? И чем политбюро — не Великий Диван? И не один ли шаг — шах — от дивана до оттоманки?».

Вполне очевидно, что именно из этого, условно говоря, вольтеровско-гиббоновского взгляда на Византию и византийское наследие родилось то уничижительно-пренебрежительное содержание, которое вкладывается в слова «византинизм», «византийское», «византищина» как в русском и украинском, так и современных западных языках.

«Византийский — хитрый, лицемерный, жестокий»<sup>1</sup> — гласит «Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка», составленный А. Чудиновым в начале XX в. В современном греческом языке слово «Византийская» по отношению к империи подразумевает такие характеристики, как «двуличие, лицемерие и упадок»<sup>2</sup>, а все потому, что слово «византинизм» («βυζαντινισμός») пришло в современный греческий из других европейских языков (видимо, прежде всего, из немецкого), и «современные греки сегодня считают, что «Византия» разрушила греческую культуру и стараются дистанцироваться от всего «византийского»»<sup>3</sup>.

В немецком языке слово «Byzantinismus» используется для обозначения пресмыкательства и лизоблюдства, подобострастного подчинения и преданности, а также навязывания намеренно чрезвычайно усложнен-



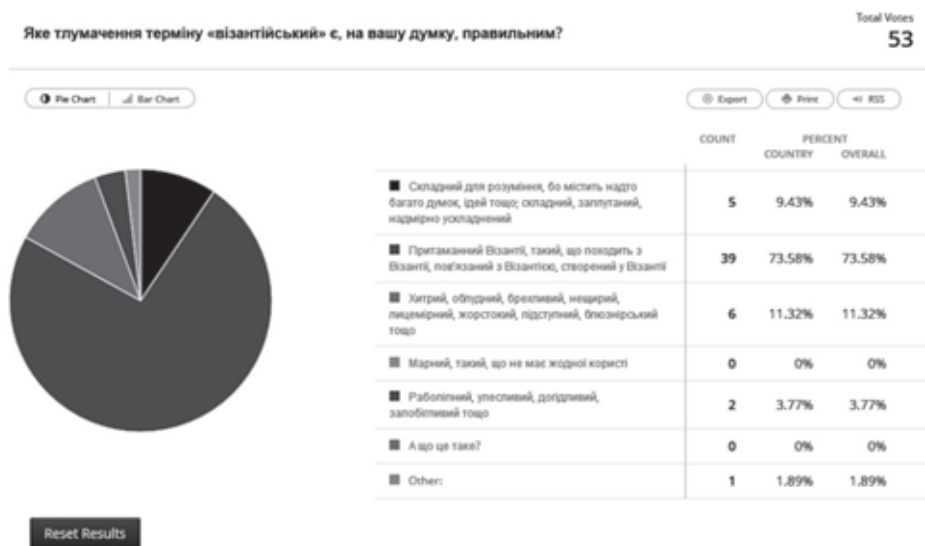
<sup>1</sup> Чудинов А. Н. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://enc-dic.com/fwords/Vizantijskij-7550.html>

<sup>2</sup> Clifton R. Fox. TI EINAI, AN EINAI KATI, ENAS BYZANTINOS; [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://www.romanity.org/hm/fox.e.01.ti\\_einai\\_an\\_einai\\_kati\\_enas\\_buzantinos.01.htm](http://www.romanity.org/hm/fox.e.01.ti_einai_an_einai_kati_enas_buzantinos.01.htm) (Η λέξη «Βυζαντινή» προσδιόριζε την Αυτοκρατορία και υπονοούσε τα υποτεθήμενα χαρακτηριστικά της: δολιότητα, υλοκρισία και παρακμή).

<sup>3</sup> Περί «Βυζαντινών» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://romiosini.wordpress.com/2011/02/16/%CF%80%CE%B5%CF%81%CE%AF-%CE%B2%CF%85%CE%B6%CE%B1%CE%BD%CF%84%CE%B9%CE%BD%CF%8E%CE%BD/> (...παράδειγμα η λέξη «βυζαντινισμός» που πολιτογραφήθηκε σε όλες τις ευρωπαϊκές γλώσσες και στη συνέχεια μεταφέρθηκε και στην Ελλάδα. Σε μεγάλο βαθμό το πέτυχαν: οι νεοέλληνες πιστεύουν σήμερα ότι το «Βυζάντιο» κατέστρεψε τον ελληνικό πολιτισμό και προσπαθούν να αποστασιοποιηθούν από κάθε τι «βυζαντινό»).

ных бесполезных ритуалов, направленных на подчеркивание сугубо внешних, несущественных и не существующих различий в общественном положении и месте чиновника на бюрократической лестнице в зависимости от его ранга<sup>4</sup>.

Во французском языке «Byzantin» обозначает нечто специально чрезвычайно запутанное, намеренно излишне усложненное, и, в целом, мелочное и несущественное<sup>5</sup>, а в английском — «Byzantine» — обозначает нечто сложное, сложносоставное и вследствие этого непростое, трудное для понимания<sup>6</sup>.



Куда уж тут до простого определения, что «византийский» — это такой, который попросту происходит из Византии, связан с ее историей и культурой<sup>7</sup>. И вряд ли могут считаться показательными в этом плане результаты

<sup>4</sup> Byzantinismus — Wikipedia [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://de.wikipedia.org/wiki/Byzantinismus> (Byzantinismus ist ein von Kritikern gebrauchter, abwertender Begriff für „kriecherische“ Unterwerfung und Ergebnis sowie für die Einführung besonders anspruchsvoller und ausgefeilter Rituale, die auf die äußerliche Betonung von so nicht bestehenden Rangunterschieden abzielen).

<sup>5</sup> Byzantin: Définition du mot byzantin de source académique [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.ptidico.com/definition/byzantin.htm> (Byzantin — qui est d'une subtilité excessive, compliqué à l'excès).

<sup>6</sup> Longman Dictionary of Contemporary English [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.ldoceonline.com/dictionary/Byzantine> (Byzantine — complicated and difficult to understand).

<sup>7</sup> Великий тлумачний словник сучасної української мови. — К., 2001. — С. 186 (Візантійський — який походить з Візантії).

опроса, проведенного среди посетителей сайта «Василевс. Українська візантиністика», которым было предложено ответить на вопрос: «Какое толкование термина «византийский» является, по Вашему мнению, правильным?»<sup>8</sup>. Из 53 ответивших 39 отдали предпочтение варианту «Присущий Византии, происходящий из Византии, созданный в Византии», однако следует учитывать, что посетители сайта преимущественно люди, имеющие существенно более глубокие знания о Византии, чем среднестатистический пользователь Интернета. Общее же знакомство с употреблением терминов «византийский», «византийщина» в речи политиков, общественных деятелей, блоггеров, пользователей социальных сетей недвусмысленно свидетельствует в пользу того, что в него вкладываются такие значения, как «хитрый», «лживый», «неискренний», «лицемерный», «жестокий», «коварный», «раболопный», «льстивый», «угодливый» и т. п.

Показательно, что метафора «византийского» была избрана современными украинскими исследователями для характеристики пассивной, покорной, подчиненной («женской» в их терминологии) «психологии политического поведения»: «Византизм ориентировался на создание одномерного моноконцептуального мира, где субъект является только объектом среди других объектов, где человек не создает, открывает и изменяет мир, а мир, как воплощение мудрости, как вселенский тоталитарный континуум онтопсихического совершенства отражается несовершенным разумом субъекта. ...субъекту здесь отводится подчиненная (женская) роль: воспринимать, надеяться, ждать, а не созидать, подражать, а не изобретать.

Психокультурный портрет византизма был бы неполным без учета еще одной особенности экзекутивной ориентации — объективистского тоталитаризма. Дело в том, что в одномерном мире, который уже несет в себе истину собственного бытия, которые обрекает субъекта на чистую репродуктивность и подражание, который заставляет даже мужчин принимать стратегию поведения женщин, не существует дистанции между социализацией и чистым насилием. Это отсутствие автономии внутренней психологической сферы византийцев способствовала объективации субъекта и облегчала манипулирование им со стороны всепроникающей тоталитарной власти»<sup>9</sup>.

Не правда ли, использованное исследователями сравнение весьма напоминает откровенно эротические, даже порнографические образы Византии и византийского из поэмы Максимилиана Волошина «Европа»:

<sup>8</sup> ОПИТУВАННЯ ВАСИЛЕВСА. [Електронний ресурс. Назва з екрану]. Режим доступу: <http://byzantina.wordpress.com/2011/11/18/poll/>

<sup>9</sup> Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення). — К., 2001. — С. 120—121.

Сюда ведут страстных желаний тропы,  
Здесь матерные органы Европы,  
Здесь, жгучие дрожанья затая, —  
В глубоких влуминах укрытая стихия,  
Чувствовалище и похотник ея, —  
Безумила народы Византия.

Впрочем, было бы неправильным думать, что у Византии не было защитников среди интеллектуалов. Уже в XIX в. знаменитый московский медиевист Тимофей Николаевич Грановский замечал: «Нужно ли говорить о важности византийской истории для нас, русских? Мы приняли от Царьграда... начатки образования. Восточная империя ввела молодую Русь в среду христианских народов. Но, кроме этих отношений, нас связывает с судьбой Византии уже то, что мы — славяне. Последнее обстоятельство не было, да и не могло быть по достоинству оценено иностранными учеными... На нас лежит некоторого рода обязанность оценить явление, которому мы так многим обязаны».

Что уж говорить о профессиональных исследователях-византинистах, которые стали появляться вначале поодиночке, а потом и целыми школами-плеядами в Российской империи со второй половины XIX в. Вначале им, конечно же, приходилось спорить с устоявшимися клише, доказывая во вводных частях своих исследований саму возможность обращения к сугубо византиноведческим штудиям. Так, харьковский историк Василий Карлович Надлер считал необходимым оспаривать укоренившееся в обществе мнение о византинизме как «китаизме на европейской почве», «тысячелетней агонии разлагающегося общества», доказывать, что Византия была «одним из замечательнейших феноменов всемирной истории».

Однако со временем такие вступительные пассажи потеряли актуальность, поскольку византийские исследования, в силу внутри- и внешнеполитических причин (прямая связь с российской историей и идеологическим утверждением самодержавия, с одной стороны, и с внешней политикой Российской империи (турецкий вектор, вопрос овладения проливами (Босфором и Дарданеллами), особые мессианские претензии по отношению к южным славянам) — с другой) приобрели вполне самодостаточный характер и перестали нуждаться в каких-либо оправданиях.

Пожалуй, наиболее полно этот аспект отношения к Византии и ее наследию в дореволюционной России осветил в статье «Политика и византиноведение» работавший некоторое время в Харьковском университете известный византинист-искусствовед Федор Иванович Шмит: «...источником интереса к «Византии» была политика, международная и внутренняя,



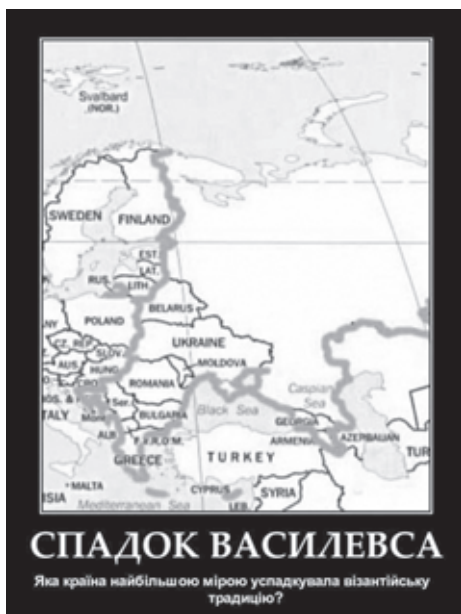
а вовсе не простая «жажда к знаниям». Вскрыв политические причины интереса к «Византии», мы тем самым добиваемся и указания на то, кто и с какими целями и в чью пользу высказал те или иные взгляды на «византийскую» историю... Если византиноведение может теоретически обосновать завоевание Константинополя и Малой Азии, как тут не покровительствовать византиноведению! Оно, действительно, и расцвело в конце XIX в. И в начале XX в. в русских духовных академиях, университетах, ученых обществах, Академии наук; в Константинополе, по инициативе вовсе не исследовательских учреждений (это надо подчеркнуть), а императорского посольства был основан специальный византиноведческий археологический институт. ...Было бы, однако, безусловным преувеличением, если бы мы все западноевропейское и российское увлечение проблемами «византийской» истории объяснили исключительно соображениями внешней политики. Тут играла крупную роль еще и политика внутренняя, и на Западе, и в России, и именно в течение всего XIX века».

Не менее категоричен украинский историк-марксист 1920-х гг. Григорий Натанович Лозовик: «Византиноведение царского времени выполняло чрезвычайно важную идеологическую и политическую функцию. Оно подготавливало умы и непрерывно внушало мысль о том, что русские цари — непосредственные наследники византийских императоров, что славянская нация (читай: великорусская) — природный преемник достоинства и мощи, богатства и величия, выпавших из рук одряхлевших ромейских греков, что православная церковь — единственная носительница религиозных идеалов всего православного мира, единственный пастырь единоверных душ как по сю сторону, так и по ту сторону Босфора. ...У непредубежденного читателя получалось необычайное впечатление от выпячивания славянского элемента на первый план во всей истории Византии, от необыкновенной гармонии в деятельности церкви и государства Византийской империи, от высоких принципов и выдающейся культурной миссии византинизма в ходе общественного развития и Западной и Восточной Европы». Интересно заметить, что и немецкое византиноведение XIX в. оказалось востребованным к жизни также во многом в связи со становлением германского имперского государства.

Поэтому, видимо, лишь отчасти прав патриарх российского византиноведения Федор Иванович Успенский, который в статье «Значение византийских занятий в изучении средневековой истории» отмечал преимущественно научное значение византиноведческих штудий: «восточно-европейский или греко-славянский мир не только в силу исторической давности на европейском материке, но и по своей своеобразной культуре, историческому значению, важной роли во всех европейских событиях — заслуживает,



по меньшей мере, столь же усердного изучения, как и романо-германский мир; без тщательного изучения этого мира событиям средневековой истории по необходимости придется ложный свет и неверное толкование».



Крайнее отрицание сменилось, в итоге, другой крайностью — полной апологетикой, почитанием Византии и всего византийского. Весьма редко встречались среди византинистов рубежа XIX—XX вв. (равным образом редки они среди российских ученых и ныне) последовательные критики Византийской цивилизации, такие, как, к примеру, Павел Владимирович Безобразов, о котором в предисловии к его «Очеркам византийской культуры» С. А. Жебелев писал следующее: «Особенно интересовали П. В. Безобразова отдельные стороны византийского быта, государственного, общественного и частного. И в предлагаемых вниманию чита-

теля «Очерках» обрисованы эти стороны, но обрисованы — нужно сказать правду — скорее в их отрицательных, чем в положительных проявлениях. Таково уже было свойство исследовательского таланта П. В. Безобразова: он подмечал скорее минусы, чем плюсы византийской культуры, и склонен был эти минусы иной раз даже подчеркивать».

В целом же апология Византии приобретала характер откровенного, неприкрытого почитания, преклонения, граничившего с полным отрицанием всего западного, демократического, либерального. В историко-философском трактате «Византизм и славянство» Константин Леонтьев писал: «Представляя себе мысленно византинизм, мы, напротив того, видим перед собою как бы строгий, ясный план обширного и поместительного здания. Мы знаем, например, что византинизм в государстве значит — самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом: зна-

ем наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу. Знаем, что византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной все-свободы, земного всесовершенства и вседовольства».

Особенно явно выступала эта апология в геополитических притязаниях Российской империи середины XIX — начала XX вв. Показательны в этом плане стихи Федора Тютчева, сумевшего поэтической строкой и вереницей образов выразить то, что, пожалуй, не в силах были передать столь ярко кипы официальных документов, политических заявлений и публицистических рассуждений. Так, в стихотворении «Русская география» поэт писал:

Москва и град Петров, и Константинов град —  
Вот царства русского заветные столицы...  
Но где предел ему? и где его границы...  
На север, на восток, на юг и на закат?  
Грядущим временам судьбы их обличат...

Семь внутренних морей и семь великих рек...  
От Нила до Невы, от Эльбы до Китая,  
От Волги по Евфрат, от Ганга до Дуная...  
Вот царство русское... и не прейдет вовек,  
Как то провидел Дух и Даниил предрек.  
*<1848 или 1849>*

России в геополитических воззрениях Тютчева была отведена роль окончательного (вос)созидателя мировой Империи:

То, что обещано судьбами  
Уж в колыбели было ей,  
Что ей завещано веками  
И верой всех ее царей, —

То, что Олеговы дружины  
Ходили добывать мечом,  
То, что орел Екатерины  
Уж прикрывал своим крылом, —

Венца и скиптра Византии  
Вам не удастся нас лишить!  
Всемирную судьбу России —  
Нет, вам ее не запрудить!..

*Май 1850*

Или еще более откровенное в своих геополитических притязаниях тютчевское «Пророчество»:

Не гул молвы прошел в народе,  
Весть родилась не в нашем роде —  
То древний глас, то свыше глас:  
«Четвертый век уж на исходе, —  
Свершится он — и грянет час!

И своды древние Софии,  
В возобновленной Византии,  
Вновь осенят Христов алтарь».  
Пади пред ним, о царь России, —  
И встань как всеславянский царь!

*1 марта 1850*

Так по отношению к византийскому наследию возникало то отношение, которое Борис Кутузов весьма удачно определил как «Византийскую прелесть»: «На языке православных духовных писателей понятие прелесть означает самообольщение, соединенное с бесовским обольщением. История показывает, что в прелесть может впасть не только отдельный человек, но и целый народ, поддавшись необоснованным мессианским чаяниям, мечтам о великой миссии в национальном масштабе».

И как тут вновь не вспомнить «Европу» Максимилиана Волошина:

Чувствовалище и похотник ея, —  
Безумила народы Византия.

И здесь, как муж, поял ее Ислам:  
Воль Азии вершитель и предстатель —  
Сквозь Бычий Ход Махмут-завоеватель  
Проник к ее заветным берегам.  
И зачала и понесла во чреве  
Русь — третий Рим — слепой и страстный плод:

Да зачатое в пламени и в гневе  
Собой восток и запад сопряжет!

После революций 1917 г., гражданской войны и прихода к власти большевиков, Византия оказалась надолго и прочно изъятой из общественного сознания. Как писал уже упомянутый Ф. И. Шмит: «Политически византиноведение у нас было полностью скомпрометировано. Это было до такой степени ясно, что после Октября, когда и с империалистическою международною политикой и с самодержавием у нас было покончено, пришел, конец, казалось, и самому византиноведению — у нас, конечно, только. Надгробным словом русскому византиноведению была та «Хроника», которою заканчивается XXIII том Византийского временника (1923; предшествующий XXII том появился в 1916 г.). Автор «Хроники», академик Ф. И. Успенский, признает «глубокое несоответствие» византиноведческих традиций «с переживаемыми настроениями» (стр. 137) и указывает на «испытанные нами громадные потрясения, угрожающие полным колебанием прежних основ, на коих покоилась культурная жизнь русского народа» (там же); «последовавшая в России перемена политического строя, вызвав к жизни новые запросы, отвлекла внимание от многих теоретических и идеологических тем, охладив к ним общественное внимание» (стр. 134)».

После смерти Ф. И. Успенского, с конца 1920-х г. византиноведение как наука оказалось надолго и прочно забытыми, и лишь события Великой Отечественной войны и изменение (империализация) идеологического климата вернули к бытию и изучение истории Византии, и самое Византию, точнее, одну из разновидностей мифов о ней. Византинистика возродилась в виде марксистской науки, с преимущественным вниманием к социально-экономическим процессам развития византийского общества, классовой борьбе и — вполне традиционно — русско-византийским и славяно-византийским связям.

Византия также, по словам известного российского византиниста Сергея Аркадьевича Иванова (лекция «Второй Рим глазами Третьего: Эволюция образа Византии в российском общественном сознании»), «никакой специальной роли в идеологии не играла, но активно использовалась в общественном пространстве для эзопова языка — политических намеков. Когда люди писали про Византию, они намекали, что речь идет про СССР. Главный фокус интеллигентского внимания, особенно в брежневские годы, был на якобы тоталитарном характере византийского государства». Это восприятие Византии как некоего прообраза сталинского тоталитарного государства заставило в свое время отказаться от поприща византиниста Арона Яковлевича Гуревича, поскольку он, по его словам, «начал все бо-

лее отчетливо ощущать нарастающую неприязнь к предмету моих штудий. Византийские порядки слишком напоминали мне советскую сталинскую действительность».

Для Александра Петровича Каждана наоборот именно этот аспект Византийской цивилизации был наиболее важным и привлекательным: «Византия оставила нам уникальный опыт европейского тоталитаризма. Для меня Византия не столько колыбель Православия или хранительница сокровищ античной Эллады, сколько тысячелетняя лаборатория тоталитарного опыта, без осмысления которого мы, видимо, не в состоянии представить себе наше собственное место в историческом процессе».

Почитание, прославление Византии, абсолютное не критичное к ней отношение возродилось в современной России и Украине после распада СССР. Как можно видеть, идет оно от двух истоков — религиозного преклонения перед Ромейской империей как «крестительницей Руси» с одной стороны, и политического избрания Империи ромеев в качестве символического образца для подражания в построении современного российского государства — с другой. Приверженцы этих подходов видят в Византийской империи отнюдь не реальный исторический феномен, но идеализированный и во многом придуманный ими самими (или заимствованный из подобных мифических измышлений предшественников) образ Византии.

Так, харьковский писатель Валерий Захарченко в книге «Память сердца», в которой он, по словам Митрополита Харьковского и Богодуховского светлой памяти Никодима «проницательно повествует о различных событиях истории Византийской империи, привлекая архивные документы», замечает: «Что же заставляет наши сердца благоговейно трепетать при упоминании Византии, что блистательная Держава передала нам — славянам как эстафету, завещая бережно хранить и нести дальше? Ответ может быть только один — Православную Веру, хранительницу душ и очагов наших, Веру, которая на всех исторических этапах помогала славянским народам пережить тяготы обыденности, Веру, научившую нас стремиться к тому, что делает нашу жизнь чище и светлее, Веру, благодаря которой живет каждый из нас!».

С другой стороны, одиозно известный российский политехнолог Александр Дугин в разделе «Абсолют Византизма» его очерков «Национальной философии» «Русская вещь» постулирует: «Нашей самой прочной базой является Византия. С богословской точки зрения, именно Византия была подлинным христианским царством — она длилась 1000 лет. Это и было тысячелетнее царство. Православие — это Византия. Россия — это Византия. Наша формула: Запад — зло, Византия — добро. Все, что написано

о Византии плохого, — ложь. Это лишь приемы идеологической борьбы со стороны Запада. Каждый русский должен знать, что Византия — чистое добро, всякий, кто утверждает иное, — враг. Критикуешь Византию — враг русского народа. Такова должна быть наша железная установка. Установка на Византию. Византия — абсолютный ориентир русского проекта, наша точка отсчета в истории. Это надежно и крепко, это центрально. Византия пала, когда засомневалась относительно собственной правоты».

Совместить оба эти подхода в полной мере удалось создателю фильма «Гибель Империи. Византийский урок» Архимандриту Тихону (в миру — Георгий Александрович Шевкунов). Насколько точно и сочно был сделан в плане духовного обоснования имперской природы и миссии российского государства этот идеолого-документальный фильм, можно судить уже по тому поистине неугасающему апологетическому или критическому вниманию, которым он пользуется по сей день.

Впрочем, как представляется, Россия «узнала себя» в образе Византии прежде всего отнюдь не на почве культуры, религии и прочей духовности, а потому, что увидела свое зеркальное отражение (с поправкой на разное историческое время, конечно же) на уровне базовой социальной, экономической, политической модели взаимоотношений общества и государства. Вполне можно согласиться также с Сергеем Аркадьевичем Ивановым, закончившим свою лекцию о современном российском взгляде на Византию такими словами: «По видимости, интерес к Византии лежит, с одной стороны, в провале либеральных реформ и с другой — в невозможности осуществления евразийских проектов с опорой на Восток. Россия оказывается зажата без геополитического фундамента. И в качестве этого фундамента выбирается Византия. 23-го января этого года на седьмом торжественном вручении национальной премии в области кинематографии премия за лучший документальный фильм была вручена фильму Тихона Шевкунова. Вручая ее, президент Медиасоюза Александр Любимов сказал: «Имя России — Византия». Я как византинист должен бы радоваться, но я чрезвычайно огорчился». Могу лишь добавить, что я полностью солидарен с этим огорчением С. А. Иванова.

В наиболее общем виде то, что «роднит» Византию и современную Россию, выдающийся российский историк и философ Юрий Иванович Семenov определил как «политарный способ производства»: «Общеклассовая частная собственность всегда приобретает форму государственной. Это с неизбежностью обуславливает совпадение класса эксплуататоров если не со всем составом государственного аппарата, то во всяком случае с его ядром, с его основной частью. ...Так как для этого способа производства характерны общеклассовая частная собственность, выступающая в форме

государственной, и совпадение господствующего класса с ядром государственного аппарата, то я буду называть его политарным (от греч. *полития*, *политея* — государство) способом производства или просто политаризмом. ...Отличный от древнеполитарного, но тоже политарный способ производства возник в Римской империи. Он просуществовал на протяжении всей истории Византии».

В подобном ключе приближался к определению социально-экономической природы Византийской цивилизации также известный востоковед, автор концепции «власти—собственности» и оригинального обобщающего очерка всемирной истории Леонид Сергеевич Васильев. «Нельзя сказать, — отмечал он, — чтобы свойственная традиционному Востока структура ее институтов власти—собственности и централизованной редистрибуции была в Византии преобладающей. Скорее напротив. Но стоит принять во внимание, что ослабление собственников в рамках все еще господствовавшей рыночно-частнособственнической структуры, которая веками опиралась на античные традиции и для которой частная собственность была священной, постоянно заботило аппарат власти. ...в Византии шел процесс притирания друг к другу двух разных структур, двух вроде бы несовместимых стандартов существования, как то имело место в свое время в эллинистических городах Ближнего Востока, значительная часть которых вошла в состав Восточной Римской империи. Можно сравнить это сочетание и с тем, которое было характерным для варварских королевств Западной Европы... Но в этом случае разница, — и это весьма существенно, — была в том, что в Западной Европе шел процесс укрепления рыночно-частнособственнического стандарта при ослаблении восточного, тогда как в Византии дело обстояло иначе. Хотели того правители, или нет, но здесь процесс шел, пусть и медленно, но в обратном направлении».

Если абстрагироваться от важных, но, при определенном (наивысшем!) уровне генерализации взгляда, непринципиальных выводов и суждений, частных замечаний и уточнений, учетом разных исторических эпох существования византийского государства, в близком ключе писали о социально-экономико-государственном устройстве Византии такие недюжинные византинисты, как Михаил Яковлевич Сюзюмов, Александр Петрович Каждан, Геннадий Григорьевич Литаврин, Джон Хелдон, Вольфрам Брандес, медиевист Пол Андерсон и некоторые другие. Даже весьма догматичные, как по мне, теоретико-исторические статьи главного идеолога и организатора советского византиноведения Зинаиды Владимировны Удальцовой могут быть в этом плане привлекательными и небесполезными.

Дабы не утомлять читателя этим более интересным для специалистов сюжетом, отошлю заинтересовавшихся к заключающему текст лекции



списку литературы. Скажу лишь, что, к сожалению, прав был Арон Яковлевич Гуревич, отмечавший тотальный отход российских (об украинских в этом плане можно вообще не упоминать) историков от базовых исследований социально-экономической природы феодализма как уникального феномена политического, идеологического, социально-экономического etc строя Средневековья. Что уже говорить о византинистике, в которой этот «отход» (не буду сейчас углубляться в его причины) еще более очевиден и болезнен. И где те вторые М. Я. Сюзюмов, А. П. Каждан, Г. Г. Литаврин, которые смогут вернуть на должном современном научном уровне эти «вечные вопросы»?

Ограничусь в этом контексте двумя обширными, но, как мне кажется, важными цитатами. Первая из них принадлежит известному византинисту Михаилу Васильевичу Кривову, который анализирует взгляды Л. С. Васильева на всемирную историю и высказывает собственные соображения об Империи ромеев: «...Византия была государством, в котором господствовала командно-административная система, унаследованная от поздней Римской империи и получившая настолько полное развитие, что некоторые участники XVIII Международного конгресса византинистов, проходившего в Москве в августе 1991 г., сочли возможным говорить о Византии как о тоталитарном государстве. В самом деле, государство стремилось держать под своим контролем все стороны жизни подданных, которые были беззащитны перед произволом чиновников; неограниченной была власть императора, который сам со временем превратился в своеобразного заложника системы и раба веками выработанного придворного ритуала.

Принцип всеобщего равенства перед законом способствовал тому, что в Византии сословный строй так и не сформировался окончательно... С другой стороны, в конкретных византийских условиях всеобщее равенство оборачивалось общим бесправием подданных.

До сих пор в науке идут споры о том, какие черты определяли лицо византийского государства: европейские или восточные. Но как бы там ни было, командно-административная система в Византии мирно сосуществовала с рыночной экономикой. Более того, на определенном этапе первая в значительной степени стимулировала развитие последней... Однако впоследствии командно-административная система с ее мелочной опекой и регламентацией всех сторон хозяйственной жизни из прогрессивного фактора превратилась в тормоз экономического прогресса».

Вторая цитата — это наблюдения Г. Г. Литаврина над природой византийской администрации, бюрократии, государственного и общественного устройства и, тем самым, самой Византийской цивилизации в целом, в статье «Одиннадцатое столетие — «золотой век» византийской бюрократии»:

«...аппарат власти империи находился в руках гражданской знати, которая основывала свое господство и благополучие на централизованных формах эксплуатации, распоряжаясь составленной из налогов и пошлин казной и укрепляя, в соответствии с этой целью, традиционные государственные институты. Она упорно игнорировала перемены в экономике и социальной структуре...

...в империи не столько богатство было предпосылкой получения власти, сколько власть — условием обретения богатства. Наверху иерархической пирамиды сановники были в сущности бесконтрольными.

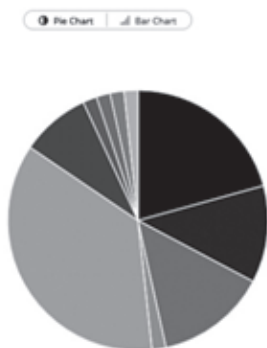
...Подданные лелеяли надежду на «доброго царя», полагая, что исполненных личных добродетелей государь сумеет накинуть узду на творящих беззаконие сановников, но императоры сами, сознавая свое бессилие перед сановным аппаратом, полагались, в свою очередь, только на моральные качества исполнителей своей воли.

...За фасадами официальных институтов, основанных на публично правовых нормах, в X—XI вв. оформилась отнюдь не афишируемая открыто система частных неформальных отношений, или негласных услуг самого различного свойства, — система фаворитизма и протекции, оказываемой из корыстных соображений — за взятку или за соответствующие услуги.

...Засилье бюрократии не следует идентифицировать с упрочением центральной власти; бюрократия скорее оборотная сторона чрезмерной цен-

Яка країна найбільшою мірою успадкувала візантійську традицію?

58



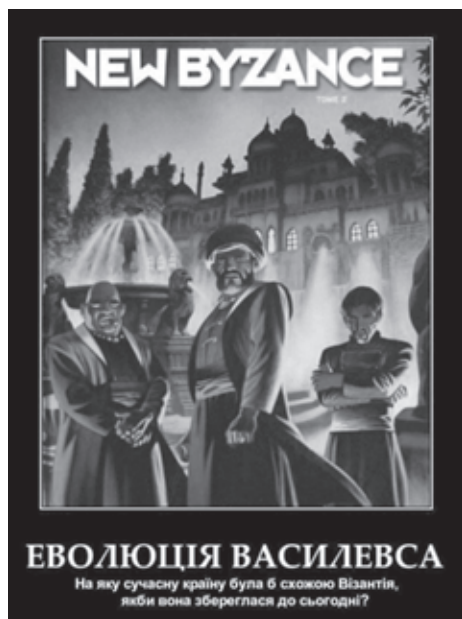
	COUNT	PERCENT COUNTRY	PERCENT OVERALL
■ Греція	12	20.69%	20.69%
■ Болгарія	7	12.07%	12.07%
■ Сербія	0	0%	0%
■ Молдова	0	0%	0%
■ Україна	8	13.79%	13.79%
■ Румунія	0	0%	0%
■ Білорусь	1	1.72%	1.72%
■ Росія	21	36.21%	36.21%
■ Туреччина	5	8.62%	8.62%
■ Грузія	1	1.72%	1.72%
■ Вірменія	1	1.72%	1.72%
■ Македонія	1	1.72%	1.72%
■ Чорногорія	0	0%	0%

трализации власти и в известном смысле — даже ее отрицание: государственная система, функционирующая в соответствии с писанным законом, вырождалась в условиях господства бюрократии в систему официально творимого беззакония, целью которого становились в целом интересы не государства, а высшего звена чиновников».

Политархия Ю. И. Семенова, концепция власти-собственности и централизованной государственной редистрибуции Л. С. Васильева предстают перед нами в своем конкретно-историческом проявлении («Наблюдающиеся отклонения от «контрольных показателей» ... укладывались в рамки «стандартного разброса параметров»»<sup>10</sup>).

Не правда ли, приведенные цитаты весьма узнаваемы на сугубо интуитивно-подсознательном уровне в контексте бывших советских (не об этом ли писал И. Бродский?) и нынешних российских (украинских) реалий, и вполне применимы для описания современного российского (украинского) государства и общества. У России есть, правда, еще идея имперскости, и не удивительно в связи с этим, что в опросе о том, какая страна в наибольшей степени унаследовала византийскую традицию<sup>11</sup>, уверенно победила Россия, набрав 21 голос из 58 (на втором месте оказалась Греция (12 голосов), а третье, что особенно интересно, поделили между собой Украина и Болгария, набрав, соответственно, 8 и 7 голосов).

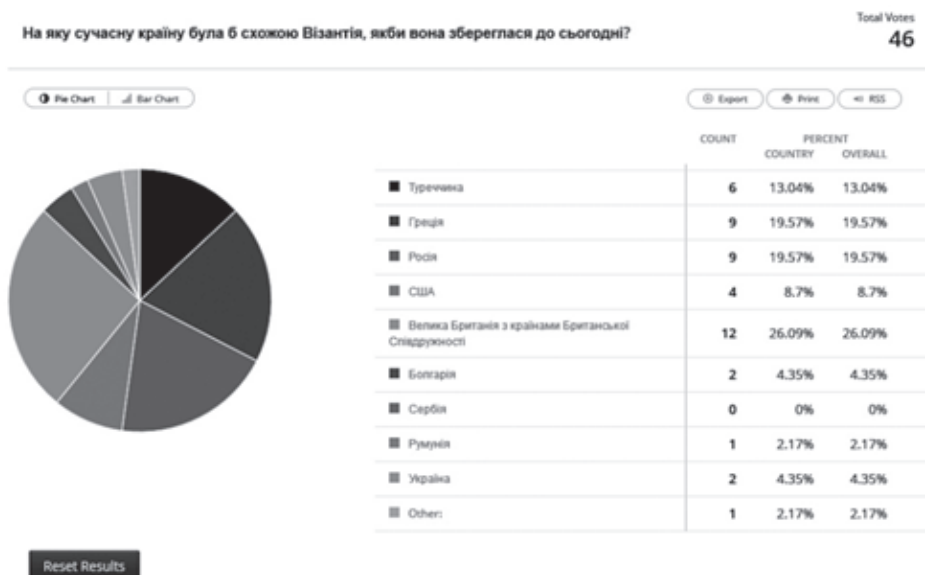
Крайне интересно в этом плане обратить внимание на то, что по итогам еще одного голосования, в котором спрашивалось, на какую страну была бы похожа Византия, если бы сохранилась до сегодняшнего дня<sup>12</sup>, посетители сайта отдали предпочтение Великобритании



<sup>10</sup> Переслегин Сергей. Последние корабли Свободного Поиска // Стругацкий А., Стругацкий Б. Обитаемый остров; Малыш: Фантастические романы. — М., 1999. — С. 5.

<sup>11</sup> СПАДОК ВАСИЛЕВСА. [Электронный ресурс. Назва з екрану]. Режим доступу: <http://byzantina.wordpress.com/2011/11/26/poll-2/>

<sup>12</sup> Еволюція Василевса. [Електронний ресурс. Назва з екрану]. Режим доступу: <http://byzantina.wordpress.com/2012/09/05/poll-9/>



вместе со странами Британского Содружества (12 голосов из 46-ти), тогда как Россия и Греция разделили второе место — по 9 голосов у каждой.

Однако что же западный взгляд на Византию? Неужели он до сегодняшнего дня остался все таким же отрицательным, которым его создали философы-просветители и Э. Гиббон в XVIII в.? Является ли показательной приведенная выше точка зрения А. Тойнби? Отнюдь нет. Уже с середины XIX в., а в особенности XX — начала XXI вв. взгляд на Византию существенно изменился. Постепенно сложилось понимание Европейской (Западной) природы Византии, ее органичного единства с западной цивилизацией. О многом говорит уже само название появившейся в 2009 г. книги Ларса Браунворта «Забытая Византия, которая спасла Запад», в которой автор утверждал: «Западная цивилизация находится в неизмеримом долгу перед городом на Босфоре».

Выдающийся польский иконописец и религиозный мыслитель Ежи Новосельский так характеризовал отношение Византии к Западу: «Византию нельзя отделить от Запада. Поскольку Византия, по крайней мере, в сфере средиземноморской культуры, от античности вплоть до времен падения Константинополя составляла, по сути, интегральное единство с Западом. ...христианский Восток и Запад — это было единство, как культурное, так и организационное, политическое и религиозное, и всякое другое. ...Византия — это единство с Западом, которое противопоставляется Ориенту... Одним словом, Византия — это Запад».

Еще лучше, хотя и с некоторыми важными отличиями, сказал об этом известный французский византист Жильбер Дагрон в блестящем эссе «Размышления византиста о Востоке Европы»: «Хотя вопрос о том, можно ли считать Византию частью Европы, периодически обсуждается, было бы, пожалуй, странно всерьез полемизировать об этом. Впрочем, не менее глупо отрицать за ней известную «европейскость»... На протяжении десяти с лишним столетий — от основания Константинополя в 330 г. до его завоевания Мехмедом II в 1453 г. — Византия, располагавшаяся в равной степени в Европе и в Азии, блистательно игнорировала фатальную разницу между двумя континентами, создав на этой основе уникальную политическую систему и культуру. Ее столица, выросшая на «правильной» стороне Босфора, была одновременно «Новым Римом» и «Новым Иерусалимом». Именно здесь велась тончайшая игра на противостоянии и взаимодополнительности Востока и Запада, Европы и Азии. «Экуменизм» Византийской империи вытекал не из претензий на мировое господство, но из желания размышлять о мире в его всеохватной целостности. Короче говоря, Византия была носителем идеи, о которой в наши дни не помешало бы помнить: невозможно представить великое будущее Европы, отрывая ее от Востока. ...Осознание этого могло бы уберечь Европу от главной опасности: стать просто Западом».

Украинские мыслители по отношению к Византии пошли своим путем, определенным спецификой национальной истории и национального сознания. Уже начиная с XIX в. оказалась весьма мощно представлена концепция восприятия Византии, которая продолжает довлеть над украинскими интеллектуалами по сей день. Вкратце она сводится к следующему логическому конструкту:

Тезис 1: Византийский = Имперский.

Тезис 2: Российский = Имперский

Синтез 1: Российский = Византийский.

Тезис 3: Имперский = Антидемократический.

Тезис 4: Украинский = Демократический.

Синтез 2: Имперский = Антиукраинский.

Итоговый синтез: Византийский (Российский) = Имперский (Антидемократический) = Антиукраинский.

Сокращенно: Византийский = Антиукраинский.

Как с исходными тезисами, так и с итоговым синтезом можно не соглашаться и нужно спорить (оговорюсь, что я с ними карданально не согла-

сен), однако именно такой (представленный мною, конечно же, предельно схематично) взгляд на Византию укоренился в украинском восприятии. Уже Тарас Шевченко в середине XIX в. (одновременно с провизантийски настроенным иступленным славословом Империи Федором Тютчевым) писал, явно противопоставляя идею свободы (воли) и социальной справедливости и «византийству»:

Я не нездужаю, нівроку,  
А щось такеє бачить око,  
І серце жде чогось. Болить,  
Болить, і плаче, і не спить,  
Мов негодована дитина.  
Лихої, тяжкої години,  
Мабуть, ти ждеш? Добра не жди,  
Не жди сподіваної волі —  
Вона заснула: цар Микола  
Її приспав. А щоб збудить  
Хиренну волю, треба миром,  
Громадою обух сталить,  
Та добре вигострить сокиру,  
Та й заходиться вже будить.  
А то проспить собі небога  
До суду Божого страшного!  
А панство буде колахать,  
Храми, палати муровать,  
Любить царя свого п'яного,  
**Та візантійство прославлять,**  
Та й більше, бачиться, нічого.

В плане выявления особого украинского взгляда на Византию следует обратить внимание на концептуальное эссе Ивана Лысяка-Рудныцького «Україна між Сходом і Заходом», в котором Византия названа одним из «Востоков», с которыми приходилось иметь дело Украине в течение ее истории. С другой стороны, в книге с аналогичным названием американский византинист украинского происхождения Игорь Шевченко, в свою очередь, подчеркивал, что «Византия (или, если хотите, Царьград) лежит не на восток, а на юг — или даже юго-запад — от Киева. Получается, что, имея в виду влияние Византии на Украину, мы должны говорить не о влиянии Востока, а части средиземноморской цивилизации. Но одновременно мы инстинктивно знаем, что Восток означает Византия, а Запад означает «Европа»».

Именно это «инстинктивное» знание, видимо, продолжает служить главной причиной того, что в украинской (около)политической и общепублицистской Византии, за крайне редким исключением, продолжает оставаться жупелом и чучелом для битья. Тексты и выступления таких известных авторов, как Мыкола Рябчук, Олег Покальчук, Оксана Забужко, Оксана Пахльовская (перечень можно продолжать), не оставляют в этом никаких сомнений. Византия для них — скорее символ, чем историческая реальность, очередной миф, удобный для публицистического использования. Не говорю уже о массовых высказываниях украинских политиков и публичных деятелей, в которых лексемы «византийщина», «повизантийски», «византийский» традиционно обозначают непубличность политики, подковерные интриги, коррупцию, продажность, предательство и прочие весьма характерные для (про)(около)властного паучьего паноптикума страны негативные явления. Обвиняют они преимущественно друг друга, не замечая бревна в своем глазу и символически перекладывая ответственность на ни в чем не повинную Византию. Рассмотрение и анализ всего спектра высказываний этих публичных деятелей о Византии — тема отдельного разговора, с множеством цитат и описаний отдельных ситуаций, в которых были сделаны те или иные заявления. Здесь же отмечу лишь, что по сугубо предварительным, но, как представляется, в целом репрезентативным наблюдениям, в российском политикуме (преимущественно провластном) с середины 2000-х гг. и особенно после выхода на экраны фильма «Гибель Империи. Византийский урок» (премьера состоялась на телеканале «Россия» 30 января 2008 г.) сугубо негативные упоминания «византийского» практически исчезли, сменившись преимущественно апологетикой Империи.

Из украинских же публичных интеллектуалов, например, Оксана Пахльовская, вполне в духе «Столкновения цивилизаций» Сэмюэля Хантингтона утверждает, что именно порожденное Византией православное христианство является главной причиной того, что на Востоке Европы не может укорениться демократия, и противопоставляет Византию (Восток) Европе (Западу), постулируя, тем самым, тезис, что Византия — это не Европа («Finis Eurorae: конфліктний спадок гуманістичного «Заходу» та візантійського «Сходу» в сучасній Україні»). «И действительно, если сегодня взглянем на контуры мира посткоммунистического кризиса — от Балкан до Черного моря, до Кавказа, — это и будет, собственно, карта «византийского» доминирования. Именно здесь не могут укорениться демократические институты, именно здесь происходят перманентные политические кризисы и военные конфликты. ... В этом и состоит радикальная разница между миром «византийским» (Востоком) и «европейским»



(Западом). В основе эволюции первого — симбиоз религиозной власти с политической..., в основе второго — разделение духовной власти и светской... ..на Западе пассивный объект истории, Подданный, стал активным ее субъектом — Гражданином, создавая базис демократической системы. На Востоке «раб Божий» был одновременно «царским холопом». Следовательно, не могла возникнуть свободная личность, а без свободной личности не мог родиться гражданин, а следовательно, и избиратель. Авторитарная империя преобразовывалась в коммунистический тоталитаризм без существенного изменения системы власти и положения человека в государстве».

В другом очерке («Україна: шлях до Європи... через Константинополь. Стаття перша. Історичний дуалізм давньої української літератури: Візантія чи Європа?») О. Пахльовская развивает те же концептуальные положения: «Киев, таким образом, — наследник двух «универсальных империй». Византийская «универсальная империя» вносит, однако, ряд догматических корректив в постулаты другой «универсальной империи» — Римской. Подвергается эволюции — не всегда позитивной — вся этико-эстетическая целостность римской цивилизации. «По дороге» из Рима в Константинополь творческая, раскрепощенная пантеистическая эстетика жизни застывает в статичную репрезентативную эстетику власти. Западное общество структурно формируется на основе индивидуальности, унаследовав идею личности еще от греческого полиса. Восточное же общество концептуализирует «больную» основу и основывает свое формирование на идее коллектива. Этика становится догмой, вера — церковью, а церковь — политикой. Вот здесь и берет начало украинское горе».

Тем интереснее те редкие исключения среди украинских интеллектуалов, которые, подобно Андрею Окаре, пытаются представить более взвешенный взгляд на природу Византийской цивилизации. В своей статье «В окрестностях нового Константинополя, или восточнохристианская цивилизация перед лицом новейшего мирового хаосо-порядка» А. Окара пишет: «В конечном счете, жизнеспособность восточнохристианской цивилизации зависит от креативного потенциала и способности генерировать инновации в масштабе всей мир-системы, а не быть лишь реципиентом чужих влияний. Обретение субъектности восточнохристианской цивилизационной общностью имеет два измерения: геополитическое и геокультурное.

Геополитическое предполагает создание геополитической «проекции» цивилизационной общности в формате военно-политического или экономического союза — своеобразного «Поствизантийского Содружества Наций» (термин Димитрия Оболенского).

...Геокультурное измерение восточнохристианской общности предполагает формулировку, конструирование и популяризацию универсального сверхмодернизационного миростроительного проекта, соизмеримого по масштабу с Большим Модерном или коммунизмом как проектом альтернативной модернизации. И уникальность подобного проекта может заключаться в специфической новой антропологии, в новой онтологии, в попытках формулировать новый дискурс социальности.

В свое время Византийская империя — прямая предшественница нынешней восточнохристианской цивилизации — достаточно длительное время была генератором социального и культурного развития для всей Европы. Россия же и иные цивилизационно близкие страны на протяжении последних трех с половиной веков сосуществовали с Западом в реактивном формате: западный вызов — восточный ответ. Подобная асимметрия отношений свидетельствует о недоразвитой субъектности у восточнохристианской общности. Однако нынешнее состояние размывания Модерна и глобальной турбулентности дает возможность на глобальном уровне реализовывать социальные инновационные проекты даже самым маргинальным субъектам: фигурально выражаясь, последние обрели шанс оказаться первыми».

В подобном ключе весьма оригинальными и вследствие этого привлекательными выглядят попытки нетрадиционного взгляда на Византию, такие, как, например, в статье Александра Литвиненко «Візантійський орел — символ «оксамитових» революцій», опубликованной, к слову сказать, 7 декабря 2004 г., в самый накал начала Оранжевой революции: «Интересный феномен: на протяжении 1997—2004 гг. состоялся ряд успешных и не вполне «бархатных» («цветочных») революций в странах Восточной и Южной Европы. Демократия победила в Болгарии, Сербии, Грузии, и, скорее всего, в Украине, и потерпела поражение в Беларуси и частично в Армении. Разные по размерам, геополитическому положению, исторической судьбе и политическим системам, эти страны объединяет только одно — доминирующая православная (и близкая к ней армянская) традиция и в целом принадлежность к так называемому поствизантийскому культурному кругу. Именно посланцы Константинопольского Вселенского патриарха обратили эти народы в свое время в христианство, и именно Базилевс и Империя Ромеев в целом сформировали политические традиции. Именно они принесли на наши просторы основные политические идеи и категории. Со времени падения Царьграда минуло уже более 550 лет, но орлы Константинополя, согласно образному выражению одного из коллег, все еще парят в нашем небе. Парадоксально, но именно волна «цветочных» революций позволила увидеть призрак этих давних и удивительных птиц и услышать их почти угасший в высоте клекот.

Почти общие по задачам, движущим силам и сценарию, такие революции состоялись одновременно в историческом измерении исключительно лишь в поствизантийских странах, но пока не во всех...

...народное стремление к Справедливости — основа политической ментальности поствизантийских социумов.

Именно за Правду, за возобновление поруганной справедливости выступили люди в Белграде, Софии, Тбилиси и Киеве. И уже не важно, действительно ли состоялось это поправление, или же представление о нем было сформировано при помощи современных коммуникативных технологий... ограниченное буржуазно-демократическое движение за гражданские права сдетонировало с архетипами массового сознания — и началось...».

Видимо, украинским интеллектуалам давно пора бы выработать свой, независимый прежде всего от (нео)имперского российского, но и от (нео)либерального западного подходов взгляд на природу Византийской цивилизации. И что-то мне подсознательно подсказывает (по крайней мере, в это очень хочется верить), что этот украинский взгляд на Византию может оказаться весьма и весьма перспективным во многих аспектах — от понимания природы Византийской цивилизации до видения будущего стран «византийского культурного круга».

К сожалению, до сих пор в восприятии большинства украинских интеллектуалов «миф Византии» продолжает оставаться преимущественно негативным и сугубо внешним, анти-украинским. Не в этом ли причина того, о чем в свое время говорил в одном из интервью Игорь Шевченко, отмечавший, что он «не почувствовал субъективной потребности между своими знакомыми или другими докладчиками проследить эти византийско-украинские связи»? Об этом же не так давно сожалела в интервью газете «День» Наталия Яковенко: «Мне это кажется огромным упущением, потому что в Украине не развивается, не культивируется анализ тех связей и того большого культурного контекста, в который была втянута Русь с перспективы византийской политологии. Киевская Русь сформировалась под знаком византийской культуры, цивилизации, духовности, церкви и т. д. Этим вопросам посвящена богатейшая литература. ...это международная проблема. Но, к сожалению, она именно международная, а не украинская».

Как тут не привести цитату из уже упомянутого интервью Игоря Шевченко: «Византия была не только многонациональным государством, но страной, которая имела громадное влияние на целый ряд культур — на южноитальянскую, сирийскую, армянскую, южнославянскую и восточнославянскую. И на восточнославянскую она имела влияние от — представьте себе! — IX и до XVIII веков. Под византийским влиянием пребывала Русь-

Украина, этому же влиянию были подвержены Петр Могила и Епифаний Славинецкий, и даже — хотя он этого не знал, поскольку думал, что он находится под польским влиянием, — гетман Мазепа. Следовательно, в этом разрезе я украинист, и возможно, это моя перспектива. Мне дает некоторое преимущество перед другими украинистами то, что я вижу вещи в общей перспективе...».

Это возвращает нас, прежде всего, к трем уже упоминавшимся традиционным фундаментальным компонентам византийской истории — римской государственности, древнегреческой культуре и ортодоксальному христианству — в попытке понять, что же было главным цивилизационным стержнем Византии.

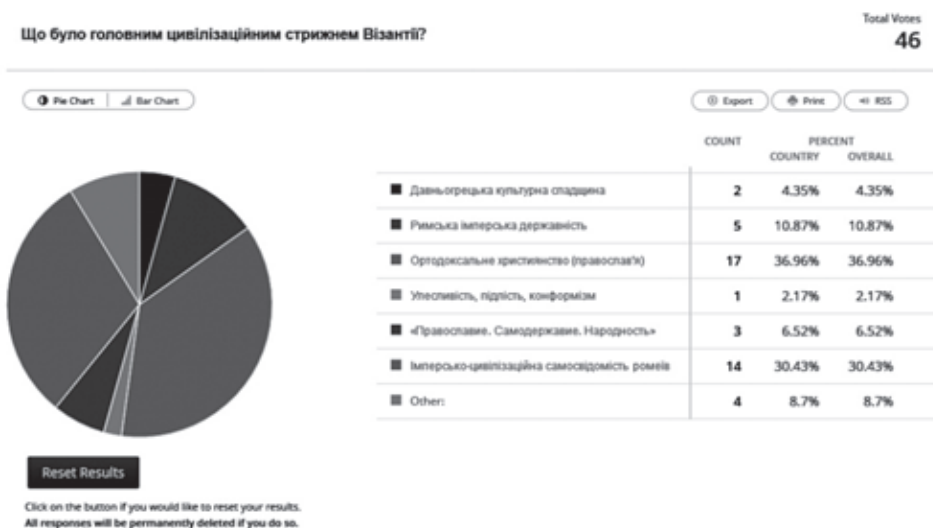
В этой лекции у нас нет возможности не то чтобы сколько-нибудь подробно рассмотреть основные параметры возникновения, формирования, функционирования и эволюции Византийской цивилизации, но даже кратко перечислить их (заинтересованных отсылаю, прежде всего, к новейшим доступным русскоязычному читателю исследованиям К. В. Хвостовой). Поэтому ограничимся приведением данных очередного опроса на сайте «Василевс» («Что было главным цивилизационным стержнем Византии?»<sup>13</sup>).



\* \* \*

Как видим, в том или ином обличье, «Призрак «убиенной Византии» не прекращает свои стенания вот уже пять с половиной столетий, являясь вновь и вновь...» (С. Б. Сорочан). Призрак бродит по Европе, призрак... Византии. «A ghost haunting Europe» — такими словами назвала Сильвия Ронче эпилог к своему пленарному докладу на 22-м Международном конгрессе византийских исследований (София, Болгария, 22—27 августа 2011 г.). При этом английское «haunting» — это еще и «преследующий»,

<sup>13</sup> Що було головним цивілізаційним стрижнем Візантії? [Электронный ресурс. Назва з екрану]. Режим доступу: <http://byzantina.wordpress.com/2011/12/11/poll-4/>; см. стр. 48.



«навязчивый», «западающий в память»... Навязчиво и неизбежно запавший в память призрак Византии бродит по Европе, преследует ее и охотится на нее. И увидеть его можно в совершенно неожиданных проявлениях — в стихах У. Б. Йейтса и К. Кавафиса, О. Мандельштама и Ю. Ивасика, геополитических идеологических построениях современных политтехнологов и компьютерной игре-стратегии «Византия» из серии «Европа III», мысленном эксперименте «Задача византийских генералов», новом «вампирском» художественном фильме «Византия» режиссера Нила Джордана, «византийских» коллекциях модной одежды Chanel Métiers D'Art Pre-Fall 2011 Карла Лагерфельда и Dolce & Gabbana осень—зима 2013—2014 Доменико Дольче и Стефано Габбана... Византия продолжает оставаться образцом для подражания или пугалом для поношения, но, в любом случае, о ней помнят, плодя все новые мифы об этой несомненно выдающейся средневековой цивилизации.

Плавание к окутанным маревом призрачных грез берегам этого мифа о Византии с целью составить точные лоции и безопасные маршруты между Сциллой бездумного почитания и прославления и Харибдой гиперкритичной хулы и поношения — это, вне всякого сомнения, достойная задача для современного исследователя. Как отмечал Игорь Шевченко в совершенном по форме и содержанию эссе «Восприятие Византии»: «...перцепция прошлого в представлениях современных византинистов, как и любых других ученых-историков, обусловлена их перцепцией настоящего. Этого обстоятельства обусловленности не избежать, и долг и ответственность

профессионального — и начинающего — ученого понять это, примириться с этим, использовать по мере своих сил и избежать его ловушек. Это — тяжелая обязанность, ибо образ Византии, который каждый из нас увидит перед собой, в конечном счете, будет зависеть от усилий профессиональных византинистов».

Посвященное образам Византии в творчестве трех выдающихся поэтов XX в. — Уильяма Батлера Йейтса, Константина Кавафиса и Иосифа Бродского — это эссе, в целом, рассказывает о восприятии Византии в современной культуре вообще. И. Шевченко подытоживает: «Йейтс видел Византию извне, Кавафис — изнутри, а Бродский почти совсем ее не видел». Следует признать, что подобным образом и тот, кто необдуманно восхваляет, и тот, кто предвзято критикует Византию и все византийское, в подавляющем большинстве случаев «почти совсем» не видят ее, точнее — видят не ее, а один из вариантов удобного для их системы взглядов мифа о ней.

Видимо, чтобы понять Византию, мало совершить плавание «в край священный Византии», нужно еще и суметь покинуть его, чтобы, уже познав изнутри, взглянуть еще и со стороны. Это может быть непростой задачей, потому что попавший под чары византийской прелести зачастую «пренебрег / Шедеврами, что создал интеллект», и стремиться остаться в византийском мире навеки. Однако не следует забывать — «That is no country for old men».

Видимо, абсолютно прав талантливый литературовед и переводчик, в том числе и стихотворений Уильяма Батлера Йейтса, Григорий Кружков, утверждавший, что стихотворение «Византия», «судя по последней строфе», «можно было бы назвать «Бегством из Византии». В нем Поэт «уже приплыл туда, куда стремился, и что же? Все оказалось совсем не так, как в мечтах; вместо уютного кабачка он попадает на ночные страшные улицы, вместо мудрого художника-собутыльника перед ним — какая-то неотвязная жуткая тень, вроде мертвеца или мумии». Не является ли это плывущее перед поэтом «виденье, муж ли, тень, / Тень более, чем муж, видение — чем тень» — «призраком «убиенной Византии»», который «не прекращает свои стенания вот уже пять с половиной столетий, являясь вновь и вновь», образом того «края священного Византии», который оказался, при непосредственном в него погружении, отнюдь не таким прекрасным, каким казался извне?

Впрочем, кое-что оказалось вполне ожидаемым: «страна та» действительно оказалась «не для старца». Поэт, надеявшийся найти в ней гармонию искусства и общества, «убедился, что никакой гармонии нет, и он бросается вместе со своими собратями-мастерами в море, чтобы божест-

венные дельфины унесли его в край, далекий от грязи и крови этого мира». «Страна та не для старца», утверждает, таким образом, У. Б. Йейтс в первой строке стихотворения «Плавание в Византию» и бросается в «Изорванную гонгом и дельфином, в лохмотья истерзанную пучину» в последней строке поэмы «Византия», чтобы покинуть ее оказавшиеся лишенными «гармонии искусства и общества» пределы.



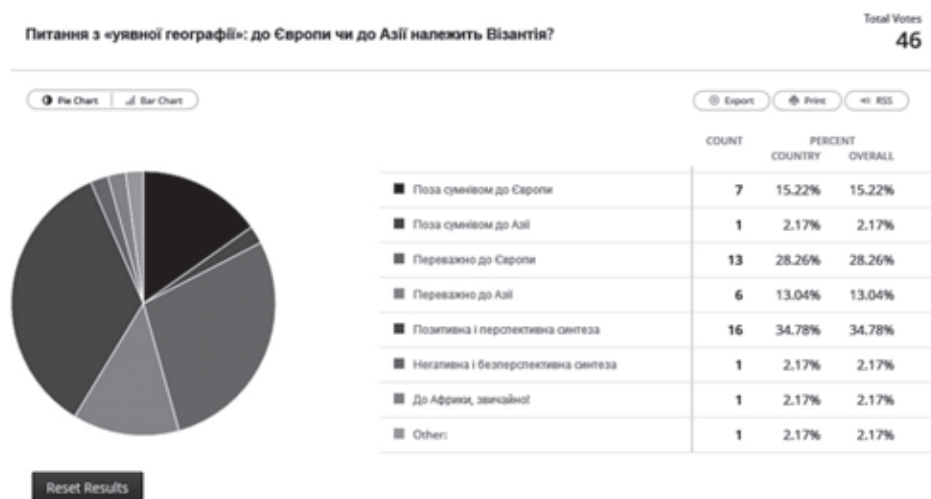
Куда же направляется бегущий из Византии Поэт? И не будет ли это новое путешествие путем не только (не столько!) в пространстве физико-географическом или даже темпорально-временном, сколько в ментально-географическом, символическом, в пространстве идей тех шедевров, «что создал интеллект», которыми пренебрег тот, «кто музой чувств охвачен»? Было ли (является ли) таким уж «непреодолимым» то кардинальное различие между Востоком и Европой,

попыткой преодолеть которое и была Византия? Прав ли Л. С. Васильев, утверждающий, что «...принципиальное структурное различие между традиционным Востоком и Европой было непреодолимым. Несколько раз самой историей ставились эксперименты по ее преодолению. Первым можно считать период эллинизации Ближнего Востока, растянувшийся примерно на тысячелетие, от Александра до Мухаммеда, вторым — статус ориентализовавшейся Византии, в средние века все очевиднее сближавшейся с традиционным Востоком. В обоих случаях победителем выходила традиционно-восточная структура»?

Как видим, в опросе «к Европе или к Азии принадлежит Византия?»<sup>14</sup> из 46 ответивших 16 определили ее как пример позитивного и перспективного синтеза, еще 13 ответивших отнесли ее преимущественно Европе и еще 7 — исключительно к Европе. Комментарии, полагаю, излишни, поскольку цифры говорят сами за себя. Не была ли именно Византия тем «золотым сечением» соотношения Запада и Востока, Европы и Азии, которое способно дать нам по меньшей мере символический пример примирения и взаимодействия несовместимых, на первых взгляд, начал? Не

<sup>14</sup> Питання з «уявної географії»: до Європи чи до Азії належить Візантія? [Електронний ресурс. Назва з екрану]. Режим доступу: <http://byzantina.wordpress.com/2011/12/04/poll-3/>





об этом ли писал Ж. Дагрон, отмечая, что «Византия, располагавшаяся в равной степени в Европе и в Азии, блистательно игнорировала фатальную разницу между двумя континентами, создав на этой основе уникальную политическую систему и культуру»? И не здесь ли были «матерные органы Европы»?

Вероятно, именно поэтому в Византийской цивилизации существовало представление о порядке-таксисе гармоничного единения противоречивых начал бытия. Как пронизательно замечал Сергей Сергеевич Аверинцев в статье «Порядок космоса и порядок истории», «для византийской культуры представление о мировом бытии в пространстве и времени было связано, прежде всего, с идеей порядка. Само слово «космос» означает «порядок». Изначально оно прилагалось либо к воинскому строю, либо к государственному устройству, либо к убранству «приведшей себя в порядок» женщины и было перенесено на мироздание Пифагором, искателем музыкально-математической гармонии сфер. В философской литературе слово это выступает в контексте целого синонимического ряда — «диа-космесис», «таксис» и так далее, — объединенного идеей стройности и законосообразности». Видимо, эту определяющую, системообразующую черту Византийской цивилизации интуитивно, гением своего художественного воображения, постиг У. Б. Йейтс, замечавший, что в Византии даже «Satan always the still half divine Serpent, never the horned scarecrow of the didactic Middle Ages» («Сатана завжди був ще напів-Божим Змієм, ніколи не ставши рогатим опудалом зверхньо дидактично-менторсько-моралізаторського Середньовіччя»).

\* \* \*

В литературе весьма распространено сравнение Константинополя и, шире, Византии, с мостом между двумя мирами — Европой и Азией, Западом и Востоком. Сегодня, после завершения строительства подводного железнодорожного тоннеля под проливом Босфор, построенного в рамках проекта «Мармарай» для соединения европейской и азиатской частей Стамбула, эта метафора может быть весьма существенно дополнена. Общая протяженность тоннеля — 13,6 км (из них 1,4 км — под водой), самый глубокий его участок находится на глубине 60 метров от поверхности залива. Византия в этом контексте является не столько конструктом, наброшенным поверх двух эфемерно связуемых лишь ею миров, сколько подпольем, основанием, базисом, фундаментом (на украинском это звучит явно полифоничнее в данном контексте — «підвалини», «підгрунтя», «підмурівок») для них обоих. И, таким образом, она демонстрирует их неразрывное единство и целокупность. Хотя, с другой стороны, не является ли она червоточиной, разъедающей оба мира изнутри, которые, вследствие этого, никак не могут исцелиться, будучи зараженными тлетворными метастазами друг друга? Вспомним, что уже в первые же сутки работы после начала движения поездов 29 октября 2013 г. в тоннеле произошло отключение электричества и пассажирам пришлось выбираться из него самостоятельно.

В любом случае, эта «subterranean dialectic» («подземная диалектика») (использую словосочетание Сильвии Ронче), неизбежно присутствует в византийских штудиях современности, ведь, согласно справедливому замечанию исследовательницы, «византиноведение теперь более, чем когда-либо, является частью *Zeitgeist* (нем. «дух времени» — А. Д.). Восстановление памяти народов, вошедших на сегодняшний день и продолжающих идти (в Европу? — А. Д.), о том, что Европа, для создания которой так много сделала Византия, возрождение общего прошлого посредством изучения общего византийского знаменателя, могут быть и должны стать сильной стороной нашей дисциплины».

Путешествие в мире «ментальной географии», как видим, возможно и даже необходимо в рамках Византии и вместе с Византией, и то, где в итоге окажется на ментальной карте цивилизационного пространства ее образ, будет определять одновременно и координаты того места, в котором, в итоге, находимся мы сами. Именно «тяга к проницанию / В искусно созданное вечности панно» заставляет тосковать обличенное «в смертной твари тлен» сердце особой тоской — тоской (само)познания и (само)понимания, поиском того «фундаментального компонента» — основы, на которой жила цивилизация Византии и продолжает стоять восточнохристианская цивилизация.

Не подобным ли образом тоскует и поступает и главный герой романа Умберто Эко «Бaudолино» (перевод Елены Костюкович)?

«— Так что, ты уезжаешь? — спросил Никита.

— Да, — тот ответил. — Пока я стоял на столпе, я многое понял. Я понял, что я грешил, но никогда ради богатства и славы.

...

— Понадобятся долгие, долгие годы, чтобы дойти до той страны и двинуться дальше нее!

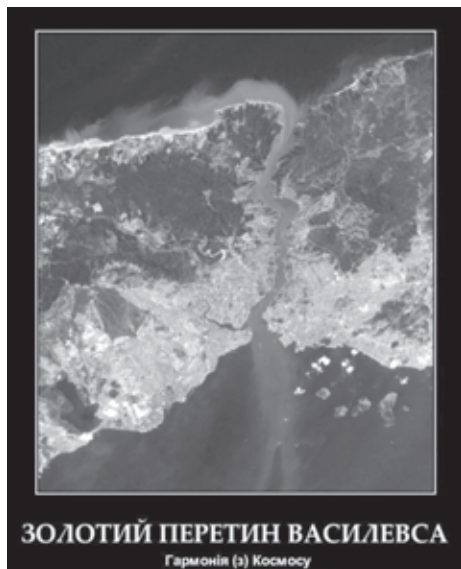
— У наших фрasketских, учти, лоб тверже, нежели хвост.

— Кто поручится, что ты доживешь до окончания пути?

— В путешествии молодеют.

Ничто не помогало. На следующий день Баудолино обнял Никиту и все Никитино семейство, а также хозяев дома. С кряхтеньем забрался в седло, таща за собой мула, груженного припасами, к седлу был привешен тяжелый меч.

Никита проводил его взглядом докуда было видно, как он все с ним прощается рукой, не оборачиваясь, устремленный в края...».



Astraddle on the dolphin's mire and blood,  
Spirit after Spirit! The smithies break the flood.  
The golden smithies of the Emperor!  
Marbles of the dancing floor  
Break bitter furies of complexity,  
Those images that yet  
Fresh images beget,  
That dolphin-torn, that gong-tormented sea.

**William Butler Yeats. Byzantium**

Дельфіна кров і бруд узявши в повід,  
За духом дух! Ламають кузні повинь,  
Ті кузні імператора златі!  
Підлоги танець в мармуру плиті  
Здолає лютість заскладного горя,  
Ті марева, які ще  
Нові видіння кличе,  
Дельфіном рване, билем бгане море...

**Вільям Батлер Єйтс. Візантія**  
(переклад Андрія Домановського)

Дельфиньи грязь и кровь верхом седлав  
За Духом Дух! В поток, из кузниц, вплавь...  
Из императорских кова́лен злата — вот причина!  
Танцующего мрамора возможность  
Исторгнуть смыслов горьких многосложность,  
Виденый рой кружится неземных  
Извлечь поможет свежесть новизны  
Изорванная гонгом и дельфином,  
в лохмотья истерза́нная пучина...

**Уильям Батлер Йейтс. Византия**  
(перевод А. Н. Домановского)

## ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С. Другой Рим. — СПб., 2005.
- Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1997.
- Андерсон П. Переходы от античности к феодализму / Пер. с англ. — М., 2007.
- Андреева Л. А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский Запад и православный Восток. — М., 2007.
- Бадьора Н. І. Соціальна структура Візантійської імперії та особливості української культурно-політичної ментальності [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.myslencedrevo.com.ua/uk/Sci/Culturology/uvuk/Bizantium.html>
- Бардола К. Ю. Система оподаткування у Візантії в IV—IX ст.: Автореф. дис. ... канд. іст. наук. — Харків, 2003.
- Бачинин В. Ф. И. Тютчев и Николай I: прожект неовизантийской империи [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.archipelag.ru/authors/bachinin/?library=1334>
- Браунворт Л. Забытая Византия, которая спасла Запад. — М., 2012.
- Безобразов П. В. Очерки византийской культуры. — Птг., 1919.
- Беспалова Н. Византия — мёртворождённая империя? // Наука и техника. — 2007. — №5 (12). [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://byzantina.wordpress.com/2011/02/11/bespalova/>
- Вальденберг В. Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. — СПб., 2008.
- Васильев А. А. История Византийской империи: В 2 т. — СПб., 1998. — Т. 1—2.
- Византийская цивилизация в освещении российских ученых: Сб. ст.: В 2-х тт. / РАН. Ин-т всеобщей истории. — М., 1999. — Т. 1: (1894—1927); Т. 2: (1947—1991).
- Васильев Л. С. Восток и Запад в истории (основные параметры проблематики) // Альтернативные пути к цивилизации. — М., 2000. — С. 96—114.
- Васильев Л. С. Всеобщая история в 6 тт. — Т. 2. Восток и Запад в средние века. — М., 2007.
- Васильев Л. С. Феномен власти-собственности. К проблеме типологии докапиталистических структур // Типы общественных отношений на Востоке в средние века. — М., 1982. — С. 60—99.
- Византийский таксис // История мировых цивилизаций. Доиндустриальная эпоха / Авторы: Еманов А. Г., Дрябина Л. А., Галкин В. Т. — Тюмень: Лаборатория мультимедиа ТюмГУ, 2003. (CD-ROM).
- Візантія і Захід / Збігнев Подгужец розмовляє з Юрієм Новосільським // І. Незалежний культурологічний часопис. — 1996. — № 7. — С. 4—47.
- Византия после Византии / Беседа с Г. Г. Литавриным; беседу вела Т. А. Николаевская // Наука в России. — 1992. — № 1—2. — С. 4—12.
- Власто А. П. Запровадження християнства у слов'ян: Вступ до середньовічної історії слов'янства. — К., 2004.
- Войтович Л. В., Домановський А. М., Козак Н. Б., Лильо І. М., Мельник М. М., Сорочан С. Б., Файда О. В. Історія Візантії. Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. — Львів, 2011.

- Второй Рим глазами Третьего: Эволюция образа Византии в российском общественном сознании (лекция Сергея Иванова) [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://polit.ru/article/2009/04/14/vizant/>
- Выдрин Д. Византийский геном украинской элиты [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.vydrin.com/publications/articles/?id=96>
- Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи. — СПб., 1997—2000. — Ч. 1—7.
- Гийу А. Византийская цивилизация / Пер. с фр. — Екатеринбург, 2005.
- Головко О. Б. Давня Русь у системі Byzantine Commonwealth // Східний світ. — 2003. — № 1. — С. 44—59.
- Головко О. Б. «Імперія ромеїв» в уявленнях давньоруських мислителів // Українська козацька держава: витоки та шляхи історичного розвитку. — Вип. 7. — К., 2000. — С. 250—262.
- Грыжанкова М. Ю. Ранний византизм как феномен средневековой культуры: (Опыт социально-философского анализа). — Саранск, 2002.
- Гуревич А. Я. История историка. — М., 2004.
- Дагрон Ж. «Восточный цезаропапизм» (история и критика одной концепции) // ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ: к 70-летию академика Г. Г. Литаврина. — М., 1999. — С. 80—99.
- Дагрон Ж. Император и священник: этюд о византийском «цезаропапизме» / Пер. и науч. ред. А. Е. Мусина. — СПб., 2010.
- Дагрон Ж. Размышления византиниста о Востоке Европы // Homo Historicus. К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного. — М., 2003. — С. 529—539.
- Дагрон Ж. Формы и функции языкового плюрализма в Византии (IX—XII вв.) / Пер. О. А. Власовой // Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья. — М., 1999. — С. 160—193.
- Дашков С. Б. Императоры Византии. — М., 1997.
- Дзярнович О. Сны о Византии: место цивилизационного и культурного наследия Византии в регионе Пограничья Центрально-Восточной Европы // Перекрёстки. Журнал исследований восточноевропейского пограничья. — 2008. — № 1. — С. 38—60.
- Довкола ікони. Розмови з Єжи Новосельським / Збігнєв Подгужец // Памятки України: історія та культура. — 1998. — № 1.
- Домановский А. Н. ...иду защищать Византию... // Дриновський збірник. — Т. 5. — Харків; Софія: Академічне видавництво імені проф. Марина Дринова, 2012. — С. 453—457.
- Домановский А. Н. Что знаем мы о Византии? // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. — 2011. — № 982: Сер. «Історія». — Вип. 44. — С. 246—257.
- Домановський А. М. 4,5 літри пугівника парадигмами Візантійської цивілізації // Методичний вісник історичного факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. — Харків, 2012. — № 10. — С. 119—127.
- Домановський А. М. Відтворення віртуальної Візантії, або Василевс. «De administrando «Візантійською цивілізацією» засобами Інтернету» // Методичний вісник історичного факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. — Харків, 2012. — № 10. — С. 7—19.

- Домановський А. М. Державний контроль та регулювання торгівлі у Візантії IV—IX ст.: Автореф. дис. ... канд. іст. наук. — Харків, 2007.
- Домановський А. Плавання до Візантії Океаном Ігоря Шевченка // Схід—Захід. Історико-культурологічний збірник. — Випуск 13—14: Спец. вид.: Історична пам'ять і тоталітаризм: досвід Центрально-Східної Європи. — Харків, 2009. — С. 420—422.
- Домановський А. Українська візантиністика: співпраця у мережі. Авторська колонка на сайті <http://historians.in.ua> [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://historians.in.ua/index.php/avtorska-kolonka/418-andrii-domanovskyi-ukrainska-vizantynistyka-spivpratsia-u-merezhi>
- Домановський А., Чекаль О. Влада віри Візантії у Нью-Йорку // Схід—Захід: Історико-культурологічний збірник. — Випуск 8: Спеціальне видання: Порубіжжя. — Харків; Київ, 2006. — С. 248—268.
- Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення). — К., 2001.
- Дугин А. Русская Вещь. Очерки национальной философии. — М., 2001.
- Захарченко В. Память сердца. Исторические записки. — Харьков, 2003.
- Иванов С. А. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? — М., 2003.
- Иванов С. Византия. — М., 2001. (Что есть что).
- Иванов С. А. Византиноведение и власть в СССР (1928—1948) // Тоталитаризм: Исторический опыт Восточной Европы. — М., 1995. — С. 244—254.
- Ісиченко І. Східна християнська ідентичність як чинник цивілізаційного вибору України [Електронний ресурс]. Режим доступу: [http://risu.org.ua/article\\_print.php?id=40163&name=society\\_digest&lang=ua&](http://risu.org.ua/article_print.php?id=40163&name=society_digest&lang=ua&)
- Каграманов Ю. Вперед к новой Византии? // Дружба народов. — 2001. — № 2. [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://magazines.russ.ru/druzhba/2001/2/kag.html>
- Каждан А. П. Византийская культура (X—XII вв.). — М., 1968. (2-е изд., испр. и доп. — СПб., 1997).
- Каждан А. Марксизм и податной способ производства // ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ: к 70-летию академика Г. Г. Литаврина. — М., 1999. — С. 104—117.
- Каждан А. П. О социальной природе византийского самодержавия // Народы Азии и Африки. — 1966. — № 6. — С. 52—64.
- Каждан А. П. Трудный путь в Византию // Мир Александра Каждана: к 80-летию со дня рождения. — СПб., 2003. — С. 486—502.
- Кантор В. Иная Европа Федора Тютчева // Вестник Европы. — 2004. — № 12. [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://magazines.russ.ru/vestnik/2004/12/ka21.html>
- Каплан М. Византия. — М., 2011. (Гиды цивилизаций).
- Каплан М. Золото Византии / Пер. с фр. Ю. Розенберг. — М., 2002.
- Карпов С. Византийские уроки // Культура. Духовное пространство русской Евразии [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://portal-kultura.ru/articles/symbol-of-faith/5103-vizantiyskie-uroki/>
- Когда и как вспоминают Византию // Наука и религия. — 2008. — № 3. — С. 6—11.



- Кривов М. В. О новой концепции всемирно-исторического процесса // Преподавание истории в школе. — 1994. — № 1. — С. 11—15.
- Кружсков Г. М. Византийские стихи Йейтса и Мандельштама // Кружсков Г. М. У. Б. Йейтс: Исследования и переводы. — М., 2008. — С. 247—266.
- Кузенков П. Византия как попытка нравственного государства. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://rossiyanavsegda.ru/read/1011/>
- Кузенков П. Политика и «полития» в византийской традиции. Журнал Московской Патриархии. 7 июля — 15 июля 2011 г. [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://www.e-vestnik.ru/history/politika\\_i\\_politiya\\_3281/](http://www.e-vestnik.ru/history/politika_i_politiya_3281/)
- Кульчинський О. «Візантія» української літератури: як далеко втекли наші митці від азійських? // Українська літературна газета. — 23 вересня 2011 р. — № 19 (51). [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.litgazeta.com.ua/node/2249>
- Курбатов Г. Л. История Византии. Историография: Учебное пособие. — Л., 1975.
- Кутузов Б. Византийская прелесть как внутренняя причина «реформы» и раскола XVII века. — М., 2003.
- Лемерль П. История Византии / Пер. Т. Пошерстник (с. 3—104); Кицикис Д. Османская империя / Пер. Б. Павлов (с. 105—220). — М., 2006.
- Леонтьев К. Византизм и славянство. — М., 2001.
- Лидов А. М. Что нам Византия? А. М. Лидов отвечает на вопросы читателей «ТД» // Татьянин день. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.taday.ru/text/1212648.html>
- Лидов А. М. Что нам Византия? Часть 2. Лик и маска Византии // Татьянин день. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.taday.ru/text/1222480.html>
- Лиман С. И. Идеи в лагах: Запад или Восток? Средневековье в оценках медиевистов Украины (1804 — первая половина 1880-х гг.). — Харьков, 2009.
- Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.). — СПб., 2000.
- Литаврин Г. Г. Византия и Русь // Наше наследие. — 1992. — № 25. — С. 3—4.
- Литаврин Г. Г. Как жили византийцы. — М., 1974. (СПб., 2000).
- Литаврин Г. Г. Одиннадцатое столетие — «золотой век» византийской бюрократии // Власть и политическая культура в средневековой Европе. — М., 1992. — Ч. 1. — С. 122—134.
- Литаврин Г. Г. Представления «варваров» о Византии и византийцах в VI—X вв. // ВВ. — 1985. — Т. 46. — С. 100—108.
- Литвиненко О. Візантійський орел — символ «оксамитових» революцій // День. — 7 грудня 2004 р. — № 223. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/uk/article/panorama-dnya/vizantiyskiy-orel-simvol-oksamitovih-revolyuciy>
- Лозовик Г. Десять лет русской византологии (1917—1927) // Историк-марксист. — 1928. — Т. 7. — С. 228—238.
- Ломбар Ж. Византия: Роман / Пер. с фр. — М., 1995.
- Любарский Я. Н. Византийская цивилизация непредубежденным взглядом (три книги А. П. Каждана о Византии) // Вопросы истории. — 1990. — № 3. — С. 174—180.
- Люттвак Э. Стратегия Византийской империи / Пер. с англ. А. Н. Коваля. — М., 2010.

- Мажеска Дж. Царьград: образ Византии в русском средневековом фольклоре // ГΕΝΝΑΔΙΟΣ: к 70-летию академика Г. Г. Литаврина. — М., 1999. — С. 118—128.
- Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи. — СПб., 2001.
- Муза Д. С. Східнохристиянська цивілізація: соціокультурний устрій та ідентичність. — Донецьк, 2009.
- Норвич Д. История Византии / Пер. с англ. — М., 2010.
- Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. — М., 1998.
- Окара А. В окрестностях нового Константинополя, или восточнохристианская цивилизация перед лицом новейшего мирового хаоса-порядка. [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://strateger.net/Andrej-Okara\\_V\\_okrestnostyax\\_novogo\\_Konstantinopolya#contin](http://strateger.net/Andrej-Okara_V_okrestnostyax_novogo_Konstantinopolya#contin)
- Орешкова С. Ф. Византия и Османская империя: проблемы преемственности // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. — СПб., 2001. — С. 474—494.
- Острогорський Г. Історія Візантії. — Вид. 3-є, доп. / Перекл. с нім. А. Онишко. — Львів, 2002.
- Пахльовська О. Україна: шлях до Європи... через Константинополь. Стаття перша. Історичний дуалізм давньої української літератури: Візантія чи Європа? // Сучасність. — 1994. — № 1. — С. 54—58.
- Пахльовська О. Україна: шлях до Європи... через Константинополь. Стаття друга. Соціум та особистість в українській культурній ментальності: концепція, конфлікт, еволюція // Сучасність. — 1994. — № 2. — С. 101—116.
- Пахльовська О. Finis Europae: конфліктний спадок гуманістичного «Заходу» та візантійського «Сходу» в сучасній Україні // Сучасність. — 2007. — № 10. — С. 75—87; № 11—12. — С. 51—73.
- Певний Б. Слава Візантії // Сучасність. — 1997. — № 3. — С. 154—158.
- Певний Б. «Слава Візантії»: реакції та рефлексії // Сучасність. — 1998. — № 10. — С. 139—144.
- Петросян Ю. А. Русские на берегах Босфора. — СПб., 1998.
- Петрунин Ю. Ю. Возрождение Византии: Интернет-проект // Высшее образование в России. — 2002. — № 2. — С. 116—117.
- Петрунин Ю. Ю. Призрак Царьграда: неразрешимые задачи в русской и европейской культуре. — М., 2006.
- Пигулевская Н. В. Византия и Восток // Византия и Восток (Палестинский сборник. — Вып. 23 (86)). — Л., 1971. — С. 3—16.
- Подгужец З. Розмови з Єжи Новосельським про мистецтво. — К., 2011.
- Поляков Ф. Б. Византийские образы в эсхатологической концепции культуры Юрия Иваска и поэта Осипа Мандельштама // Московия. Проблемы византийской и новогреческой филологии. — Т. 1 (1998). — М., 2001. — С. 387—389.
- Поляковская М. А. Византия в контексте европейской средневековой государственности: проблема лидера и темпов развития // АДСВ. — 1999. — Вып. 30. — С. 26—37.
- Поляковская М. А. Византия, византийцы, византилисты. — Екатеринбург, 2003.

- Поляковская М. А. Интерпретация понятия «византизм» в русской научной литературе конца XIX — начала XX в. // Византия: кумуляция и трансляция культур. Тезисы докладов IX научных Сюзюмовских чтений 24—27 августа 1997 г. — Екатеринбург, 1997. — С. 43—45.
- Поляковская М. А. Номо Byzantinus в условиях византийской общественно-государственной структуры: нравственно-психологический аспект проблемы // Поляковская М. А. Византия. Византийцы. Византинисты. — Екатеринбург, 2003. — С. 187—195.
- Поляковская М. А., Чекалова А. А. Византия: быт и нравы. — Свердловск, 1989.
- Попов Н. Г. Заслуги Византии перед Европой. Чтения для московских фабрично-заводских рабочих. — М., 1905.
- Профессор Сергей Иванов: «Русская власть взяла себе из Византии только цацки». [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://argumentua.com/stati/professor-sergei-ivanov-russkaya-vlast-vzyala-sebe-iz-vizantii-tolko-tsatski>
- Райс Дэвид Т. Византийцы. Наследники Рима / Пер. с англ. Е. Ф. Левиной. — М., 2003.
- Райс Тамара Т. Византия. Быт. Религия, Культура / Пер. с англ. О. О. Дмитриевой. — М., 2006.
- Резников А. В. Византия и Украина: генезис взаимоотношений // Вісник Луганського інституту внутрішніх справ МВС України. Науково-теоретичний журнал. — 2001. — Вип. 3. — С. 8—22.
- Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия / Пер. с англ. — М., 1998.
- Рудаков А. П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. — М., 1917. (СПб., 1997).
- Семенов Ю. И. Введение во всемирную историю. — Вып. 1. Проблема и понятийный аппарат. Возникновение человеческого общества. — М., 1997.
- Семенов Ю. И. Введение во всемирную историю. — Вып. 2. История первобытного общества. — М., 1999.
- Семенов Ю. И. Введение во всемирную историю. — Вып. 3. История цивилизованного общества (XXX в. до н. э. — XX в. н. э.). — М., 2001.
- Семенов Ю. И. Политарный («азиатский») способ производства: сущность и место в истории человечества и России. — М., 2008.
- Скабаланович Н. А. Византийское государство и Церковь в XI в.: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина: В 2-х кн. — СПб., 1884. (СПб, 2004. — Кн. 1—2).
- Смотр сил в византистике. [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://polit.ru/article/2013/07/28/Ps\\_karpov/](http://polit.ru/article/2013/07/28/Ps_karpov/)
- Соколов И. И. О византизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843—1453). Вселенские судьи в Византии. — СПб., 2003.
- Сорочан С. Б. Византия IV—IX веков: этюды рынка. Структура механизмов обмена. — Изд. 2-е, испр. и доп. — Харьков, 2001.
- Сорочан С. Б. Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры: Учебное пособие. — Харьков, 2011.
- Спасский Н. Византиец. — М., 2003.

- Сюзюмов М. Я. Борьба за пути развития феодальных отношений в Византии // Византийские очерки. — М., 1961. — С. 34—63.
- Сюзюмов М. Я. Византийские этюды. — Екатеринбург, 2002.
- Сюзюмов М. Я. Историческая роль Византии и ее место во всемирной истории (в порядке дискуссии) // ВВ. — 1968. — Т. 29. — С. 32—44.
- Сюзюмов М. Я. К вопросу об особенностях генезиса феодализма в Византии // ВВ. — 1960. — Т. 17. — С. 3—16.
- Сюзюмов М. Я. Модернизация и сепаратизация // АДСВ. — 1975. — Вып. 11. — С. 41—51.
- Сюзюмов М. Я. Некоторые проблемы истории Византии // ВИ. — 1959. — № 3. — С. 98—117.
- Сюзюмов М. Я. Некоторые проблемы исторического развития Византии и Запада // ВВ. — 1973. — Т. 35. — С. 3—18.
- Сюзюмов М. Я. Суверенитет, налог и земельная рента в Византии // АДСВ. — 1973. — Вып. 9. — С. 57—65.
- Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. — М., 1998.
- Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад / Пер. с англ. — М., 2011.
- Трегубов В. Византия: зерна й плевели // Дзеркало тижня. [http://gazeta.dt.ua/history/vizantiya-zerna-y-pleveli\\_.html](http://gazeta.dt.ua/history/vizantiya-zerna-y-pleveli_.html)
- Тредголд У. Непреходящая Византия // Византийское наследство. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.vizantarm.am/page.php?71>
- Удальцова З. В. Византийская культура. — М., 1988.
- Удальцова З. В. Византия и Западная Европа (типологические наблюдения) // Византийские очерки. — М., 1977. — С. 3—65.
- Удальцова З. В. Вклад византийской культуры в культурное развитие Европы // Литература и искусство в системе культуры. — М., 1988. — С. 31—39.
- Удальцова З. В. Проблемы типологии феодализма в Византии // Проблемы социально-экономических формаций. Историко-типологические исследования. — М., 1975. — С. 124—157.
- Удальцова З. В., Котельникова Л. Е. Власть и авторитет в средние века // ВВ. — 1986. — Т. 47. — С. 3—16.
- Удальцова З. В., Осипова К. А. Особенности феодализма в Византии // ВИ. — 1974. — № 10. — С. 105—123.
- Удальцова З. В., Осипова К. А. Отличительные черты феодальных отношений в Византии (Постановка проблемы) // ВВ. — 1974. — Т. 36. — С. 3—30.
- Удальцова З. В., Осипова К. А. Типологические особенности феодализма в Византии // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. — Вып. 1. — Л., 1974. — С. 4—28.
- Успенский Ф. И. Значение византийских занятий в изучении средневековой истории // Записки Императорского Новороссийского университета. — 1875. — Т. 16. — С. 1—18.
- Халем Ф. фон. Историко-правовые аспекты проблемы Восток — Запад // ВФ. — 2002. — № 7. — С. 26—51.
- Харитонов Є. О. Історія приватного права Європи: Східна традиція. — Одеса, 2000.

- Хвостова К. В.* Общие особенности византийской цивилизации // Исследовано в России. Investigated in Russia. Электронный научный журнал. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://zhurnal.ape.relarn.ru/articles/1988/006.pdf>
- Хвостова К. В.* Византийская цивилизация // ВИ. — 1995. — № 9. — С. 32—48.
- Хвостова К. В.* Византийская цивилизация как историческая парадигма. — СПб., 2009.
- Хвостова К. В.* Византийская цивилизация как историческая парадигма // Исследовано в России. Investigated in Russia. Электронный научный журнал. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://zhurnal.ape.relarn.ru/articles/2007/158.pdf>
- Хвостова К. В.* Некоторые правовые и социальные реалии Византии в их сравнении с Западом // Ключевые проблемы изучения и преподавания истории Средних веков. Методические материалы. — М., 2006. — С. 103—110.
- Хвостова К. В.* Особенности византийской цивилизации // Сравнительное изучение цивилизаций мира (междисциплинарный подход). — М., 2000. — С. 181—195.
- Хвостова К. В.* Особенности византийской цивилизации. — М., 2005.
- Хвостова К. В.* Способы функционирования византийской цивилизации во времени // Цивилизации. — Вып. 3. — М., 1995. — С. 189—198.
- Ченцова В. Г.* Константинополь глазами западноевропейцев // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. — М., 2000. — Т. 4: Extra muros: город, общество, государство. — С. 299—305.
- Черноусов Е. А.* Основные черты государственного строя Византии // Записки Императорского Харьковского университета. — 1912. — Кн. 1. — С. 1—10.
- Чичуров И. С.* Политическая идеология средневековья: Византия и Русь. — М., 1990.
- Чорноморець Ю.* Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопажіта до Геннадія Схолярія. — К., 2010.
- Шевченко И. И.* Восприятие Византии // Московия. Проблемы византийской и новогреческой филологии. — Т. 1 (1998). — М., 2001. — С. 481—494.
- Шевченко І.* Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття / авторизований переклад з англійської Марії Габлевич, під редакцією Андрія Ясіновського. — Львів, 2001.
- Шевченко І.* Сприйняття Візантії // Критика. — 1998. — № 11. — С. 12—16.
- Шевченко І.* «...говорити зовсім нормально...» / Розмову вела Л. Тарнашинська // Слово і час. — 1991. — № 2. — С. 44—47.
- Шейнз Ж.-К.* История Византии / Пер. с фр. В. Б. Зусевой. — М., 2006.
- Шмеман А.* Догматический союз. Вступительная лекция в курс византийской церкви, прочитанная 11 октября 1945 г. // Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования. — Вып. 1. — М., 1991. — С. 105—119.
- Шмеман А.* Исторический путь православия. — М., 2007.
- Шмеман А.* Судьба византийской теократии // Православная мысль. — Париж, 1947. — № 5. — С. 130—146.
- Шмит Ф. И.* Политика и византиноведение // Сообщения Государственной Академии истории материальной культуры. — 1932. — № 7—8. — С. 6—23
- Эко Умберто.* Баудолино / Пер. с итал. и послеслов. Е. А. Костюкович. — СПб., 2003.

- Яковенко Н. М. «Підручник української історії залишається bastіоном ура-патріотизму // День. Щоденна всеукраїнська газета. — П'ятниця, 25 листопада 2011 р. — № 215—216. [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/219618>
- Angold M. Byzantium. The Bridge from Antiquity to the Middle Ages. — New York, 2001.
- Beck H.-G. Byzantinistik heute. — Berlin; New York, 1977.
- Flusin B. La civilization Byzantine. — Paris, 2005.
- Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society / Ed. A. Bryer-H. Lowry. — Birmingham, 1986.
- Dagron G. Lawful Society and Legitimate Power: ennomos politeia, ennomos arche // Law and Society in Byzantium, Ninth—Twelfth Centuries / Ed. A. E. Laiou and D. Simon. — Washington, 1994. — P. 27—51.
- Gurevich A. Why I Am not a Byzantinist? // DOP. — 1991. — Vol. 46. — P. 93—96.
- Haldon J. F. Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture. — Cambridge, 1990.
- Haldon J. F. Byzantium. A History. — Stroud, 2000.
- Haldon J. F. On the Structuralist Approach to the Social History of Byzantium // BS. — 1981. — Vol. 52. — Fasc. 2. — P. 203—211.
- Haldon J. F. Production, Distribution and Demand in the Byzantine World, c. 660—840 // The Long Eighth Century / By I. Hansen and C. Wickham. — Leiden; Boston; Köln, 2000. — P. 225—264.
- Haldon J. F. The Feudalism Debate Once More: The Case of Byzantium // The Journal of Peasant Studies. — 1989. — Vol. 17. — № 1. — P. 5—41.
- Haldon J. F. The State and the Tributary Mode of Production. — London; New York, 1993.
- Haussig H. W. A History of Byzantine Civilization. — London, 1971.
- Hendy M. F. Studies in the Byzantine Monetary Economy c. 300—1450. — Cambridge, 1985.
- Herrin Judith. Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire. — Princeton, 2008.
- Hranova A. The Postmodern Fall of Constantinople: Umberto Eco // Études Balkaniques. — 2005. — № 2. — P. 15—24.
- Iorga N. Byzance après Byzance. — Bucarest, 1971.
- Kafadar C. Between Two Worlds: the Construction of the Ottoman State. — Berkeley, 1995.
- Kazhdan A. Byzantium: the Emperors New Clothes? // History Today. — 1989. — Vol. 9. — № 9. — P. 26—34.
- Kazhdan A. State, Feudal and Private Economy in Byzantium // DOP. — 1993. — Vol. 47. — P. 83—100.
- Kazhdan A., Constable G. People and power in Byzantium. — Washington, 1982.
- Kazhdan A., Culter A. Continuity and Discontinuity in Byzantine History // Byzantion. — 1982. — T. 52. — P. 429—478.
- Kazhdan A., Epstein A. W. Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries. — Berkeley, 1985.

- Koder J.* Byzantium as Seen by Itself — Images and Mechanisms at Work // Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies. Sofia, 22—27 August 2011. — Sofia, 2011. — Vol. 1. Plenary Papers. — P. 69—81.
- Miller D. A.* Imperial Constantinople. — New York, 1969.
- Oikonomides N.* Fiskalité et exemption fiscale a Byzance (IX<sup>e</sup> — XI<sup>e</sup> s.). — Athenes, 1996.
- Oikonomides N.* The Role of the Byzantine State in the Economy // EHB. — P. 951—1036.
- Ronchey S.* Nostalgia for Byzantium: How and Why We Continue to Sail // Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies. Sofia, 22—27 August 2011. — Sofia, 2011. — Vol. 1. Plenary Papers. — P. 107—130.
- Runciman S.* Byzantine Civilization. — New York, 1956.
- Ševčenko I.* Perceptions of Byzantium // Perceptions of Byzantium and Its Neighbors (843—1261). — New York, 2000. — P. 2—21.
- Ševčenko I.* Was there totalitarianism in Byzantium? Constantinople's control over its Asiatic hinterland in the early ninth century // Constantinople and its hinterlands: papers from the Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies (Oxford, April 1993) / Ed. C. Mango and G. Dagron. — Aldershot, 1995. — P. 91—105.
- The Byzantines* / Ed. by G. Cavallo; Transl. by T. Dunlap, T. L. Fagan, C. Lambert. — Chicago, 1997.
- The Cambridge History of the Byzantine Empire, C. 500—1492* / Ed. by J. Shepard. — Cambridge, 2008.
- The Oxford Handbook of Byzantine Studies* / Ed. by E. Jeffreys with J. Haldon and R. Cormack. — Oxford; New York, 2008.
- Treadgold W. T.* A History of the Byzantine State and Society. — Stanford, 1997.
- Treadgold W. T.* The Revival of Byzantine Learning and the Revival of the Byzantine State // American Historical Review. — 1979. — Vol. 84. — P. 1245—1266.
- Treadgold W.* The Persistence of Byzantium // The Wilson Quarterly. — 1998. — № 66. — P. 2—7.
- Vryonis S.* The Byzantine legacy and Ottoman forms // DOP. — 1969—1970. — Vol. 23—24. — P. 251—308.
- Whittow M.* The Making of Byzantium: 600—1025. — Berkly; Los Angeles, 1996.
- Wickham C.* The Order Transition: From the Ancient World to Feudalism // Past and Present. — 1984. — Vol. 103. — P. 3—36.





Рис. 1. Абракас, ἀβραζάς, ἀβρασάς, ἰάω, σαβαώθ  
(Верховный глава Небес и Эонов, совершенная полнота),  
гностическая гемма I—III вв, яшма. Британский музей.  
(Michel S. Magische Gemmen im British Museum. — London, 2001)



Рис. 2. Бог-создатель в виде архитектора мира.  
Бог формирует вселенную с помощью циркуля.  
Миниатюра из Библии 1220—1230 гг. Тушь, темпера, сусальное золото.  
Вена, Австрийская национальная библиотека  
(Österreichische Nationalbibliothek)

## ЛЕКЦИЯ 2

*О. А. Ручинская*

### ГНОСТИЦИЗМ II—III ВВ. Н. Э. И РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО

Тертуллиан, пересказывая слова некоего гностика Феодота, отмечал, что «одни и те же вопросы занимают и философов и еретиков, а именно: «Откуда зло и почему? Откуда человек и как? Откуда Бог?». В этих словах довольно точно выражена проблема гностицизма, стремившегося разрешить вопрос о зле в связи с вопросом о происхождении человека и соединении его с богом [10]. Получить ответы на эти вопросы означало обрести абсолютное знание — гносис.

История отмерила оригинальной гностической традиции очень недолгий срок существования. Возникнув в первом веке н. э., достигнув расцвета во II—III вв. н. э. и став в это время главным соперником христианства, гностицизм вскоре был фактически полностью уничтожен сторонниками ортодоксального христианства. С конца III и на протяжении IV вв. происходит закат гностической доктрины. В данный период сохраняется только несколько школ, которые смогли сформировать собственные церкви, в первую очередь валентиниане, маркиониты и бардесаниты. Существенные различия между другими школами потерялись. Став явлением массовой культуры, гностицизм потерял организационную структуру и доктринальную целостность. Начался отток из гностических общин, и это приобрело настолько массовый характер, что в среде христианского клира остро встал вопрос, необходимо ли перекрещивать бывших еретиков. Наконец, в V в. прекратила существование наиболее влиятельная из всех гностических школ — школа Валентина, а египетские монастыри, служившие опорой гностической мысли, были полностью подчинены ортодоксальной христианской церкви.

Однако исторический резонанс гностицизма был настолько силен, что его вполне справедливо определяют иногда лишь как первый этап гно-

стических религий, расцветших уже в иную, средневековую эпоху [16]. Из гностицизма, как из единого истока, вышли манихейство и дуалистические ереси (павликиане, богомилы, катары), будоражившие огромные пространства от юга Франции и севера Африки до Китая. Отзвуки гностических умонастроений подчас весьма ощутимы в творчестве европейских мыслителей средних веков и нового времени.

Сам гностицизм явился ответом на необходимость преодоления проблемы одиночества Человека, отверженности его от мира, поиска смысла жизни. Кто ты? Откуда? Зачем пришел в этот мир? Эти вопросы стояли в период поздней античности не менее остро, чем сегодня. Согласно данной идеологии, в гносисе противоположность человека и мира исчезает, и человек обретает, через предельное напряжение своих индивидуальных возможностей, искомое чувство общности с мирозданием, таким образом, отчужденность преодолевается. Подобные представления сближают гностицизм с такими отдаленными от него во времени и в пространстве явлениями человеческой мысли как даосизм, средневековая европейская мистика, романтизм, дзэн-буддизм, учение Карлоса Кастанеды и современный экзистенциализм.

Дать определение «гностицизм» довольно сложно. В исторической науке существует несколько точек зрения в отношении данного понятия. Одни исследователи определяют гностицизм как ересь раннехристианской церкви, существовавшей в первые века н. э. Представители этого подхода, основоположником которого стал А. Б. Ранович, считают гностицизм одним из течений в раннем христианстве и видят в нем попытку создать мировую религию путем синкретизма иудейской религии и эллинской философии [17]. Другие под гностицизмом понимают явление, возникшее до и вне христианства, и лишь позднее повлиявшее на последнее. Один из основателей второго направления Р. Ю. Виппер полагает, что теории гностиков послужили основой для учений, принятых в «исправленном виде» в Новый завет. Образ Христа, Логоса, предвечного божества возник раньше образа Иисуса в синоптических евангелиях, а церковная версия о воплощении «спасителя», о кратком земном странствии в Палестине, о страдательской смерти и воскресении, имеет более позднее происхождение, чем система проповеди гностиков о предвечном божестве Христа [3; 4]. Убедившись в существовании многочисленных подобий гностических идей, сторонники этой точки зрения все дальше и дальше раздвигают хронологические рамки явления, территории, к которым оно применимо, становятся все более обширными (предлагается включить в него зороастризм, пифагорейство, религиозную мысль древней Индии). Однако изъятие из историко-культурной среды стирает оригинальность и неповторимость данного феномена.

Представители обоих подходов, в целом, сходятся на том, что в период своего расцвета — 40—50-е гг. II в. — гностические идеи были серьезными конкурентами христианских и, в какой-то момент могли бы их заменить. Широкое распространение гностических идей, так или иначе, не могло не привести к трансформации раннехристианских представлений.

Поэтому правильное под гностицизмом следует понимать совокупность религиозно-философских систем, существовавших в первые века н. э. (как рубеж хронологический) и в восточном Средиземноморье (как рубеж территориальный). Подобное определение основывается, прежде всего, на свидетельствах «отцов церкви» — церковных писателей II—III вв.: Ипполита Римского, Иринея Лионского, Климента Александрийского, Юстина и других. Именно они впервые употребили слова «гностик», «гносис». Апологеты ортодоксального христианства писали о базилидианах, валентинианах, маркионитах, энкратитах, офитах, каинитах, симонианах, еленианах, содомитах и иных сектантах-отступниках [9]. Слово «гностик» в их сочинениях не говорило о принадлежности к определенной религиозно-философской школе. Подразумевалась некая особенность учений, которую современники воспринимали как существенно важную [25, с. 201].

Гностицизм не был единым религиозным течением, не был он и самоназванием какого-то определенного учения. Те, кого христианские апологеты клеймили как гностиков, сами часто называли себя христианами. Среди гностиков было не меньше различных течений и сект, чем в ортодоксальном христианстве, и оттенки часто были настолько незаметны, что трудно порой отделить одну секту от другой и от признанного впоследствии ортодоксального церковного учения [24]. Видимо, именно многообразие чуждых мнений побудило Иринея в своем труде «Против ересей» сравнить «множество гностиков» с грибами, появившимися из земли [2].

Подобная несистематичность и неунифицированность является характерной чертой гностического мировоззрения, обусловленной его внутренними закономерностями. Гностики считали, поскольку нет в мире двух одинаковых людей, то нет в мире и двух совершенно одинаковых процессов озарения — гносисов. Каждый гносис сугубо индивидуален, каждый гностический трактат несет свой собственный гносис, в чем-то схожий и не схожий с другими [25, с. 101]. Особая роль личного восприятия, личного опыта препятствовала созданию в гностицизме единого учения и более или менее твердой догматики.

Несмотря на многообразие сект, школ и течений, гностиков объединяли общие идеи: представления о непознаваемом Боге (первоначале) и мире, созданном не благим Богом, а низшими силами; о Логосе как посреднике между божеством и миром; о единосущности человеческой души непо-

знаваемому Богу и о человеке, который должен пробудить в себе истинное знание о Боге и благодаря этому «знанию» (греч. γνῶσις) соединиться с божеством. Эти идеи христианские писатели, защищавшие ортодоксальное направление, и называли гностическими идеями.

Вопрос о связи гностицизма и христианства вызывает проблему типологизации гностических сект. Традиционно выделяют три течения в гностицизме: христианский гностицизм (I—III вв.), известный по сочинениям раннехристианских ересиологов; языческий гностицизм (I—III вв.) и мандеизм (II—III вв.), возникший на семито-вавилонской почве («манда» с арамейского означает «гносис, знание») [12]. Однако, в связи с такой классификацией, нет единства по вопросу, к какому течению следует относить корифеев гностического учения Валентина и Василида. Нам представляется более точной типологизация гностических учений, сделанная еще в конце XIX века В. С. Соловьевым. В основу выделения трех направлений в гностицизме была положена, характерная данному учению «непримиримость между божеством и миром», «между абсолютным и конечным»:

- гностицизм египетский (учение Керинфа, а также системы Валентина и Василида, египетские офиты): непримиримость между божеством и миром проявляется в довольно скрытом, смягченном виде;
- гностицизм сиро-халдейский (азиатские офиты, каиниты, последователи Юстина, Сатурнилы, Симона Волхва и Менандра): мир признается прямо злонамеренным созданием противобожественных сил;
- гностицизм малоазийский (Кердон, Маркион): вышеупомянутая непримиримость проявляется в религиозной истории — между злым и добрым законом, между ветхозаветным началом формальной правды и евангельской заповедью любви [23, с. 952].

Вследствие отсутствия единого кодифицированного гностического учения задача проведения параллелей между мировоззрениями ранних христиан и гностиков значительно усложняется. Поэтому мы остановимся на наиболее значимых аспектах вероучения гностиков, в большей или меньшей степени, присутствовавших в большинстве гностических сект, и сравним их с воззрениями ранних христиан.

Церковные писатели называют основоположником гностицизма некоего Симона Мага, жившего в I в. (секта симониан) [2]. Подлинность личности Симона установить трудно. В Деяниях апостолов [VIII, 9—24] упоминается Симон, волхвовавший в Самарии и выдававший себя за «кого-то великого». По сообщениям ересиологов, Симон водил за собой некую деву из финикийского города Тир, заявляя, что он сам — предвечный бог, а Елена — его первая творческая мысль, его премудрость — София, космическая праматерь, породившая ангелов, архангелов и власти. Целый ряд

теорий Симона Мага, сохраненных сектами симониан, елениан, очень схожи с более поздними и совершенными конструкциями иных гностических школ. Суть его учения сводилась к тому, что в основе мира лежит единая Сила, которая проявляет себя как Разум. Разум создает стоящую ниже себя Мысль. Мысль обладает творческой способностью, она порождает ангелов и силы, создавшие мир. В процессе создания мира Мысль потеряла контроль над своими творениями, она находится в плену у них в «нижнем мире», мире зла. Необходимо освободить Мысль из этого плена. В учении симониан важная роль отводилась магии и мистическим представлениям о воплощении божества.

В период своего расцвета (II—III вв.) гностицизм получил распространение в Египте, Сирии, Аравии, Персии, на Кипре, в Северной Африке и в Риме. Характерно, что именно во II в. жили все наиболее известные гностики: Валентин и Василид, Карпократ из Александрии и Сатурнин (Саторнил) из Сирии. Все они были энергичными проповедниками и плодовитыми писателями, все создали свои школы, имевшие огромное количество приверженцев [24].

Ортодоксальная церковь старательно уничтожала все произведения гностиков, которые дошли до нас в случайных, порой весьма скудных отрывках. Наиболее ранние сведения о тех, кого впоследствии стали называть гностиками, содержатся в Новом завете (Послание Семи Церквям, послания апостола Павла, Пасторальные послания), известны гностические (апокрифические) евангелия (Евы, Марии, Иуды, Фомы, Филиппа, Варфоломея), апокалипсисы (Адама, Никофея, Зороастра, Авраама и др.), «Деяния» (Петра, Андрея, Фомы и др.), гимны, псалмы, оды. Христианские писатели II—III вв. (Ириней Лионский, Ипполит Римский, Климент Александрийский, Епифаний епископ Саламинский, Ориген и Тертуллиан) сурово критикуя чуждые им учения, в то же время подробно передавали их суть. Например, о системе школы Валентина можно судить по труду Иринее «Пять книг против ересей», первая книга которого довольно подробно пересказывает положения валентиниановского учения [13]. Об учении Василида сообщают Ипполит Римский в «Опровержении всех ересей» и Ириней Лионский. Первый западный «отец церкви» Тертуллиан написал несколько трактатов против еретиков, порицая учения валентиниан, маркионитов и других гностиков [13]. В трех случаях отцы церкви привели подлинные тексты самих гностиков: Епифаний в «Панарионе» — «Письмо Птолемея Флоре», Ипполит Римский в «Опровержении всех ересей» — гимн наасенов, а Климент Александрийский в трактате «Извлечения из Теодота и так называемой восточной школы времен Валентина» — отрывки из Феодота, ученика Валентина [5]. Здесь можно говорить о своеобраз-

ном парадоксе. Церковь, безжалостно уничтожая сотни произведений еретических мыслителей, предоставила потомкам уникальную возможность познакомиться с трудами своих оппонентов на страницах книг наиболее ревностных защитников ортодоксальной доктрины.

Гностики пришлось не ко двору не только крепнущей христианской Церкви. Их заметили и не одобрили философы, в особенности неоплатоники. Плотин («Против гностиков»), Порфирий («Жизнь Плотина») и другие представители этого философского учения периода поздней античности лично удостоили их своей критики [2]. Плотин, в частности, критикует гностиков за то, что они вводят странные понятия типа изгнания (пароикеза, paroikeseis), прообразы (антитипы, antitypoi), обращения (метанойа, metanoiai) и «гипостазируют множество сущностей» (Enn, II, 9, 1—4). Плотин возмущает идея о злом демиурге — творце земного мира. Он считает, что гносис — это не философия, поскольку нерационален и нелогичен, а сами гностики, вместо того, чтобы аргументировать свое мнение, высмеивают чужое, «уверая, что сами они чем-то лучше, чем греки» (Enn. II, 6, 9, 50—55).

XIX век предоставил возможность ознакомиться с подлинными трудами гностиков в их оригинальной интерпретации, когда в Египте были обнаружены первые гностические рукописи на коптском языке: 1851 г. — издан трактат III в. «Пистис София», 1892 г. — безымянный трактат по Брюсовскому коптскому папирусу, т. н. две книги Йеу (Книги великого таинственного Логоса), 1896 г. — Берлинский папирус 8502, содержащий гностические тексты (Евангелие Марии, Апокриф Иоанна, трактат Мудрость Иисуса Христа, фрагменты апокрифических деяний Петра). В 1909 г. были опубликованы Оды Соломона (текст II в., месопотамского происхождения, на сирийском языке) и другой пример гностической поэзии — Гимн жемчуга (из апокрифического Деяния Фомы) [29].

Наконец, в 1945 г. (1946) в Египте было обнаружено собрание рукописей из Наг-Хаммади [28]. Феллахи, выполняя земляные работы в районе древнего поселения Хенобоскион (современный Наг-Хаммади), куда, по преданию, ок. 314 г. удалился святой Пахомий, и где в IV в. располагались первые основанные им монастыри, неожиданно обнаружили тайник. В амфоре, зарытой среди могил на кладбище, оказалась библиотека христианской общины гностического толка, видимо, укрытая в момент опасности. Это были 13 кодексов-сборников, написанных на коптском языке и датирующихся, в основном, IV в. Из 50 произведений, в число которых входили «Послания Евгноста», «Тайная книга великого невидимого духа», «Апокриф Иоанна», некоторые тексты были известны ранее, о части упоминалось только в антиеретической литературе, были и совершенно новые



произведения. Кроме того, в библиотеке присутствовал отрывок из «Государства» Платона, некоторые максимы Секста — эти не гностические тексты были подвержены некоторой гностической аранжировке. Исследователи не пришли к единому мнению по поводу школы, к которой относились данные тексты, однако часть из них связывает эти гностические трактаты с учением Валентина.

Взгляды гностиков на мир и место человека в нем представляются нам наиболее важными в проблеме взаимоотношений гностицизма и раннехристианского учения. Гностический трактат «Апокриф Иоанна» позволяет реконструировать гностическую картину мира. В собрании Наг-Хаммади он переписан максимальное количество раз (три раза).

Текст апокрифа посвящен «последним тайнам бытия». Авторы трактата однозначно формулируют источник, откуда была получена информация: «Ибо не мы, мы не познавали тех вещей, что неизмеримы, кроме того, кто жил в нем, то есть Отец. Это он рассказал нам» [1, с. 199]. Центральная часть трактата начинается с самого начала, с Единого, который является и вершиной и основанием гностического космоса. Для того чтобы описать то, что описано быть не может, в трактате используются приемы апофатического богословия (с греч. ἀποφάτικος — отрицательный, т. е. негативная теология, познание Бога через понимание того, чем Он не является). «Единое — единовластие, над которым нет ничего. Это Бог истинный и Отец всего, Дух незримый, кто над всеми, кто в нерушимости, кто в свете чистом...». Однако «...не подобает думать о нем как о богах... ибо он больше бога...» [1, с. 198]. Единое гностиков — это некий Абсолют, у которого «...нет в чем бы то ни было недостатка... он безграничен... он непостижим... он неизмерим... он невидим... он вечен... он не телесный... не большой, не малый...» [1, с. 198]. Единое, существуя вечно, явилось началом создания всего видимого и невидимого.

Основы нашего мира были заложены тогда, когда начался переход от Единого в Плероме (τὸ πλήρωμα), т. е. к абсолютной полноте вечного бытия, к единству эонов (οἱ αἰῶνες) высшего мира. Следует подчеркнуть, что в античном мире проблеме перехода от монады к множеству уделяли особое место. В «Апокрифе Иоанна» переход от Единого к множеству, к созданию мира высшего описывается как самооткровение Единого, которое названо здесь незримым девственным Духом. «Он узнает свой образ, когда видит его в источнике Духа. Он устремляет желание в свой свет — воду, это источник света — воды чистого окружающего его. И его Эннойа выполнила действие, и она обнаружилась, она предстала перед ним в сиянии света» [1, с. 199]. Единое узнает свой образ, образ его является и вслед за тем воздает хвалу незримому Духу. Начало множеству

положено актом самопознания единого, открытием себя в образе. Так возник первый эон, называемый в тексте Пронией (или Барбело, отсюда Барбело-гносис). «Это первая мысль, его образ. Она стала материнским чревом всего» [1, с. 199—200]. После того, как незримый девственный Дух, по просьбе Барбело, произвел предвидение, нерушимость, и вечную жизнь и истину, «...он взглянул на барбело светом чистым... и его блеском, и она понесла от него. И он породил искру света светом блаженного образа... Это был однородный Метропатора..., его единственное рождение...» [1, с. 200]. Новое создание Метропатора (незримого девственного Духа) было Христом, божественным Аутогеном. Теперь уже Христос просит, и Отец дает ему ум, волю, слово, создавая тем самым основу для новых эонов. В тексте подчеркивается, что «...незримый девственный Дух поставил божественного Аутогена истины над всеми вещами. И он подчинил ему всякую власть и истину...» [1, с. 201]. Став над всем, Христос окончательно оформляет структуру Плеромы, формируя на основе эонов, созданных Духом ранее по просьбе Барбело и самого Христа двенадцать эонов. «...Эти двенадцать эонов, которые предстали пред сыном, великим Аутогеном, Христом, по воле и дару незримого Духа. И двенадцать эонов принадлежат сыну, Аутогену. И все вещи были установлены волей святого духа через Аутогена...» [1, с. 202]. Таким образом, Плерома явилась отражением свершившегося перехода от монады к множественности, она состоит из материи всего Барбело, сына Божественного Аутогена и включает в себя двенадцать эонов.

Подобная схема создания мира высшего, с определенными модификациями была общепринятой у гностиков. Однако, учитывая неразработанность догматики, каждый проповедник или автор трактата вводил свои эоны, менял связи между ними. В «Апокрифе Иоанна» количество эонов равнялось двенадцати, Валентин полагал, что их тридцать, а Василид учил о трехстах шестидесяти пяти зонах. Например, Ириной сообщает, что валентиниане подразделяли невидимую и духовную Плерому на три части: огдоаду (8), декаду (10) и додекаду (12) эонов. София, или Мудрость, — последний и самый молодой эон додекады [13].

В тексте «Апокрифа Иоанна» подчеркивается связь между вновь образованными зонами, повторяются слова о хвале, которую воздает открывшийся образ тому, кому он обязан своим появлением. В Трехчастном Трактате, относящемся к гностической библиотеке из Наг-Хаммади, Плерома также рассматривается как система эонов, созданных во имя одной цели — воздаяний славы Отцу. Порождение эонов описывается как процесс разрастания из Отца, чтобы изшедшие из Него также сделались бы подобными Ему (Tractatus Tripartitus, NH, I, 5). Следовательно, можно го-

ворить об эффекте отражения, тесной связи между отражаемым и отраженным, как об основном принципе создания высшего мира. Частям этого мира доступно знание о целом (Плероме), которому они принадлежат. Высший мир описан как единство, представленное во множестве, единство, обеспеченное двусторонним знанием — самопознанием Единого и эонов. В этом мире нет, в отличие от нашего земного мира, трагедии незнания и разорванности, это мир знания, гармонии и блаженства.

Отметим, что все описанные в апокрифе открытия Единого в новых образах постоянно соотносятся с представлениями о человеке. «Первый Человек», «совершенный человек», «человек» — на протяжении всего текста сущность Единого проступает в антропоморфном виде. Из «Апокрифа Иоанна» следует, что сущность человека в целом однородна сущности незримого девственного Духа.

Таким образом, в гностицизме четко проступает концепция единого начала (непознаваемый Бог), развертывающегося в серии эманаций (развитие от высшего к низшему), и иерархическом строении умопостигаемого мира. Мир, с точки зрения гностиков, предельно удален от Бога и является его антиподом. Главная функция разнообразно количества эонов, помещенных между Богом и материальным миром, состоит не в том, чтобы соединить идеальное и материальное (как в неоплатонизме), а, наоборот, разделить их.

После того, как образование высшего мира закончилось, «Апокриф Иоанна» подробно излагает теорию возникновения нижнего — земного мира. Нижний мир явился следствием самоволия и ошибочных действий последнего эона высшего мира, называемого София. «София... будучи эоном, произвела мысль своею мыслью ...Она захотела открыть в себе самой образ без воли Духа...» [1, с. 202—203]. Описание мира низшего, по сравнению с высшим миром, дается как бы со знаком минус. Началось все с внутреннего разлада Софии, ее незнания себя через свое мужское подобие, а отсюда самоволие. Действия Софии, знаменующие собой перелом в судьбе мироздания, охарактеризованы как незнание и злодейство [1, с. 205]. В тексте названа причина, по которой София смогла действовать, преследуя свой замысел. «...Из-за непобедимой силы, которая есть в ней, ее мысль не осталась бесплодной» [1, с. 203]. София, являясь образом Единого, восприняла его «всепорождающую мощь».

Дальнейшее творение происходило следующим образом: «...открылся в ней труд несовершенный... ибо она создала это без сотоварища... Когда же она увидела свою волю, это приняло вид несообразный — змея с мордой льва... Она отбросила его от себя за пределы этих мест, дабы никто из бессмертных не увидел его, ибо она создала его в незнании. И она окружила

его светлым облаком и поместила трон в середине облака... И она назвала его именем Иалтабаоф. Это первый архонт, который взял большую силу от своей матери» [1, с. 203]. В тексте подчеркивается, что плод ошибки Софии, ее сын Иалтабаоф, не осознает себя, не знает своего происхождения. «Он нечестив в своем безумии, которое есть в нем. Ибо он сказал: «Я — Бог, и нет другого бога, кроме меня», — не зная о своей силе, о месте, откуда он произошел» [1, с. 204]. Но именно Иалтабаофу суждено было стать творцом земного мира. «...Он удалился от мест, где был рожден. Он стал сильным и создал для себя другие эоны в пламени светлого огня, где он пребывает поныне» [1, с. 203]. Творец низшего мира, не зная того, взял от матери силу незримого девственного Духа. Из-за этой, неосознанной им самой силы, исходившей от высшего мира, сотворенный Иалтабаофом низший мир оказался подобием высшего. «...И всякую вещь он упорядочил по образу первых эонов, ... так, чтобы создать их по облику нерушимых, не потому, что он видел нерушимых, но сила, что в нем, которую он взял от своей матери, произвела в нем образ порядка» [1, с. 205]. Сотворив нижний мир, Иалтабаоф возликовал: «Я, я — бог ревнитель, и нет другого бога, кроме меня» [1, с. 205].

София же, находящаяся в Плероме, «...раскаялась в обильных слезах. И вся Плерома слушала молитву ее покаяния...» [1, с. 205]. Для исправления изъяна, нанесенного своеволием Софии Плероме «было решено» спровоцировать создание в нижнем мире человека. Это было внушено Иалтабаофу, и он, увидев образ Человека, ибо Отец всего «открыл свой вид в человеческой форме», «сказал властям, которые были с ним: «Пойдем, создадим человека по образу Бога и по нашему подобию, дабы его образ мог светить для нас» [1, с. 206]. По-видимому, гностики поднимали человека на значительную высоту в мироздании, возлагая на него уникальную миссию и признавая его родство с Отцом.

В «Апокрифе Иоанна» подробно описывается, как власти первого архонта изготавливали человека, названного ими Адамом. Данный отрывок текста вполне может быть назван своеобразным анатомическим атласом. Однако, несмотря на приложенные старания, тело человека осталось неподвижным. Тогда Иалтабаофу было внушено подуть в лицо Адаму, он подул и сила, которую передала ему мать, вышла из него в душевное тело, «которое они создали по образу того, что существует от начала. Тело двинулось и получило силу и засветилось» [1, с. 209]. Так был создан человек, подобный образу Отца и, получивший от него Силу высшего мира (единственное, что есть в нижнем мире от Отца и мира высшего), которой был лишен несправедливый Творец. «И тогда возревновали остальные силы, ибо он стал существовать из-за всех них... И когда они узнали, что он светится

и мыслит лучше их и свободен от злодеяния, они схватили его и бросили в нижнюю часть всего вещества» [1, с. 209].

С этого момента начинается борьба за человека между Плеромой и властями первого архонта. Главная задача заключается в том, чтобы защитить в человеке сил Софии, дабы Плерома стала без изъяна. С этой целью в помощь человеку свыше направляется Эпинойа света (Логос, Иисус). «...И она помогает всему творению, трудясь вместе с ним, сострадая ему, направляя его в его полноту, обучая его о своем нисхождении в семя, обучая его о пути восхождения, пути, которым он сошел вниз» [1, с. 210]. Иалтабаоф, тем временем, делает человека смертным, создает судьбу «последнюю из оков», дает испытать порождению Адама «воду забвения, ... дабы они не могли узнать, откуда они» [1, с. 213].

Вероятно, гностики таким образом пытались обосновать необходимость определенной жизненной позиции человека в той борьбе, которую ведут за него высшие силы. Плерома заинтересована в восполнении недостатка путем гносиса всех тех, кто способен на это. Поскольку знание Плеромы позволяет человеку самому стать Плеромой. Напротив, творец нашего мира, первый архонт Иалтабаоф стремится помешать гносису, не допустив прозрения и спасения человека, которое угрожает самому его существованию.

Понятие гносис (греч. γνῶσις — знание) — центральное понятие гностической идеологии. Принципиальным отличием гностических учений от раннего христианства было неприятие последним гносиса как мистического слияния с божеством, которым гностики заменяли веру в бога. У Климента Александрийского сохранились извлечения из Феодота, ученика прославленного гностика Валентина. Феодот отмечает, что обладать гносисом — это знать «...чем мы были и чем стали, где были и куда заброшены, куда идем, и откуда явится искупление, что есть рождение и что — возрождение» [2]. Содержание гносиса не исчерпывается вопросами, прямо касающимися лишь самого человека. В трактате «Пистис Софии» «скупой» перечень тайн, охватываемых гносисом, занимает несколько страниц. Назовем некоторые из них: зачем произошла тьма и зачем свет, суд и земля света, наказания грешников и покой царствия света, нечестивости и добродетели, наказание суда и исхождение света, раздор и мир, клевета и гимны света, проклятие и благословение, дурное и истинное, честь и блуд, убийство и жизнь души, высокомерие и смирение, плач и смех, клевета и добрословие, послушание и строптивость, сила и слабость, бедность и богатство, царство мира и рабство, смерть и жизнь [26, 27].

Гимн наасенов, приводимый Ипполитом Римским, заканчивается словами Спасителя: «...Так пошли же меня, Отец. Я спущусь, неся печати.

Я пройду через все эоны, открою все тайны, покажу формы богов, разрешу под именем гносиса сокрытое святого пути» [2].

Таким образом, в понимании гностиков, гносис — это знание всех стран, всех миров, всех времен и всех народов сразу, гносис — это знание всех тайн «сокрытого святого пути». Следует подчеркнуть, что в текстах «гносис» обозначает не только конечную цель (слияние с божеством, достижение единства, жизни, света), но и путь к ней. Однако гностики считали, что идти по этому пути и достигнуть спасения могут далеко не все.

В связи с идеей спасения необходимо обратиться к представлениям гностиков и ранних христиан о личности Христа.

Учение гностиков и христиан объединял главный для обеих религий момент — прославление личности Христа. Однако представления о Христе в этих религиозных течениях существенно отличались. Для ранних христиан Иисус Христос в первую очередь обладал человеческой природой, и только потом — божественной сущностью, и был человеком, который «из-за слабых был слаб, из-за жаждущих испытывал жажду, из-за голодных голодал» [25, с. 17]. Для гностиков же Христос совершенно лишен человеческой сущности. Они представляют себе Христа лишь как могучего бога, едиnorodного сына всевышнего, существующего от века, и рисуют его как спасителя, открывающего собой новый век возрожденной жизни. Христос воспринимался гностиками как предсуществующий спаситель, «первый человек», «небесный Адам», воплотившийся в Иисусе или вошедший в него. Он сообщает избранным, обладающим пневмой, тайны высшего мира и открывает пути возвращения туда. Смерть Иисуса трактовалась как победа над космическими силами зла, освобождение от них. Гностик Валентин писал: «Он ел и пил особенным образом, не отдавая пищи, сила воздержания была в нем такова, что пища в нем не разлагалась, так как он сам не подлежал разложению» [19, с. 97]. По мнению Маркиона, у Иисуса не было ничего земного, никакой плоти, никакого тела, он не родился на земле и не имел родственников. Для гностиков Христос — вождь нового эона (века мировой жизни), он — мировой разум (Логос). Христос — творец по истине, Отец. Гностик Гераклион пишет: «Будут поклоняться в духе и истине богу ...потому что прежние поклонники в плоти и заблуждений поклонялись не Отцу... поклонялись твари, а не Творцу по истине, который есть Христос, коль скоро все через него возникло и без него ничего не возникло» [15, с. 308].

Интересно, что отдельные гностические секты почитали тех библейских персонажей, которые в Библии выступают противниками Бога. В частности, была группа почитателей Каина (каиниты), были почитатели змия (офиты), того самого змия, который согласно Библии, соблазнил Еву

съесть запретный плод с древа познания, что привело к изгнанию первых людей из рая. Офиты считали, что именно змий и был носителем истинного знания.

Показательно отношение гностиков к распятию. Все гностические группы не признавали реальных физических страданий Христа. Существовало несколько толкований распятия: некоторые гностики считали, что пребывание Иисуса на кресте было кажущимся, другие — что Христос вообще исчез до распятия, а ослепленные иудеи по ошибке казнили вместо него некоего Симона, который нес крест для Иисуса к месту казни. Дело в том, что в некоторых гностических группах личность Иисуса отделялась от личности Христа, и человеческая природа признавалась только за первой. Например, в апокрифическом евангелии Петра говорится о трех воскресениях: воскресении Христа, воскресении Иисуса, воскресении креста [20, с. 48].

Предназначение Христа в этом мире и гностики и ранние христиане толковали одинаково, а именно — спасти тех, кто ему принадлежит, тех, кто предназначен для спасения. В гностическом понимании, он пришел спасти и вывести тех, кто ему принадлежит, из низшего мира. Однако если для христиан быть принадлежащими Христу означало уверовать в него как в спасителя, то для гностиков это означало обладать частицей пневмы (τὸ πνεῦμα — дух), принадлежать к духовной категории людей. Подчеркнем, что в понимании христиан каждый человек является творением Божиим, следовательно, является частицей Божьего промысла, а значит, всегда может покаяться. В понимании гностиков, если человек грешен, то грешен изначально, и исправиться уже не может.

Гностики в целом подразделяли всех людей на тех, кто способен познать гносис, и на тех, кто на это не способен. Способность познать гносис рассматривается в учении как дар извне, а не возможность получить его благодаря собственным усилиям. Авторы «Евангелия Филиппа», подчеркивая различия между людьми, вводят очень яркие образы сосудов стеклянных и сосудов глиняных: «Сосуды стеклянные и сосуды глиняные появляются с помощью огня. Но сосуды стеклянные, если они разбиваются, создаются снова, ибо они появляются от дуновения. Сосуды же глиняные, если они разбиваются, уничтожаются, ибо появляются они без дуновения» [25, с. 170—188]. Как различаются вышеупомянутые сосуды, так различаются и люди — некоторые по рождению предназначены к спасению и способны на обретение гносиса, другие, несмотря на приложенные старания, не могут обрести гностического «знания».

В системах Валентина, Василида, Карпократа это деление было еще более детально разработано. Все люди делились на три категории: пнев-



матиков, психиков и соматиков (гиликов). В пневматиках преобладал Божественный дух из высшего мира, у психиков присутствовало смешение духовного начала жизни (греч. *ἡ ψυχή* — душа) с материей, в соматиках (греч. *τὸ σῶμα* — тело) (или гиликах) полностью господствовало материальное начало. По этой классификации гносис возможен только для психиков. Только они способны выйти из неопределенного состояния и приблизиться путем гносиса к Плероме, тогда как пневматики по самой своей природе были предназначены к спасению, соматиков же неизбежно ждала верная смерть. Однако и по этому вопросу в сектах гностиков не было единого мнения. Например, в трактате из собрания Наг-Хаммади «Книга Фомы Атлета» подход несколько иной. Авторы текста допускают, что человек — существо, полностью независимое в своих решениях, существо, обладающее свободой выбора, равное в этом Богу. В тексте говорится, что человек наделен бесконечной возможностью самопознания. В этом он также равен Богу: «...тот, кто себя не познал, не познал ничего. Но тот, кто познал себя самого, уже получил знание о глубине всего» [25, с. 193—198]. Следовательно, гносис заключается прежде всего в самопознании. Самопознание ведет к глубине познания, а познание — это спасение.

Тексты из Наг-Хаммади свидетельствуют, что перед человеком лежат два пути свободы выбора: первый путь — познания (самопознания — спасения), второй путь — путь тела, путь гибели, «скотский» путь. Выбор пути в силах человека, и сделать это достаточно просто, присоединившись к гностикам. В «Книге Фомы» Спаситель говорит Фоме: «...И я знаю, если даже сам ты не знаешь, что уже познал ты, ибо, идя вместе со мной, уже познал ты меня ... уже получил знание о глубине всего» [25, с. 193—198]. Таким образом, присоединение к гностической традиции уже позволяет приблизиться к познанию-спасению. «Евангелие Филиппа» ставит этот вопрос в иную плоскость, не затрудняя, впрочем, сам процесс выбора пути: «...Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте — ты стал им. Ты увидел Дух — ты стал Духом. Ты увидел Христа — ты стал Христом... Поэтому в этом месте ты видишь каждую вещь и ты не видишь себя одного. Видишь же ты себя в том месте. Ибо ты станешь тем, что ты видишь» [25, с. 170—188]. Следовательно, гносис, познание истинного мира возможно только через познание самого себя. Если же люди столь свободны в своем выборе, то, по мнению гностиков, помогать им и жалеть их не надо. В гностицизме не наблюдается такого массового, как в христианстве, проповедничества и миссионерства, поскольку у человека нет

обязательств перед другими людьми. Каждый сам выбирает свой путь и ответственен за это перед собой.

Первый путь, который с точки зрения гностиков может выбрать человек — это путь отхода от истины, погружение во внешний мир, подчинение жизни его ценностям, ориентация на телесное, преходящее, что означает служение своим желаниям и прихотям. В этом случае телесное существование человека становится его пределом, а весь человек сводится только к телу. Как говорится в «Книге Фомы»: «...тело — скотское. Как у скотов погибают тела их, так погибнут и эти изделия» [25, с. 194]. Спаситель в этом гностическом трактате прямо называет всех идущих по этому пути «скотами»: «...Поистине, не признавай сих за людей, но считай их скотами, ведь как скоты поедают друг друга, так же у этих, такого рода людей — они поедают друг друга, они изъяты из истины» [25, с. 195—196]. Этот путь противоположен пути гносиса.

Второй путь, возможный для человека — путь отыскания истины, путь слияния с Абсолютом, направленный на сопротивление влиянию внешнего мира на духовную жизнь человека, уход от внешнего мира в глубины сознания, нацеленный на достижение покоя и совершенства. Текст «Книги Фомы» гласит: «...И вы обретете покой, ибо вы оставили за собой муку и поношение сердца. Ибо когда вы выйдете из мук и страданий тела, вы достигнете ваш покой через благо и воцарствуете с царем, став одно с ним. И он будет одно с вами отныне и вовеки веков» [25, с. 198; 20]. Гностики считали, что собственное сознание человека — единственное над чем он властен. Человек стремится к преодолению своей ограниченности, и это осуществляется в рамках сознания с помощью духовной деятельности, ведущей к конечному состоянию покоя и единства с Абсолютом, первоначальному состоянию нерасчлененности. Такова суть пути познания (гносиса), к которому столь рьяно призывали апологеты гностической традиции.

Следует подчеркнуть, что основным отличием новозаветного христианства от гностических учений было неприятие им самим понятия гносиса (мистического слияния с божеством), которым гностики заменяли веру в бога. На этом отличии строятся и некоторые другие различия в раннехристианском и гностическом вероучении. В частности, в гностицизме сам гносис уже являлся для духовного человека раем, «царство божие» в их понимании находилось «вне и внутри человека» [19, с. 155], и единственно возможным спасением человека было его слияние с духовным царством. Ранние христиане верили в скорое восстановление царства божьего на земле, и, таким образом, установление рая. Для христиан рай — реальность, понятная каждому, для гностиков рай абстрактен, он не является вознаграждением за благие дела, совершенные в этой жизни.

И ранние христиане, и гностики соглашались в вопросе о первоочередности духовного очищения над физическим. В апокрифическом евангелии Фомы говорится: «Ты купался в воде, в которой собаки и свиньи лежали днем и ночью, мы же омылись в живой воде» [25, с. 190]. Многочисленные притчи Иисуса, относящиеся к канонической традиции, свидетельствуют, что подобная позиция была характерна и ранним христианам. Однако пути духовного очищения гностики и христиане видели по-разному. Ранние христиане под духовным очищением понимали в первую очередь нравственное совершенствование человека, а гностики — приближенность индивидуума к гносису, степень его духовности [15, с. 315].

У гностиков, как и у ранних христиан, в центре вероучения находился человек. В христианстве человек нес ответственность не только за свои личные действия, но и за мировую несправедливость, он обладал возможностью выбрать путь, который привел бы его к спасению, но спасению уже в другом мире. Христиане воспринимали себя лишь временными странниками на земле. В вероучении гностиков спасение человека зависело только от него самого, ему не на кого было переложить ответственность за свою судьбу [25, с. 19; 19, с. 351]. Валентин писал: «Вы пришли в мир, чтобы победить смерть». С точки зрения гностиков, смерть, неравенство, несправедливость — это все несовершенное в земном мире. Истинный гностик еще при жизни достигает воскресения, поскольку душа не может воскреснуть после смерти физического тела, если она уже не воскресла, не пробуждена от сна гностическим учением, не поняла, что «мир — это иллюзия» («Письмо к Регину», NH, VI, 3, 32).

У гностиков, по сравнению с ранними христианами, было более развито богослужение и ритуал. Ипполит Римский, говоря о наассенах, отмечает, что, у них были малые и большие таинства, крещение живой водой, помазания неизреченной мазью, причащения. Вероятно, гностикам принадлежали первые церковные гимны, существуют мнения, что богослужебные изображения (иконы) впервые появились тоже у них. В ритуалах гностики активно использовали магию, что негативно воспринималось ранними христианами [14].

Для гностиков не существовало проблемы гонений, что придавало популярности их учению. Христианство изначально состояло в конфликте с Римской империей и следствием этого конфликта были, с одной стороны «официальные» гонения, а с другой — неприязнь большинства населения. Гностики же могли отправлять общепринятые в Империи культы, в том числе и императорский, участвовать в общих праздниках, а в случае гонений спокойно отрекались от Христа: «...он (Василид) учит вкушать идоложертвенное и спокойно отрекаться от веры во время гонений». Юстин,

говоря о гностиках, отмечает, что римские власти их «...не гонят и не убивают, по крайней мере, за их учение» [14].

Многие современные исследователи пришли к выводу, что, благодаря значительной популярности гностицизма среди населения Римской империи, отсутствию четко кодифицированного христианского учения во II—III вв., а также самоопределения гностиков как «истинных христиан», раннехристианское вероучение серьезно видоизменилось, впитав в себя многие гностические представления [14; 24].

Гностики впервые отразили наличие промежуточных элементов между богом и Христом, тем самым положили начало идее о святом духе. Выработке этого догмата способствовало также и гностическое учение о параклете (утешителе, заступнике) как посланнике Христовом. Христос, находясь в Плероме, не осуществляет активных действий, а посылает параклета. Таким образом, гностики впервые внесли символический образ «духа святого», который действовал в соединении с Христом, и положил этим начало догмату троичности [24, с. 15—16]. Гностики впервые внесли в религиозную проповедь о Христе торжественную по стилю терминологию, которую потом стали развивать отцы церкви. Во многом благодаря популяризации гностических учений произошел разрыв христианства с иудейской религией. Иудейского бога Яхве гностики отождествляли с demiургом, олицетворением злого начала, и указывали на то, что Христос не мог быть и не был созданием demiурга, а является созданием всевышнего [14, 312—315].

Таким образом, гностицизм во II—III вв. имел значительную популярность среди населения римского государства и довольно серьезно теснил раннее христианство. Однако разобщенность отдельных школ, церквей, сект и течений, индивидуалистический характер познания божества, тайный характер общин, сложность мировоззренческих конструкций, идея об избранности тех, кому доступен гносис — все это способствовало укреплению позиций раннего христианства, но, в то же время, сам гностицизм оказал на него колоссальное влияние.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии. — М., 1989.
2. Афонасин Е. В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. — СПб., 2002.
3. Вунпер Р. Ю. Возникновение христианства. — М., 1918.
4. Вунпер Р. Ю. Рим и раннее христианство. — М., 1954.
5. Гностики или о «лжеименном знании» / Пер с коптского, древнегреч., англ. и др. — К., 1997.

6. Деревенский Б. Г. Иисус Христос в документах истории. — СПб., 1998.
7. Дреес А. Происхождение христианства из гностицизма. — М., 1930.
8. Жебелев С. А. Евангелия канонические и апокрифические. — Париж, 1919.
9. Йонас Г. Гностицизм. — СПб., 1998.
10. Карсавин Л. П. Глубины сатанинские (Офиты и Василид). — СПб., 2004.
11. Козырев А. П. Соловьев и гностики. — М., 2007.
12. Мандей. История, литература, религия / Сост. Н. К. Герасимова. — СПб., 2002.
13. Отцы и учителя Церкви III в. Антология. — М., 1996. — Т. 1.
14. Пантелеев А. Д. Из истории религиозной жизни II в.: гностическая пропаганда.  
[http://www.centant.pu.ru/sno/publ/plant\\_gnost\\_propag](http://www.centant.pu.ru/sno/publ/plant_gnost_propag)
15. Пантелеев А. Д., Петров А. В., Цыб А. В. Фрагменты Гераклиона Гностика из трактата Оригена «Толкование на Евангелие от Иоанна» // АKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. — СПб., 2000. — Вып. 2.
16. Поснов М. Э. Гностицизм II в. и победа христианской церкви над ним. — К., 1917.
17. Ранович А. Б. Очерк истории раннехристианской церкви. — М., 1941.
18. Свенцицкая И. С. Запрещенные евангелия. — М., 1965.
19. Свенцицкая И. С. Раннее христианство. Страницы истории. — М., 1988.
20. Свенцицкая И. С. Тайные писания первых христиан. — М., 1980.
21. Свенцицкая И. С. Христиане и императорская власть в апокрифических сказаниях II—IV вв. (Переосмысление истории) // Античное общество — СПб., 2001. — Вып. IV: Власть и общество в античности. Материалы международной конференции антиковедов, 5—7 марта 2001 г. на историческом факультете СПбГУ.
22. Свенцицкая И. С., Скогоров А. П. Апокрифические сказания об Иисусе, Святом семействе и свидетелях христовых. — М., 1999.
23. Соловьев В. С. Гностицизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. — СПб., 1893. — Т. 8 А.
24. Трофимова М. К. Из истории идеологии II в. // ВДИ. — 1962. — № 4.
25. Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7). — М., 1979.
26. Трофимова М. К. Первый покаянный гимн Софии: из гностической интерпретации // ВДИ. — 1990. — № 4.
27. Трофимова М. К. «Пистис Софии». 4-я часть // ВДИ. — 1999. — № 4; 2000. — № 1.
28. Хосроев А. Л. Из истории раннего христианства. На материале коптской гностической библиотеки из Наг Хаммади. — М., 1997.
29. Corpus Hermeticum: Testo Greco, latino e copto / Ramelli I. — Milano, 2005.

## ЛЕКЦИЯ 3

*М. В. Фомин*

### ОТКРЫТИЕ ХРИСТИАНСКОГО ИСКУССТВА

**П**оиск ответа на вопрос о первичности бытия или сознания привел к возникновению наук. В свою очередь поиск материальных подтверждений Новозаветных текстов привел к «археологической экспедиции» Св. Елены. Так случилось, что целое направление в науке поставило перед собой задачу поиска и исследования памятников, связанных с ранней историей Церкви. Одним из вопросов, поиском ответа на который занимается Христианская (Церковная) археология, является происхождение раннехристианского искусства.

Несмотря на продолжительное исследование и значительное количество публикаций проблема формирования раннехристианской художественной традиции остается противоречивой и сложной, до конца не нашедшей своего решения. Особенно дискуссионной является тема возникновения самой художественной системы.

#### Римские катакомбы и их искусство

В течение длительного времени местом «рождения» христианского искусства считались катакомбы Рима. Их открытие положило начало истории изучения раннехристианской художественной традиции. Исследование этой группы памятников собственно и положило начало самой Христианской археологии, а ее «отцом» принято считать выдающегося итальянского ученого Батиста Джованни де Росси, его, ставшая классической, работа «*Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores* (vol. I, Roma 1861; vol. II Roma 1888)» по сей день не утратила актуальность.

Римские катакомбы дают множество сведений о начале христианской архитектуры, погребальных сооружений, формирование раннехристиан-

ской иконографии. Огромное количество памятников, как в самом Риме, так и тесно связанных с ним областях, вызвали повышенное внимание историков, археологов, искусствоведов. Возникли исследовательские центры, породившие научные школы.

Среди российских ученых конца XIX — начала XX столетий изучением Римских катакомб и их искусства занимались такие выдающиеся специалисты как А. С. Уваров, Н. В. Покровский, И. В. Цветаев, Н. П. Кондаков. Их труды повлияли на дальнейшее развитие христианской археологии.

Памятники искусства открытые в «подземном Риме» свидетельствуют о древнейшем этапе формирования христианского художественной традиции. Многочисленные копии, выполненные художниками стали важным источником для изучения живописи катакомб. Одним из таких специалистов был Ф. П. Рейман. В течение 11 лет он копировал по заказу И. В. Цветаева росписи ряда катакомб. Его работы играют огромную роль в исследованиях, в том числе благодаря тому, что они отразили состояние фресок на конец XIX в.

Как правило, катакомбы располагались вдоль консульских дорог. Наиболее известны комплексы: к западу от Рима — Ватиканское кладбище по Корнелиевой дороге и кладбище Св. Панкратия по Аврелиевой; к северу — Св. Присциллы по Новой Саларийской дороге, Св. Памфилия по старой Саларийской дороге и Св. Агнесы по Номентанской дороге; к востоку — Св. Кириака и Св. Лоренцо по Тибуртинской дороге. Свв. Мариеллина и Петра, в южной зоне расположены самые посещаемые катакомбы — Св. Каликста по Старой Аппиевой дороге и Св. Домициллы по Ардеатинской дороге, к югу расположены катакомбы Коммодиллы по Остийской дороге, Свв. Гордиана и Эпимаха по Латинской дороге.

Помимо живописи в погребениях встречаются монеты, ювелирные изделия, игрушки, лампы, раковины, но эти предметы немногочисленны. Особый вид раннехристианского прикладного искусства — «золотые стекла», донья стеклянных сосудов с помещенной внутрь золотой пластинкой с гравированными изображениями на библейские и евангельские сюжеты.

Значительный интерес также представляют раннехристианские саркофаги. Они несут на себе образцы христианской скульптуры, на них запечатлены сцены на сюжеты Ветхого и Нового заветов, житий святых.

Исследователь катакомб Пауль Штайгер утверждал, что первые христианские кладбища в Риме появляются во II в. Подобные комплексы существовали в Италии и Греции, центральной Азии, Африке, на Кипре, в Сирии, Фригии, Палестине, Египте и многих других местах.

Согласно римским законам, место погребений считалось неприкосновенным. Допускалось свободное существование погребальных ассоциа-



ций, какого бы вероисповедания они не придерживались. Такие объединения пользовались правом собраний в местах погребения своих сочленов и даже могли иметь свои алтари для отправления культов. Пользуясь этим правом, христиане собирались в местах погребений своих товарищей.

Помещения в катакомбах принято разделять на малые (кубикулы), средние (крипты), большие (капеллы). Кубикулы были своеобразными семейными склепами. По стенам в несколько рядов располагались локулы — ниши в которых укладывались тела покойных. Передняя сторона кубикулы могла иметь форму полукруглой ниши, подобно алтарной апсиды, где иногда располагалась могила мученика. Крипты представляли собой небольшие подземные церкви. Передняя часть была предназначена для духовенства. Капеллы или церкви отличались размерами и отделкой. В них могло быть несколько помещений, размер которых бывал довольно внушительным.

Алтаря в современном понимании не было, его заменяла небольшая, полукруглая апсида или ниша, отделенная низкой преградой, следы которой сохранились в некоторых катакомбах до сегодняшнего дня. Здесь устанавливалась гробница мученика, которая и могла служить престолом для совершения Евхаристии.

Среди наиболее распространенных сюжетов можно выделить некоторые, представляющие особый интерес и повлиявшие на дальнейшее развитие художественной традиции.

## Добрый Пастырь

Художественное и скульптурное изображение «Доброго Пастыря» имеет давнюю, еще дохристианскую традицию. Так, одним из наиболее ранних изображений, относящихся к дохристианской эпохе, является египетский Анубис с овцой на плечах. Известен в греческой скульптуре образ Гермеса Корифора. В эллинистическом мире было распространено изображение Орфея Боуколос («пастух») как правило, сидящего в окружении животных, иногда с барашком на руках.

В формирующемся раннехристианском мировоззрении образ «Доброго Пастыря» приобретает новое комплексное значение. Он тесно связан с Евангельским сюжетом («Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец...» (Ин 10: 11). Существует упоминание о Боге — Пастыре и в Ветхом Завете. «Как пастух поверяет стадо свое в тот день, когда находится среди стада своего рассеянного, так Я пере-смотрю овец Моих и высвобожу их из всех мест, в которые они были рас-

сеяны...» (Иез. 34: 12). «Как пастырь Он будет пасти стадо Свое; агнцев будет брать на руки и носить на груди Своей» (Ис. 40: 11). «Господь — Пастырь мой; я ни в чем не буду нуждаться» (Пс. 22: 1).

На сегодняшний день известно значительное количество изображений «Доброго Пастыря» как художественных, так и скульптурных. Наиболее раннее датируются III веком (росписи римских катакомб (крипта Луцины, катакомба святого Калликста, катакомбы Домитиллы).

Оранта — молитва. Еще одним изображением получившим распространение в живописи катакомб — изображение людей с поднятыми в молитвенном жесте руками. Встречаются изображения как отдельных людей в молитвенном положении, так и групповые, особый интерес представляет композиции в катакомбе Присциллы. Именно этот образ лег в основу изображения Богородицы — Оранты получивший широкое распространение в иконографии.

### Дура-Европос и ее «Domus ecclesia»

Но существовала и другая точка зрения. Некоторые ученые искали корни раннехристианского искусства на Востоке. Среди них в первую очередь необходимо назвать Й. Стрижеговского, выдвинувшего предположение о восточных корнях раннехристианской художественной традиции. Однако поистине фундаментальный вклад в развитие этой теории внес М. И. Ростовцев.

Во многом отношение к проблеме изменили революционные открытия в Дура-Европос. Обнаруженный памятник — самый ранний из известных христианских культовых комплексов («Domus ecclesia»), сохранивший росписи и граффити, во многом перевернувшие взгляд на устоявшиеся теории происхождения христианской художественной системы. Американский археолог и востоковед Дж. Х. Брестед, впервые опубликовавший фрески Дуры-Европос, заявлял, что они являются предшественниками византийского искусства.

Само открытие Дура-Европос скорее напоминает детективную историю.

После первой мировой войны и падения Империй на развалинах Оттоманской Порты сформировалась Турецкая республика и множество территорий оказавшихся под управлением победителей. Франция получила мандат на управление Ливаном и Сирией, Англия — на Месопотамию, Иорданию и Палестину. На границе двух зон влияния оказалось место, на котором некогда располагался караванный город Дура-Европос. Арабские племена, принимавшие участие в войне на стороне Антанты почувствова-

ли себя обманутыми. В 1920 г. в Месопотамии началось восстание. В ходе боевых действий один из отрядов английской пехоты получил приказ занять высоту Салихийе, контролирующую вход в долину Евфрата с запада. На ней виднелись руины, обещавшие хорошую позицию для ведения огня и укрытие в случае непогоды. 31 марта солдаты начали рыть траншеи. Внезапно один из них задел скрытую в земле стену. «Грунт осыпался, и со стены глянули трагические, глубоко посаженные глаза». Так были открыты росписи «храма пальмирских богов».

Капитан М. С. Мэрфи, возглавлявший отряд, сделал первые цветные зарисовки. Оценив важность находки он приказал засыпать стену и доложил о ней в штаб в Багдаде. Так случилось, что в Багдаде в это время оказалась выдающаяся женщина своей эпохи — Гертруда Белл: путешественница и разведчик, писательница и археолог. Она подтвердила важность открытия. Наброски капитана М. С. Мерфи она показала прибывшему в город Джеймсу Генри Брестеду, руководителю археологической экспедиции Чикагского университета. Салихийе, как часть Сирии, согласно новой демаркации переходила в руки французов. Дж. Г. Брестед получил группу солдат для работ, но мог провести на месте не более 24 часов. После того, как высоту передали Франции, работы возглавил Франц Кюмон. После некоторого перерыва исследования продолжили совместная экспедиция Йельского университета и Французской Академии надписей и изящной словесности. В последующем раскопками заведовал М. И. Ростовцев, именно под его руководством были сделаны самые удивительные открытия.

Комплексные исследования памятников небольшого города на Евфрате предоставили археологам уникальную возможность познакомиться с памятниками позднеэллинистического искусства. На территории города находилось несколько культовых комплексов, в числе которых храмы языческие и синагога, подлинным открытием стала христианский дом собраний известный до этого лишь по письменным источникам.

Все культовые комплексы содержали фресковую живопись, позволяющую судить о высоком уровне изобразительного искусства в городе. Особый интерес представлял христианский комплекс. Сохранившиеся на стенах комплекса граффити позволили датировать его функционирование с высокой точностью: жилой дом был превращен в церковь в 232—233 гг. и просуществовал до гибели города в 256 г.

Во время перестройки внутренний двор был замощен, и вдоль трех сторон (исключая портик) построены скамьи (скамьи пристроили и снаружи дома).

Центром христианского комплекса был небольшой дворик с выходящими в него помещениями. На южной стороне находилась главная комна-

та (5х13 м) с возвышением в восточной части, возможно, для алтаря. Она могла вмещать до 70 человек. Комната в северо-западном углу использовалась как баптистерий. Над прямоугольной купелью находилась арочная сень. Ее фасад был расписан растительными орнаментами, над купелью изображен небесный свод со звездами. Стены содержали также росписи на темы Ветхого и Нового Заветов. Фрески расположены регистрами и включают изображения Адама и Евы, Доброго Пастыря, исцеление расслабленного (символ крещения). На прилегающей стене были изображены Жены мироносицы у Гроба Господня и сцена с самарянкой.

В результате многолетних планомерных раскопок было выделено три строительных периода, около 256 г. Незадолго до гибели города здание было частично разобрано, и на его остатках была возведена насыпь, призванная дополнительно укрепить стены города.

На стенах сохранилось значительное количество граффити (18 текстов). Они, в частности, содержат призывы помянуть Павла и Петра, его сына; смиренного Симеона; Прокла и Дорофея. Одна из надписей имела дату (232 или 233 гг.) и была написана по штукатурке до последней окраски.

Открытия в Дура-Европос позволили обосновать новую гипотезу — раннехристианская художественная традиция сформировалась на Востоке, и оттуда с мигрантами проникла в Рим, где стала фундаментом для иконографии катакомб. Дж. Брестед в 1922 г. утверждал, что благодаря Дура-Европос наука столкнулась с античной сирийской цивилизацией, и именно здесь нужно искать истоки византийской живописи.

В дальнейшем эта теория получила свое развитие и неоднократно озвучивалась специалистами. Среди христиан Вечного города было много выходцев из Ближневосточного региона — территории динамичного распространения христианства. Об этом свидетельствую как христианские, так и нехристианские источники. Более того, по мнению ряда авторов, открытия в Дура позволяют предположить, что количество христиан в Империи было гораздо больше, чем сообщают об этом источники.

### **Памятники раннехристианского искусства в позднеантичном Херсонесе**

Если Дура-Европос называли «Помпеями пустыни», то Херсонес снижал славу «Русских Помпей». За почти 200 лет исследования накоплена значительная коллекция памятников раннехристианского искусства относящихся к периоду формирования самой художественной традиции. Среди

уникальных находок необходимо указать росписи херсонесских склепов, фрески и мозаику ранней церкви, стоявшей на месте «Базилики 1935 г.», фрагменты скульптуры и культовые сооружения. По своему значению они могут быть поставлены в один ряд с росписями Римских катакомб и фресками Дура-Европос. Исследуя их, можно проследить процесс становления и развития раннехристианской художественной традиции в позднеантичном Херсонесе, ее происхождение и пути дальнейшего развития.

Наиболее подробно изученной и многократно рассмотренной в историографии является погребальная живопись херсонесских раннехристианских склепов. Сегодня известно 13 погребальных сооружений содержащих росписи. Подробное описание восьми из них вошло в фундаментальный труд М. И. Ростовцева. Материалы о двух склепах (№ 1 и 2), открытых в 1998—1999 гг., были опубликованы в приложении к работе В. М. Зубаря и А. И. Хворостяного. В 2002 г. были обнаружены склепы с росписями и с граффити, нанесенными по сырой штукатурке, исследованные в 2006 г. В 2008 г. был открыт и исследован склеп «со сценами охоты», относящийся к «языческой» эпохе, но несущий важную информацию о предшествовавшей христианству художественной традиции в Херсонесе. Острым остается вопрос датировки этих сооружений. М. И. Ростовцев относил памятники ко второй половине IV — началу V вв.; эту дату поддержали П. Д. Диатроптов, Л. Г. Хрушкова, И. А. Завадская; Е. Я. Туровский, А. А. Филиппенко и М. В. Фомин датировали их серединой IV в.; А. Е. Филиппов относит их к концу III—IV вв.; мнение о более позднем создании расписных склепов — не ранее второй половины V—VI вв. — отстаивал В. М. Зубарь.

Не меньший интерес представляют росписи и мозаика ранней «Базилики 1935 г.», отождествляемой рядом авторов с церковью построенной св. еп. Эферием. А. Л. Якобсон и Е. Н. Жеребцов относили их к IV—V веками. И. А. Завадская датирует концом IV века. Мозаика «Базилики 1935 г.» близка по стилю и художественным приемам мозаикам более поздних храмов. Сюжеты фрески, а так же техника выполнения близки погребальной живописи склепов и являются результатами работы одной художественной школы.

Система росписи херсонесских раннехристианских катакомб (как их именовали первые исследователи) включает «Инкрустационный» стиль, имитирующий отделку мрамором (прослеживается в склепах 1853 г.; 1894 г.; 1903 г.; 1905 г.; 1907 г.; № 1 1998—1999 гг. (6 склепов из 13) и фресках ранней «Базилики 1935 г.»). Символическое изображение плит передается прямоугольниками, в которые вписаны ромбы или круги. Происхождение этого стиля можно связать с эллинистическим Востоком. Не

меньший интерес представляет «Цветочный» стиль, который предполагает изображения листьев, цветов, деревьев, гирлянд, виноградной лозы, растительных узоров (присутствует фактически во всех известных памятниках). Происхождение стиля относят к эллинистическому Египту.

Формирование данной традиции связано с представлениями о Царствии Небесном. Ближневосточная культура сформулировала восприятие Рая как вечноцветущего сада. Самые ранние литературные описания Рая (апокриф «Апокалипсис Петра» (составлен не позднее 170 г.) и поэма св. Ефрема Сирина (306—372/73) «О рае») во многом повторяют друг друга. Система росписи на раннехристианских памятниках перекликается с образами Рая из литературных произведений. Так, в склепе 1853 г. одна из локул отделялась плитами, на которых были изображены плодовые деревья, в самой нише на стене изображен венок как символ победы над смертью. Росписи согласуются с шестой главой поэмы св. Ефрема. В росписях склепов 1853 г., 1905 г., 1909 г. присутствуют образы Евхаристической трапезы. Систем декоративного убранства внутреннего пространства «Базилики 1935 г.» так же отвечает этой традиции: растительные гирлянды, среди которых помещены птицы, напольный мозаичный ковер, окаймленный плющом, изображение чаши с произрастающим из нее виноградом, канфар. Вся система внутреннего декоративного убранства была выполнена в единой концепции.

Среди сюжетов, распространенных в раннехристианском искусстве, значительный интерес представляет изображения птиц. Образ птицы часто встречается в Евангелии, в образе голубя Святой Дух снизошел на Спасителя во время Крещения. По окончании потопа (Быт. 8:11) именно голубь возвратившийся с масличной ветвью. Христос в проповедях часто обращался к образу птиц «Взгляните на птиц небесных, они не сеют, ни жнут, ни собирают в житницу; и Отец ваш Небесный питает их» (Мф. 10:29). Птицы выступают как символ духовного начала, они образ смиренной и боголюбивой души. В раннехристианских изображениях особое место занимают павлины. Согласно эллинистическим представлениям, павлин был символом бессмертия, основанием для этого послужило представление о нетленности плоти этой птицы. Павлин мог выступать как символ Воскресения. Образ павлина часто соотносится с образами рая — пальмовыми ветвями, цветами, гирляндами но особенно стоит отметить композицию с павлинами расположенными симметрично вокруг объекта (гирлянды — склеп «на земле Н. И. Тура», вокруг чаши — мозаики загородного храма Богородицы Влахернской, вокруг сосуда — сирийские мозаики). Основой изображения является горизонтальная, зеркально-симметричная, трёхчастная композиция с центральным элементом. Мотив павлинов, пьющих

или вкушающих из чаши или стоящих по сторонам от неё несет образ Евхаристии. Павлины, несущие гирлянду («склеп на земле Н. И. Тура») могут символизировать Воскрешение как победу над тленом, над смертью.

В некоторых склепах встречаются изображения людей (склепы 1853 г., 1894 г., 1909 г., «на земле Н. И. Тура», № 2 1998—1999 гг.). Техника их начертания, композиции фигур наталкивают на параллели с росписями Дура-Европос. В ряде склепов (1853 г., 1907 г., «на земле Н. И. Тура» и «Склепе Аристона») присутствуют изображения хризмы.

Сохранившийся фрагмент мозаики ранней «Базилики 1935 г.» (IV в.) включает изображение канфара и виноградной лозы, растительных узоров. В византийских херсонесских мозаиках (традиционно датированных VI—VII вв.), как и в более ранних росписях, преобладают орнаментально-символические мотивы, образы птиц, цветов, винограда, изображения чаш, канфаров, геометрических символов, состоящих из вписанных в прямоугольник ромба, а в ромб — круга.

Истоки художественной традиции, лежащей в основе херсонесской школы, имеют свои аналогии. Так, по замечанию Н. Хелу, «мастерские Антиохии, долго сохранявшие античные традиции, были главным художественным центром, передававшим эти традиции другим землям христианского Востока». Мозаики Херсонеса-Херсона имеют множество аналогий с мозаичными композициями христианских комплексов Сирии. Даже беглый взгляд позволяет проследить прямую аналогию с мозаичными изображениями из музеев городов Маара и Апамея (Северная Сирия). Их собрание составляют мозаики из «мертвых городов», расположенных на севере Сирии между Алеппо и Хамой. А. Е. Филиппов проводит параллель херсонесских мозаик и памятников Палестины и Ливана. В частности, мозаики церкви в Табге, возведенной на месте чуда умножения хлебов, мозаичный пол ливанской церкви в Бет-Мери. Аналогия распространяется не только на иконографию, но и на стилистику изображений.

Анализ сюжетов, элементов из которых они сформированы, приемов указывает на определенную семантическую и эстетическую связь херсонесских изображений с раннехристианской традицией Ближневосточного региона. В некоторых случаях можно говорить о фактической идентичности сюжетов, многие композиции составлены на основании неких «стандартных прописей». Это вполне закономерно, если учесть пути проникновения христианства в город.

Привнесенная художественная система в позднеантичную эпоху на херсонесскую почву, получила распространение в погребальной живописи, фресковых росписях и напольных мозаиках. При этом необходимо отметить, существующие на сегодняшний день памятники позволяют кон-



статировать, что данная традиция сохранилась и получила свое развитие в напольных мозаиках позднейшего времени. Близость по своим формам элементов, из которых собирались композиции, позволяют предположить существование некой художественной школы, использовавшей «прориси», некие стандартные наборы изображений из которых формировались композиции.

\* \* \*

Вопрос происхождения христианского искусства усложняется тем, что отношение к самим изображениям в первые века было достаточно сложным. Так, ряд авторов (в частности Тертуллиан, Ориген и др.) отрицали изобразительное искусство как таковое, исходя из положений Ветхого завета: «Не делай себе кумира и никакого изображения» (Исх. 20, 4); «Дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира» (Втор. 4, 16). В 306 г. Эльвирский собор (в Испании) запретил изображения людей и животных. С другой стороны, представления неоплатоников (Плотин, 204—270) о существовании трансцендентного в искусстве не были чужды и апологетам. Возникает новая задача: «изобразить, не изображая». В живописи подчеркивается неизобразительный, символический характер образов. С другой стороны стояла задача при помощи изображений передавать содержание, формируется особый символический язык. Не редко привлекаются для этого устоявшиеся языческие символы, широко известные, легко трактуемые. Но «тексты», которые ими передаются, уже иные.

Раннехристианская художественная система, глубоко символичная по своему стилю, возникла под влиянием эллинистического искусства и во многом заимствовала как его элементы, так и некоторые сюжеты. Она сформировалась в III—IV вв. и получила широкое распространение на территории Империи от Испании и Туниса до Северного Причерноморья. В последующем, в период рассвета византийского искусства на основе этого фундамента была возведена ставшая классической восточнохристианская система иконографии, а сам фундамент на долгие годы скрылся из виду. Лишь археологические открытия середины XIX — первой половины XX вв. вновь открыли его для исследования и понимания.

## ЛИТЕРАТУРА

- Breasted J.* Oriental Forerunners of Byzantine Painting. — Chicago, 1924.
- Rostovtzeff M. I.* Dura-Europos and its Art. — Oxford, 1938.
- Strzygowski J.* Orient oder Rom: Beiträge zur Geschichte der Spätantiken und Frühchristlichen Kunst. — Leipzig, 1901.
- Беляев Л. А. Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. — СПб., 2001.
- Бонгард-Левин Г. М., Литвиненко Ю. Н. Парфянский выстрел. — М., 2003.
- Введение в историю Церкви. Часть 1: Обзор источников по общей истории Церкви: Учебное пособие / Под ред. В. В. Симонова. — М., 2012.
- Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. — СПб., 2006.
- Зубарь В. М. Хворостяный А. И. От язычества к христианству. Начальный этап проникновения и утверждения христианства на юге Украины (вторая половина III — первая половина VI вв.). — К., 2000.
- Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. — М., 1998.
- Овчинников А. Н. Символика христианского искусства. — М., 1999.
- Очерки по истории христианского Херсонеса / Отв. ред. С. А. Беляев. — СПб., 2009.
- Покровский Н. В. Очерки памятников православной иконографии и искусства. — СПб., 1894.
- Рішняк О., Садова О., Туровський Є., Філіппенко А. Некрополь Херсонеса Таврійського. Нові сторінки в історії досліджень. — Львів, 2012.
- Ростовцев М. И. Античная декоративная живопись на юге России. Атлас. — СПб., 1913.
- Уваров А. С. Христианская символика. — М., 2001.
- Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. — М., 1996.
- Флоренский П. А. Избранные труды по искусству. — М., 1996.
- Флоренский П. А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. — М., 2000.
- Чаковская Л. С. Воплощенная память о Храме: художественный мир синагог Святой Земли III—VI вв. н. э. — М., 2011.
- Чубова А. П., Иванова А. П. Античная живопись. — М., 1966.
- Античная культура Херсонеса. Каталог. — К., 1976.
- Античная скульптура Херсонеса / А. П. Иванова, А. П. Чубова, Л. Г. Колесникова и др. — К., 1976.
- Византийское искусство. — М., 2006.
- Домбровский О. И. Византийские мозаики Херсонеса Таврического / О. И. Домбровский. — Познань, 2004.
- Колпакова Г. Искусство Византии. Ранний и средний период. — СПб., 2004.
- Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства. — СПб., 1990.
- Ростовцев М. И. Античная декоративная живопись на юге России. — Пг., 1914.
- Ростовцев М. И. Античная декоративная живопись на юге России. Атлас. — СПб., 1913.
- Ferrua A.* The Unknown Catacomb: Unique Discovery of Early Christian Art. — Scotland, 1991.
- Hopkins C.* The Discovery of Dura — Europos. — New-Haven; London, 1979.



*Монастырь Хора. Кахрие-Джами.  
Фреска «Анастасис»*

## ЛЕКЦИЯ 4

*С. Б. Сорочан*

### СМЕРТЬ В ВИЗАНТИИ

**Х**ристанская Церковь не проповедует скорбь об умершем. Стремясь оторвать верующего от суетного мира, она напоминает о неизбежности рокового мгновения, которое в Византии одни называли смертью, гибелью — фанатос, морос, другие — рождением в вечность, полагая, что дух набожного христианина, верующего в Воскресение, поднимается на небо, к Создателю, к вечной жизни. Гений языка Григорий Назианзин, самый читаемый автор после Библии, в поэме «О душе» так обосновал бессмертие души:

«Все же нетленна она и божественна, ибо не может Образ Великого Бога бесследно навек раствориться...»

Поэтому неумеренно печалиться об усопших, стенать, даже по умершим родным, значит не хотеть понимать этого, хуже того — роптать на волю Господа, а это грех, как и уныние, которое грызет душу и тело. Окончание жизненного пути для истинного христианина есть освобождение от забот и тягот, после чего ожидает радость Воскресения, по-гречески Анастасис.

Но, похоже, в Византии постулат о «не печали» не находил полного отклика, во всяком случае, среди мирян. Здесь, как и в языческие времена, сохранялся обычай нанимать плакальщиц (например, в Константинополе полагалось как минимум восьми идти перед гробом, а трем — за гробом) или самим, особенно женщинам, выставляться напоказ в плаче и рыданиях, обнажая плечи, терзая волосы, царапая щеки, в знак траура надевать черные одежды (кроме императора, облачавшегося в таких случаях в белое). В эпиграмме на смерть своей 23-летней сестры Арефа Патрский, архиепископ Кесарии Каппадокийской, писал: «И подняли тут старики-родители общий плач и седины свои начали в горести рвать». Анна Комнина вспоминала, как после смерти ее отца императрица-мать отрезала ей

волосы и заменила царские пурпурные одежды и обувь на черные. Знаком отчаяния и печали считалось также выщипывание волос из бороды. Василевс Мануил Комнин, когда потерял свою первую жену, некрасивую, пренебрегавшую косметикой Берту Зульцльбахскую, «ревел, как лев», не взирая на то, что при жизни открыто изменял ей.

Тем не менее, весь комплекс христианского чина погребения действительно был направлен на утешение, вдохновение и назидание окружающим. Как верно отмечает Питер Браун, «длительное оплакивание и медленное погружение в огромную печаль смерти начинают уступать место стремительной вере в жизнь после смерти... Мерцающие белые пелены, фимиам, строго контролируемые проявления скорби являются торжественным напоминанием о Христовом триумфе над смертью».

Сама могила Христа понималась как «место, где засверкала милость Воскресения». Именно этим, прежде всего, можно объяснить отказ от сожжения тел усопших — кремации, которая постепенно перестала использоваться христианами в качестве погребального обряда к V в., а с 768 г. была официально запрещена церковными властями. Основным способом погребения стала ингумация, то есть труположение в могиле или подземном склепе. Уже римский император Юлиан Отступник (361—363 гг.) сетовал, что христиане весь мир заплотнили мертвецами — у них, по его словам, болезненное пристрастие к могилам. Впрочем, надо заметить, что практика сожжения покойников, вероятно, вновь стала укореняться и широко распространяться к концу Византии. Это было связано с поисками среди умерших так называемых «преисподников» — катафонов и вурколаков, — покойников, которые в виде привидений поднимаются из могил и высасывают кровь людей. Официальная Церковь осуждала такие поверья, восходящие к XI—XII вв., но в народе и даже среди приходских священников они были широко распространены. В 1493 г. великий протосинкелл Константинопольского патриархата Иоасаф, отвечая на вопрос о поисках таких покойников, отвечал, что при этом раскапывают гроб и, видя нетленного многодневного мертвеца имеющим «тело, и кровь, и ногти, и волосы», жгут труп, при этом приготавливая для самих себя вечный огонь: «да будут сожжены, как сами сожгли труп...».

Погребальная служба рассматривалась византийцами как одно из шести главных святых таинств. Ее не совершали только над некрещеными, людьми иной веры или отрекшимися от веры, самоубийцами, мертворожденными или убитыми во чреве младенцами. Для похорон подходил любой день, кроме дня Святой Пасхи и дня Рождества Христова. Чинопоследование погребения начиналось с подготовки тела к упокоению, которая происходила в доме умершего, если он был светским лицом, или

в монастырской келье, если он был монах. Над умирающим, душа которого разлучилась с телом, читался при свечах особый молебный канон с соответствующими псалмами, когда надеждой звучали слова: «Вовек не забуду повелений Твоих, ибо ими оживил Ты меня».

Тело покойного омывалось и умащивалось маслами, аромата — благовониями в ознаменование духовной чистоты и непорочности жизни умершего. После этого «обряжали усопшего», видимо, одевали в чистые, новые одежды, сообразно званию или виду служения умершего, но наиболее часто окутывали тело белым льняным покрывалом — саваном, прандием или офони, и иногда обвязывали с головы до ног веревкой, как это видно в хорошо сохранившихся погребениях ранневизантийского Египта. Иоанн Хрисостом, объясняя значение таких белых погребальных одежд, называл их одеждами нетления и бессмертия. Если обряжали умершего архиерея или священника, в руки ему вкладывали Евангелие, с которым и хоронили в могиле. Кроме того, под голову иногда клали подушечку с лавровыми листьями, которые тоже имели символическое значение. Все это время над усопшим читали Священное Писание, пели погребальные псалмы и поминали усопшего в особых молитвенных обращениях к Богу и с произнесением имени покойного с целью скорейшего спасения его души. Молитва за спасение, кроме того, дополнялась благотворительными действиями. Расходы в процессе поминания усопшего шли на трапезу, возжигание свечей, закупку ладана, масла, милостыню и изредка — процессию с иконами. При этом милостыня являлась одним из центральных элементов поминания, должна была способствовать скорейшему отпущению грехов как умершего, так и подающего за него, помогала преодолеть собственные страсти, демонстрировала сострадание к другому человеку.

Когда приготовления заканчивались, тело усопшего на руках несли в храм. Перед выносом тела из дома над ним совершали церковную заупокойную литию, сопровождаемую каждением вокруг тела. Это каждение означало, что душа умершего христианина, подобно кадильному фимиаму, возносящемуся вверх, восходит на небо, к Престолу Всевышнего. Приготовления к погребению происходили всю ночь, пока длилось пение псалмов при горящих вокруг тела усопшего ромея свечах и лампадах. Псалмы продолжали исполнять и тогда, когда погребальная процессия, в которой участвовали родственники, друзья, благодетельствованные покойным, двигалась с телом усопшего к храму. В столице в таких случаях впереди шло не менее восьми женщин, далее следовал аскитр — носильщик свечей, а за ним — группа, состоявшая из канторов и певчих, исполнявших псалмы. Рядом с телом умершего следовали священники со свечами и диакон с кадильницей, а за ними шли прочие, окружающие покойника,

тоже с зажженными свечами в руках. Они как бы выражали духовную радость о возвращении своего брата или сестры к Вечному Свету — Богу. Недаром на ранневизантийских надгробиях, каменных крестах и на стенах гробниц кроме имени умершего обычной надписью в VI—VIII вв. стала сакральная формула «Фос Зои» — «Свет Жизнь». Она же присутствовала на многих металлических нательных крестах, а также на перстнях, щитках и язычках пряжек, в том числе обнаруженных в гробницах. Феодорит Киррский вспоминал в своей «Церковной истории», что, когда тело святого Иоанна Хрисостома переносили в Константинополь из глухого провинциального городка Коман, где он умер в ссылке, у сопровождавшего это шествие многочисленного народа были в руках свечи, так что Боспор казался огненным от отражения в его волнах света тысяч и тысяч свечей.

Собственно погребение предваряла церемония професиса, во время которой родственники умершего могли в последний раз проститься с ним. Для этого положенное в гроб или на погребальные носилки тело обычно выставлялось в нартексе, реже — посередине церкви, с лицом открытым, головой к западу, а ногами к востоку. Особо почитаемые члены клира полагались близ жертвенника. Покойный становился центром внимания всего церковного собрания. Тогда как в других церковных последованиях, даже крещения или брака, действовал один священник с диаконом, совершение погребения предполагало участие многих священнослужителей, случалось, с архиереем во главе. Останки усопшего становились как бы некоторой святыней и всякое каждение начиналось и оканчивалось каждением тела мертвого, как если бы дело шло о чествуемой святыне.

На третий день по кончине, считая от самого дня кончины, умершего удостоивали церковного чина отпевания — заупокойного богослужения с чтением особых молитв и Евангелия. Если не было возможности по разным причинам совершить очное отпевание над телом усопшего (отсутствовал священник или само тело), то необходимо было как можно скорее заочно отпеть покойного в церкви. При совершении этой требы родственники и близкие стояли рядом с телом покойного с горящими свечами и усердно молились вместе со священником. Наконец, под пение Трисагион — «Трисвятого» следовал вынос из храма тела умершего, обязательно ногами вперед, то есть лицом к выходу. Примечательно, что при захоронении тоже употреблялись благовония, миро.

Предание тела умершего земле долгое время надлежало устраивать на кладбище за пределами городских стен. Говоря словами Посланий Апостолов, это были нивы Божии, на которых «сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает во славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Коринф. 15: 42—



44). Хоронить покойников в городской черте христиане стали не сразу. Впервые это разрешил император Феодосий I (379—395 гг.), но исключительно под землей. Причем честь быть погребенным при храме, а тем более в храме предоставлялась только некоторым из христиан — святым, государям, епископам, высшему клиру и самым видным мирянам примерной христианской жизни, но уже в Новеллах Юстиниана разрешалось хоронить святых даже над земной поверхностью, то есть в наземных гробницах, которые назывались *ареа*. От IV в. дошли великолепные мраморные рельефные саркофаги, украшенные сценами из Библии, композициями, представлявшими чудеса и страсти Христа, эпизоды из жизни апостолов, парящих ангелов, которые держат венки в виде хрисмы. В V в. они стали более простыми, скромными, а после VI в. вообще перевелись.

Другой разновидностью раннехристианских гробничных сооружений были катакомбы — подземные кимитирии, склепы. Одиночные погребения в могилах-ямах, иногда обложенных камнями, плитами и перекрытых плитами, соседствовали с коллективными погребениями, сначала семейными, в склепах, а затем все чаще в многоярусных общественных кимитириях, случалось, насчитывавших многие сотни хаотично лежавших погребенных. В них многократно проникали, чтобы положить новых покойников, так что захоронения со временем превращались в костницы. Как правило, для этого использовали склепы с одной-двумя или несколькими погребальными камерами либо большие могилы, иногда построенные из тесаных блоков и кирпича-плинфы на известковом растворе и оштукатуренные. Надгробные надписи, сообщавшие имена похороненных в таких склепах членов семей доносили иногда следы семейных склок, как это особенно ярко следует из текста надгробной плиты V в. с византийского кладбища на южном берегу Мраморного моря. Написанная ужасающе безграмотно, она гласила: «Здесь постоянное обиталище Максима и для его жены и детей. Мой зять Евсторгий не имеет к этой могиле никакого отношения: тот ребенок, которого он похоронил здесь, это я сделал ему одолжение». Но для коллективных кимитириев надгробий уже не ставили: имена умерших заносили в поминальные списки, хранившиеся в церквях и монастырях, где по ним проводили поминальные службы.

Несмотря на еще действовавший законодательный запрет Кодекса Юстиниана хоронить в черте городских стен (*intra muros*), к концу VI в. гробницы все чаще стали появляться в городах при храмах или даже в самих храмах, обычно в их притворах. В VIII в. закон и давняя традиция перестали соблюдаться, погребения оказались открыты не только продолжавшие использоваться пространства загородных кладбищ, но и участки внутри городских стен. Если во время начала пандемии чумы 542 г., несмотря на чрезвычай-

ную ситуацию, огромное количество умерших — не менее 200 000 человек, две трети обитателей Константинополя, — их трупами наполнили все внешние кладбища, перекопали район вокруг города, сваливали трупы в башни оборонительных стен, но не стали хоронить внутри города, то во время последней чудовищной вспышки чумы 747 г. сначала наполнили трупами все места погребения внутри города и в пригородах, потом — пустые цистерны и ямы и, наконец, перекопали виноградники и сады внутри стен столицы. К самому концу IX в. василевс Лев VI официально снял давний, потерявший силу запрет на захоронения в пределах городских стен, как под землей, так и над землей, поскольку василевс уже совершенно не понимал его смысл, считая такой закон абсурдным и противоестественным. Действительно, уже задолго до этого небольшие отдельные усыпальницы — кимитирии и кладбища стали появляться при городских церквах и монастырях. В христианском обществе мир мертвых больше не пугал живых.

На третий, девятый, сороковой, а иногда тридцатый день после смерти, а также в годовщину смерти покойного либо в любое желаемое время семья собиралась у могилы, дабы справить службу — панихиду, помянуть усопшего, произнести слова в память о нем, причем записанные речи передавались по кругу, чтобы все могли прочесть их над могилой. У ромеев такие речи зачастую основывались на сюжетах, параллелях из греко-римской мифологии и были наполнены метафорами. Поминальная практика была неотъемлемой категорией византийского погребального обряда и, кроме указанных, предусматривала недельные и годовичные поминовения. После посещения церкви и кладбища родственники покойного раздавали милостыню нищим и устраивали поминальную трапезу, на которую приглашали не только близких, но главным образом нуждающихся, бедных и неимущих. Если поминки приходились на время Великого поста, предшествовавшего Пасхе, то в будни они не совершались, а обычно переносились на ближайшие (вперед) субботу или воскресенье. Поминальную еду полагалось подавать в повседневной, не праздничной посуде, причем выделялись рыбные кушанья, что имело определенную связь с христианской символикой, с зашифрованным в слове «рыба» — ихтиос именем самого Иисуса Христа Бога. Застольная беседа в основном посвящалась поминовению усопшего, добрым воспоминаниям о его делах на земле и была направлена на утешение родных. Заканчивали такую трапезу чтением псалмов и Писания, благодарственной молитвой, пожеланием благополучия и выражением сочувствия родным умершего.

Христианство призывало к аскетическому отношению к погребению. Вместо дорогих и ненужных расходов на него следовали милостыни, молитвы за умершего, приношения в храм. Тем не менее, место погребения

готовилось заранее и даже могло быть украшенным. Для этого существовал специальный штат служащих, справлявших «гробничное дело». Digestы и новелла Юстиниана от 537 г. сообщают о столичных эргастриях, прикрепленных к Великой церкви (Св. Софии), на средства которых в городе содержали «носильщиков погребальных лож» и погребальных служащих, могильщиков. Поскольку их насчитывалось не менее 950 человек, выходит, что при населении Константинополя около 300—400 тыс. (до пандемии «Юстиниановой» чумы 542 г.) один могильщик приходился на 300—400 жителей. В этом случае такой город, как ранневизантийский крымский Херсон, с его примерно 6—7 тыс. населения, нуждался в услугах примерно 15—23 погребальных служащих, которые тоже могли содержаться за счет отчислений с нескольких десятков эргастриев, обязанных в пользу епископальной церкви — кафоликона Св. Апостолов (Уваровской базилики). Во всяком случае, подобная практика «приписных» эргастриев к Божией церкви, отчисления с которых шли на оплату погребальных служащих, продолжала сохраняться в Империи и в конце IX в., как о том повествует новелла Льва VI, адресованная Патриарху Стефану (886—893 гг.). Кроме того, кладбища обслуживали и монастыри, которые предоставляли средства трудившимся там монахам или монахиням. К примеру, в начале XII в. за кладбищем при монастыре Ирины Дукени, супруги василевса Алексея Комнина, присматривали четыре монахини, каждая из которых ежегодно получала 18 морских модиев зерна (ок. 280 кг), 12 мер вина (ок. 166 л), 15 фунтов сыра (ок. 5 кг), один модий бобов (ок. 7 кг) и деньги на одежду и необходимые расходы. Для сравнения: на том же кладбище служил священник, получавший ежегодно две меры масла (26 л) и 12 морских модиев зерна (ок. 190 кг).

Византийские письменные источники VI—XII вв. донесли сведения об определенной иерархии служащих, занятых в погребальной церемонии. К их вершине, похоже, относились носильщики погребальных лож (лектикарии, экомисты) и погребальные служащие (копиаты, энтафиасты). Далее следовали аскитры — носильщики восковых свечей, которые полагалось получать безвозмездно из так называемого аскитириона епископальной церкви; каноники, очевидно, канторы, певчие в погребальной процессии и ее участники; аколумы — «сопровождающие», окружение и сопроводители погребального ложа, а также деканы — могильщики, которым, впрочем, трудно найти определенное место в этой «классификации». Судя по письмам Феодора Студита, такие лица могли объединяться в соответствующую духовную корпорацию (систиму), члены которой выполняли все необходимое для похорон, начиная от обмывания тела усопшего и кончая устройством могилы.

Вообще, трудно представить, чтобы строительные потребности кладбищ ромеев, плотно окружавших любой город и размещавшихся в нем самом, были когда-либо оставлены без внимания и навыков профессионалов. Ведь обслуживание погребальных нужд приносило неплохой доход, а «гробокапатели» из числа клириков, согласно Кодексу Феодосия, имели налоговые льготы. Устройство самой дешевой могилы на ранневизантийском провинциальном кладбище стоила 1,5 солида, — столько же, сколько в начале VIII в. зарабатывал калафат — конопатчик судов за месяц труда. Но были и дороже, до 6—8 номисм и выше, так что порой гробница и погребение обходились в литру золота (72 солида) или даже больше. Разумеется, умерший бедняк обходился без погребальной процессии (эккомиксесфы) и полного ритуала погребения (энфатесфы), на что с печалью сетовал в одном из своих писем Феодор Студит. Но состоятельные заказчики даже могилу на кладбище стремились оплатить заранее, приготовив ее загодя.

Погребения могли быть индивидуальными, в одиночных могилах, выкопанных в земле или вырубленных в скале, глинистом известняке — мергеле, и коллективными, в склепах-гробницах с подземной квадратной, прямоугольной или трапециевидной камерой с плоским или сводчатым потолком, вход в которую вел через короткий, узкий коридор-дромос и закрывался установленной в пазы массивной, тяжелой закладной плитой. В редких случаях это была такая же небольшая деревянная дверь, соответствовавшая размерами входному отверстию в склеп. В ранних склепах IV — первой половины V вв. стены погребальных камер украшали рельефами, а чаще — живописными фресками на христианские райские сюжеты, символы (павлины — символы Воскресения, голуби — символы Св. Духа, куропатки, чаша для Причастия, виноградная лоза, деревья, плоды, цветы, горящие свечи, имитация мраморной облицовки, лавровых гирлянд, хрисма в венке, иногда с буквами альфа и омега, обозначавшими Бога). Но уже к VI в. подобный декор в гробницах как таковой исчезает и заменяется выбитыми, нарисованными краской или процарапанными на стенах изображениями креста — символа бессмертия, торжественного знака победы над смертью, веры в Воскресение, в Царствие Небесное. Иногда с крестами соседствовали надписи с именами умерших, цитатами из псалмов, молитвенные воззвания («Господи, помилуй нас и воскреси нас, спящих здесь в правой вере») или епитафии с просьбой к Иисусу Христу в день суда не вспомнить грехи и помиловать. Такие изображения устанавливали с точки зрения ромеев зону защиты, непреодолимую для демонов.

В могилу тело покойника опускали, условно ориентируя его по линии запад-восток, очевидно, с той же мыслью, с какой молились на восток, — в ожидании Второго Пришествия Христа и в знак того, что умерший идет

от запада жизни к востоку Вечности. При этом еще раз совершали литию об усопшем. По окончании ее священник крестовидно бросал поверх умершего щепоть земли, согласно библейскому Божественному определению: «Земля еси — и в землю отыдеши» (Быт. 3: 9).

Погребенных клали одетыми или в саванах, реже — в деревянные гробы из тиса, дуба, сосны, бука. Их доски сколачивали гвоздями или скрепляли шипами, в «ус», а крышки были двускатные или плоские. Встречались гробы — колоды выдолбленные из цельного дерева, но для особо почитаемых покойных иногда делали прямоугольные саркофаги из камня или свинца с плоскими или двускатными крышками и изображениями на стенках крестов, хрисм, пальмовых ветвей, венков. В подземных склепах покойников клали в ниши-лежанки, локулы, устроенные в стенах, а после заполнения последних — на пол, не соблюдая определенной ориентировки. Как правило, они лежали головой ко входу, на спине с руками вытянутыми вдоль туловища или скрещенными на груди, на тазе. Иногда в склепах или могилах, со временем ставших служить для коллективных погребений, их хаотично укладывали один на одного, слоями, так что в погребениях накапливалось порой до несколько сотен и более костяков.

После V в. вещей, погребального инвентаря, особенно в виде посуды, горшков, блюд со штампованными на них крестами, кувшинчиков, миниатюрных стеклянных бальзамариев в гробницах стало все меньше, но, примечательно, такой инвентарь не исчез полностью. К примеру, известны бутылковидные лекифы для масла с изображением лика святого, мученика, выполненного черной и красной красками. Но особенно часто во время раскопок в руки археологов попадает простая бижутерия (бронзовые серьги, кольца, перстни), а также пряжки и пуговицы от одежды и обуви, в которой хоронили покойных. Разумеется, встречались и более богатые могилы, к примеру, девушек-девственников, так называемых парфен, которым по христианскому обычаю полагалось кроме льняного савания облачать в мафорий — покрывало на голову и другую одежду и украшения, ибо в день Воскресения они должны были предстать как невесты Христовы. Во всяком случае, людей, занимавших высокие гражданские и церковные должности, после смерти облекали в одежды, соответствующие их званию, покрывали драгоценными тканями, клали с ними богато оформленные Евангелия. Недаром, невзирая на проклятия со стороны Церкви, имели случаи томборихии — осквернения гробниц с целью грабежа. Григорий Назианзин (Богослов) даже посвятил «подлым гробоворам» отдельную поэтическую эпиграмму, в которой осуждал жадность людей, оскверняющих прах могил — «последний приют умершего», и считал, что уж лучше святое дело похорон доверить псам. Мародеров не останавливало осо-

знание тяжкой греховности такого святотатственного преступления и полагавшихся за него каторжных работ в каменоломне или отсечения руки, а в особо тяжких, кощунственных случаях, сожжения заживо. Правда, гораздо более мягкая новелла Льва VI Мудрого угрожала «гробокопателям-рецидивистам» наказанием плетьюми (типто) и позорным обритием головы, но заметного влияния на византийское законодательство она не оказала. В одном из Житий назидательно повествуется как грабитель откопал гроб и начал снимать с похороненной девушки саваний, потом мафорий и наконец, обнажая мертвую, офони — полотняное покрывало, в которое было окутано тело покойной, но девушка вдруг встала и дала грабителю пощечину, которая навсегда обрекла мерзавца на слепоту. Следовательно, в отдельных могилах было чем поживиться и кое-кто не гнушался столь позорного промысла.

Но в целом это было гораздо более бедное кладбище, — бедное в силу нового мировоззрения, ментальных христианских установок, а не худого экономического положения общества. На эту же сторону указывают христианские «молчащие могилы», то есть небольшие простые надгробные каменные памятники с высеченными на них крестами или в виде крестов с расширяющимися концами, далеко не всегда даже с именами умерших. Они ассоциировались с крестом Голгофы — крестом распятого Христа и с V в. сменили прежние античные погребальные стелы с фигурными рельефами, сопровождаемые горестными словами или напутственными пожеланиями родственников. Последние многочисленные надгробные надписи с упоминанием профессии умершего и датой его смерти (день, месяц, индикт) встречаются в IV—V вв. в южномалоазийском портовом городе Корики (Киликия) и в другом большом восточном порте — Тире. В Константинополе самая поздняя из датированных эпитафий — надгробных слов для рядовых граждан относится к 610 г. Позже они почти полностью исчезают: для коллективных погребений в склепах их использование потеряло смысл. Память обычных людей перестали увековечивать в надписи на камне (кроме отдельных случаев нанесения граффити), их погребали в могилах, если так можно выразиться, без опознавательных знаков. Поминальные списки, как уже сказано, хранили в церквях. Кроме того, на их стены иногда наносили граффити-некрологи, особенно местных клириков, как это видно с конца VII в. на колонах и стенах афинских Парфенона, Пропилей, Эрехтейона, Гефестина, служивших местом устройства монастырей.

Правда, среди византийской знати, могилы которой нередко сооружали в семейных монастырях, с XI в. начала распространяться, а с конца XIII в. стала довольно обычной практика изготовления надгробий, иногда с длин-



ными, случалось, стихотворными эпитафиями-эпиграммами с неизменным, настойчивым упоминанием благородных предков покойного и званий, санов, которые он носил, даже геральдических знаков в виде льва, креста, пояса, перевязи и прочего. Последнее объясняется крепнувшим франко-италийским влиянием. К примеру, знатная вдова Мария Дукеня Комнина Бранена Палеологиня, чье имя само по себе говорит о ее знатности, в начале XIV в. приняла постриг под именем Марфа и выстроила для своего именитого покойного мужа гробничный парекклесий при столичном монастыре Паммакаристос, на фасаде которого выложена надпись: «Михаил Дука Глава Тарханиот протостратор и ктитор», а ниже пространная витиеватая эпиграмма: «Ты гнушался земными чертогами, бежал от жизни в бедном плаще. Ты пошел войной на сатрапов чувственного мира, перешел в мощное Божье укрепление. Я устраиваю для тебя могилу, словно багрянцу, или раковину, или чашечку для украшенного шипами цветка. О моя жемчужина, порфира, чужеземная роза. Пусть даже ты, срезанный, завален камнями, дабы вызвать во мне потоки слез, сам ты жив и видишь Бога живого, как ум, освободившийся от страстей, сопутствующих материи, опять приготовь для меня свой чертог. Это пишет тебе твоя прежняя жена Марфа». Но и такие помпезные эпитафии — «печальные песни» — были адресованы ограниченному кругу лиц, как и портретные фресковые изображения на стенах поздних церквей и парекклесиев. Примечательно, что эти портреты иногда изображали вельможного заказчика или заказчицу погребения в монастыре до принятия пострига и после, когда они умирали для мира и получали новое имя в знак своего «нового рождения» для Царствия Небесного. Главное — Господь Бог и без того знал имена, дела и помыслы своих умерших чад, которые представляли перед Ним.

Согласно византийскому гражданскому праву, под закон о томборихии подпадали те, кто переносил останки, кости, мощи «без царского или епископского повеления или без начальственного решения». Иоанн Христом возмущался по этому поводу: «Что может быть нечестивее, чем приказ: вырывайте кости, переносите трупы! Эти чуждые правила вводит демон гробокопательства! Слышанное ли дело — перетаскивать мертвых? Виданное ли — переносить тела?». Гробокопательство строго запрещалось, хотя освидетельствование останков мучеников и перенесение святых мощей поневоле было сопряжено с выкапыванием их из могил или извлечением из гробниц.

Кроме того, у монахов существовал особый обряд погребения, со временем получивший название афонского обряда. Он заключался в том, что через три года после смерти по благословению настоятеля гробокопатель извлекал кости умершего инока из гробницы. Под пение малой панихи-



ды их омывали освященным церковным вином или родостамой — смесью воды и вина, и монахи по виду и цвету костей разгадывали судьбу почившего. Если тело умершего оказывалось не истлевшим, тогда это считалось признаком греховности, отсутствия святости, и на всю братию налагался особый канон за не прощенные грехи почившего, а духовник или архиерей читал над останками разрешительную молитву. Затем труп опять зарывали в могилу и через несколько дней вновь проверяли его. Если плоть исчезала с костей, их помещали в монастырское костехранилище — липсанотеку.

Вообще, вопрос о сохранности покойника был не прост и порождал порой недоумения, двойные истолкования. Если останки были сухими и тем более источали приятный запах или миро, то это служило серьезным основанием для признания усопшего святым. Если же, напротив, они были зловонными, почерневшими, вздутыми, то это означало крайнюю степень греховности, и, скорее всего, служило признаком того, что человек был отлучен от Церкви и предан анафеме. Но для светских лиц подобная «экспертиза» не практиковалась. Афонский обряд даже среди монахов использовался сравнительно редко, да и захоронения мирян на территории любого монастыря совершались только с разрешения епископа и были скорее исключением, чем правилом. Недаром считается, что одной из причин бурного распространения византийских монастырей в XI—XII вв. стало стремление вступающих в них иноков быть похороненными на монастырском кладбище.

Средняя продолжительность жизни византийцев была невелика, что вообще было обычно для античного и средневекового обществ. Старость тогда начиналась очень рано, в том возрасте, который мы сегодня называем зрелым. Весьма пожилым считался уже 50—60-летний, а 70-летний — очень старым. Попытки систематизировать сроки продолжительности жизни известных лиц на основании письменных источников дают весьма разнообразные результаты. Похоже, «долгожителями» являлись отдельные василевсы, ученые, писатели и монахи, конечно, если их жизнь не обрывалась насильственно, от мечей заговорщиков или раны в бою. К примеру, император Маркиан имел больные ноги, от воспаления которых случилось «гниение» (гангрена), вследствие которой, проболев пять месяцев, он скончался в возрасте 65 лет. Лев I умер от дизентерии в возрасте 73 лет, а Зинон скончался по той же причине в 60-летнем возрасте. Прославившийся своей феноменальной бережливостью и удачной финансовой политикой император Анастасий I Дикор умер в 518 г. на 91-м году жизни, процарствовав 27 лет и три месяца. Рассказывают, что он не перенес испуга от яркой вспышки молнии и страшного удара грома. Император Юстин I умер в почтенном возрасте 75 лет по причине язвы, открывшейся на ноге или

голове от давней военной раны стрелой. Юстин II, сын сестры Юстиниана Великого, был болен хронической подагрой, а к концу жизни проявлял признаки помешательства (рассказывают, что он ездил по дворцу на детской тележке) и вдобавок настолько нестерпимо страдал задержкой мочи, что согласился на ампутацию гениталий. Однако операция не спасла его. По словам Михаила Сирийца, «весь его живот сгнил, он претерпел ужасные боли и затем умер», впрочем, видимо, в достаточно преклонном возрасте. Его молодой преемник, император Тиверий, умер от банальной дизентерии, успев процарствовать всего четыре года. Сменивший его Маврикий был казнен по приказу узурпатора Фоки в почтенном возрасте 63 лет. Ираклий I, покоритель Персии и неудачник в войне с арабами, умер от водянки в 66 летнем возрасте. Примерно в том возрасте скончался основатель Исаурийской династии, иконоборец Лев III. Его сын, Константин V, не крепкий здоровьем, умер в 57 лет, заболев в военном походе. В таком же походе заразился сильнейшим кишечным расстройством василевс-иконоборец Феофил, через несколько лет умерший в возрасте около 30 лет. Лев VI Мудрый, яркий представитель Македонской династии, скончался тоже от болезни желудка в возрасте 46 лет. Другой император-ученый, Константин VII Багрянородный, тоже не стал долгожителем, умерев то ли от болезни, то ли от яда в 54 года. Его сын, Роман II, подорвав свою жизнь излишествами, прожил всего 24 года. Император-солдат Иоанн Цимисхий, умер в 51 год, хотя причиной смерти могла стать не заразная болезнь, подхваченная во время военного похода на Восток, а отравка. Знаменитый Василий II Болгаробойца протянул до 67 лет. Константин IX Мономах умер в возрасте 55 лет, став законченным инвалидом от подагры. Основателя династии Комнинов, Алексея I в возрасте около 70 лет сгубили тяжелые болезни, поразившие его ноги и сердце. Основатель последней династии византийских императоров, Михаил VIII Палеолог, дожил всего до 58 лет. Зато отрекшийся от престола в 1354 г. 58-летний Иоанн Кантакузин дожил до 88 лет, проведя остаток жизни в монастырях Константинополя, Афона и Пелопоннеса.

Подсчитано, что средний возраст представителей Македонской династии достигал 59 лет, Комнинов — 61 год, Палеологов — 57; палеологовских интеллектуалов — 67,3 года, отшельников, аскетов, святых — 80 и более лет. К примеру, известный праведник, нищелюбивый простец Филарет Милостивый, ставший родственником царской семьи благодаря браку его внучки с василевсом Константином VI, как утверждает его Житие, «прожил 90 лет, не потеряв ни зубов, ни зрения, ни слуха, но сохранив приятный цвет лица, подобно яблоку или розе». Вообще, в Византии к старости относились не как к слабости и дряхлости, а как к мудрости и умению понимать.

Но в обычных семьях смерть уносила многих людей в молодом возрасте (20—40 лет), в наиболее продуктивный период жизни. Из женщин 71 % ромеев умирал, не достигнув возраста 45 лет, и 74 % мужчин не добиралось до 50-летия. Очень немногие переживали 70-летие. Так называемый очаг-коэффициент для этих групп населения установлен в пределах от 3 до 4,5, что ниже аналогичного показателя — 4—5, использовавшегося при расчетах для феодальной, полунищей западной Европы, где дожить до 35 лет было счастьем. По этой же причине византийское общество, как и любое средневековое, оставалось достаточно молодым. Если учесть и мужские, и женские показатели, средняя продолжительность жизни с нашей точки зрения оказывалась мизерной — 22—23 года. Причем, если сравнить данные о продолжительности жизни поздневизантийского населения с более ранними, значимых изменений не обнаружить. Сведения периода поздней античности, основанные на исследовании останков скелетов, свидетельствуют, что средний возраст человека в момент смерти составлял 36,5 лет, — 40—45 лет для мужчин и 30—35 лет для женщин. Более обширный ряд данных, собранный на основе надгробных надписей, свидетельствует, что более половины смертей населения происходило в возрасте от 25 до 34 для женщин и от 35 до 44 для мужчин, тогда как оставшиеся умирали в возрасте от 45 до 54 лет (женщины) и от 55 до 64 лет (мужчины). Аналогичные результаты получены при исследованиях более поздних периодов: Коринф 1050—1300 гг. — 34,8 года; Афины и Беотия, 600—1400 гг. — 35,7 лет, причем продолжительность жизни мужчин была в среднем на 6,6 лет больше женской; погребения церкви Св. Полиевкт в Константинополе XII в. — 28,9 лет; гробницы Календерхан Ками в Константинополе — 37,3 лет женщины и 46,2 года мужчины. В греческом Эпире XIII в. почти 30 % вступало в новый брак, а рождаемость составляла 1,6 ребенка.

В мире, который не знал антибиотиков, особенно велика была естественная детская смертность. Например, в крымском Херсоне в XII—XIII вв. доля умерших детей составляла более 56 %, в Коринфе начала XIV в. — более 40 % малышей, то есть тоже почти половина не достигала совершеннолетия. В одной деревне в Македонии в 1300 г. родилось 32 ребенка, однако восемь из них умерли уже в течение года, еще восемь — в течение последующих пяти лет. Большинство детей уходило из жизни в возрасте до пяти лет, причем значительный процент в этой группе составляли дети до года. Именно поэтому при достаточно высоком уровне рождаемости — примерно 22 человека на 100, число детей, достигших взрослого возраста, не превышало двоих на семью. Григорий Назианзин вспоминал, что в его семье до смерти матери дожил лишь один сын. Михаил Пселл рассказывал

в своих мемуарах, что он был третьим ребенком, его старшая сестра умерла молодой, а ее единственная дочь скончалась от оспы в 14 лет.

Детей часто хоронили в неглубоких могилах, а иногда располагали в разных направлениях между костями взрослых. Случалось, около городских храмов или на загородном кладбище устраивали участки исключительно с детскими погребениями. Такие детские кладбища, видимо, особенно часто росли во время эпидемий, массами косивших детишек. Но иногда внутриутробные плоды или новорожденных не хоронили вообще, точнее, хоронили в полу жилых помещений, очевидно, полагая, что не крещенные, они не имеют ни моральной, ни личной, ни духовной идентичности и нужно еще молить Господа окрестить их и спасти. Столь частые утраты не могли не привести к огрублению их восприятия: даже скорбь может стать привычной, если она приходит слишком часто.

Смерть ромеи старались встретить в кругу семьи, родных, перед этим искренне исповедаться в грехах священнику, духовному отцу, прочитать святой Символ веры, помолиться Всевышнему и принять Святое Причастие. Тогда душа умершего получала шанс преодолеть ожидавшиеся по смерти мытарства и пройти сквозь Небесные врата внутрь Неба. В Житии преподобной Феодоры Константинопольской (умерла в 940 г.) его составитель Григорий, ученик прославленного Василия Нового, описал сон, во время которого он встретился с умершей на том свете в саду Небесной обители и она поведала ему, как злые духи — истязатели испытывали ее на пути к Престолу Божьему, обвиняя на протяжении многочисленных мытарств в празднословии, сквернословии, лжи, клевете, обжорстве, пьянстве, воровстве, сребролюбии, скупости, лихоимстве, неправде, тщеславии, зависти, гордости, гневе, злопамятстве, разбойничестве, прелюбодеянии, противоестественных блудных грехах, идолослужении, жестокосердии именно потому, что она не исповедалась чистосердечно перед смертью.

Одиноким, не на глазах переход в мир иной пугал, казался позорным. Чувствуя приближение конца, некоторые шли на монашеский постриг, брали монашеское имя и просили хоронить себя в одеянии инока или инокини. Упомянутый выше старец Филарет Милостивый, святой праведник VIII в., умирая, заранее оплатил пустой саркофаг для себя на кладбище столичного монастыря Криси, собрал своих детей и внуков, поговорил и попрощался с каждым из них, особенно внуком Никитой, которому завещал «рассказать все, что с нами случилось, для памяти будущих поколений». За определенную плату с разрешения епископа и игумена действительно можно было купить себе место захоронения при монастыре. К примеру, в завещании известного историка второй половины XI в. Михаила Аталиата значилось: «Восемь номисм даю клирикам Св. Георгия Кипарисского,

чтобы мне выделена была особая гробница, которую я оставляю и своим потомкам».

Иногда в обитель помещали перед смертью, как это было в X в. с византийским военачальником Вааном, сыном Св. Марии Новой, который приехал в Константинополь лечиться от желудочного заболевания, но, видя, что дело плохо, постригся в монахи и вскоре умер. То же случилось с Константином IX Мономахом, когда его здоровье стало быстро сдавать, или с умиравшим от подагры, инфаркта и сердечной недостаточности Алексеем I Комнином. И тот и другой были доставлены в палаты монастыря Мангана, где за ними мог быть уход. Эта обитель Св. Георгия Манганского являлась одним из самых роскошных сакральных сооружений, которые когда-либо видел Константинополь. Современник Михаил Пселл восторженно писал, что луга в ограде было «не объять ни взором, ни мыслью», а само «здание все было украшено золотыми звездами, словно небесный свод... Там были фонтаны, наполнявшие водоемы; сады, некоторые из них — висячие, другие отлого спускались, переходя в горизонтальную плоскость, и купальня, настолько красивая, что не поддается никакому описанию». К слову, в этой купальне-бассейне, спасаясь от жестоких постоянных болей, Константин Мономах получил воспаление легких, которое окончательно и свело его в могилу, заранее устроенную в этом же монастыре, на строительство которого он истратил огромное количество золота. Уже после смерти 11 декабря 1282 г. в соседнюю фракийскую обитель ночью было перенесено тело умершего от тяжелой болезни в своем походном шатре, во время военного похода василевса Михаила VIII Палеолога, к ложу которого его сын, Андроник, успел пригласить пресвитера со Святыми Дарами для последнего Причастия.

Но не всем удавалось умереть столь возвышенно и тем более среди красот. Мир мертвых, как и мир живых, не был единым. Преступников, самоубийц, чужестранцев, безвестных странников хоронили отдельно. Даже Св. Стефан Новый, бесприютный скиталец, умер в VI в. в захудалом придорожном птохионе — нищеприимном доме и был похоронен в простой общей могиле — коллективном кимитирии.

Случаи суицида в Византии были в целом редки: останавливало христианское сознание большой греховности этого рокового шага перед Богом, который заповедовал терпеть до конца любые, самые страшные невзгоды. Именно поэтому изувеченная болезнью Евдокия, старшая дочь беспутного василевса Константина VIII (963—1028 гг.), брата Василия Болгаробойцы, не решилась наложить на себя руки и ушла в монастырь Липс, где, умерев для мира, закончила свои дни монахиней. Но иногда доведенные до предела нервы не выдерживали, особенно в случае поражения в политической борьбе, в ожидании ареста по тяжкому обвинению, неотвратимого сурово-

го наказания по закону или стремления скрыть имена других соучастников преступления. Тогда в ход шел яд, принятый тайком, ночью, или смертельный прыжок в море с корабля или из окна, как это случилось в 1031 г. с замешанным в заговоре патрикием Константином Диогеном, когда его привели на допрос во Влахернский дворец. Одинокая, безвестная могила или даже свалка за городом становились местом, которое принимало прах такого страдальца.

Впрочем, на закате Византии оригинальный во всем Георгий Гемист Плифон создал некую философскую идеологию оправдания «добровольной смерти», отметив, что такое стремление присуще лишь человеку и напроочь отсутствует у животных, и значит для души людской суицид не губелен, раз она «склоняется к мысли, что жизнь в единстве с телом не может ей больше быть на пользу».

Похороны императора, если только он не был свергнут заговорщиками, превращались в значительную церемонию. Во время ее тело усопшего представляли со всеми регалиями царской власти в Зале 19 акувитов Большого дворца. К примеру, тело прославленного Константина Великого, умершего на Троицу 22 мая 337 г. три с половиной месяца, пока наследник не занял трон, оставалось выставленным в главном дворцовом зале на высоком помосте в золотом гробе, задрапированном пурпурной тканью, и все это время продолжал проводиться дворцовый церемониал в честь и во имя императора. Духовенство Великой церкви устраивало длительное похоронное бдение при свете свечей, пели поминальные молитвы, псалмы. В целом, это производило довольно тягостное впечатление. После троекратного возгласа «Иди, император, зовет тебя Царь царствующих и Господь господствующих!», императорская охрана переносила тело в дворцовый вестибюль Халки. Оттуда его в сопровождении вооруженных солдат несли к месту последнего покоя, в одну из церквей, как правило, в любимый монастырь или храм почившего царя, нередко основанный им, который становился мавзолеем. Когда погребальная процессия достигала гробницы, распорядитель вновь трижды возглашал: «Входи, император, зовет тебя Царь царствующих и Господь господствующих!». Потом он выкрикивал: «Сними венец с главы твоей!». С этими словами с головы умершего снимали драгоценную стемму и взамен ее возлагали пурпурную ленту-повязку. После чего с пением «Святый Боже» саркофаг, гроб закрывали и на этом завершали погребение. Впрочем, изредка бывали случаи последующей канонизации таких великих умерших, то есть приобщения их с помощью Церкви в загробном Божьем царстве к лику святых.

По тому же ритуалу хоронили императриц, других членов августейшей семьи и даже похороны малолетней византийской принцессы собирали



огромное число народа, желавшего с ней попрощаться. Богослов Григорий Нисский говорил в своей проповеди на смерть Пульхерии, дочери императора Феодосия I, для которой сделали небольшой, в соответствии с телом ребенка, но роскошный мраморный саркофаг с двумя ангелами непередаваемой красоты: «Я вижу человеческое море, простирающееся сколько хватает глаз, людьми переполнен храм, церковный двор, близлежащая площадь, улицы, перекрестки, Меси, боковые переулки. Все хотят взглянуть на этот священный цветок, лежащий на золотом ложе».

В руках крупных чиновников, управлявших страной, порой скапливались огромные богатства. Поэтому вельможи могли строить для себя церкви или гробничные парекклесии, которые должны были служить мавзолеями. Прекрасный пример такой постройки, вошедшей в сокровищницу поздневизантийского искусства, является идеально гармоничная небольшая константинопольская церковь Христа Спасителя в монастыре Хора, восстановленная в 1315—1321 гг. великим логофетом василевса Андроника III, прославленным философом, писателем и выдающимся ученым-энциклопедистом Феодором Метохитом. На любимое детище он потратил значительную часть своего состояния, украсив изысканной настенной мозаикой, фресками с многочисленными изображениями всевозможных святых и мраморными панелями, в которых изумительно играет цвет и свет. В наши дни это сокровище византийского искусства эпохи Палеологов является одной из самых красивых достопримечательностей Стамбула и называется Кахрие Джами. Впавший в немилость после свержения василевса Андроника II в 1328 г., потерявший все, несчастный Метохит, на которого взвалили все прегрешения его повелителя, а богатый дом сожгли, в итоге закончил свою жизнь монахом отстроенного им монастыря, приняв схиму под именем Феофлет. К слову, в крипте под полом этого храма похоронены знаменитые святые защитники икон IX в. Могилы устроены и в стенах нартекса и экзонартекса церкви, а также под полом и в нишах парекклесии Хора, где они часто сопровождаются портретными изображениями похороненных здесь высокородных могущественных вельмож и лиц царских кровей первой половины XIV в.

Многие преждевременные смерти были вызваны последствиями эпидемий инфекционных болезней, ставших привычным явлением. Устраиваемые ими «чистки» населения приводили к опустошению сел и особенно городов. В таких случаях болезнь действительно ходила из дома в дом, неся массовое заражение и летальный исход. Так, наиболее зловещая пандемия, вошедшая в историю под названием «Юстинианова» чума, с 541 до 749 г. проносилась по Средиземноморью около 18 раз, то есть в среднем раз в 12 лет, сократив численность населения Византийской им-



перии с 24—28 млн. жителей (20 человек на кв. км) в начале VI в. до 7—13 млн. (9 жителей на кв. км) в VIII в. Лишь с IX в. начался демографический рост, уже в X в. прослеживаемый в нехватке продовольствия, борьбе знати за землю. К 1025 г. империя вновь имела около 20 млн. населения (20 человек на кв. км) и в дальнейшем прирост не уменьшался, хотя число жителей государства падало из-за хронических территориальных потерь и миграций. К 1280 г. площадь страны равнялась приблизительно четверти того, что она занимала к 1025 г. — около 350 тыс. кв. км, и насчитывала от 3 до 5,5 млн. населения. Новый удар нанесла вторая пандемия — «смертница»-чума, патетически описанная Иоанном Кантакузином в его мемуарах: она истребила в памятном трагическом 1348 г. треть населения Константинополя. Ромеи, потеряв иммунитет, выработанный к середине VIII в. против исключительно заразной палочки Йерсена, как и прежде, оказались недостаточно вооружены, чтобы бороться с этим бедствием. Впрочем, как и латины. «Черная смерть», явившаяся весной 1348 г., за два года унесла на Западе около 20 млн. жизней, больше половины населения и резко усилила демографический кризис. Не намного лучше было в Византии, которая столкнулась с этой катастрофой на год раньше и потеряла не менее трети населения. В итоге до ее завоевания османами в 1453 г. она перенесла около 11 волн инфекции, осложнявших и без того критическую демографическую ситуацию в империи. Есть основания полагать, что в Македонии, одной из областей с наибольшим количеством сохранившихся поздневизантийских письменных источников, чума стала одной из основных причин опустошения сельских поселений. По крайней мере, Греция второй половины XIV в. характеризовалась наибольшим числом опустевших деревень за весь период вплоть до XIX в. Демографический кризис, вызванный первыми волнами чумы, очевидно, стимулировал массовую миграцию албанцев на Пелопоннес.

Однако не стоит преувеличивать степень фатальности таких переломных границ смерти, как это иногда делается византинистами. Ромейские писатели Прокопий Кесарийский, Евагрий Схоластик, Иоанн Эфесский, Михаил Пселл и Анна Комнина освещали некоторые патологические изменения в деталях, то есть лично их наблюдали и, значит, были близки к умиравшим. Врачи работали в самой гуще больных; люди, рывшие могилы и хоронившие мертвых, далеко не всегда подвергались заражению. Джордж Бейкер верно заметил по этому поводу: «Самым тревожным и деморализующим свойством чумы была ее очевидная иррациональность. Медицинская наука тех времен, а она была далеко не так плоха, как нам представляется, была поставлена в тупик. Нельзя было положиться ни на один из тогдашних методов лечения; все предсказания относительно эпи-

демии оказывались ложными. Врачи были не в состоянии отнести чуму ни к одному известному роду болезней. Попытки понять причину и природу болезни казались бесплодными. Очевидным представлялось только одно. Если бубон на теле нагнаивался и вскрывался, то больной выздоравливал. Но этот процесс нельзя было ни ускорить, ни контролировать. Ничто в этой болезни не поддавалось воздействию. Все, что можно было сделать — положить на веру, здравый смысл и ждать, когда напасть минует, если ей суждено было миновать».

Прокопий описывал бубоны чумы в паху, под мышками или около ушей зараженных, некие «черные прыщи величиной с чечевицу», неожиданно открывавшиеся кровотечения, бред, отмечая, что некоторые «умирали тотчас же, другие много дней спустя». Церковный историк Евагрий Схоластик и сам император Юстинина I заболели во время первой же вспышки одной из самых страшных за всю историю Византии эпидемии бубонной чумы летом 542 г., у Евагрия даже обнаружилась опухоль в паху, но он, как и император, несколько недель находившийся между жизнью и смертью, выжил. Евагрий констатировал по этому поводу свои наблюдения: «...одни умирали лишь от того, что или общались, или жили вместе [с больными], другие же — только прикоснувшись [к ним], третьи — оставшись [у них] дома, четвертые — [встретившись с ними] на агоре, а некоторые, убежав из пораженных [чумой] городов, избежали ее, передав болезнь здоровым. Иных же она вообще не затронула, хотя они жили вместе со многими заболевшими и прикасались не только к больным, но даже к умершим; а другие, страстно желавшие умереть из-за полной гибели детей и домов своих и ради этого пребывавшие вместе с больными, оставались, однако, невредимыми, словно недуг состязался с их намерением». В 1143 г., роковым для василевса Исаака Комнина, его третий сын, Исаак, в больном состоянии был отправлен отцом в Константинополь сопровождать тела двух своих старших братьев, Алексея и Андроника, скоропостижно скончавшихся от острого инфекционного заболевания, «скоротечной горячки», но все же выжил. Принцесса Мария Палеологиня, незаконная дочь Михаила VIII Палеолога и сестра Андроника II, принявшая постриг по имени Меланья, вымолила себе перед иконой Богородицы в церкви Хора исцеление от смертельно опасной женской кровоточивости. Бог и случай щадил одних и уносил на тот свет других. Так или иначе, люди свыкались с неизбежным, демонстрируя удивительную способность к выживанию. Не стоит преувеличивать и низкий уровень гигиены, жалкое санитарное состояние византийских городов, не столь плохие в сравнении с городами средневековой цивилизации Запада. Ромеи не пренебрегали потребностью мыться, стричься, менять одежду.

В целом, случаи смерти были разнообразны, но одинаково отмечали жизнь ощущением постоянной ненадежности, нестабильности. Беднякам случалось умирать с голоду, вызванного неурожаем, стихийным бедствием, многомесячной вражеской осадой города или от постоянного недоедания. Представители знати, включая императоров, могли найти свой конец во время приступа эпилепсии, после пира, от неумеренного обжорства, объевшись острой, жирной пищи, напившись плохой сырой воды, погибнуть во время охоты, от отравленной стрелы или от меча наемного убийцы, быть растерзанными своей собственной стражей, неудачно упасть с лошади во время прогулки верхом, разбиться на площадке циканистирия во время игры в поло, даже отравится угарным газом или утонуть в ванне, горожане — во время работы, например, задавленные сорвавшимся грузом в порту или рухнувшими строительными лесами. Случайные убийства происходили иногда во время состязания сельских лучников, когда стрела отца попадала в маленького сына.

Бывало, во время осад городов их жители от жуткого голода шли на людоедство, которое могло быть массовым, как это случилось в 503/504 г. в запертой персами Амиде. То же описывает происходящим в осажденных турками западномалоазийских Тралах Георгий Пахимер: если с голодом еще можно было бороться, поедая трупы павшего скота и мертвые человеческие тела, то жажда косила людей толпами, заставляла резать жили у лошадей и пить их кровь, предпочитать быть заколотым врагами, чем терпеть муки. Вообще, в районах военных действий смерть могла принять неожиданные личины. Так, в терзаемой ромейскими и персидскими войсками Месопотамии привыкшие питаться трупами убитых дикие звери нападали на одиноких людей, особенно на дорогах, а случалось, заходили в деревни и хватали детей.

Несчастные случаи настигали порой и дома. Так, еврей Евпрас, глава священников Антиохии, «упал в котел с кипящим воском и умер». Даже святым случалось погибать роковым образом, как например, знаменитому подвижнику X в., монаху Афанасию Афонскому, верному другу василевса Никифора Фоки, во время перестройки церкви. Хосарии-разбойники, грабители на дорогах и тропах тоже несли смерть, хотя вообще об убийствах в городах нет известий, если не считать умерщвлений некоторых императоров заговорщиками и массовых расправ с мятежниками во время восстаний (Ника в 532 г. в Константинополе или зилотов в Фессалонике в 1340-е гг.).

Случалось, женщины становилась объектом насилия помутившегося разумом маньяка. Так, в Великом Патерике рассказывается как в Скиту один пастух напал на работавшую в поле беременную женщину и вспорол

ей живот, «...желая посмотреть как плод лежит в ее чреве». Всю оставшуюся жизнь он замаливал в монастыре случившееся и, самое примечательное, по словам источника, Бог простил ему этот чудовищный грех, который по человечески простить невозможно.

Немало гибло во время пожаров, которые охватывали весь город, другие оставались погребенными под развалинами во время землетрясений. Легенда рассказывает о ребенке, подброшенном силой подземного толчка 25 сентября 437 г. так высоко, что он якобы улетел на небо, где успел услышать пение ангельской молитвы, а рухнув назем, прежде чем умереть, сумел передать услышанное Патриарху, который повелел похоронить его в знаменитой столичной церкви Св. Ирины. 447 г. принес серию небывало сильных землетрясений, продолжавшихся несколько месяцев, когда рушились города, даже мощные оборонительные стены, башни, исчезали с земли реки, в безводных прежде местах возникали губительные наводнения, три или четыре дня непрерывающимся потоком шел дождь. Великий пожар 465 г. за четыре дня уничтожил восемь регионов Константинополя, площадь длиной 2,5 км и шириной 1 км, где не осталось ничего, кроме груды дымящихся развалин. После этого половину гигантского города пришлось отстраивать заново. С 475 до 603 г. в столице случилось еще 12 пожаров. Сильные подземные толчки и вызванный ими пожар 29 ноября 528 г. в Антиохии унесли жизнь 4870 человек, после чего страдания жителей усугубила чрезвычайно суровая зима, заставившая антиохийцев начать исход из своего полуразрушенного, пришедшего в упадок города. Наступавший вслед за такими событиями «строительный бум» в некоторых городах объясним как раз попытками властей поправить положение, выделить или найти средства, подчас весьма значительные, на восстановление разрушенного и постройку новых зданий, храмов.

Не меньше бед случалось от наводнений. Евагрий Схоластик вспоминал, как в правление Юстина I, Эдесса в Месопотамии, «город крупнейший и процветающий, был стремительно затоплен в половодье водами реки Скирт», притока Евфрата, так что «бесчисленное множество [людей] погибло, увлеченных потоком». О таком же внезапном весеннем наводнении, случившемся в этом городе в 525 г., писал Захарий Митиленский: «...было время обеда, и когда еще их пища была у них во рту, настигли их воды наводнения Дайсана». Следы какого-то мощного стихийного бедствия, наподобие цунами, открыты археологами на месте столичного южного порта Элефтерий, где обнаружены хорошо сохранившиеся останки верблюдов, лошадей и 24 кораблей со всем, что на них было, включая подошвы сандалий, крючки и шила для латания парусов, весы, светильники, фишки и игральные доски, гребешки, зеркала и т. д.

Еще более частые опасности подстерегали ромеев на море. Пассажиры и экипажи судов находили общую могилу в пучине в случае кораблекрушения или продавались в рабство захватившими их пиратами, которых было особенно много в Эгейском море. Даже бедные монахи, добывавшие себе пропитание рыболовством, случалось, становились жертвами хищных акул.

И письменные источники, и находимые археологами человеческие останки со следами ранений свидетельствуют о том, что смертельная опасность и угроза насилия являлись определяющими факторами жизни. Немало византийцев гибло во время вражеских вторжений, изрубленными, зарезанными, сгоревшими живьем во взятых городах. Например, после взятия персами Иерусалима в начале VII в. здесь была вырезана большая часть девушек, женщин, монахинь, пытавшихся сопротивляться насильникам. Некоторые, не желая быть опозоренными и изнасилованными, сами провоцировали врагов на убийство. В прекрасной поэме о легендарном герое партизанской войны Дигенисе Акрите есть жуткое, явно взятое с натуры описание оврага, заваленного трупами изуродованных сарацинами девушек:

«Убитых много там нашли и кровью обгаренных,  
Иная обезглавлена, без рук, без ног другая.  
У третьей вспоротый живот, отрублены все члены,  
и опознать замученных никто не смог бы в свете».

Оставшиеся не погребенными тела в слое пожара, уничтожившего большую часть крымского Херсона в XIII в., могут означать, что катастрофа, охватившая город, — нападение сельджуков или монгол, не оставила в живых тех, кто мог бы позаботиться о погибших.

Смерть облюбовала византийскую армию, причем причиной гибели солдат становились не только военные баталии, но и болезни. Особенно велики потери оказывались во время поражений. Характерный пример — резня, устроенная византийской армии болгарами в горной теснине в июле 811 г., когда погибло почти все войско, сам василевс Никифор Генник и от смертельной раны, с перебитым позвоночником, парализованный, тремя месяцами спустя скончался в агонии его сын Ставракий. Ромеи не смогли забыть тех 42 воинов-мучеников, которые были пленены арабами в малоазийском Амории в 838 г. и, решительно отказываясь принять ислам, после семи лет страданий в плену были обезглавлены на берегу Тигра. Анализ сражений Комнинов показывает, что в них гибло около 20 % солдат, причем пятая часть — в первые, самые страшные две-три

минуты боя. Впрочем, отдельные битвы оказывались успешными, совсем без потерь.

Военная профессия никогда не считалась почетной в Византии, хотя служба в армии, особенно в офицерском составе, считалась достаточно престижной и высокоуважаемой. Империя не упускала возможности продемонстрировать свою военную силу, особенно когда она была. Но вообще византийцы самым парадоксальным образом сочетали воинственность с миролюбием и стремились любой ценой избежать вооруженного противостояния. Они неприязненно смотрели на войну, особенно на войну ради самой войны, и на связанное с ней кровопролитие как на неизбежное зло и старались идти на нее только тогда, когда все другие способы, приемы добиться желаемого, такие как интриги, подкупы, столь шокировавшие иноземцев, а также изворотливые дипломатические переговоры, дорогие подарки, дача громких титулов, уплата дани, даже выдача императорских дочерей, племянниц за вражеских правителей оказывались исчерпаны. Политика не воевать, а сдерживать, покупать мир была, разумеется, самым дорогим удовольствием. Она требовала золота, золота и золота. Но ромеи сознательно и мастерски шли только по такому пути, дабы по возможности избегать еще большего, излишнего расходования дорогостоящих ресурсов, как человеческих, так и материальных. Стремление избежать войны на уничтожение, столь любимой римским legionерам «военной мясорубки», объяснялось еще и стратегической причиной: мудрым пониманием, что всех врагов все равно не перебьешь, а вчерашний потенциальный враг может стать еще и союзником. Сколько раз византийцам приходилось убеждать, что уничтожение одного врага попросту открывало путь другому, иногда еще более опасному! Поэтому они всегда стремились оставить для разбитого врага путь к отступлению.

Кроме того, их пацифизм поддерживался христианской верой, которая смешивалась с политической стратегией выживания, провозгласившей оправдание войны как необходимого, хотя и худшего из всех зол, осуществляемого прежде всего в защиту римского мира, своей страны, своего народа и той же православной веры. И все же убийство, даже во время «справедливой войны», то есть законной, богоугодной, а не междоусобной, Святые Отцы, например, Василий Кесарийский, осуждали и требовали отлучать от общения на три года воина-стратиота, убившего в бою врага. Для византийского склада ума была совершенно чужда идея «священной войны» и тем более мысль, что убийство, даже иноверца, может стать основанием для отпущения грехов. Именно поэтому военные, ушедшие в отставку, часто уходили в монастыри не только для того, чтобы иметь обеспеченную старость, но и для того, чтобы покаяться в грехах и обрести душевный

покой. Смерть на поле боя не признавалась славной. Отчасти это объясняет извечное стремление ромеев, до тонкостей постигая искусство войны, вести ее преимущественно с помощью иностранных наемников, что превратно понималось некоторыми как «изнеженность» византийцев, отсутствие у них мужества. К примеру, дука Кипра, а затем стратиг Атталии Евмафий Филокал, великолепный администратор, дипломат, ревностный исполнитель желаний Алексея I Комнина, был совсем не знаком с военной практикой, даже не мог натянуть лук и прикрыться щитом, что не мешало ему прекрасно понимать теорию военного дела, уметь отлично приготовить неприятелю засаду и толпами брать противника в плен.

Участие же клириков в боевых действиях и пролитии крови было особо запрещено каноническим правом и таких упражняющихся в воинском деле ждало лишение священного чина. Это резко отличает их от клириков Запада, где никого бы не удивил вид храброго епископа в полном боевом латном облачении с крестом в одной руке и булавой в другой, ведущего своих буйных вассалов в бой.

В отличие от прочих средневековых военачальников, византийские командующие, полководцы не были настроены на как можно большее пролитие крови своих воинов и варваров, хотя война против последних могла полагаться вполне оправданной, поскольку варвары исповедовали иную религию и в своем безумии пытались посягать на «богоизбранную Империю» и ее идеальный, с точки зрения ромеев, порядок устройства. Отвергая Империю и Императора, этих земных подобий Царства Небесного и самого Господа, они восставали, по мысли византийских книжников, против самого Бога и, значит, ставили себя вне закона. Тогда война против них приобретала характер войны не просто справедливой, а войны священной, победа в которой оправдывала использование любых средств, даже самых кровавых и жестоких. Ведь с точки зрения византийцев, это делалось и для блага самих варваров, их спасения, водворения на путь истины, принятия в лоно «богоизбранной державы». Одержанная победа указывала, что Господь на стороне ромеев и то, что совершено, совершено по Его воле и не может считаться преступлением, нарушением главной христианской заповеди «не убий».

Впрочем, такого рода безжалостные расправы над иноземцами, особенно пленниками, были для византийцев все же явлением редким. Так, в 503 г. магистр Келер, сражаясь с персами, в ожесточении отдал приказ своим полководцам убивать на вражеской земле всех мужчин в возрасте старше 12 лет, причем, если будет найден кто-нибудь из ромеев, спасший такого мужчину, то его надлежало убить вместо него. Только женщин и детей было приказано брать в плен, тогда как персы убивали и их. Иногда



ярость борьбы открывала шлюзы звериной жестокости с обеих сторон, как это было в 814 г. в ожесточенной войне с болгарами грозного хана Крума. Василевс Лев Армянин смог продвинуться вглубь вражеской территории, где его солдаты, пощадив взрослое население, начали хватать всех детей, каких только могли найти, разбив им потом головы о камни. Военный трактат X в. «О стычках», рассматривавший приемы партизанской войны-герилле в пограничье востока Малой Азии, отнюдь не по рыцарски советовал военачальнику в том случае, если его войско должно было передвигаться быстро, как того требовал стремительный рейд, перебить пленников, которых не успели выслать вперед. Знаменитый военачальник — богатырь Георгий Маниак, герой отвоевания у мусульман Сицилии, отчаянно сражаясь с лонгобардами и норманнами в южной Италии летом 1042 г., отдал жуткий приказ рубить и вешать всех подряд, не взирая на пол и возраст, даже духовный сан, причем детей чаще всего закапывали заживо.

Тем не менее, ромеи не забывали Евангелие, слова Христа, что «Сын человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать». «Все, взявшие меч, от меча погибнут». Святой Макарий учил, что человек драгоценнее не только всех видимых тварей, но даже и ангелов. В конце VI в. «Стратегикон» Маврикия предписывал целесообразность обещать осажденным врагам «свободу и пощаду» и демонстрировать им «освобождение пленных». То же самое советовала «Тактика Льва» стратигу, ведущему осаду города. Он должен был объявить на языке его горожан, что не имеющие оружия не будут убиты, «чтобы и другие, видя твое добросердечие к покорившимся тебе, с усердием вручали тебе свою судьбу в надежде, что тот, кто не причиняет тебе никакого зла, не может от тебя пострадать». Составитель «Тактики» наставлял, что легче подчинить другой народ не смертью и жестокосердием, а «используя мудрость, справедливость и доброту, снисходительно покровительствуя приходящим к тебе, даруя им освобождение от всяческих повинностей и других обременений»: «ведь ты добиваешься подчинения противников не ради корыстных выгод нашей империи, но ради ее славы и чести, ради благополучия и свободы ее подданных».

Даже еретика или преступника старались по возможности сохранить жизнь. Иоанн Хрисостом грозил христианам Божиим гневом и истреблением — «непримиримой войной во вселенной», если они вздумают желать зла еретикам и, тем более, убивать их. Только Бог мог определять, когда и как «все неизлечимо зараженные сами по себе подвергнуться наказанию». Когда в 821 г. Патриарх Никифор I посоветовал Михаилу II казнить еретиков-павликиан, то василевс, хотя и слыл грубым, неотесанным солдатом, пощадил многих из них, последовав возразению Феодора Студита,

что Богу такое убийство не угодно. Он аргументировал это тем, что придет время и заблудшие могут вернуться к православию. Даже после подавления кровавого бунта Фомы Славянина и жестокой казни узурпатора, тот же Михаил Травл приказал прогнать по Ипподрому связанных пленных мятежников, но потом отпустил их всех, отправив в ссылку лишь нескольких архонтов из числа наиболее верных сторонников Фомы. Такое отношение к человеческой личности исключение в истории человечества.

Ромеи никогда не развивали культ смерти, как делали иные народы: никаких «плясок смерти», изображений черепов, скелетов, даже скульптурных надгробий умерших. Как иронично заметил византинист Джордж Деннис, они бы не поняли американский Хеллувин.

Смерть нельзя понять смертному. И все-таки, каково было отношение византийцев к смерти и в чем заключалась их «правда смертного часа»?

Можно заметить, что даже в своих законах сухое слово «помер» ромеи старались обойти, заменяя более философским выражением: «исполнить обязанность судьбы». Они не только понимали, что умрут, но и не надеялись дожить до старости. Смерть в этом обществе молодых стояла на пороге, была фатально близка, но не страшила, потому что важным было лишь успеть вовремя и искренне покаяться в совершенных при жизни грехах своей скоротечной жизни в надежде на вечную жизнь, «которую обещал неизменный в слове Бог прежде вековых времен» (Послания Апостолов: Тит. 2). Одна из нравоучительных житийных историй рассказывает по этому поводу, как в конце VI в. в столичную больницу Св. Сампсона пришел умирать некий знаменитый разбойник. Когда он скончался, над его телом бесы и ангелы затеяли спор, кому должна достаться его душа: бесы взвалили на чашу весов судьбы гору смертных грехов, а ангелы — колпак с головы умершего, каким он всю ночь утирал ручьем лившиеся перед смертью слезы раскаяния. И вот этот мокрый от слез колпак перевесил все многочисленные преступления. Остального можно было не бояться и ждать за гробом Божьего Суда, который придет в конце мира.

Высокоодаренный интеллектуал XIV в. Димитрий Кидонис, продолжатель тысячелетней греческой философской традиции, отмечал в своем трактате с характерным названием «О презрении к смерти», что страх смерти не рационален. Обычный же византиец не пытался подвести под это теоретическое обоснование. Он ясно понимал, что смерть это ближайшая соседка жизни, и поэтому надо дорожить всеми ее мгновениями. Недаром на воротах района Перамы в Константинополе много столетий красовалась надпись: «Мысли о смерти делают жизнь слаще». Каждый, прожив ее, должен был в любой момент встретиться с неизбежным, твердо зная, что здешний мир — не наш настоящий дом. Господь повелел, что человек

должен умереть. И те, кто умирает, делают это не потому, что случилось то или это, а потому что люди должны умирать. Война и чума были частью мира, сотворенного Богом, и сетования, ужасания тут были неуместны. Незадолго до своей смерти Феодор Студит вопрошал в одном из писем к угасавшему больному: «Но не лучше ли было, чтобы мы, удрученные старостью, совершенно бесполезные в жизни, только грехи на грехи нагромождающие, оставили эту несчастную плотскую темницу?...». При этом самым главным было не быть захваченным врасплох, приготовиться без смущения встретить час смерти в соответствии со словами Святого Писания: «Я приготовился и не смутился».

Итак, смерть перестала восприниматься ромеями как конец и вместе с этим постепенно исчезло терзавшее греко-римский языческий мир ощущение «бездны мрачной на краю», бледного тенеподобного посмертия. Записанные евангелистом Иоанном знаменитые слова Иисуса давали каждому верующему не просто надежду, а уверенность, что все будет по другому: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек». Ему вторил евангелист Лука: «Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы». Более того, апостол Павел в послании к Филиппийцам назвал смерть «приобретением» (1: 21), ибо праведная жизнь во Христе делала ее не страшным возмездием за грехи, а радостным венцом всей жизни, спокойным как сон переходом в иной мир. Уже Иоанн Христом наставлял в своем Пасхальном послании: «Никто пусть не страшится смерти, потому что освободила нас смерть Спасителя!... Смерть! Где твое жало? Ад! Где твоя победа?... Воскрес Христос, и нет ни одного мертвого во гробе!». В другой своей проповеди он так характеризовал место христианского погребения, коллективную усыпальницу — кимиторий: «Вот почему это место называется местом успения, для того, чтобы вы могли понять, что умерший, который лежит тут, не мертвый, а только лежит спящим. Как видите, когда Христос пришел и умер для того, чтобы каждый человек получил вечную жизнь, умерший уже не называется мертвым, а лежащим во сне... Смотри как смерть называется успением повсюду. Вот почему и месту дано имя «место для успения». Вот видите, что это имя полезно и наполнено мудростью. Это слово достаточное утешение». Через пять веков ему продолжал вторить Симеон Метафраст: «...когда был воздвигнут Крест, и была устранена смерть, и Ад был пленен, и изменен был закон могилы, и смерть Христа явилась для смерти смертью, Спаситель, Воскресши, после одержанной им в Аду победы над смертью, явился своим горяющим и плачущим друзьям, и этим также удостоверяя свою победу».

Еще раз следует подчеркнуть, что для верующих ромеев смерть означала не конец жизни, но изменение существования: даже человеческая душа, судя по фрескам, представлялась в виде голенького или спеленатого младенца, которого несет в рай ангел или держит в руках Христос. Скорее, происшедшее с человеком, из которого ушла душа, воспринималось именно как сон, и даже в слове «упокоить» внятно проглядывает синоним «уложить спать». К примеру, Симеон Метафраст убеждал, что когда Спаситель собирался воскресить из мертвых своего друга Лазаря, «Он задумал показать, что могила — это (лишь) место сна». Недаром над поздней аристократической гробницей в стене экзонартекса церкви Хора — Кахрие Джами сохранилась фреска с изображением Косьмы Майюмского, автора погребальных гимнов, который держит свиток со словами: «Всякий человек вянет как цветок, и тает, как сон, и растворяется».

Разница между языческой трагической «безисходностью» и христианской надеждой на блаженное воздаяние вечной жизни выражено особенно отчетливо в том, что смерть становилась в представлении ромеев триумфом, новым светлым рождением и потому иногда сравнивалась с обрядом венчания, с торжеством. Как жизнь, так и смерть сами по себе были путешествием, — общим для всех путешествием в вечность. Мир мертвых ромеев остался только отчасти внешне похожим на прежний, его внутреннее восприятие миром живых стало иным, более спокойным, толерантным, простым, а сама смерть, как выразился французский тантролог Филипп Арьес, «прирученной». Показательно, что кварталы поздневизантийских провинциальных городов уже с X—XI вв. все гуще покрывались маленькими квартальными, «семейными» церквями, которые одновременно служили местами для коллективных кимитриев умерших прихожан. Устроенные под полом или в стенах этих церквей, а также рядом с ними, в непосредственном окружении частных жилых домов, они символизировали тесную связь жизни и смерти, ставших восприниматься абсолютно неразрывно и, самое главное, бестрепетно. Встречая более ранние могилы, строители новых гробниц собирали человеческие останки, содержащиеся в них, и перезахоранивали в ямах, могилах-костницах, твердо веруя, что за чередой тысячелетий неминуемо придет день, когда Господь призовет всех и живых, и мертвых на свой последний Страшный Суд.

## ЛИТЕРАТУРА

- Айбабин А. И. Этническая история ранневизантийского Крыма. — Симферополь, 1999.
- Аман А.-Г. Повседневная жизнь первых христиан. — М., 2003.

- Амброз А. К. Юго-Западный Крым. Могильники IV—VII вв. // Материалы по археологии, истории и этнографии Таври. — (1994) 1995. — Вып. 4. — С. 31—88.
- Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые. Антропология болезни в Средние века. — СПб., 2004.
- Аръес Ф. Человек перед лицом смерти. — М., 1992.
- Бейкер Д. Юстиниан. Великий законодатель / Пер. с англ. А. Н. Анваера. — М., 2004.
- Бунятян Е. П., Зубарь В. М. Новый участок детских погребений позднеантичного некрополя Херсонеса // Советская археология. — 1991. — № 4. — С. 228—240.
- Герд Л. А. Перезахоронение останков человека в поствизантийском каноническом праве // ПОЛЕМОЛОГОС. Сборник статей памяти профессора В. В. Кучмы. — Вологоград, 2012. — С. 215—226.
- Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. — СПб., 2006.
- Заупокойные службы // Христианство. Энциклопедический словарь. — М., 1993. — Т. 1. — С. 554.
- Зубарь В. М., Хворостяный А. И. От язычества к христианству. — К., 2000.
- Коноводов И. В. Поминальные службы в системе материального обеспечения византийских монастырей XI—XII вв. // ПОЛЕМОЛОГОС. Сборник статей памяти профессора В. В. Кучмы. — Вологоград, 2012. — С. 227—241.
- Кулаковский Ю. А. Керченская христианская катакомба 491 г. // Древности южной России. — Материалы по археологии России. — СПб., 1891. — № 6. — С. 11—13.
- Майко В. В. Средневековые некрополи Судакской долины. — К., 2007.
- Медведев И. П. Речь Георга Гемиста Плифона на похоронах Клеопы Малатесты // ПОЛЕМОЛОГОС. Сборник статей памяти профессора В. В. Кучмы. — Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2012. — С. 198—206.
- Медведев И. П. Танатология Георгия Гемиста Плифона // Сборник радова Византолошког института. — 2008. — Т. 45. — С. 267—274.
- Радочин В. Ю. Антропологические материалы из погребений V—IX вв. могильника у с. Лучистое // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. — 2003. — Вып. 10. — С. 158—169.
- Репников Н. И. Дневник раскопок херсонесского некрополя в 1908 году // Херсонесский сборник. — 1927. — Вып. 2. — С. 147—186.
- Сазанов А. В. Погребения в христианских храмах Херсонеса XI—XIV вв. // Херсонес Таврический у истоков мировых религий. Материалы науч. конф. — Севастополь, 2001. — С. 38—46.
- Сорочан С. Б. Рання Візантія: світло для живих і мертвих // Схід—Захід: Історико-культурологічний збірник. — Харків, 1999. — С. 62—91.
- Сорочан С. Б. Гробничное дело в византийском Херсоне (VI—X вв.) // Боспорские исследования. — Симферополь, 2005. — Вып. 9. — С. 159—211.
- Фомин М. В. Погребальная традиция и обряд в византийском Херсоне (IV—X вв.). — Харьков, 2011.
- Шиманский Г. И. Литургика: таинства и обряды. — М., 2004.
- Якобсон А. Л. Раннесредневековый Херсонес. Очерки истории и материальной культуры // Материалы и исследования по археологии СССР. — 1959. — № 63.

- Abrahamse D.* Rituals of Death in the Middle Byzantine Period // The Greek Orthodox Theological Review. — 1984. — Vol. 29. — P. 125—134.
- Allen P.* The «Justinianic» Plague // Byzantion. — 1979. — Vol. 49. — P. 5—20.
- Barnes E.* The Dead Do Tell Tales // Corinth : The Centenary 1896—1996 / Eds. C. K. Williams II and N. Bookidis. — Athens, 2003. — P. 435—443.
- Benedictow O.* The Black Death 1346—1353: A Complete Histor. — Chatham, 2004.
- Berns C.* Untersuchungen zu den Grabbauten der frühen Kaiserzeit in Kleinasien. — Bonn, 2003.
- Bourbou C.* Health Patterns of Proto-Byzantine Populations (6<sup>th</sup>—7<sup>th</sup> centuries AD) in South Greece: The Cases of Eleutherna (Crete) and Messene (Peloponnese) // International Journal of Osteoarchaeology. — 2003. — Vol. 13. — P. 303—313.
- Bourbou C.* The People of Early Byzantine Eleutherna and Messene (6<sup>th</sup>—7<sup>th</sup> Centuries A. D.) : Bioarchaeological Approach. — Athens, 2004.
- Bourbou C.* Health and Disease in Byzantine Crete (7<sup>th</sup>—12<sup>th</sup> Centuries A. D.). — Farnham, 2010.
- Cantino Watagin G.* The Ideology of Urban Burials // The Idea and Ideal of the Town Between Late Antiquity and the Early Middle Ages (Transformation of the Roman World, 4). — Leiden; Boston; Köln; Brill, 1999. — P. 147—180.
- The Circus and a Byzantine Cemetery at Carthage / Ed. by John H. Humphrey. — Ann Arbor, 1988.
- Charanis P.* Observations on the Demography of the Byzantine Empire // Thirteenth International Congress of Byzantine Studies. — Oxford, 1966. — P. 1—19.
- Charanis P.* Studies on the Demography of the Byzantine Empire / With a preface by Speros Vryonis. — London, 1972.
- Congdon E. A.* Imperial Commemoration and Ritual in the Typikon of the Monastery of Christ Pantokrator // Revue des etudes byzantines. — 1996. — T. 54. — P. 161—199.
- Congourdeau M.-H.* Pour une étude de la Peste Noire a Byzance // Eupsychia. Mélanges offerts a Hélène Ahrweiler. — Paris, 1998. — Vol. 1. — P. 149—163.
- Conrad L. I.* The Plague in the Early Medieval Near East (Ph. D. thesis, Princeton University). — Princeton, 1981.
- Dagron G.* «Ainsi rein n'échappera a la reglementation». Etait, Eglise, corporations, congeries: a propos des inhumations a Constantinople (IV<sup>e</sup>—X<sup>e</sup> siecle) // Hommes et richesses dans l'empire byzantin. — Paris, 1991. — T. 2: VIII<sup>e</sup>—XV<sup>e</sup> siecle / Eds. V. Kravari, J. Lefort, C. Morrisson. — P. 156—163.
- Dennis G. T.* Death in Byzantium // Dumbarton Oaks Papers. — 2001. — № 55. — P. 3—18.
- Durliat J.* La peste du VI<sup>e</sup>me siècle, pour un nouvel examen de sources byzantins // Hommes et richesses dans l'Empire byzantin. T. 1: IV<sup>e</sup>—VII<sup>e</sup> siecles / Ed. J. M. Lrfort et al. — Paris, 1989. — P. 107—119.
- Duval N.* «L'inhumation privilege» en Tunisie et en Tripolitanie // L'inhumation privilege du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siecle en Occident. actes du Colloque tenu a creteil les 16—18 mars 1984 / Ed. N. Duval, J.-Ch. Picard. — Paris, 1986. — P. 24—38.
- Fevrier P. A.* Une approche de la conversion des elites au IV<sup>e</sup> siècle: Le décor et le mort // la Mediterranee de Paul-albert Fevrier. — Rome; Aix-en-Provence, 1996.



- Grierson Ph.* The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors, 337-1042 / With an additional note by Cyril Mango and Ihor Sevcenko. — [S. l. : s. n., 1962?].
- Hesberg H. V.* Romische Grabbauten. — Darmstadt, 1992.
- Issawi C.* The Area and Population of the Arab Empire: An Essay in Speculation // The Islamic Middle East: Studies in Economic and Social History, 600—1900 / Ed. A. L. Udovitch. — Princeton, 1981. — P. 375—396.
- Jacoby D.* La population de Constantinople a l'époque byzantine: un problème de démographie urbaine // Byzantion. — 1961. — T. 31. — P. 81-109.
- Jacoby D.* Phénomènes de démographie rurale a Byzance aux XIII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles // Etudes Rurales. — 1962. — T. 5—6. — P. 161—186.
- Kazhdan A.* Two Notes on Byzantine Demography of the Eleventh and Twelfth Centuries // Byzantinisch Forschungen. — 1982. — Bd. 8. — P. 115—122.
- Kislinger E.* Pane e demografia: l'appropriamento di Constantinopoli // Nel Nome del Pane / Eds. O. Longo and P. Scarpi. — Trent, 1995. — P. 279—293.
- Koder J.* Der Lebensraum der Byzantiner: historisch-geographischer Abriss ihres mitteleuropäischen Staates im Östlichen Mittelmeerraum. — Graz, 1984; repr. Vienna, 2001.
- Koukoules Ph.* Byzantion bios kai politismos. — Athenai, 1951. — T. 4.
- Kouroupou M., Vannier J.-F.* Commemorations des Comnenos dans le typikon liturgique du monastere du Christ Philantrope // Revue des etudes byzantines. — 2005. — T. 63. — P. 41—69.
- Kristeva J.* Marder in Byzantium / Trans. from the French by C. Jon Delogu. — New York, 2006.
- Laiou A. E.* Contribution à l'étude de l'institution familiale en Epire au XIII<sup>e</sup> siècle // Fontes Minores. — 1984. — T. 6. — P. 275—323.
- Laiou A. E.* The Human Resources // The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century / Eds. A. E. Laiou et al. — Washington, D. C., 2002. — Vol. 1. — P. 47—55 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.doaks.org/EHB.html>
- Laiou-Thomadakis A. E.* Peasant Society in the Late Byzantine Empire: A Social and Demographic Study. — Princeton, 1977.
- Lassus J.* Sanctuaires chrétiens de Syrie. — Paris, 1962.
- Lefort J.* Population et peuplement en Macédoine orientale, IX<sup>e</sup>—XV<sup>e</sup> siècle // Hommes et richesses dans l'Empire byzantine / Eds. V. Kravari, J. Lefort, C. Morrisson. — Paris, 1991. — Vol. 2. — P. 63—82.
- MacAlister S.* Dreams and Suicides : the Greek Novel from Antiquity to the Byzantine Empire. — London; New York, 1996.
- Plague and the End of Antiquity / Ed. by L. K. Little. — Cambridge, 2007.
- Magdalino P.* Medieval Constantinople: Built Environment and Urban Development // The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century / Eds. A. E. Laiou et al. — Washington, D. C., 2002. — Vol. 2. — P. 529—537 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.doaks.org/EHB.html>.
- Mango C.* Le développement urbain de Constantinople (IV<sup>e</sup>—VII<sup>e</sup> siècles). — Paris, 1985.
- Muller A. E.* Getreide für Konstantinopel // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. — 1993. — Bd. 43. — S. 1—20.



- Panagiotopoulos B.* Plethysmos kai oikismoi tes Peloponnesou, 130<sup>s</sup>—180<sup>s</sup> aionas. — Athenai, 1985.
- Patlagean E.* Pauvreté économique et pauvreté sociale a Byzance 4e-/e siècles. — Paris; The Hague, 1977.
- Plague and the End of Antiquity : The Pandemic of 541—750 / Ed. Lester K. Little. — Cambridge, 2006.
- Petrakakos D. A.* Die Toten im Recht. — Leipzig, 1905.
- Russel J. C.* Late Ancient and Medieval Population. — Philadelphia, 1958.
- Saint-Rock P.* Le cimetiere de Basileus ou coemeterium sanctorum Marci et Marcelliani Damascque. — Citta del Vaticano, 1999 (Roma Sotterranea Cristiana, XII).
- Schneider A. M.* Die Bevolkerung Konstantinopels im XV. Jahrhundert // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Gottingen. Philosophisch-historische Klasse. — 1949. — S. 233—244.
- Sodini J.-P.* Les «tombes priveleiees» dans L'Orient Chretien (a l'exception du diocese d'Egypte) // L'inhumation privilegiee du IVe au VIIIe siecle en Occident. Actes du Colloque tenu a Creteil les 16—18 mars 1984 / Ed. Y. Duval, J.-Ch. Picard. — Paris, 1986. — P. 233—239.
- Spyridakis G. K.* Ta kata ten teleuten ethima ton Byzantinon ek ton agiologikon pegon // Epeteris etaireias Byzantinon spoudon. — 1950. — T. 20. — S. 75—171.
- Stathakopoulos D. Ch.* Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire: A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics. — Aldershot, 2004.
- Stein E. Introduction à l'histoire et aux institutions byzantines // Traditio. — 1949—1951. — T. 7. — P. 95—168.
- Talbot A. M.* Old Age in Byzantium // Byzantinisch Zeitschrift. — 1984. — Bd. 77. — P. 276—296.
- Telelis I.* Meteorologikaphainomena kai klima sto Byzantio. — Athenai, 2003.
- Testini P.* Archeologia cristiana. — Roma, 1958.
- Ziegler P.* The Black Death. — Harmondsworth, 1969.



*Врапский (или Аварский) клад с предметами работы  
византийских мастеров VII—VIII вв.:  
(серебряная чаша для святой воды (кропильница?), три потира,  
кувшин, дискос, две курительницы (кации))\**

---

\* Музей Метрополитен, Нью-Йорк, США. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.metmuseum.org/collections/search-the-collections?ft=Vrap&rpp=20&pg=1>



## ЛЕКЦИЯ 5

*Е. С. Сорочан*

### КУЛЬТОВЫЕ ВЕЩИ В ЖИЗНИ И ТОРГОВЛЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (IV—IX ВЕКА)

**К**ультовые вещи являются неотъемлемой частью любой культуры как физическое отражение религии, проявление духовной жизни общества. Византийская империя являлась первой империей в мире, где христианство приобрело статус официальной религии государства, поэтому вполне закономерно, что предметы христианского культа повсеместно использовались и являлись одними из наиболее популярных вещей повседневного обихода.

Культовые вещи составляли значительную часть ассортимента продукции византийских ювелиров. Это были литургические сосуды из золота, серебра, бронзы, покрытые позолотой, чеканкой: блюда — диски, паты, чаши — потиры, вазы, сосуды для омовения рук священника, ложки — лигулы (тарвады, лабиды), черпаки — киафы, цедилки — эмфосы и махала — рипиды, звезды, кропильницы (кропило), курильницы, кадильницы, свечники и прочие культовые вещи, составлявшие убранство церквей. Они хорошо известны по прекрасным сирийским, кипрским и другим образцам ранневизантийского времени. Масса этих драгоценностей была при вавилонском Ираклии в годы персидской кампании взята из церквей столицы, а, возможно, из Александрии и других городов империи, чтобы быть переплавленной в монеты и тем дать средства на тяжелую войну с Сасанидским Ираном (602—628), из которой Византия в итоге вышла победительницей.

Что же касается покупки-продажи, тут римское законодательство четко и последовательно оговаривало, что такого рода предметы составляли особый государственный резерв (*res sacra*), навсегда исключенный из торгового обращения как такового (*extra commercium*). За обычную, частную

продажу или покупку как целой, так и разрезанной дорогой вещи церковного назначения предусматривалось наказание конфискацией или штрафом (*eiskomizesthai*). Из 81-й новеллы Василия Льва VI (конец IX в.) следовало, что такие ценные «священные предметы» можно было продавать через *аргиропратов* (торговцев ювелирными изделиями и драгоценностями, оценщиков и одновременно ростовщиков, но не ремесленников), но, очевидно, только духовным учреждениям в лице представлявших их иереев. Вероятно, это была давняя, укоренившаяся практика. Главным центром производства был Константинополь. Житие Феодора Сикеота, написанное его учеником Георгием после смерти святого в 613 г., сообщает, что Феодор, будучи епископом Анастасиополя в Галатии (центр совр. Турции), должен был послать архидиакона в Константинополь, чтобы приобрести там серебряные дискос и потир. Точно также Игнатий, игумен одного из монастырей в Восточной Фригии, как рассказывает посвященный ему *синаксарь*, составленный не ранее второй половины IX в., специально ездил в Константинополь, чтобы купить церковные сосуды, иконы, крест и Евангелие для нового храма. Вряд ли случайно в обоих случаях, разделенных столетиями, центром-поставщиком дорогих предметов культа выступала столица, *аргиропраты* которой имели официальное монопольное право на такого рода продажу, поскольку находились под особым контролем градоначальника столицы — *Эпарха*. Однако насколько полно культовые вещи были исключены из системы купли-продажи? Следует задаться вопросом, были ли здесь отступления, чего они касались, и кто и где кроме столицы занимался такого рода торговлей.

Нет сомнений, что провинциальные ювелиры (*аргирокопы*, *аргиры*, *хрисохои*) и другие мастера по металлу изготавливали для широкого рынка рядовые дешевые талисманы, *филактерии*, *амулеты* — *нательные* и *нашивные крестики*, *медальоны*, *маленькие реликварии*, *энколпионы* (небольшие *ковчежцы*, *мошевики*, которые носили на шее на *шнурке* или *цепочке*), *иконки* (иногда со стеклянными вставками с изображением святых), *образки*, *ладанки*, которые делали и в технике *литья*, *чеканки*, *штамповки*, имитируя иногда дорогие прототипы. Находки бронзовых и сланцевых форм для их отливок в провинциальном Херсоне и на Тепсене в Крыму говорят сами за себя. Не исключено, что такой продукцией торговали узкоспециализированные торговцы как, например, *феокапилос* (*theokapelos*), о котором упоминал в начале V в. Исидор Пелусиот.

По крайней мере, до времени арабских вторжений при монастырских центрах и *мартириях* популярных, широкопочитаемых святых в Сирии, Палестине, Египте и Малой Азии (Эфесе, Смирне, Пергаме, Синопе, Лампсаке) существовали *эргастии*, в которых производили на продажу

паломникам дешевые глиняные, стеклянные, свинцовые ампулы-евлогии, предназначавшиеся для священного масла или воды. В. Н. Залесская отмечала, что поскольку до иконоборского периода и после него (то есть до 30-х гг. VIII в. и после 842 г.) культ освященного масла и воды, праха с гробниц, доставленных от мест поклонения чтимым святым, продолжал существовать и развиваться, очевидно, должны были изготавливать и сосуды такого назначения, но они не выделены еще из массы аналогичных предметов IV—VII вв. и более позднего времени. Вообще, в VII—IX вв. начала расцветать торговля священными реликвиями, мощами святых, даже фальшивыми, несмотря на осуждение со стороны некоторых благочестивых современников. Во всяком случае, подобная практика была особенно распространена в византийской Италии. Подъем народной религиозности во времена иконоборчества привел к росту торговли такими культовыми вещами как амулеты и филактерии (обереги), и нимало не ослаб после 843 г.

Случалось, мелкие торговцы ложными, по сути дела, языческими амулетами, филактериями совмещали это занятие с предсказаниями, которые тут же, на рынке сообщали желающим за скромную плату. Такие продавцы никогда полностью не исчезали, как не исчезал арсенал подобных филактериев, ментальной основой для которых были популярные в народе формы бытовой магии, легко сближавшиеся с разрешенными амулетами-евлогиями. Эклога и последующие юридические компендиумы IX — начала X вв., присуждали тех, кто совершал это, как писалось, «...из собственного корыстолюбия», к конфискации имущества и изгнанию, но монотонный повтор запретов говорит о бесплодности такой борьбы с доходным ремесленным промыслом.

Постоянной популярностью у византийцев пользовались иконы. В до-иконоборческую эпоху отдельные монастыри вели активную торговлю ими, а ремесло художников — зографов (*zographos*), иконописцев находило спрос задолго до конца иконоборства. Полного запрета на иконы, особенно в повседневном быту провинциальных центров, властям добиться не удалось. Профессию технита — художника упоминал и Георгий Монах.

Образки-иконки, какие в оправе носили на груди, изготавливали также камнерезы из мягких пород камня, особенно из стеатитов — дешевого плотного минерала (по сути, талька) серо-голубого, зеленого, розового или белого цветов. Их месторождения известны в Малой Азии и Греции. Не существовало ни одного византийского города или культурно связанного с ним центра, в котором не было бы каменных иконок, что говорит об относительной массовости их изготовления и, следовательно, дешевизне. Классическим периодом стеатитов считаются XI—XII века, от которых

дошло особенно много изделий, в том числе дорогих, покрытых позолотой, выполненных по индивидуальным заказам, но начало популярного производства уходит своими корнями, по меньшей мере, в IX в.

Еще большим спросом пользовались простенькие керамические, иногда поливные иконки с изображением святых или креста. Их производство было, конечно, свернуто в самые бурные, нетерпимые времена иконоборства, когда торгово-ремесленное население поддерживало правительственную политику, но можно подозревать, что кое-где оно сохранилось. К примеру, в катакомбах погребений Никоимидии (совр. северная Турция) встречались керамические поливные таблетки — образки VIII в. с изображением лиц юных Св. Георгия и Св. Пантелеймона, которые, очевидно, были изделиями местных гончаров.

Еще одной распространенной формой культовой продукции были кресты. В самой Византии и за ее пределами, в бывших ромейских владениях в Сирии и Палестине, в VI—IX вв. отливали из бронзы многочисленные двусторчатые кресты-реликварии с рельефными или реже гравированными изображениями Христа в коловии, Богоматери и святых. Каменная матрица для изготовления таких крестов происходит из византийского Херсона, где вообще найдено немало раннесредневековых энколпионов, в том числе привозных, сиро-палестинского, а точнее, ближневосточного происхождения. Грубость изображений как на местных, так и на импортных изделиях такого рода, очевидно, нельзя рассматривать как проявление неумелости мастеров и упадка ремесла. «Теперь уже ни у кого не возникает сомнений в том, — отмечал глубоко исследовавший кресты В. Г. Пуцко, — что между схематизмом и орнаментализацией в трактовке человеческих фигур на сирийских гравированных энколпионах и беспомощным примитивизмом нельзя ставить знак равенства. Это черты определенного стиля, характеризующего большую группу дошедших до нас произведений средиземноморского художественного ремесла раннего средневековья».

Предметы христианского культа покупали или заказывали изготовить ремесленникам, как это было с технитом, очевидно, кузнецом, который сделал железный крест для вдовы и тем самым выполнил указание Модеста, архиепископа Иерусалимского. Житие последнего неопределенно по времени, но описанный в нем случай выглядит столь будничным, типичным, что заставляет предполагать изготовление культовых предметов на заказ вполне обычным делом и, значит, достаточно массовым. Впрочем, кое-какие мелочи могли делаться наравне с бронзовой, медной бижутерией, с запасом для самой широкой продажи. Очевидно, на это были рассчитаны известняковые, сланцевые, шиферные и бронзовые матрицы из византийского Херсона, служившие для отливки крестиков,



амулетов-образков, подвесок, которые относятся ко времени не позднее VIII—IX вв.

Дорогие церковные принадлежности, например, золотые кресты с инкрустациями константинопольского производства второй половины VI — первой половины VII вв., поступали за пределы Византии, но только в качестве дипломатических подарков вождям «варваров», причем не только крещеным, но даже язычникам. Очевидно, сходными путями или в качестве военной добычи византийский золотой крест оказался в лангобардском погребении VII в. Серебряная чаша VII в., несомненно, византийского производства из аварского клада, найденного у деревни Врп в Албании, украшенная ромбами с изображением птиц, цветов и других декоративных элементов. Она была найдена вместе с серебряным кувшином VIII в., на котором выгравированы стихи 28 псалма: «Глас Господень над водами...». Вероятно, обе вещи служили для малого водосвятия. Тем не менее, некоторые предметы культа все же входили в VII—IX вв. в состав византийского экспорта. Иначе как объяснить находки реликвариев малоазийского производства, «ладанок», крестов на маршрутах «шелкового пути», ведшего из империи на Кавказ и дальше на восток вплоть до Китая. Такой вывоз стал тем более возможным в IX—X вв., когда объем константинопольской торговли вырос во много раз и византийские литургические сосуды, украшения, иконы распространялись на территории от Ирландии до Северной Руси. Наконец, к кругу убранства церквей относились, видимо, и покрывала алтарей, в немалом количестве шелковые.

Таким образом, ассортимент вещей культового назначения четко распался на две основные составляющие:

- 1) дорогие литургические сосуды и вообще ценные вещи церковного, сакрального характера, которые действительно были почти полностью исключены из системы купли-продажи, если не считать «дипломатическую» торговлю;
- 2) широкий спектр предметов культа личного характера, торговлю которыми во все времена вели либо специализированные мелкие торговцы, феокапилосы, либо сами мастера-ремесленники (ювелиры, камнерезы, гончары, кузнецы, художники-зографы, техниты), изготовители таких вещей на заказ и на продажу.

Последнее, похоже, было наиболее типичным, причем предусматривало даже экспортные поставки. Следовательно, целиком исключать предметы христианского культа из византийского торгового обращения, как это считают некоторые исследователи, не приходится.

## ЛИТЕРАТУРА

- Арсений, епископ.* Житие и подвиги Св. Феодоры Солунской. — Юрьев, 1899.
- Банк А. В.* Прикладное искусство Византии IX—XII вв. Очерки. — М., 1978.
- Барabanов Н. Д.* Византийские филактерии. Специфика арсенала // *Античная древность и средние века.* — 2002. — Вып. 33.
- Бородин О. Р.* Византийская Италия в VI—VIII вв. — Барнаул, 1991.
- Бородин О. Р.* Инвектива «Против Рима» — памятник средневековой политической поэзии // *Средние века.* — 1989. — Т. 52.
- Византийская книга Эпарха: Вступ. ст., пер., коммент. М. Я. Сюзюмова. — М., 1962.
- Залесская В. Н.* Ампулы-эвлогии из Малой Азии (IV—VI вв.) // *Византийский временник.* — 1986. — Т. 47.
- Иерусалимская А.* Археологические параллели к этнографически засвидетельствованным культам на Северном Кавказе (По материалам могильника Мошечая Балка) // *Советская этнография.* — 1983. — № 1.
- Залесская В. Н.* Группа свинцовых ампул-эвлогий из Фессалоники // *Советская археология.* — 1977. — № 3.
- Залесская В. Н.* К интерпретации символики литургических сосудов из собрания Государственного Эрмитажа // *Восточнохристианский храм. Литургия и искусство.* — СПб., 1994.
- Залесская В. Н.* Памятники средневековой греческой эпиграфики из Северного Причерноморья (новые поступления византийского отделения Эрмитажа) // *Византийский временник.* — 1988. — Т. 49.
- Иерусалимская А. А.* Виды византийского импорта в раннесредневековых могильниках Северного Кавказа как отражение многообразных контактов на Шелковом пути // XVIII Международный конгресс византистов. Резюме сообщений. — М., 1991. — Т. 1.
- Иерусалимская А. А.* Древняя латунь на торговых путях Кавказа (По материалам могильника Мошечая Балка) // *Советская археология.* — 1986. — № 4.
- Иерусалимская А.* Мешочки для амулетов из могильника Мошечая Балка и христианские «ладанки» // *Сообщения Гос. Эрмитажа.* — 1982. — Вып. 47.
- Иерусалимская А. А.* Погребальный обряд и некоторые верования раннесредневековых племен Северного Кавказа (По материалам могильника Мошечая Балка VIII—IX вв.) // *Iranica Antiqua.* — Gent, 1983. — Vol. 18.
- Иерусалимская А. А.* Предметы христианского культа из могильника Мошечая Балка // *Художественные памятники и проблемы культуры Востока.* — Л., 1985.
- История Византии.* — М., 1967. — Т. 2.
- Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. — Л., 1930. — Т. 3: Греческо-славянский и славянско-греческий словари.
- Каждан А. П.* Деревня и город в Византии IX—X веков. — М., 1960.
- Культура Византии.* — М., 1989.
- Курбатов Г. Л.* История Византии. — М., 1984.
- Лавров А. И.* Адыги в раннем средневековье // *Сборник статей по истории Кабарды.* — Нальчик, 1955. — Вып. 4.

- Латышев В. В. Древности южной России. Греческие и латинские надписи, найденные в южной России в 1895 — 1898 годах // МАР. — СПб., 1899. — № 23.
- Литишч Е. Э. К вопросу о городе в Византии в VIII—IX вв. // ВВ. — 1953. — Т. 6.
- Лопарев Хр. М. Византийские жития святых VIII—IX веков // ВВ. — 1915. — Т. 19. — Вып. 1—2.
- Овчинникова Е. С. Миниатюрная мозаика из собрания Государственного исторического музея // ВВ. — 1968. — Т. 28.
- Пиоро И. С. Крымская Готия. — К., 1990.
- Подвиги св. Модеста, архиеп. Иерусалимского / Изд. Х. М. Лопарев. — СПб., 1892.
- Пуцко В. Г. Два фрагмента крестов-энколпионов из Крыма // АДСВ: Византия и ее провинции. — Свердловск, 1982.
- Сорочан С. Б. Византийский Херсон. — Ч. 1, 2.
- Якобсон А. Л. Раннесредневековый Херсонес // Материалы и исследования по археологии СССР. — 1959. — № 63.
- Яшаева Т. Ю. Сакральные функции энколпионов: реликварий — крест — икона // Символ в философии и религии. Тезисы докл. и сообщений. — Севастополь, 2004.
- Яшаева Т. Ю. Форма для отливки наперсных крестов из раскопок Херсонеса // Культовые памятники в мировой культуре: археологический, исторический и философский аспекты. V Международ. Крым. конф. по религовед. Тезисы докл. и сообщ. — Севастополь, 2003.
- Asdrache C. L'apport du temoignage epigraphique a l'histoire medievale de la Thrace // Byzantino-bulgarica. — Sofia, 1981. — Т. 7.*
- Banc A. Les steatites. Essai de classification, methodes de recherches // Corsi di cultura sull'arte ravennata e bizantina. — Ravenna, 1970.*
- Basilicorum libri LX / [Ed. C.G.E. Heimbach, G.E. Heimbach]. — Lipsiae, 1862. — Т. 5 (Lib. XLIX—LX).*
- Corpus juris civilis. — Berolini, 1908. — Vol.1: Digesta.*
- Cruikshank Dodd E. Byzantine Silver Stamps. Dumbarton Oaks Research. — Washington, 1961.*
- Cruikshank Dodd E. Byzantine Silver Treasures: Monographien der Abegg — Stiftung. — Bern, 1973.*
- Dobschütz E. Miracula Sti Marii Romai // Byzantinische Zeitschrift. — 1903. — Bd. 12.*
- Durand J. Steatites // Byzantions publiques francaise. — Paris: Reunion des musees nationaux, 1992.*
- Ecloga: Das Gesetzbuch Leons III und Konstantinos V / Hrsg. v. L. Burgmann. — Frankfurt a M., 1983.*
- Epanagoge (corrigendum: Eisagogen) Basilii, Leonis et Alexandri / Ed. C. E. Zachariae a Lingenthal. — Lipsiae, 1892.*
- Georgii Vita Theodori Syceoni // Theophilou Ioannou Mnemeia agiologica. — Venetis, 1884.*
- Imperatorum Basilii, Constantini et Leonis Prochiron / Ed. C. E. Zachariae a Lingenthal. — Heidelberg, 1837.*

- Isidorus Pelusium opera // Patrologiae graeca. — 1859. — Т. 77.
- Kalavzerou-Maxeiner I.* Byzantine Icons in Steatite (Byzantina Vindobonensia, 15 / 1. 2). — Wien, 1985.
- Kötzsche-Breitenbruch L.* Pilgerandenken aus dem Heiligen Land. Drei Neuerwerbungen des Württembergischen Landesmuseums in Stuttgart // Virarium. — Münster, 1984.
- Lopez R. S.* Silk Industry in the Byzantine Empire // Speculum. — 1945. — Vol. 20. — № 1.
- Maniatis G. C.* Organization, Market Structure, and Modus Operandi of the Private Silk Industry in Tenth-Century Byzantium // Dumbarton Oaks Papers. — 1999. — Vol. 53.
- Mundell Mango V.* Silver From Early Byzantium. The Kaper Koraon and Related Treasures. — Baltimore (Maryland), 1986.
- Theophanis Chronographia ex rec. C. de Boor. — Lipsiae, 1883. — Vol. 1: Textum graecum continens.
- Stadler P.* Der Schatz von Vrap, Albanien // Hunnen + Awaren. Begeleitbuch und Katalog. — Eisenstadt, 1996.
- Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano / Ed. Hipp. Delehaye / Acta Sanctorum Novembris Propylaeum. — Bruxelles, 1902.
- Zalesskaja V.* Die byzantinische Torevtik des 6. Jahrhunderts. Einige Aspekte ihrer Erforschung // Metallkunst von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter (Wissenschaftliche Konferenz 20—21 März 1979). — Berlin, 1982.
- Zalesskaja V.* La torevtique byzantine du Vie siecle (les centres locaux) // Argenterie romaine et byzantine. Actes de la table ronde (11—13 octobre, Paris). — Paris, 1988.
- Zepos I. D., Zepos P. I.* Jus graecoromanum. — Aalen, 1962. — Vol. 6: Ecloga privata aucta ex ed. C. E. Zachariä von Lingenthal.



*Свт. Григорий Богослов (фрагмент).  
Роспись монастыря Хора (Кахрие-Джами) в Константинополе.  
1316—1321 гг.*



## ЛЕКЦИЯ 6

*П. Е. Михалицын*

### СВЯТИТЕЛЬ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ (НАЗИАНЗИН). ЖИЗНЬ, ПОЭЗИЯ, БОГОСЛОВИЕ

Так завершится ли, скажи мне, Господи,  
Мой путь в чертоге несказанной Троицы,  
Чья даже тень, неясная и слабая,  
Меня приводит ныне в восхищение?

*Свт. Григорий Богослов. De vita sua*

Св. Григорий Назианзин своей эпопеей «О жизни своей» сделал ненужным Гомера; своими гимнами, элегиями и ямбами — лириков; своей трагедией о страждущем Христе — древних драматургов.

*Ф. К. Шлоссер*

Есть в истории человечества личности, которым при их жизни не улыбнулась слава античных героев, отважных полководцев, мудрых законодателей и дальновидных политиков, но именно их литературный талант и богословская интуиция явились тем стержнем, вокруг которого формировались целые эпохи и культурно-исторические направления. Их перо и проницательный ум, просветленный Божественной благодатью, одержали больше побед и свершений, чем напряженные усилия многих властителей и стратегов. Одним из таких был свт. Григорий Богослов. Застенчивый в быту, доверчивый с окружающими и ранимый с друзьями, он был тверд и непреклонен к любым проявлениям ереси и врагам Церкви. Этому, безусловно, гениальному человеку, Богослову, аскету, поэту и проповеднику, литератору и драматургу, святителю и затворнику посвящена данная статья.



## Жизненный путь

Святитель Григорий Богослов (Назианзин) один из самых выдающихся, глубокомысленнейших, образованных отцов Православной Церкви и культурно-политических деятелей Византийской империи, родился неподалеку от каппадокийского города Назианз (нынешнее турецкое поселение Ненизи) в 329 или 330 г. Это произошло в фамильном имении (Арианзе, сейчас турецкое поселение Сиврихисар) его отца, Григория (Старшего) — епископа христианской общины в этом городе. Его отец долгое время был язычником, однако «в награду за свои (нравственные качества)» (Слово 18)<sup>15</sup> и по молитвам своей благочестивой супруги, блаженной Нонны, он уже в зрелом возрасте принимает христианство. По рукоположении в священный сан он становится «образцом для жизни, истинным патриархом, вторым Авраамом» (*De vita sua*). Мать свт. Григория, блаженная Нонна, «ни в чем не уступала своему супругу... и по телу была женщина, а по нравам превышала мужчин» (*De vita sua*). У свт. Григория был, также, младший брат Кесарий — придворный врач и старшая сестра Горгония. Родители свт. Григория были знатного происхождения и являлись достаточно крупными земельными собственниками. Особенный интерес представляют знаменитые родственники Святителя по материнской линии: двоюродный брат Григория — епископ Амфилохий Иконийский, член каппадокийского кружка и двоюродная сестра — Феодосия, супруга Авлавия, внука знаменитого Авлавия, префекта претории Востока при Константине Великом.

Детское ночное видение, в котором свт. Григорию явились две прекрасные девы (Чистота и Целомудрие), призывающие его избрать девственный образ жизни, а также молитвы и обеты матери еще до его рождения, во многом определили его жизненный путь — он с юности посвящает себя целомудрию и всецелому служению Св. Троице. Еще одно его заветное желание — глубокое и всестороннее образование, так же было исполнено: он проходит курс обучения сначала в родном Назианзе, затем в Кесарии Каппадокийской, Кесарии Палестинской, в Александрии, и, наконец, в знаменитых Афинах (350—356/58 гг.). Именно по дороге в Афины, во время страшной морской бури и по причине смертельной опасности, он дает обет служения Богу и обещание принять таинство св. Крещения: «Для Тебя я буду жить, если избегну сугубой опасности. Ты утратишь Своего служителя, если не спасешь меня. И теперь ученик Твой обуревается. Оставь сон, или прейди по водам, и прекрати опасность» (*De vita sua*).

<sup>15</sup> Здесь и далее цитируются работы свт. Григория Богослова, полное библиографическое описание которых приведено в списке источников и литературы.

В Афинах Григорий сближается со свт. Василием Кесарийским (Великим). «У нас было все общее, и одна душа в обоих связывала то, что разделяли тела» (*De vita sua*), — так описывает их взаимоотношения сам свт. Григорий. Эта искренняя дружба станет судьбоносной в жизни свт. Григория Богослова: после окончания обучения они вместе удалятся в Понтийскую пустыню для аскетических подвигов (ок. 358 г.), по просьбе отца и с одобрения свт. Василия, Григорий примет священство (361—362 гг.), и, наконец, под давлением друга станет епископом в малоизвестной деревушке Сасимы (372 г.) — «...месте безводном, не произрастающем и былинки, лишенном всех удобств, селении ужасном, скучном и тесном. Там всегда пыль, стук от повозок, слезы, рыдания, собиратели налогов, орудия пытки, цепи; а жители — чужеземцы и бродяги» (*De vita sua*). Однако ему не суждено было отслужить в Сасимах ни одной службы: вооруженные солдаты не пустили свт. Григория на место его служения и он был вынужден удалиться в уединение, а затем вернулся в Назианз, где помогал своему отцу в управлении епархией. Приблизительно в это время (373 г.) происходит знакомство свт. Григория Богослова с еще одним выдающимся человеком разбираемой эпохи — блж. Иеронимом Стридонским, который на пути в Антиохию посетил и Назианз. Это знакомство еще будет иметь свое продолжение впоследствии.

После смерти свт. Григория Старшего (374 г.) Григорий фактически возглавил назианзскую паству, однако Божественный промысл уготовал ему более высокое и ответственное служение. Как сообщает сам Святитель, после смерти императора Валента немногочисленная никейская партия Константинополя пригласила его для спасения Православия в столице. Скорее всего идейным вдохновителем этой партии и в то же время главным инициатором приезда свт. Григория была его двоюродная сестра Феодосия. Под давлением его давнего друга, свт. Василия Кесарийского, Григорий откликается на приглашение, он появляется в столице весной или осенью 379 г. Прибыв в столицу, он застал ее паству в плачевном состоянии: практически все храмы были заняты арианами, а верными Православию оставались лишь немногие из христиан. Местом его первого служения стал небольшой домовый храм на вилле его родственника, сенатора Авлавия, мужа Феодосии. Храм этот был назван свт. Григорием «Анастасия» в знак победы над арианством. С этой крохотной церквушки и началось духовное «воскресение» Константинополя. Первое время пребывания в столице было довольно трудным и даже опасным для свт. Григория Богослова. Об этом периоде своей жизни Святитель вспоминает в стихотворении «К народу церкви Анастасии»:

Скорбят пути Сиона, жаждут в праздники  
Узреть народ, прилежно чтящий заповедь.  
И я скорблю: ведь я не вижу более  
Народ, текущий внять глаголам уст моих:  
И чужестранцев, и константинопольцев,  
Всех просвещённых чудным светом Троицы.  
Как лев, окрестность рыком оглашающий,  
Стенаю ныне: чад любимых, может быть,  
Другие уловляют речью вкрадчивой.  
Но если обрету я силу прежнюю  
В Тебе, о Троице, то снова, рыкая,  
Заставлю хищных разбежаться в стороны.

Арианствующая партия враждебно восприняла появление Святителя в Константинополе: его обвиняли в ереси, убийстве, забрасывали камнями, подсылали убийц. Еще большее потрясение постигло Назианзина по причине предательства Максима-киника, который был вначале его другом и соратником, но впоследствии попытался занять место свт. Григория на кафедре столицы. После прибытия 24 ноября 380 г. в Константинополь императора Феодосия и передачи главного столичного храма в ведение свт. Григория и его общины ситуация резко изменилась в пользу Православной никейской партии. 27 ноября 380 г. состоялась его торжественная интронизация на константинопольской кафедре: «Было утро, но над целым городом лежала еще ночь, потому что тучи закрывали собой солнечный круг... В этом и враги находили для себя удовольствие; они толковали, что совершаемое не угодно Богу. И мне причиняло сие тайную в сердце печаль. Но как скоро я и порфиноносец были уже внутри священной решетки, вознеслась от всех общая хвала призываемому Богу... вдруг, по Божию велению, сквозь расторгшиеся тучи воссияло солнце, так что все здание, дотоле омраченное, мгновенно сделалось молниевидным, и в храме все приняло вид древней скинии, которую покрывала Божия светлость. У всех прояснились и лица и сердца» (*De vita sua*), — в таких словах передает свт. Григорий Богослов все величие торжества Православия в Константинополе и момент своей интронизации. Арианин Демофил был смещен с кафедры и его место занял свт. Григорий Назианзин. Все эти события создали предпосылки для подготовки и проведения Вселенского собора.

Собор был торжественно открыт в мае 381 г. в Константинополе. В начале председательствовал свт. Мелетий Антиохийский, но, в связи с его смертью, председателем стал свт. Григорий Богослов, которого впоследствии сменил сенатор Нектарий. На соборе присутствовал блж. Иероним,

который несмотря на свой пресвитерский сан принимал деятельное участие в коллегиальных дебатах. Иероним настолько сблизился со свт. Григорием, что стал его учеником и под руководством последнего изучал экзегетический метод и труды Оригена, часть из которых он перевел на латинский язык. Это общение двух знаменитых интеллектуалов данной эпохи впоследствии привело к возникновению такого культурного феномена как иеронимовская «Вульгата», которая в свою очередь повлияла на формирование основных литературных языков Западной Европы.

Основной целью созыва собора было утверждение никейской веры и замещение епископской кафедры столицы. Стенограмма заседаний собора не сохранилась (до нас дошли только 7 канонических правил), поэтому исторический материал может быть получен только из сообщений историков Феодорита, Сократа и Созомена. Главным и наиболее важным источником служат свидетельства свт. Григория Богослова, как непосредственного участника событий. Только на основании сообщений, содержащихся в его словах, автобиографических поэмах и письмах мы можем судить о той непростой внутренней обстановке, которая имела место в ходе соборных заседаний.

Исторические итоги собора оказались следующими: 1) арианство, аполлинарианство, духоборство и другие учения были осуждены (1 правило); 2) Никейский Символ веры был существенно дополнен; 3) Константинопольский епископ в диптиках занял второе место после римского (правило 3). Что касается первых двух пунктов, то указанные в них достижения напрямую связаны с активной риторико-полемиической и литературной деятельностью свт. Григория, который фактически подготовил почву для их принятия. Ярким примером являются «Слова о богословии» (27—31), написанные еще до начала собора (вероятно в 380 г.), в которых содержится развернутая аргументация правильности никейского вероисповедания и фактический материал для принятого на соборе Никео-Константинопольского Символа веры. Последний пункт хотя и зависел, скорее, от внешних политических причин, но косвенно также мог быть связан с личностью Богослова.

На соборе обсуждался и вопрос о так называемой «антиохийской» схизме. Приняв сторону ставленника Запада, Павлина, свт. Григорий был обвинен египетскими епископами в нарушении 15-го правила Первого Вселенского собора, которое запрещает епископу одного города занимать кафедру другого. В связи с этим и по причине внутреннего конфликта в среде участников Собора, свт. Григорий Богослов добровольно оставляет константинопольский престол и покидает столицу. «Прощай, Анастасия, соименная благочестию, ибо ты воскресила для нас учение, прежде

презираемое!... Прости меня, Троица, забота моя и украшение мое; да сохранишься у этого народа моего и да сохранишь народ мой — ибо он мой, хотя судьба моя и складывается иначе...», — горестно восклицает он в своем прощальном слове (Слово 42).

Возвратившись на родину, свт. Григорий обнаружил кафедру Назианза не занятой и по просьбам верующих около года занимался ее управлением. В конце 383 г. по причине ухудшения здоровья он удаляется в фамильное имение, где и проводит последние годы своей жизни. Здесь, на покое, в Арианзе, свт. Григорий занимается поэтическим творчеством, редактирует свои прежние работы и ведет активную переписку. В списке его адресатов значатся и высокопоставленные чиновники, и представители интеллектуальной элиты, и члены высших сословий, и известные иерархи.

В одном из писем к Никовулу, внуку св. Горгонии, свт. Григорий Богослов, в частности, подчеркивает, что считает письма свт. Василия более важными, чем свои, а потому помещает их в начале собрания (Ер. LIII). В другом послании, адресованном ему же, Святитель излагает основные правила эпистолярного стиля: письмо должно быть кратким (в меру необходимости), ясным (приближаясь к разговорному слогу), приятным (не без украшений, не лишенное сентенций, пословиц, изречений, острот, замысловатых выражений) (Ер. LI). Письма свт. Григория вполне соответствуют этим требованиям: они отличаются ясностью и богатством мыслей, в них также соблюдается принцип лаконичности («в немногих слогах заключить многое» — Ер. LIV).

Всего под именем свт. Григория Богослова известно 249 писем, однако не все из них ему принадлежат. Только немногие письма являются догматическими по содержанию: к ним относятся 2 письма к пресв. Кледонию (Ер. CI, CII), управлявшему некоторое время Назианзской Церковью, написанные в 382 г. и направленные против апполлинарианства (в них Святитель раскрывает учение о воплощении Сына Божия). В письме к Нектария, преемнику свт. Григория на Константинопольской кафедре (Ер. CII), написанном, вероятно, в 387 г., свт. Григорий Богослов обращает внимание Нектария на оживление этой ереси и указывает на необходимость как церковного отлучения разделяющих эти мнения, так и гражданских мер против свободного распространения ими своего учения.

Удалившись от дел физически, свт. Григорий не перестал влиять на византийское общество интеллектуально, чем он и занимался до самой своей смерти, последовавшей 7 февраля 389—390 гг. Перед своей смертью свт. Григорий Богослов составил завещание, по которому «все свое имущество завещал Кафолической церкви в Назианзе — на помощь бедным вышеупомянутой церкви» (Завещание Свт. Григория Богослова).

## Почитание свт. Григория Богослова

Кроме основных дней памяти свт. Григория Богослова (25/7 и 30/12 января) в ряде византийских календарей под 19/1 января указывается память перенесения его мощей в 950 г. в Константинополь, однако в современных календарях РПЦ и греческих Церквей она отсутствует. Мощи Святителя были перенесены в столицу из Арианза при императоре Константине VII Багрянородном. Одна их часть положена в храме св. Апостолов, а другая — в церкви Анастасии. Церковь, посвященная свт. Григорию, существовала в Константинополе еще с кон. IV в. — она была построена в правление императора Феодосия I Великого в квартале Ксирокипион. По западным источникам известно, что в сер. VIII в. часть мощей свт. Григория Богослова была увезена в Рим и помещена в церкви Санта-Мария ин Кампо Марцио.

Согласно латинскому описанию Константинополя XII в. («Аноним Меркати»), мощи Святителя помимо храма св. Апостолов хранились в Большом дворце (бедро) и в церкви Богородицы Перивлепты. Русские паломники Игнатий Смольнянин (1389 г.) и диакон Зосима (1420 г.) уточняют, что в церкви Богородицы Перивлепты находилась глава святого. После падения Константинополя (1453 г.) часть главы свт. Григория была увезена на Крит супругой великого скевофиакса Мануила Аргиропула и была куплена великим канцлером г. Канеа (ныне Ханья) Петром Калафоносом, впоследствии, в 1653 г. часть главы была доставлена московскому царю и положена в Успенском соборе Московского Кремля (в настоящее время хранится в музеях Московского Кремля).

Другие части главы хранятся на Афоне: в Ватопеде и в монастыре прп. Григория (Григориат). Левая рука свт. Григория находится в Кутлумуше, правая ступня — в монастыре Хиландар, а левая ступня — в монастыре св. Павла. Большая часть мощей святого находится в церкви во имя свт. Григория Богослова в Неа-Карвали близ г. Кавала. Частицы мощей оказались также в монастырях св. Стефана в Метеорах, Богородицы Прусиотиссы, Дусику и в ряде афонских обителей.

В 1205 г. крестоносцы перенесли из одной из константинопольских церквей в Хальберштадт часть мощей свт. Григория Богослова. В соборе св. Петра в Риме долгое время пребывала еще одна часть мощей Святителя, привезенная из византийской столицы крестоносцами после 1204 г. и до 1580 г. хранившаяся в церкви св. Григория монастыря Санта-Мария ин Кампо Санто. 27 ноября 2004 г. по решению римского папы Иоанна Павла II эта святыня вместе с частью мощей свт. Иоанна Златоуста была возвращена Константинопольскому патриарху Варфоломею I (в Ватикане

были оставлены небольшие частицы мощей Святителей). 30 ноября мощи торжественно доставили в кафедральный собор Константинопольского патриархата во имя вмч. Георгия в Фанаре.

## Поэтическое наследие свт. Григория Богослова

Свт. Григорий Назианзин — выдающийся общественный деятель, богослов и мыслитель IV века, был не менее искусным и даже гениальным поэтом. Собственно поэзия и явилась тем поприщем, где во всей полноте раскрылся как богословский, так и литературный его таланты. Поэзия стала тем инструментом, с помощью которого аскетически настроенная натура Великого каппадокийца могла выразить все интимные переживания, скорби и радости души, ищущей общения с Богом. Его поэтическое творчество было высоко оценено специалистами.

Характеризуя поэтическое творчество Святителя, Л. А. Фрейнберг отмечает, что для ранневизантийского переходного периода поэзия свт. Григория была явлением чрезвычайной важности, но она была лишь одной ветвью, одной струей в том пестром и разнообразном потоке новой поэзии, который был вызван к жизни сосуществованием двух культур. Таким образом, ему выпала сложная задача быть тем проводником, который должен был увядающую античную поэзию ввести в новое, зарождающееся русло поэзии христианской. И Григорий с этой задачей прекрасно справился. В относительно недавнем исследовании греческого специалиста Х. Симелидиса убедительно показано, какое значение имело поэтическое наследие свт. Григория Богослова на дальнейшее развитие византийского стихосложения и риторики. Византийские поэты были буквально «одержимы» стихами Святителя, используя и подражая им больше, чем сам Григорий подражал классическим поэтам.

Большинство его стихотворений относятся к последнему десятилетию жизни, когда он удалился от церковной и общественной деятельности в родное фамильное имение в деревушке Арианз, недалеко от Назианза. В это время им было написано довольно большое количество стихотворных произведений — 409. Тематическая классификация стихотворений свт. Григория представлена в бенедиктинском издании А. Б. Кайо, которую, впоследствии продублировал в своей знаменитой «Патрологии» Ж.-П. Минь. А. Б. Кайо разделяет стихотворения свт. Григория на две книги. Первая книга содержит *Poemata Theologica* (Стихотворения теологические) и делится на две части: *Sectio I. Poemata Dogmatica* (Стихотворения догматические) и *Sectio II. Poemata Moralia* (Стихотворения нравствен-



ные). Вторая книга содержит *Poemata Historica* (Стихотворения исторические) и разделяется на: *Sectio I. De seipso* (Стихи о себе) и *Sectio II. Quae spectant ad alios* (Стихи о других). Трагедия «Χριστὸς πάσχων» («Страждущий Христос») помещена А. Б. Кайо в *Appendix*. Этот факт, безусловно, вызван сомнениями в аутентичности этой драмы, бытовавшими в то время в научных кругах. По нашему мнению, в существующие классификации необходимо включить отдельный раздел, посвященный драматургическим работам свт. Григория, в который должны войти поэма «Περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον» («De vita sua. Стихотворение, в котором святой Григорий пересказывает свою жизнь») и трагедия «Χριστὸς πάσχων».

Одной из главных особенностей поэзии свт. Григория Богослова является активное использование богатого поэтического багажа античности. Вообще, о влиянии на свт. Григория античного наследия довольно много писали. Следы этого влияния прослеживаются во всех направлениях его литературной деятельности. Античными образами наполнены гомилии свт. Григория, велико их присутствие и в его ранних эпиграммах.

Исследователи подчеркивали, что, несмотря на огромные знания свт. Григория в области античной классики, он, как это явствует из многих его стихотворений, совершенно не принимал ни языческого искусства, ни языческого уклада жизни. Но такое отношение к древнегреческим мифам касается больше их идейного содержания, чем тех форм и приемов, которыми это содержание передается, а этими последними Богослов пользовался постоянно как образцами для создания своих стихотворений. Он особенно часто использует античную мифологию для передачи отрицательных образов и эмоций. Так, свт. Григорий в совершенстве владел квантитативным стихосложением, в основном его стихи — чисто и филигранно отделанные гексаметры, элегические дистихи и ямбические триметры. «Что же касается поэтического языка — как отбора лексики, так и стилистических приемов, — то в этой области для Григория основным источником служит Гомер», — отмечает Л. А. Фрейнберг. Большое влияние на характер его стихотворений оказал древнегреческий драматург Еврипид. Некоторые исследователи даже отмечают наличие своеобразной «еврипидомании» в ряде стихотворений Святителя.

Основные цели создания поэтических произведений свт. Григорий Назианзин изложил в стихотворении «Εἰς τὰ ἑμμέτρα» («О стихах своих»), написанном в последние годы жизни:

«Во-первых, возжелал я, для других трудясь,  
Свою несоразмерность так обуздывать,  
Чтобы писать не слишком много, — так-то вот

Борясь с размером. Во-вторых, для юношей  
И всех, кто радость черпает в словесности,  
Писать стихи как врачевство приятное,  
Людей тем самым направляя к лучшему,  
Закона горечь сладостью свершая им:  
И тетиву ослабить нужно изредка.  
Коль нет в стихах иного прока, пению  
И лире пусть заменой служат. Радовать  
Хочу, коль радуешься ты стихам моим:  
Сие с пути благого не собьет тебя.  
А, в-третьих, я, — быть может, это мелко,  
Но это правда, — не могу язычникам  
Отдать в литературе пальму первенства.  
(Я о словесном говорю изяществе,  
Хотя у нас краса лишь в умозрении).  
Итак, забава эта — вам, премудрые,  
Пусть только нам окажут милость лъвиную.  
В-четвертых, я, недугом тяжко мучимый,  
Нашел, как старый лебедь, утешение:  
С самим собой биеньем крыл насвистывать  
Не плач по мне, а словно песнь прощальную».

Как видно из этой своеобразной поэтической программы, первый и последний ее пункты касаются непосредственного самого Григория, второй пункт декларирует дидактическую, а третий — полемико-апологетическую цели его творчества. Насколько искусно справился свт. Григорий с дидактической задачей видно уже из того, что в средневековых школах на Западе его стихотворения считались более превосходными и полезными для юношества, чем поэзия Гомера и других светских поэтов. Произведения свт. Григория Назианзина были редким исключением в системе византийского школьного образования. Кроме его творений практически никто из Отцов Церкви не удостоился чести войти в учебные программы наряду с Эсхилом, Софоклом, Еврипидом, Аристофаном, Гесиодом, Пиндаром, Феокритом, Св. Писанием и Псалтирью. Что же касается полемико-апологетической цели, то она была достигнута путем создания такого монументального произведения, как трагедия «Страждущий Христос».

В связи с этим необходимо сказать несколько слов об этом уникальном шедевре византийской литературы. Центон Еврипида, или трагедия «Χρῑστὸς πάσχων» («Страждущий Христос»), — это произведение, включающее в себя 2602 стиха ямбического триметра, который одинаково

присутствует и в диалогах и в хоровых партиях. Трагедия, по законам античного театра, представляет из себя законченную драматическую трилогию, состоящую из трех последовательных эпизодов или действий: «Страдание и смерть Христа» (ст. 1—1133), «Христос в склепе» (ст. 1134—1905) и «Воскресение Христа» (от ст. 1906 и до конца).

Повествование трагедии начинается с Пролога (30 стихов), излагающего от лица автора в монологической форме повод и главную задачу написания произведения, а так же представляющего основных действующих лиц этой драмы. Протагонистом (то есть главным действующим лицом) драмы является не Иисус Христос, как следовало бы предполагать, а Богородица. С ее монолога и начинается первое действие трагедии. Как отмечает С. С. Аверинцев, Богородица не предчувствует, а вполне точно знает, что ее Сын в ближайшее время обречен на смерть. Поэтому с первых же слов в речах Богоматери звучит интонация «треноса» («плача»), которая является лейтмотивом всего произведения.

Изначально «Страждущий Христос» представлял из себя драму для литературного чтения, где действие, как таковое, почти абсолютно исключено и заменено реакцией на рассказы о событиях. Таким образом, весь упор делается непосредственно на сам текст трагедии, так как любая сценическая постановка, неизбежно накладывающая отпечаток субъективности в процессе исполнения роли актером, могла исказить и затруднить богословское восприятие текста произведения.

Это произведение представляет собой единственный в истории византийской литературы пример собственно христианской драмы, составленной по всем канонам античной драматургии. Подобные произведения, характерные для ранневизантийского периода (IV—VI вв.), создали то интеллектуальное пространство, которое впоследствии обусловило завершение исторического процесса перехода от языческой идеологии к христианской культуре и мировоззрению в Византийской империи.

## Влияние поэзии свт. Григория Богослова

Литературное влияние поэтических произведений свт. Григория сказалось уже весьма рано. Сократ (VI, 8) и Созомен (VIII, 8) единогласно свидетельствуют, что свт. Иоанн Златоуст, только несколькими годами позже свт. Григория вступивший на Константинопольскую кафедру, из общераспространенных в то время духовных гимнов выбрал лучшие и предназначил этот сборник для практического употребления среди исповедников Православной веры. М. Шубах не сомневается, что в этом свидетельстве

историки имеют в виду гимны свт. Григория Богослова. А. Гренье, говоря о большом влиянии в христианской литературе поэтических произведений свт. Григория, замечает также, что свт. Иоанн Златоуст любил подражать ему; свт. Прокл образовал свой стиль на его произведениях, а блж. Иероним был обязан ему самыми прекрасными своими чертами. Но особенно сильное и заметное влияние свт. Григория Богослова, как поэта, отобразилось на блж. Августине, «Исповедь» которого написана под впечатлением поэмы свт. Григория: «*De vita sua*». Та же идея там, что и здесь, тот же план: автобиографический рассказ начинается с детства, продолжается с одинаковыми деталями, о семействе, о первоначальном воспитании, о школьном образовании, время от времени рассказ прерывается благочестивыми размышлениями, молитвами и сердечными излияниями. А. Гренье не допускает сомнения в том, что блж. Августин знал стихотворения свт. Григория. На Западе, по его словам, известно было все, что издавалось в Восточной Церкви; переводчики и толкователи с живейшим интересом следили здесь за всем, что выходило нового из-под пера греческих авторов. Блж. Иероним, друг и корреспондент Августина, не только видел и посещал свт. Григория Богослова, но прямо называет его своим учителем. Наконец, во многих местах своих сочинений (напр., «Против Юлиана») Августин цитирует Григория с особенным уважением. В «Исповеди» блж. Августина есть места, которые со всей очевидностью свидетельствуют о влиянии свт. Григория на ее автора. Самым наглядным доказательством этого влияния может служить восьмая книга названного сочинения Августина, где олицетворенная идея целомудрия выводится на сцену под теми же самыми очаровательными чертами, с какими изображает ее поэтическая кисть свт. Григория Богослова.

Видное место занимает имя свт. Григория, как поэта, в христианской гимнографии и в богослужебной поэзии Православной Церкви. Весьма вероятным представляется догадка ученых о том, что знаменитый гимн «*Te Deum laudamus*» («Тебе Бога хвалим»), приписываемый свт. Амвросию Медиоланскому и даже называемый его именем, есть, в сущности, не что иное, как обработка хвалебно-молитвенного гимна (№ 30) свт. Григория «*Ὕμνος πρὸς Θεόν*» («*Hymnus alius ad Deum*», «Другая песнь Богу»):

«Ей, Царю, Царю нетленный,  
дай Тебя воспеть, восславить,  
Государя, Властодержца!  
Через Тебя напевы наши,  
через Тебя Небесных хоры,  
через Тебя времен теченье,

через Тебя сиянье солнца,  
через Тебя луны отрада,  
через Тебя краса созвездий;  
через Тебя возвышен смертный  
дивным даром разуменья,  
тем от всей отличен твари....»

Также необходимо отметить факт обильного заимствования позднейшими церковными поэтами, прп. Косьмою Маюмским и прп. Иоанном Дамаскиным, из поэтических произведений свт. Григория Назианзина текстов для богослужебных песен.

Всем православным христианам хорошо известны следующие строчки из его Слов, которые легли в основу богослужебных песнопений: «Воскресения день — благоприятное начало. Просветимся торжеством и обнимем друг друга. Скажем: братья, и ненавидящим нас (Ис. 66, 5), особенно тем, которые из любви что-нибудь сделали или потерпели. Уступим все Воскресению; простим друг друга...» (Слово 1). Мелодия Дамаскина облеклась в эти слова и составила одна из стихир пасхальных, оглашающих ныне церковь. В том же слове читаем слова, помещенные в одном из тропарей пасхальных: «Вчера я погребался вместе с Тобою, Христе, теперь встаю вместе с Тобою» и т. д. Второе слово Святителя на Пасху оканчивается словами: «О Пасха велия и священная Христе! О мудрость и сила» (Слово 45), и пр. Эти слова помещены в последнем тропаре пасхального канона. Слово св. Григория на Рождество Христово начинается так: «Христос рождается — славьте! Христос с небес — выходите навстречу! Христос на земле — возносите! Воспойте Господу, вся земля (Пс. 95, 1)!» (Слово 38). Это ирмос известного канона на Рождество Христово, составленного св. Косьмою Маюмским. Далее, в слове св. Григория на Пятидесятницу читаем следующие слова: «Мы празднуем Пятидесятницу — пришествие Духа, совершение обетования, исполнение надежды. О, как велико это таинство! Как величественно и славно!...» (Слово 41). В церковной службе на Пятидесятницу эти слова составляют первую стихирную между стихирами вечерними.

С девятого века внимание любителей христианской письменности останавливается на поэтических произведениях свт. Григория Богослова уже с научной точки зрения. От второй половины IX века дошел до нас весьма ценный комментарий на избранные стихотворения свт. Григория, написанный Никитой-Давидом, епископом Пафлагонского города Дадибры. Он называет стихотворения свт. Григория «великие плоды созерцания и богословия», «созерцательнейшая и любомудрственнейшая речь», а к самому поэту прилагает эпитеты «богослов самый блистательный

и наисвященнейший», «богоизбранный», «богомудрейший». С этим комментарием Никиты в издании его (на лат. языке) Эрнестом Дронке соединены схолии, составленные на те же стихотворения монахом Зонаром, известным Византийским писателем начала XII века.

Но собственно слава свт. Григория, как христианского поэта, и ценность стихотворений его, как классических произведений христианской литературы, возвышаются и распространяются со времени появления их в печати, открывшегося знаменитым изданием их в 1504 г. Альдом Мануцием. Эстетическо-литературный интерес к стихотворениям свт. Григория возрастает с этого времени параллельно с их научно-литературной разработкой. Появляется множество изданий, переводов, комментариев его гимнов, исторических поэм, гномических стихотворений, элегий, эпиграмм. Потомки высоко оценили литературный и поэтический талант свт. Григория. Так Михаил Пселл (XI в.) называл Святителя христианским Демосфеном, а современные специалисты считают его крупнейшим поэтом IV века и искуснейшим мастером классических размеров.

## Богословие свт. Григория

Богословие свт. Григория Назианзина, одного из самых глубокомысленных представителей философско-богословской мысли IV в., принято ассоциировать, прежде всего, с тринитарным вопросом. Действительно, пять «Слов о богословии» (27—31) представляют собой синтез всей предшествующей мысли, а также образец веры для последующих поколений.

### *Учение о Св. Троице (Триадология)*

Как отмечают исследователи, свт. Григорий Богослов в учении о Святой Троице придерживался тех ориентиров, которые были намечены свт. Василием Великим. Триадология свт. Григория в некоторых отношениях явила собой следующую стадию развития этого учения, по сравнению с триадологической системой свт. Василия. Таким образом «Каппадокийская троица» сумела прославить своим богословием Святую Троицу, дав последующим поколениям христиан бесценный дар богословия о Триедином Боге. Об этом великом вкладе в развитие троического богословия Лев Карсавин замечательно подытожил: «Святитель Василий Великий дал ясное и точное решение основных догматических проблем, которые отлил в чеканные формулы Святитель Григорий Богослов и философски углубил Святитель Григорий Нисский».

По учению свт. Григория, сущность Святой Троицы вполне постигнуть невозможно. Ее нельзя до конца адекватно выразить в каких-то образах или сравнениях и все попытки в этой области носят неудовлетворительный характер. Святитель приходит к заключению, что лучше всего оставить в этом случае всякие умствования и следовать только тому, что открывается нам свыше. Таким образом, свт. Григорий отказывается в принципе всякому механистическому или спекулятивному методу исследования триадологических категорий, а отдает предпочтение мистическому способу, который непосредственно связан с Божественным откровением. Как же воспринимается или, лучше сказать, открывается Бог-Троица мистически настроенному человеку? Бог открывается такому человеку как Трисиянный Свет, потому что, по учению свт. Григория, Бог есть «Трисиянный Свет» (Слово 44), «Тройственный Свет, заключенный в едином естестве» (О Святом Духе). Наименование Бога «Трисиянным Светом» является для свт. Григория превалярующей дефиницией в троичной терминологии. Тема «Божественного Света» — магистральная тема его триадологии. Но что это за «Божественный Свет»? На этот вопрос отвечает сам Святитель в своем 40-ом Слове: «Под светом же я разумею то, что видимо в Отце, Сыне и Святом Духе, полнота Которых состоит в тождестве природы и одном и том же излиянии света». В этом месте он ясно выражает истину природного единства Лиц Святой Троицы, которое основано на тождестве Их природы.

Святитель в своих триадологических построениях придерживается схемы: «от Троицы к единоначалию», которая, по мнению о. Иоанна Мейендорфа, являлась той общей для всех Каппадокийцев интуицией, которая была впоследствии унаследована всей восточно-христианской традицией» и которая «в корне отличается от современного западного понятия о Боге.

Именно в созерцании трисиянного Божества человеку открывается тайна Бога единого по существу и троичного в лицах: «Когда же произношу слово «Бог», вы озаряетесь единым и тройственным светом — тройственным в отношении к особенным свойствам, или ипостасям (если кому угодно называть так), или к Лицам (ни мало не будем препираться об именах, пока слова ведут к одной и той же мысли), — единым же в отношении к понятию сущности и следственно Божества. Бог, разделяется, так сказать, неразделимо и сочетается нераздельно, потому что Божество есть Единое в трех и едино суть Три, в которых Божество или, точнее сказать, которые суть Божество» (Слово 39). «<...> бесконечное единство трех Бесконечных, где и каждый рассматриваемый Сам по Себе, есть Бог, как Отец, Сын и Святой Дух, с сохранением в каждом личного свойства, и Три, созерцаемые вместе, — также Бог: первое — по причине единосущия, последнее — по единоначалию. Не успею помыслить об одном, как уже озаряюсь



Тремя. Не успею различить Трех, как возношусь к Одному. Когда я представляю Одно из Трех, то принимаю Его за целое, и Оно наполняет мой взор, а остальное убегает от взора. Я не могу обнять Его величия, чтобы предать большее остальному. Когда же соединяю в представлении Трех, то вижу одно Светило, не в состоянии будучи разделить или измерить соединенного Света» — пишет Святитель Григорий (Слово 40).

Святитель Григорий довольно четко определяет особенные (идиоматические) свойства, которые дают возможность различать в Боге три Ипостаси: «Различие же имен Их (Лиц) является следствием Их различия — так сказать — проявления или взаимного отношения. Равным образом, нет ничего такого, чего бы ни доставало Сыну, чтобы быть Отцом, — так как сыновство не есть недостаток; однако ж, по тому самому Он и не Отец. В противном случае, и Отцу чего-то не достает, чтобы быть Сыном, потому что Отец — не Сын! Но это не говорит о недостатке и ограниченности в существе. Напротив, нерождаемость, рождаемость и исхождение, — это то, что дает различные имена: первое — Отцу, второе — Сыну, а третье — Духу Святому, так что неслитность трех Ипостасей соблюдается в одном естестве и достоинстве Божества» (Слово 31). Более кратко он обобщает это в следующих словах: «общее у Отца, Сына и Святого Духа — несотворенность и Божество; у Сына и Духа Святого — происхождение от Отца; а особенное: у Отца — нерождаемость, у Сына — рождаемость, у Духа — исхождение» (Слово 25).

Таким образом, свт. Григорий более смело, чем свт. Василий Великий формулирует ипостасные свойства Лиц Святой Троицы. Его триадология имеет более последовательный и законченный характер, который выражается к сведению Святителем личных особенностей Ипостасей к образу Их бытия: нерождаемость ( $\alpha\gamma\epsilon\nu\eta\sigma\iota\alpha$ ), рождаемость ( $\gamma\epsilon\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) и исхождение ( $\epsilon\kappa\tau\acute{o}\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu$ ) (Слово 31). Святитель Григорий Богослов в отличие от своего друга свт. Василия Великого использует термины « $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ » и « $\iota\delta\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ » как взаимозаменяемые (Слово 21), чем сглаживает идею различия Лиц в Святой Троице, выдвигая идею Их единства.

Именно свт. Григорию Богослову принадлежит заслуга окончательного утверждения учения о Божественной природе Третьей Ипостаси Св. Троицы — Св. Духа, которая по своим свойствам и действиям абсолютно тождественна природам Отца и Сына: «А может быть (скажу ясно), предметом их нападения Дух, Дух (выслушайте это) исповедуемый Богом. Еще говорю: Ты мой Бог, и в третий раз восклицаю: Дух есть Бог. Бросайте, цельтесь в меня камнями; вот непоколебимо стою перед вами целью истины, презирая свист и слов и стрел», — так смело и вполне определенно исповедует он это учение (О себе самом и на завистников).

Все эти особенности и вместе с тем достижения великого Святителя способствовали тому, что тринитарная доктрина Великих Каппадокийцев, главным выразителем которой в начале 80-х гг. IV в. был Григорий Богослов, восторжествовала на II Вселенском Соборе».

### *Учение о Христе (Христология)*

Но не только триадология достигла столь высокого уровня изложения в трудах свт. Григория. За раскрытие какого вопроса он бы ни брался, что бы ни попадало в круг его интересов, буквально все, как говорит об этом П. Хеммел, становилось правилом веры. Как образно писал Ж. Де Бролье, Григорий за несколько часов и на нескольких страницах суммировал и разрешал споры целого столетия.

Вполне естественно, что столь важный для христианского мировоззрения вопрос, как учение о воплощении, жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа (или христология) не мог не отразиться на страницах сочинений Великого каппадокийца. И, хотя этот аспект догматической системы свт. Григория часто незаслуженно оставляется в тени, тем не менее именно христология представляет в ней стройное и законченное учение. Его знаменитые письма к Кледонию стали отличным руководством для Церкви в дебатах последующих столетий и явились основополагающим материалом для Эфесского (431 г.) и Халкидонского (451 г.) Вселенских Соборов.

Начиная непосредственный анализ христологических взглядов свт. Григория Богослова, необходимо, прежде всего, отметить, что их формирование явилось в значительной степени реакцией на учение Аполлинария Лаодикийского. Следует учесть, что Аполлинарий, современник Григория, в своей трактовке догмата Воплощения Бога Слова исказил его существенные основы. Он утверждал, что Логос при воплощении соединился не с всецелой человеческой природой, а воспринял лишь плоть и неразумную душу. Место человеческого ума во Христе занял предвечный Логос, который стал и руководящим разумным началом, и элементом, оживотворяющим плоть. Таким образом, по Аполлинарию, воплощение можно представить известной формулой λόγος-σάρξ, по которой, в трактовке Аполлинария, во Христе нет полноты человеческого естества. Поэтому Аполлинарий не употреблял термина «вочеловечивание», всегда заменяя его термином «воплощение». Отсюда и вытекает его знаменитая формула — *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* («единая природа Бога Слова воплощенная»), отрицающая, в его трактовке, антиохийскую терминологию «двух природ».

Реакцией на эту ересь, подрывающую учение об обожении всецелой человеческой природы воплотившимся Словом, явились знаменитые письма (послания) свт. Григория к пресвитеру Кледонию (ок. 382 г.) и письмо к его приемнику по Константинопольской кафедре Нектарию (ок. 387 г.).

Большей частью в этих, а также в некоторых других своих произведениях свт. Григорий утверждает, что во Христе две совершенные природы: Божество и человечество. Они образуют единое Лицо 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 иный и иный (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» (Послание 3 (101). К пресвитеру Кледонию. Против Аполлинария — первое).

Кроме единства действующего субъекта во Христе в этой цитате подчеркивается и вочеловечивание Бога Слова. Таким образом, известная христологическая схема λόγος-σάρξ, неправильно трактуемая Аполлинарием Лаодикийским, уточняется у Григория схемой λόγος-ἄνθρωπος.

Далее в раскрытии своего христологического учения свт. Григорий объясняет и способ соединения двух природ во Христе. Для этого он пользуется терминами «μίξις» (смешение) и «σύγκρασις» (слияние): «Ибо поистине для нашего освобождения послужил Он плоти, рождению, немощам нашим и всему, чем спас содержимых под грехом. А что может быть больше для смиренного человеческого естества, чем соединиться с Богом и через такое смешение (τῆς μίξεως) стать Богом и быть настолько *посещенным востоком свыше*, чтобы и *рождаемое святое нареклось Сыном Всевышнего* и даровано было ему *имя выше всякого имени* — а это может ли быть чем-то другим, кроме Бога? — и *чтобы всякое колено поклонилось* Истощившему Себя за нас и образ Божий растворившему с *образом раба...*» (Слово 30).

Как следует из этой цитаты раскрытие Богословом темы соединения двух природ во Христе теснейшим образом связано с изложением темы об истощении (κενώσις) Бога Слова для спасения грешного человечества.

Вот пример употребления другого термина «σύγκρασις» (слияние) также в контексте темы кénосиса Бога Слова: «Он то учит на горе, то беседует

на равнинах, то сходит в корабль, то запрещает бурям. Иногда вкушает сон, чтобы и труд освятить, иногда плачет, чтобы слезы сделать похвальными. Переходит с одного места на другое Тот, кто не вмещается никаким местом, Вневременный, Бестелесный, Необъемлемый. Один и тот же и был и становится: был превыше времени, а приходит подвластным времени, был невидим, а становится видимым. «В начале был, у Бога был, и Богом был; третья *был*, подтверждается при помощи повторения. Но Он истощил то, чем он *был*, и воспринял то, чем он не был, не сделавшись при этом двумя, но захотев сделаться единым из двух (природ). Ибо и то и другое есть Бог — и воспринявшее и воспринятое; две природы стекаются в одно, но не два Сына — да не будет оболгано слияние (σύγκρασις!)» (Слово 37).

Таким образом, на основании факта истощения (κενώσις) Бога Слова и смешения (μίξις) в его единой Личности двух природ представляется возможным говорить о взаимообщении свойств этих природ (communicatio idiomatum). Принцип communicatio idiomatum — один из основополагающих в христологической системе свт. Григория Назианзина. Следствием из этого принципа и является главная тема его христологии — обожение павшего человечества во Христе. Еще одно следствие communicatio idiomatum — допустимость употребления выражений типа «Бог страдал», «Бог умер», «Бог родился» (а, следовательно, и возможность именования Девы Марии Богородицею), или так называемых «теопасхистских формул».

Теопасхистская тема является также одной из основных в христологии Святителя. Он часто говорит о страдании Бога, об излиянии крови Бога, о Его Смерти. Вот один из самых характерных примеров: «Но теперь повелевает закон взять тебе жезл для опоры, чтобы ты не преткнулся мыслью, когда слышишь **о крови, страдании и смерти Бога** (αἷμα Θεοῦ, καὶ πάθος ἀκούων, καὶ θάνατον), и, думая стать защитником Божиим, не впал в безбожие» (Слово 45).

Особое место в христологической системе свт. Григория занимает объяснение цели воплощения Второй Ипостаси Святой Троицы — Бога Слова.

Во-первых, это произошло из-за невозможности ограниченному человеческому духу созерцать безграничного Бога, а также по причине умножившихся беззаконий: «Само Слово Божие, превечное, невидимое, непостижимое, бестелесное, Начало от Начала, Свет от Света, Источник жизни и бессмертия, Отпечаток Первообраза, Печать не переносимая, Образ неизменяемый, Слово и выражение Отца, — является к своему образу, принимает плоть ради плоти, соединяется с разумною душою ради моей души, очищая подобное подобным, и делается совершенным человеком, кроме греха» (Слово 38).

Во-вторых, воплощение необходимо, чтобы ввести в заблуждение диавола: «Обновляются природы и Бог делается человеком. *Вошедший на небо небес на востоке* собственной славы и светлости прославляется на западе нашей бедности и нашего смирения, и Сын Божий принимает то, чтобы быть и называться сыном человеческим, не изменяя того, чем Он был, — ибо это неизменяемо, — но, восприняв то, чем не был, — ибо Он человеколюбив ... Ради этого несмешиваемое смешивается — не только Бог с рождением, ум с плотью, вневременное с временем, и не ограничиваемое с мерой, но и рождение с девством, бесчестие с тем, что превыше всякой чести, бесстрастное со страданием, бессмертное с тлением. Ибо поскольку умудрившийся во зле (*то есть диавол* — М. П.) надеялся быть непобедимым, обманув нас надеждой на обожение, то сам обманывается препятствием плоти, чтобы, приступив к Адаму, встретить Бога. И, таким образом, новый Адам спас ветхого, и разрешено осуждение плоти, когда смерть была умерщвлена плотью» (Слово 39).

В-третьих, главная цель воплощения Бога Слова состоит в обожении (греч. *θέωσις*) человека. Вообще тема обожения человека является центральной не только в христологии — она главный стержень всей богословской системы и мировоззрения Назианзина. Вот лишь немногие отрывки из его творений раскрывающие эту тему: «Уподобимся Христу; ибо и Христос уподобился нам: сделаемся богами ради Него; ибо и Он стал человеком для нас. Он воспринял худшее, чтобы дать лучшее; обнищал, чтобы нам обогатиться Его нищетою; принял зрак раба, чтобы нам получить свободу; снизшел, чтобы нам вознестись; был искушен, чтобы нам победить; претерпел бесславие, чтобы нас прославить; умер, чтобы спасти; вознесся, чтобы привлечь к Себе долу лежащих в греховном падении. Пусть кто все отдает, все принесет в дар Богу, Который предал Себя за нас в цену искупления: ничего не принесет он равного тому, как если представит Ему самого себя, разумеющего силу таинства и соделавшегося всем для Христа, как Он для нас» (Слово 1).

«О новое смешение! О чудное растворение! Сый начинает бытие; Несозданный созидается; Необъемлемый объемлется через разумную душу, посредствующую между Божеством и грубою плотью; Богатящий обнищевает — обнищевает до плоти моей, чтобы мне обогатиться Его Божеством; Исполняемый, истощается (*κενοῦται*) — истощается не надолго в славе Своей, чтобы мне быть причастником полноты Его. Какое богатство благодати! Что это за таинство о мне? Я получил образ Божий и не сохранил его; Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти и плоть обессмертить. Он вступает во второе с нами общение, которое гораздо чуднее первого, поколику тогда даровал нам лучшее, а теперь

восприимлет худшее; но сие боголепнее первого, сие выше для имеющих ум» (Слово 45).

Итак, по учению свт. Григория Назианзина, Бог Слово, предвечный Логос, Вторая Ипостась Святой Троицы в последние времена, когда особенно умножился грех, истощает, по своему человеколюбию, свое Божество и Вочеловечивается. Вся Его жизнь на земле, с момента воплощения до Крестных страданий, послужила избавлению человечества от греха, проклятия и смерти. Сам же «механизм» спасения основывается у Святителя на так называемой «несимметричной» христологии, по которой во Христе отсутствует человеческая ипостась (выражаясь в терминах более поздней христологии), а Ипостась предвечного Логоса является общей для Божества и человечества. Именно в такой христологической системе становится возможным восприятие Христом — Новым Адамом в теснейшее единство со своим Божеством всего человечества — Ветхого Адама, как свое собственное Тело или, как говорил об этом Апостол Павел, — «Тело Его, которое есть Церковь» (Кол. 1, 24).

*Учение о Пресвятой Деве Марии  
(Мариология)*

Один из самых мало разработанных, в теологическом плане, разделов догматической системы свт. Григория Богослова — мариология. Действительно, в большинстве трудов, излагающих его богословские взгляды, мы не найдем раздела, посвященного мариологической составляющей его учения. Означает ли это, что в концепции Великого каппадокийца учение о Матери Иисуса Христа не явилось предметом рассмотрения и, следовательно, не представляло для него первостепенного значения, или же этот факт зависит от специфики изложения теми или иными авторами догматической системы свт. Григория Богослова? Для ответа на этот вопрос необходимо более внимательно вникнуть в учение свт. Григория, в методику его богословского изложения.

Практически неоспоримым является факт преобладания в учении свт. Григория христологической проблематики, в том смысле, что Христос — центр мировой истории, Бог, воплотившийся для обожения творения. Поэтому все события, связанные с домостроительством спасения Святой Троицы падшего человечества, рассматриваются свт. Григорием через призму христологии, в том числе и учение о Матери, Того, Кто явился совершителем этого спасения. Только в свете христологии и раскрывается, хотя и очень лаконичное, но с другой стороны и очень точное учение Назианзина о почитании Божией Матери.



Итак, попытаемся рассмотреть основные моменты мариологии свт. Григория Назианзина. На страницах своих творений Святитель по-разному именует Богородицу. Так, он называет ее Девой Марией (Παρθένον Μαρίαν) (Слово 24), просто Девой (Παρθένον) (Слово 38) или просто — Марией (Μαρία) (Слово 32), а также Святой Девой Марией (ἁγίας Παρθένον Μαρία) (Слово Послание 4 (102)). К пресвитеру Кледонию. Против Аполлинария — второе), Матерью-Девой (Παρθενικῆς διὰ μητρός) (О заветах и пришествии Христовом), пречистой невестной Матерью (ἀνυμφέα μητέρα κεδνήν) (О заветах и пришествии Христовом) или просто Матерью (μητρός) (Послание 3 (101)). К пресвитеру Кледонию. Против Аполлинария — первое), а также Матерью чистой (ἁγνῆς), девственной (Παρθενικῆς), не познавшей супружества (ἄδέτοιο), богобоязненной (θεουδέος) и не скверной (ἄχράντοιο) (Похвала девству).

Но главное и наиболее значимое с христологической точки зрения наименование Марии, которое мы встречаем в трудах свт. Григория, — это, безусловно, наименование Богородица (Θεοτόκος). Сам этот термин не является каким-то нововведением Богослова, употребляя его, свт. Григорий лишь выражает веру предшествующих поколений, но углубление и детализация его на христологической основе звучат действительно по-новому. Необходимо отметить, что термин «Θεοτόκος» встречается в патристической письменности и христианской гимнографии уже с III в. Так, он упоминается в творениях св. Ипполита Римского (ум. 235 г.) в сочинении «О благословении Иакова», у Оригена в толковании на Второзаконие и в разборе 21-го псалма, во фрагментах александрийского исповедника III в. Пиэрия и у свт. Петра Александрийского, а также в древнейшем папирусе III в., содержащем песнопение «Под Твою милость прибегаем, Богородице Дево». К IV в. этот термин достигает еще большего распространения, и мы можем его встретить в творениях таких Отцов Церкви как свт. Александра Александрийского и свт. Афанасия Великого, а также у церковного историка Евсевия Кесарийского.

Замечательное место из 1-го Послания к пресвитеру Кледонию, написанное против еретика Аполлинария, является лучшим примером изложения мариологических взглядов свт. Григория в их органической связи с его христологией: «Если кто не признает Марию Богородицею (Θεοτόκον), то он отлучен от Божества (χωρίς ἐστὶ τῆς θεότητος). Если кто говорит, что Христос как через трубу прошел через Деву (Παρθένου), а не образовался в ней Божески (θεϊκῶς) вместе и человечески (ἀνθρωπικῶς), — Божески, как родившийся без мужа, человечески, как родившийся по закону чревоношения; то и он также безбожен (ἄθεος). Если кто говорит, что в Деве образовался человек, потом уступил место Богу; то он осужден: ибо это



значит не рождение Бога признавать, но избегать рождения. Если кто вводит двух сынов — одного от Бога и Отца, а другого от Матери (μητρός), а не одного и того же; то да лишится он усыновления, обещанного правовеующим». Как справедливо замечает И. Квастен в своей фундаментальной «Патрологии», в которой мариология свт. Григория Назианзина ввиду своей особой значимости выделяется как отдельный раздел изучения, этот отрывок показывает, что Григорий рассматривает учение о материнстве Марии как центральное в учении Церкви о Христе и о спасении. Действительно, именно в утверждении о том, что Святая Мария родила Бога Слова, содержится квинтэссенция всей христологической системы Святителя, а как следствие из последней, и вся его сотериологическая доктрина. Об этом прекрасно говорит сам Богослов в своем 40-м Слове «На Святое крещение»: «Веруй, что Сын Божий — предвечное Слово, рожден от Отца безлетно и бесплотно, и Он же в последние дни родился ради тебя и Сыном человеческим, происшедши от Девы Марии (Παρθένου προελθόντα Μαρίας), неизреченно (ἀρήτως) и нескверно (ἀρυπάρως) (ибо нет никакой скверны, где Бог, и откуда спасение); что Он всецелый человек и вместе Бог, ради всего страждущего человека, дабы всему тебе даровать спасение (σωτηρίαν), разрушив всякое осуждение греха (ὅλον τὸ κατὰ κρίμα λύσας τῆς ἀμαρτίας·), бесстрастный по Божеству, страждущий по воспринятому человечеству (παθητὸν τῷ προσλήμματα·); столько же для тебя человек, сколько ты ради Его делаешься богом (Θεός)...».

Таким образом, Мария явилась матерью по человечеству Второй Ипостаси Святой Троицы, Бога Слова, который предвечно рождается от Бога Отца по Божеству. При этом Бог Слово не просто воплощается, а и вочеловечивается, т. е. воспринимает всю полноту человеческой природы — тело вместе с душой, умом и духом, соединяя совершенное Божество с совершенным человечеством под единой Ипостасью Логоса. Логос же и является единственным субъектом действия для двух природ, в противоположность учению о двух сынах, имеющих место во Христе. Об этом же свт. Григорий говорит во 2-м послании к тому же пресвитеру Кледонию: «Поелику же предлагается вопрос и о Божиим вочеловечении (ἐνανθρωπήσεως) или воплощении (σαρκώσεως): то уверяй всякого о мне, что Сына Божия, рожденного от Отца, и потом от Святой Девы Марии (ἁγίας Παρθένου Μαρίας), свожу во едино, и не именую двумя сынами, но поклоняюсь единому и тому же в нераздельном Божестве и в нераздельной чести». Собственно, в силу единства во Христе — Божественного Лица Бога Слова и стало возможным именовать Деву Марию Богородицей, действительно и, несомненно, родившей Бога по человечеству, которое воспринял и образовал Логос из ее пречистой утробы.

В приведенном нами отрывке из 1-го послания к Кледонию присутствует и учение о непорочном зачатии Святой Девой Марией Спасителя. Святитель Григорий утверждает, что Иисус Христос образовался в утробе Богородицы «Божески вместе и человечески», поясняя при этом, «Божески, как родившийся без мужа», имея в виду зачатие от Святого Духа. Вместе с тем он же подчеркивает и действительность воплощения Бога, который по человечески «родился по закону чревоношения».

По учению свт. Григория для восприятия Святой Девой, хотя и уже святой по своей жизни, Предвечного Слова все же явилась необходимость ее особенного очищения в момент Благовещения: «Но из плоти пречистой невестной Матери (ἀννιμφέα μητέρα κεδνήν), которую предварительно очистил Дух, исшел самосозданный человек; принял же очищение ради меня» (О заветах и пришествии Христовом). И еще один отрывок: «Хотя чревоносит Дева, в которой душа и тело предочищены Духом (ибо надлежало и рождение почтить, и девство предпочесть); однако же, происшедший есть Бог...» (Слово 38).

Мысль о новом способе рождения — бессеменном, которое подрывает связь Христа с наследственным греховным тлением Адама, является элементом, характерной для богословия Святителя, сотериологической теории рекапитуляции. Христос — Новый Адам, которому необходим новый способ рождения — непосредственное создание Богом, минуя ветхое позорное зачатие: «Таково мое слово о новом рождении Христовом! Здесь нет ничего позорного (Αἰσχος); потому что позорен один грех (ἐπεὶ μόνον αἰσχος ἁμαρτίας). А во Христе не имеет место позорное; потому что Его создало Слово, а не от человеческого семени стал Он человеком» (О заветах и пришествии Христовом). Наилучшим средством для осуществления этого способа рождения явилось чистое девство Пренепорочной Девы Марии, которое (т. е. девство) теперь становится и новым, более возвышенным образом бытия человечества и которое возводит человечество из настоящего мира в мир будущий: «Велики девство, безбрачная жизнь, вчинение с Ангелами — существами одинокими, помедлю говорить: со Христом, Который, благоволив и родиться для нас рожденных, рождается от Девы (παρθένου γεννᾶται), узаконяя тем девство, которое бы возводило нас отселе, ограничивало мир, лучше сказать, из одного мира предпосылало в другой мир, из настоящего в будущий» (Слово 43).

По аналогии с Ветхим Адамом, Новому Адаму нужна и Новая Ева. Ее место в икономии и занимает Пресвятая Дева — давшая нашу плоть для вочеловечивания Бога Слова. Без нее немыслим кенозис Бога, без нее — невозможно спасение человечества: «...Сам истощив (κενώσας) славу, какую имел как безматерний Сын бессмертного Бога Отца, явился без отца

необычайным для меня сыном, даже не необычайным, потому что произошел от меня, и Бессмертный, став смертным, пришел через Матерь — Деву (Παρθενικῆς διὰ μητρός), чтобы целому спасти целого человека. И поелику через преступное вкушение пал целый Адам; то, по человеческим и вместе не человеческим законам, воплотившись в честной утробе жены (σπλάγχχνοισιν ἀπειρογάμοιο γυναικός), не познавшей брака (о, чудо невероятное для немощнейших!), пришел Бог и вместе смертный, ... чтобы, родившись среди земнородных другим, новым Адамом, утешать прежнего Адама» (О заветах и пришествии Христовом). «Но когда Христос пришел через чистую (ἀγνῆς), девственную (Παρθενικῆς), не познавшую супружества (ἀδέτοιο), богобоязненную (θεουδέος), не скверную мать (ἄχράντοιο μητρός) без брака и, без отца, и, поелику Ему надлежало родиться, очистил женское естество (Ἦγνισε θηλυτέρας), отринул горькую Еву (Εὖαν δ' ἀπεσείσατο πικρὴν) и отверг плотские законы, по великим же уставам буква уступила духу, и явилась на среду благодать (ἡ χάρις ἐς μέσον ἦλθεν); тогда воссияло для людей светлое девство, отрешенное от мира и отрешающее от себя немощной мир, столько предпочитаемое супружеству и житейским узам, сколько душа предпочтительнее плоти, и широкое небо земле, сколько не измеряемая жизнь блаженнейших лучше жизни скоротечной, сколько Бог совершеннее человека» (Похвала девству).

И хотя Святая Дева Мария была по природе наследницей Ветхого Адама, но послушанием воли Божией она исправляет преслушание первой Евы, т. е. пресекает причину первого греха, повлекшего за собой осуждение всего человечества. Поэтому как преслушанием первой Евы в человечество вошла смерть, так послушанием «второй Евы» Жизнодавец соделался Человеком и вошел в потомство Адама. Это послушание Пресвятой Богородицы проявилось с особой силой в момент Благовещения. И как справедливо отмечает В. Н. Лосский ответ, данный Марией Архангелу: «се, раба Господня, да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1, 38), разрешает трагедию падшего человечества. Сама же личность Пресвятой Девы явила собой в истории человечества исключительный идеал обожения. Она стала тем живым олицетворением той первой действительности, каковой является Церковь, рассматриваемая как семья Божия. Отсюда и своеобразное усыновление всех верующих в лице Апостола Иоанна Богослова Матери Божией, установленное самим Спасителем на Голгофе (Ин. 19, 26—27). Отсюда и особое предстательство Пресвятой за весь род человеческий перед престолом Всевышнего Бога. Учитывая вышеизложенные факты, становится понятным, почему преподобный Иоанн Дамаскин, во многом следовавший в своих богословских построениях за учением свт. Григория

Богослова, особо подчеркивает, что именование Матери Божией содержит в себе всю историю Божественного домостроительства в мире. Как в его системе, так и в системе богословия свт. Григория мариология не имеет самостоятельного, обособленного места, но она есть по преимуществу христология.

### *Влияние на историю богословия*

Учение свт. Григория Богослова очень рано было признано нормой веры как на Востоке, так и на Западе. Уже Руфин Аквилейский в предисловии к своему переводу его избранных слов пишет, что несогласие с Святителем в вере есть явный признак уклонения от правой веры. Догматическая безупречность богословской системы свт. Григория Богослова была подтверждена шестью Вселенскими Соборами. II Вселенский Собор окончательно восстановил на Востоке никейскую веру, за которую Богослов всю жизнь боролся. На последующих Вселенских Соборах на свт. Григория Богослова ссылались как на неоспоримый авторитет в догматических вопросах. На него также ссылались многие великие Отцы Церкви, в том числе свт. Кирилл Александрийский, прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин, прп. Симеон Новый Богослов, свт. Григорий Палама. Чаще всего на него ссылались как на Богослова, иногда как на Второго Богослова: само наименование «Богослов» отождествлялось в Византии прежде всего с именем свт. Григория (IV Вселенский Собор впервые официально назвал его этим именем). На его сочинения писали многочисленные комментарии и схолии.

Свт. Григорий Богослов был самым цитируемым автором (после авторов библейских книг) в Византии, а на его сочинения — в первую очередь на слова, — было написано множество комментариев разной степени подробности. Необходимость в таких комментариях была осознана уже к кон. V в., поскольку присущие сочинениям Святителя широкое использование классического наследия, сложность риторического стиля и глубина богословской мысли делала их отнюдь не самым простым чтением. Самым ранним толкованием сочинений свт. Григория Богослова принято считать сохранившееся по-гречески и в переводах (сирийском, армянском и грузинском) толкование Псевдо-Нонна (VI в.) на слова 4, 5, 39, 43 (возможно, также на 24 и 25), в котором объясняются упоминающиеся в них античные реалии и имена. Сохранились и другие схолии VI в. к словам свт. Григория, составленные александрийскими богословами. Прп. Дорофей Газский (VI в.) написал комментарий на уже употреблявшиеся в его время за богослужением строки из 1-го и 24-го слов Богослова. Библейские и античные име-

на, упоминающиеся в поэтических произведениях Святителя, были также истолкованы прп. Космой Маюмским (VIII в.); краткие комментарии к стихам свт. Григория Богослова написал и прп. Максим Исповедник (VII в.), а в «Амбигвах» прп. Максима, самом крупном из его трудов, основной объем составляют комментарии к сложным местам из его слов.

Византийские авторы X—XIV вв. создали ряд систематических комментариев к творениям Святителя. Прп. Василий Новый (X в.) написал комментарии ко всем его словам и письмам (за исключением 101, 102 и 243 писем); он рассматривает не только особенности стиля свт. Григория Богослова, но и его богословские взгляды, во многом обобщая несохранившиеся (в основном) труды предшествующих толкователей. Значительный по объему комментарий на 16 слов свт. Григория, образующих литургическую коллекцию, был создан Никитой Ираклийским (ок. 1030 — ок. 1100). Основное внимание в этом комментарии уделяется богословскому и литургическому аспектам. Несколько толкований, объясняющих отдельные места в сочинениях свт. Григория Богослова с богословской и философской точек зрения, были написаны Михаилом Пселлом (XI в.). Митр. Илия Критский (XII в.) написал толкование на 27 слов и на 101-е — 102-е письма Святителя. На этом комментарии основаны схолии, составленные Евфимием Зигабеном (XII в.). Известны также схолии на слова и стихи Святителя других византийских авторов: Никиты Давида Пафлагона (X в.), Георгия Амартола (X в.), Иоанна Геометра (X в.), Иоанна Зонары (XII в.), Феодора Вальсамона (XII в.), Георгия Акрополита (XIII в.), Никифора Каллиста Ксанфопула (XIII—XIV вв.). Существует множество анонимных схолий и парафразов разнообразного содержания.

Влияние свт. Григория Богослова на прп. Максима Исповедника прослеживается в «Книге недоуменных вопросов» («Ambigua»), где отдельные трудные для понимания тексты Святителя не только подвергаются подробному и исчерпывающему анализу, но и становятся отправными пунктами для развернутых богословских построений самого прп. Максима. Сочинения свт. Григория обладали для прп. Максима тем же непререкаемым авторитетом, что и библейские книги: еще одно произведение прп. Максима (Quaestiones et dubia) представляет собой собрание схолий на тексты, взятые, как правило, или из Свящ. Писания, или из сочинений Святителя.

Творения свт. Григория Богослова были одним из главных источников, на которые ссылался прп. Иоанн Дамаскин в сочинении «Точное изложение православной веры», подводящем итог развитию восточнохристианского богословия эпохи Вселенских Соборов.

Многие богословские и мистические темы свт. Григория Богослова были разработаны прп. Симеоном Новым Богословом, в частности темы

непостижимости Божией, имен Божиих, Божественного света. Святитель вдохновлял прп. Симеона именно как писатель, который говорил о Боге как высочайшем, недоступном, несказанном и непостижимом Свете, об очищении и озарении, о боговидении и обожении. Тема Божественного света объединяет трех авторов, которые в православной традиции удостоились именования «Богослов», — св. Ап. Иоанна, свт. Григория Богослова и прп. Симеона Нового Богослова.

## Выводы

Подводя итог оценке общественной и литературной деятельности свт. Григория Богослова, хотелось бы особо подчеркнуть тот факт, что без его ораторского мастерства и таланта писателя, без его твердой и мужественной приверженности никейскому вероисповеданию, без его политического и религиозного предвидения трудно представить сегодня историю Византии второй половины IV в. Он был не только одним из самых крупных церковных деятелей этого периода, он фактически стал символом верности истине и образцом ученого для последующих поколений.

Церковная и общественная деятельность свт. Григория как архипастыря столицы и председателя Второго Вселенского собора была настолько значима в глазах благодарных потомков, что он навсегда вошел в агиографию и гимнографию с почетным титулом архиепископа Константинополя.

Свт. Григорий Богослов явился одним из основателей и идеологов христианской культуры, активно, с максимальной пользой для христианства, использовавшей богатейшее наследие античности. Слова (гомилии), поэмы, эпиграммы, письма — все стало эталоном и непререкаемым авторитетом для политиков, ученых, литераторов, учащихся и простых византийцев всех последующих поколений. Особо его поэтический талант раскрылся в драматургии. Такие монументальные произведения как поэма «Περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον» («De vita sua. Стихотворение, в котором святой Григорий пересказывает свою жизнь») и трагедия «Χριστὸς πάσχων» («Страждущий Христос»), составляющие отдельный класс его поэтического наследия, показывают глубину и мастерство свт. Григория как драматурга.

Литературное наследие Святителя является еще и важным историческим источником, восполняющим многочисленные лакуны в истории Византии второй половины IV в. Его общественная и литературная деятельность способствовали формированию того идеологического субстрата, который стал основой всей культурно-религиозной политики Византийской империи, где даже на рынках и площадях спорили о воплощении Иисуса Христа.



Таким образом, можно с определенной долей уверенности утверждать, что благодаря активной проповеднической, литературной и пастырской деятельности таких личностей, как свт. Григорий Богослов, в истории Византии завершился тот эпохальный процесс, который сегодня именуется «христианизацией империи».

## ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С. С.* Византийские эксперименты с жанровой формой классической греческой трагедии / С. С. Аверинцев // Проблемы поэтики и истории литературы: (к 75-летию со дня рождения и 50-летию научной деятельности М. М. Бахтина): сборник статей; [отв. ред. С. С. Конкин]. — Саранск, 1973. — С. 255—270.
- Аверинцев С. С.* У истоков поэтической образованности византийского искусства / С. С. Аверинцев // Древнерусское искусство: Проблемы и атрибуции: сборник статей; [ред. сост. О. И. Подобедова]. — М., 1977. — С. 421—454.
- Афанасий (Иевтич), иерм.* Учение о Пресвятой Богородице у Св. Иоанна Дамаскина / Афанасий (Иевтич) // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сборник работ. — М., 2001. — С. 173—210.
- Василик В. В.* О древнейших Богородичных песнопениях / В. В. Василик // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ: материалы 1997 г. — М., 1997. — С. 23—25.
- Васильев А.* О греческих церковных песнопениях / А. Васильев // ВВ. — 1896. — Вып. 3—4 (отд. оттиск). — СПб., 1897.
- Виноградов Н., прот.* Догматическое учение Святаго Григория Богослова / Н. Виноградов. — Казань, 1887.
- Гийу А.* Византийская цивилизация / А. Гийу. — Екатеринбург, 2005.
- Глубоковский Н. Н.* Благовестие Св. Ап. Павла по его происхождению и существу: Библейско-богословское исследование / Н. Н. Глубоковский. — СПб., 1910. — Кн. 2.
- Говоров А.* Св. Григорий Богослов как христианский поэт / А. Говоров. — Казань, 1886.
- Григорий (В. М. Лурье), иером.* Время поэтов, или PRAEPARATIONES AREOPAGITICAE: К уяснению происхождения стихотворной парафразы Евангелия от Иоанна / Григорий (В. М. Лурье) // Нонн из Хмима: Scrinium Philocalicum. — М., 2002. — Т. 1 (аев. 5). — С. 295—337.
- Григорий Богослов, свт.* Завещание Святителя Григория Богослова / Григорий Богослов // Творения: в 2 т. — М., 2007. — Т. 2. — С. 563—566.
- Григорий Богослов, свт.* Избранные стихотворения / Григорий Богослов; [пер. с древнегреч., вступ. статья и прим. В. Н. Генке] // ВВ. — 2008—2009. — № 8—9. — С. 17—67.
- Григорий Богослов, свт.* О душе / Григорий Богослов: [пер., вступ. статья и прим. свящ. Андрея Зуевского] // ВВ. — 2004. — № 4. — С. 69—90.
- Григорий Богослов.* О себе самом и на завистников / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 2. — С. 392—393.



- Григорий Богослов.* Песнопения таинственные. Слово 3. О Святом Духе / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 2. — С. 22—24.
- Григорий Богослов.* Песнопения таинственные. Слово 8. О заветах и пришествии Христовом / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 2. — С. 35—37.
- Григорий Богослов.* Послание 3. К пресвитеру Кледонию. Против Аполлинария — первое / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 2. — С. 8—15.
- Григорий Богослов.* Послание 4. К Кледонию, против Аполлинария — второе / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 2. — С. 15—18.
- Григорий Богослов.* Похвала девству / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 2. — С. 133—150.
- Григорий Богослов.* Слово 1. На Пасху и о своем замедлении / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 17—19.
- Григорий Богослов.* Слово 18. Говоренное в похвалу отцу и в утешение матери Нонне в присутствии св. Василия, к которому обращено вступление в слове / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 261—289.
- Григорий Богослов.* Слово 21. Похвальное Афанасию Великому, архиепископу Александрийскому / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 305—327.
- Григорий Богослов.* Слово 24. В похвалу св. священномученика Киприана, говоренное на другой день его памяти. по возвращении Григориевом из села / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 346—357.
- Григорий Богослов.* Слово 25. В похвалу философа Ирона, возвратившегося из изгнания / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 357—372.
- Григорий Богослов.* Слово 30. О богословии четвертое. О Боге Сыне второе / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 429—444.
- Григорий Богослов.* Слово 31. О богословии пятое. О Святом Духе / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 444—463.
- Григорий Богослов.* Слово 32. О соблюдении доброго порядка в собеседовании, и о том, что не всякий человек и не во всякое время может рассуждать о Боге / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 463—481.
- Григорий Богослов.* Слово 37. На евангельские слова: «Егда сконча Иисус слова сия» и проч. (Мф. 19, 1) / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 510—522.
- Григорий Богослов.* Слово 38. На Богоявление или на Рождество Спасителя / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 522—532.
- Григорий Богослов.* Слово 39. На святые светлы явлений Господних / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 532—544.
- Григорий Богослов.* Слово 40. На Святое Крещение / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 544—575.
- Григорий Богослов.* Слово 41. На святую Пятидесятницу / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 575—586.
- Григорий Богослов.* Слово 42. Прощальное, произнесенное во время прибытия в Константинополь ста пятидесяти епископов / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 586—602.

- Григорий Богослов.* Слово 43. Надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 602—655.
- Григорий Богослов.* Слово 44. На неделю новую, на весну и на память мученика Маманта / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 655—661.
- Григорий Богослов.* Слово 45. На Святую Пасху / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 1. — С. 661—680.
- Григорий Богослов.* Стихотворение, в котором Святой Григорий пересказывает жизнь свою / Григорий Богослов // ТГБ: в 2 т. — СПб., 1910. — Т. 2. — С. 350—392.
- Десницкий А.* Поэтика библейского параллелизма / А. Десницкий. — М., 2007.
- Желтов М, диак.* Григорий Богослов. Толкования / М. Желтов // Православная энциклопедия / [под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II]. — М., 2006. — Т. 12. — С. 706—707.
- Журенко Н. Б.* Архаическая образованность и новозаветная образованность в эпиграммах Григория Назианзина / Н. Б. Журенко // Античная поэтика: Риторическая теория и литературная практика. — М., 1991. — С. 216—231.
- Иероним Стридонский.* О знаменитых мужах // Творения: в 17 ч. / Иероним Стридонский. — К., 1910. — Кн. 8, ч. 5. — С. 258—314.
- Иларион (Алфеев), еп.* Григорий Богослов. Влияние / Иларион (Алфеев) // Православная энциклопедия / [под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II]. — М., 2006. — Т. 12. — С. 700.
- Иларион (Алфеев), еп.* Григорий Богослов. Жизнь / Иларион (Алфеев) // Православная энциклопедия / [под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II]. — М., 2006. — Т. 12. — С. 668—674.
- Иларион (Алфеев), еп.* Григорий Богослов. Письма / Иларион (Алфеев) // Православная энциклопедия / [под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II]. — М., 2006. — Т. 12. — С. 679.
- Иларион (Алфеев), игум.* Жизнь и учение Св. Григория Богослова / Иларион (Алфеев). — СПб., 2001.
- Карсавин Л. П.* Святые Отцы и Учители Церкви (раскрытие православия в их творениях) / Л. П. Карсавин. — Paris, 1926.
- Князев А., прот.* Великое знамение Царства Небесного и его пришествия в силе / А. Князев // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сборник работ. — М., 2001. — С. 211—251.
- Лебедев А. П.* Научные вопросы о святом Григории Богослове / А. П. Лебедев // Церковная история в свете предания. Исследования по истории древней Церкви. — СПб., 2005. — С. 146—160.
- Лосский В. Н.* Всесвятая / В. Н. Лосский // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сборник работ. — М., 2001. — С. 156—172.
- Любарский Я. Н.* Михаил Пселл и Григорий Назианзин / Я. Н. Любарский // Византийские историки и писатели: сборник статей. — СПб., 1999. — С. 182—187.
- Марцеллин Комит.* Хроника / Марцеллин Комит; [перевод и комментарии Н. Н. Болгова]. — Белгород, 2010.

- Мейендорф И., *прот.* Введение в Святоотеческое богословие / И. Мейендорф. — Вильнюс; Москва, 1992.
- Мейендорф И., *прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии / И. Мейендорф. — М., 2000.
- Михалицын П. Е. Император Юлиан глазами византийского интеллектуала IV века, или один эпизод из жизни свт. Григория Богослова / П. Е. Михалицын // Вестник Харьковской Духовной Семинарии. — 2011. — № 1 (1). — С. 48—53.
- Михалицын П. Е. О христологических аспектах богословской системы Григория Назианзина (Богослова) / П. Е. Михалицын // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. — Харків, 2006. — Вип. 9. — С. 26—32.
- Михалицын П. Е. О христологических аспектах трагедии Χριστὸς πάσχων («Страждущий Христос») и их сопоставление с христологией свт. Григория Богослова / П. Е. Михалицын // Власть, общество и церковь в Византии. — Армавир, 2007. — С. 19—49.
- Михалицын П. Е. Триадология свт. Григория Богослова и триадология трагедии «Χριστὸς πάσχων» («Страждущий Христос»). Сравнительный анализ / П. Е. Михалицын // Проблемы теологии. — 2006. — Вып. 3. — Ч. 2. — С. 63—72.
- Михалицын П. Е. Христологические аспекты трагедии Χριστὸς πάσχων («Страждущий Христос») на материале Пролога (стихи 1—30) и их сопоставление с произведениями свт. Григория Богослова / П. Е. Михалицын // Религиозное мировоззрение в древнем и современном обществах: праздники и будни: тезисы докладов и сообщений / Национальный заповедник «Херсонес Таврический», Ягеллонский университет (Краков, Польша). — Севастополь, 2006. — С. 38—39.
- Михалицын П. Е. Юлиан Отступник глазами христианского интеллектуала четвертого века: кому принадлежит эллинская культура? // Ρωμαίος: сборник статей к 60-летию проф. С. Б. Сорочана. — Харьков, 2013. — С. 281—287.
- Михалицын П. Мариология трагедии «Χριστὸς πάσχων» («Страждущий Христос») и ее сопоставление с мариологией Григория Назианзина (Богослова) / П. Михалицын // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: зб. наук. праць. — Харків, 2007. — Вип. 10. — С. 202—213.
- Михалицын П. Христианские центоны как средство трансляции богословских идей в ранневизантийский период на примере трагедии «Χριστὸς πάσχων» («Christus patiens», «Страждущий Христос») // Материалы IV студенческой научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной духовной академии. — СПб., 2012. — С. 278—290.
- О. В. Л. Григорий Богослов. Почитание. Мощи / О. В. Л. // Православная энциклопедия / [под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II]. — М., 2006. — Т. 12. — С. 707.
- Парийский Л. Н. Из лекций по Патрологии, читанных студентам II-ого курса в 1968—1969 уч. году / Л. Н. Парийский. — Л., 1968.
- Попов И. В. Патрология. Краткий курс / И. В. Попов; [под общ. ред. проф. МДА А. И. Сидорова]. — М., 2003.
- Пуцко В. Г. Античные мотивы в гомилиях Григория Назианзина и их отзвуки в византийской иллюстрации / В. Г. Пуцко // Античность и Византия. — М., 1975. — С. 326—339.

- Святитель Григорий Богослов.* Славословие / Григорий Богослов // Аверинцев С. Собрание сочинений. Переводы: Многоценная жемчужина; [под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова]. — К., 2004. — С. 97—98.
- Святитель Григорий Богослов.* De vita sua. Стихотворение, в котором святой Григорий пересказывает свою жизнь / Григорий Богослов; [пер. с древнегреч., посл., комм. А. Зуевский, предисл. Иларион (Алфеев), общ. ред. Ю. Шичалин]. — М., 2010.
- Созомен Эрмий (Саламинский).* Церковная история / Эрмий Созомен. — СПб., 1851.
- Сократ Схоластик.* Церковная история / Сократ Схоластик. — М., 1996.
- Спасский А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни / А. Спасский. — Сергиев Посад, 1895.
- Стоиков В., прот.* Конспект по патрологии для студентов III курса ЛДА / В. Стоиков. — Л., 1973.
- Троицкий И. Е.* Последние годы жизни Св. Григория Богослова / И. Е. Троицкий // ХЧ. — 1863. — Ч. 2. — № 6. — С. 147—193.
- Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды свв. Отцов и Учителей Церкви. Очерк церковной истории в биографиях / Ф. В. Фаррар; [пер. с англ. А. П. Лопухина]. — СПб., 1891.
- Феодорит Кирский.* Церковная история / Феодорит Кирский. — М., 1993.
- Фокин А. Р.* Блаженный Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог / А. Р. Фокин. — М., 2010.
- Фрейберг Л. А.* Византийская литература эпохи расцвета IX—XV вв. / Л. А. Фрейберг, Т. В. Попова. — М., 1978.
- Фрейберг Л. А.* Византийская поэзия IV—X вв. и античные традиции / Л. А. Фрейберг // Византийская литература: сборник работ; [отв. ред. Аверинцев С. С.]. — М., 1974. — С. 24—76.
- Хеммел П. Дж.* Руководство по патрологии / П. Дж. Хеммел; [пер. с англ.]. — Нью-Йорк, 1968.
- Bernardi J.* Grégoire de Nazianze: Le théologien et son temps / J. Bernardi. — Paris, 1995.
- Bernardi J.* Nouvelles perspectives sur la famille de Grégoire de Nazianze / J. Bernardi // Vigiliæ christianæ — 1984. — № 38. — P. 352—359.
- Christus Patiens.* Tragoedia christiana, quae inscribi solet ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ Gregorio Nazianzeno falso attributa / [recensuit Dr. J. G. Brambs]. — Lipsiae, 1885.
- Dalay B. E.* Gregory of Nazianzus / B. E. Dalay. — L.; N. Y., 2006.
- Die Tragödie ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ* angeblich vom heiligen Gregorius von Nazianz. Im Originaltext und zum ersten Mal in metrischer Verdeutschung, mit literar-historischer Einleitung und erläuternder Analyse; [hrsg. von A. Ellissen, O. Wigand]. — Leipzig, 1855.
- Gallay P.* La Vie de S. Grégoire de Nazianze / P. Gallay. — Lyon; Paris, 1943.
- Grégoire de Nazianze.* Discours 24—26 / Grégoire de Nazianze; [intr., texte critique, traduction et notes par J. Mossay]. — Paris, 1981. — (SC; № 284).
- Grégoire de Nazianze.* Discours 42—43 / Grégoire de Nazianze; [intr., texte critique, traduction et notes par J. Bernardi]. — Paris, 1992. — (SC; № 384).

- Grégoire de Nazianze*. Discours 4—5 contre Julien / Grégoire de Nazianze; [intr., texte critique, traduction et notes par J. Bernardi]. — Paris, 1983. — (SC; № 309).
- Grégoire de Nazianze*. Discours 6—12 / Grégoire de Nazianze; [intr., texte critique, traduction et notes par M.-A. Calvet-Sebasti]. — Paris, 1995. — (SC; № 405).
- Grégoire de Nazianze*. La passion du Christ. Tragedie / Gregoire de Nazianze; [introduction, texte critique, traduction notes et index de A. Tuilier]. — Paris, 1969. — (SC; № 149).
- Grégoire de Nazianze*. Lettres théologiques / Grégoire de Nazianze; [intr., texte critique, traduction et notes par P. Gallay]. — Paris, 1974. — (SC; № 208).
- Gregorii Theologi*. Contra Julianum imperatorem 1 (orat. 4) / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1885. — T. 35. — Col. 532—664.
- Gregorii Theologi*. Contra Julianum imperatorem 2 (orat. 5) / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1885. — T. 35. — Col. 664—720.
- Gregorii Theologi*. De animae suae calamitatibus carmen lugubre / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1862. — T. 37. — Col. 1353—1378.
- Gregorii Theologi*. De Filio (orat. 30) / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1885. — T. 36. — Col. 104—134.
- Gregorii Theologi*. De moderatione in disputando (orat. 32) / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1885. — T. 36. — Col. 173—212.
- Gregorii Theologi*. De Spiritu Sancto (orat. 31) / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1885. — T. 36. — Col. 134—173.
- Gregorii Theologi*. De testamentis et adventu Christi (carm. 9) / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1862. — T. 37. — Col. 456—464.
- Gregorii Theologi*. De vita sua / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1862. — T. 37. — Col. 1030—1166.
- Gregorii Theologi*. Epistola LXXVII / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1862. — T. 37. — Col. 141—145.
- Gregorii Theologi*. Epistola LIII / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1862. — T. 37. — Col. 109.
- Gregorii Theologi*. Epistola LIV / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1862. — T. 37. — Col. 109.
- Gregorii Theologi*. Epistola LI / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1862. — T. 37. — Col. 105—108.
- Gregorii Theologi*. Epistula CI. Ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium I / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1862. — T. 37. — Col. 176—193.
- Gregorii Theologi*. Epistula CII. Ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium II / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1862. — T. 37. — Col. 194—201.
- Gregorii Theologi*. Epistola CCII / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1862. — T. 37. — Col. 329—333.
- Gregorii Theologi*. Funebris in laudem Caesarii fratris oratio (orat. 7) / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1885. — T. 35. — Col. 753—788.
- Gregorii Theologi*. Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia (orat. 43) / Gregorii Theologi // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1885. — T. 36. — Col. 493—606.

- Gregorii Theologi*. Funebris oratio in patrem (orat. 18) / *Gregorii Theologi* // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1885. — T. 35. — Col. 985—1044.
- Gregorii Theologi*. Hymnus alius ad Deum / *Gregorii Theologi* // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1862. — T. 37. — Col. 508—510.
- Gregorii Theologi*. In dictum evangelii: «Cum consummasset Jesus hos sermones» (orat. 37) / *Gregorii Theologi* // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1885. — T. 36. — Col. 281—308.
- Gregorii Theologi*. In laudem virginitatis (carm. 1) / *Gregorii Theologi* // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1862. — T. 37. — Col. 521—578.
- Gregorii Theologi*. In sancta lumina (orat. 39) / *Gregorii Theologi* // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1885. — T. 36. — Col. 336—360.
- Gregorii Theologi*. In sanctum baptisma (orat. 40) / *Gregorii Theologi* // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1885. — T. 36. — Col. 360—425.
- Gregorii Theologi*. In sanctum Pascha (orat. 45) / *Gregorii Theologi* // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1885. — T. 36. — Col. 624—664.
- Gregorii Theologi*. In sanctum Pascha et in tarditatem (orat. 1) / *Gregorii Theologi* // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1885. — T. 35. — Col. 396—401.
- Gregorii Theologi*. In suos versus (carm. 39) / *Gregorii Theologi* // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1862. — T. 37. — Col. 1329—1336.
- Gregorii Theologi*. In theophania (orat. 38) / *Gregorii Theologi* // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1885. — T. 36. — Col. 312—333.
- Gregorii Theologi*. Supremum vale (orat. 42) / *Gregorii Theologi* // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1885. — T. 36. — Col. 457—492.
- Gregorii Theologi*. Testamentum / *Gregorii Theologi* // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1862. — T. 37. — Col. 389—396.
- Gregorii, episcopi Nysseni*. Oratio de deitate Filii et Spiritus Sancti / *Gregorii, episcopi Nysseni* // PG: in 162 t. / [accurante J.-P. Migne]. — Parisiis, 1863. — T. 46. — Col. 553—576.
- Gregorius Presbyter*. Vita Sancti Gregorii Theologi / *Gregorius Presbyter*; [ed. X. Lequeux] // CCSG. — Turnhout, 2001. — № 44.
- Gregory of Nazianzus*. Autobiographical poems / *Gregory of Nazianzus*; [trans. and ed. by C. White]. — N. Y., 1996.
- Karavites P.* Gregory Nazianzinos and Byzantine Hymnography / *P. Karavites* // The Journal of Hellenic Studies. — 1993. — Vol. 113. — P. 81—98.
- ΚΡΙΚΩΝΗΣ ΧΡΙΣΤΟΣ Θ. Ο ΑΓΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ. Ἀγωνιστὴς τῆς Ὁρθοδοξίας τῆς Εἰρήνης καὶ τῆς Ἐνότητος τῆς Ἐκκλησίας / ΧΡΙΣΤΟΣ Θ. ΚΡΙΚΩΝΗΣ. — ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1993.
- McGuckin J.* Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography / *J. McGuckin*. — N. Y., 2001.
- Moreschini C.* Introduzione a Gregorio Nazianzo / *C. Moreschini*. — Brescia, 2006.
- Μπονῆ Κ. Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (329 — +25 Ἰανουαρίου 390/1). Βίος καὶ ἔργα. Συγγραμμάτα καὶ διδασκαλία / Κ. Μπονῆ. — Ἀθήναι, 1982.
- Nachef A. E.* Mary: Virgin Mother in the Theological Thought of St. Basil the Great, St. Gregory of Nazianzen and St. Gregory of Nyssa: diss. ... Doctoral Dissertation



- presented at the International Marian Research Institute, University of Dayton / A. E. Nachev. — Dayton/Ohio, 1997.
- Pellegrino M.* La poesia di S. Gregorio Nazianzeno / M. Pellegrino. — Milan, 1932.
- Quasten J.* Patrology / J. Quasten. — Utrecht; Antwerp, 1975. — Vol. 3.
- Rebillard S. A.* Speaking for salvation. Gregory of Nazianzus as poet and priest in his autobiographical poems: diss. ... Doctor of Ph.: № 3087229 / S. A. Rebillard. — Rhode Island, 2003.
- Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition / N. Russell. — N. Y., 2004.
- S. Patris nostri Gregorii Theologi opera omnia, quae extant post operam et studium monachorum ordinis S. Benedicti* / Gregorii Theologi; [ed. et accurate A. B. Cail-  
lau]. — Paris, 1842. — T. 2.
- Selected Poems of Gregory of Nazianzus: I.2.17; II.1.10, 19.32. A Critical Edition with Introduction and Commentary / [ed. Christos Simelidis]. — Göttingen, 2009.
- Trisoglio F.* Gregorio di Nazianzo il teologo / F. Trisoglio. — Milano, 1996.
- Trisoglio F.* Gregorio di Nazianzo. Autobiografia: Carmen de vita sua / F. Trisoglio. — Morcelliana; Brescia, 2005.
- Trisoglio F.* San Gregorio di Nazianzo. Un contemporaneo vissuto sedici secoli fa / F. Trisoglio; [a cura di R. L. Guidi, D. Petti]. — Torino, 2008.
- Winslow D. F.* The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus / D. F. Winslow. — Cambridge, 1979.



## ЛЕКЦИЯ 7

*Н. О. Супрун*

### О ТРАНСФОРМАЦИИ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА В ХЕРСОНЕСЕ — ХЕРСОНЕ НА ПРИМЕРЕ ЦЕРЕМОНИИ ЗАХОРОНЕНИЯ

**Х**ерсонес сохранил свою доступность для археологических изысканий, что является редкостью. В этом отношении город уникален, поскольку на его территории ведутся планомерные археологические исследования на протяжении более чем ста лет и накоплено огромное количество материала, нуждающегося в обработке и анализе. Наименее исследованной является история повседневности, в частности погребальный обряд херсонеситов.

Погребальный обряд представляет собой отражение складывавшейся веками целостной системы взглядов, связанной как с религиозными воззрениями, так и с социально-политической жизнью общества. Помимо религиозных обычаев именно погребальный обряд позволяет судить о ряде бытовых элементов, которые отражают как отношение к усопшему, так и различные стороны обыденной жизни социума. Все вместе взятое определяет роль и значение всестороннего анализа погребального обряда.

Хронологические рамки охватывают фактически весь период существования города. Нижняя грань связана с возникновением херсонесского полиса. Так, начало постоянной жизни в Херсонесе приходится на пер. пол. V в. до н. э. На протяжении V в. до н. э. — I в. н. э. в Херсонесе сложилось традиционное полисное мировоззрение, которое нашло свое отражение в погребальной традиции херсонеситов. Начиная с I в. н. э. Херсонес приобретает статус союзника Римской империи, что приводит к изменениям не только в политической жизни города, но и к эволюции религиозного воззрения. III—IV вв. — время появления в городе христианской общины. Уже в VI—VIII вв. происходит широкая христианизация населения. Новая религия способствует трансформации восприятия жизни

и смерти, постепенно она производит своего рода революцию в сознании херсонеситов. Все эти процессы нашли свое отражение в захоронениях, которые в значительной мере позволяют реконструировать погребальный обряд жителей Херсонеса—Херсона, проследить его эволюцию. Начиная с X в. кладбища за пределами стен постепенно перестали функционировать, а на смену им пришли погребения, массово совершавшиеся в черте города, нередко на месте разрушенных прежних церквей или в новых малых квартальных храмах, которые заменили собой крупные культовые комплексы. Верхняя хронологическая грань — XIII в., так как захоронения Херсонеса, согласно данным раскопок на сегодняшний день, не содержат материала, датирующегося позднее.

Имеется достаточно нарративных источников для составления картины церемонии захоронения в античном мире. Что касается Херсонеса, то о них мы можем судить исходя лишь из археологических данных и свидетельств Константина Багрянородного, проводя аналогии с классической античной традицией. К сожалению, такая же неясность касается и византийской погребальной традиции.

Основная группа источников по рассматриваемой теме — археологические материалы, полученные при исследованиях погребальных сооружений. За более чем 150-летнюю историю исследований территории херсонесского кладбища был получен огромный фактический материал. Однако погоня, в первую очередь, за эффектными находками, от чего и зависело финансирование раскопок, несовершенная методика работ и фиксации материала в период с середины XIX в. и вплоть до 1914 г., привели к снижению информативности данных материалов некрополя. К примеру, на протяжении 1889—1907 гг. под руководством К. К. Косцюшко-Валюжинича было открыто около 2,5 тыс. погребальных сооружений античной и раннесредневековой эпох. Несмотря на то, что со временем заведующий раскопками делал археологические отчеты все более подробными и обстоятельными, в них, как правило, отсутствуют надлежащие планы и чертежи погребальных сооружений. При описании погребальных комплексов не отмечено расположение костяков и не приведено детального описания погребального инвентаря. Этот пробел лишь отчасти удалось закрыть последующими раскопками некрополя, которые происходят до настоящего времени.

К вопросу о реконструкции церемонии захоронения херсонеситов, главным образом, обращались В. И. Кадеев, С. Б. Сорочан и М. В. Фомин.

Задача заключается в следующем: проследить эволюцию церемонии захоронения как одной из составляющих погребального обряда Херсонеса на протяжении античного — средневекового периодов. Ранее таких попыток в историографии не предпринималось.

Согласно письменным источникам, в греческий период, после смерти человека, осуществлялись следующие действия: кто-то из родственников или близких закрывал усопшему рот и глаза, обеспечивал монетой, накрывал голову куском ткани. Затем женщинам предстояло обмыть тело, умастить его благовониями — касием, ладаном, миррой. В Херсонесе не имеется сведений о способе обращения с телом усопшего. Константин Багрянородный сообщает, что когда Гикия притворилась мертвой, рабыни «обрядив ее», передали тело для выноса на территорию некрополя. Монета предназначалась для Харона. Один обол заранее вкладывали умершему под язык или в левую руку, как в херсонесских погребениях, где такие монеты были найдены неоднократно. Согласно нашим подсчетам, в херсонесских погребальных сооружениях (исключая безинвентарные — 45 %) были найдены монеты в 25 % случаев захоронений.

В римский период вокруг усопшего зажигали светильники и ставили бальзамарии с благовониями. Это подтверждают археологические данные херсонесского некрополя. В 12 % случаев были найдены светильники и в 12 % — бальзамарии.

По всей видимости, бальзамарии использовали в качестве погребального инвентаря в зажиточных захоронениях не зависимо от способа погребения (ингумация или кремация) и от пола или возраста усопшего. В подавляющем большинстве рассматриваемые сосуды были найдены среди костей, а значит, при захоронении находились непосредственно возле или на теле усопшего.

Также существовал и обычай закрывать глаза и рот усопшего золотыми листиками с грубыми, выдавленными очертаниями глаза и разреза рта. Размеры листиков корректировались с возрастом покойного. Иногда вместо наглазников и нагубников лицо усопшего накрывали маской из золотой фольги, видимо, опасаясь его души.

Имеются также немногочисленные находки венков из листочков золотой фольги, которые одевали покойному на голову. Венки из таких пластинок существовали в течение всей античной эпохи, а, следовательно, этот обычай был принесен из метрополии. Делались венки из золотых листиков, по форме напоминающих листья сельдерея, то есть их прототипом послужили листья этого растения, а значит, в более бедных семьях усопшему, вероятно, надевали венок из сельдерея. Такое ювелирное изделие, по всей видимости, символизировало окончание «состязания с жизнью».

Согласно античной традиции, омыв тело и символически убрав траурное ложе миртом и виноградом, родственники открывали доступ к телу всем, кто желал с ним проститься. Нанимали плакальщиц, флейтистов и певцов, провожавших покойного причитаниями и скорбными элегиями.

После соприкосновения с усопшим человек должен был совершить очищение, поэтому перед домом умершего ставили большой сосуд с водой, взятый из другого дома, для всех, кто хотел проститься с покойным и утешить его семью. У дверей же или ворот дома обязательно должна была находиться ветвь кипариса, и для всех проходивших мимо это означало, что в доме покойник. Родственники покойного, по свидетельству Ксенофонта, надевали черные одежды в знак скорби, а мужчины из ближайших родственников остригали волосы на голове. Вероятно, Херсонес не был исключением и тут.

В античном мире на второй или третий день, оплавав умершего, родственники несколько раз окликали его по имени, а затем выносили из дома и направлялись к некрополю, который располагался за пределами города. Вынос тела должен был состояться еще до восхода солнца, дабы видом траура не оскорбить Аполлона.

Что касается надгробных речей, то в античном мире они имели место быть. Так, Фукидид повествует, что в 430 г. до н. э. на похоронах павших афинян надгробную речь произнес виднейший из граждан — стратег Перикл.

Жертвоприношения совершали над гробом — на третий день после смерти, а затем после похорон — на девятый день. Кроме того, в годовщины рождения и смерти близкого человека на его могилу клали жертвенный пирог, вино, мед, молоко, фрукты, а в некоторых городах-государствах, к числу которых Афины не относятся, приносили и кровавые жертвы, закалывая на могиле жертвенных животных.

Константин Багрянородный сообщал, что день памяти — праздник в память усопшего — происходил по прошествии года. В этот день родственники и знакомые радовались и веселились, водили хороводы и не брались за какое-либо дело. Знакомые и друзья, а в некоторых случаях, весь город принимали от родственников умершего вино, хлеб, оливковое масло, мясо, птицу, рыбу и прочее.

Как и в период античности, в византийском Херсоне при подготовке тела покойного к процессу захоронения, соблюдая традицию, его омывалось и умащивалось маслами и благовониями, после чего усопшего обворачивали в ткань — «плащаницу», саван, прандий. Апостол Иоанн, описывая погребение Христа, указывает на состав масел — смирна и алое. Что касается ткани, то, по-видимому, для погребения предпочитался лен. Так, Туринская плащаница, в которую, по преданию, было завернуто тело Христа, была изготовлена из льна.

В херсонесские раннехристианские погребальные сооружения помещался погребальный инвентарь вплоть до VI—VII вв. Среди вещей, най-

денных в могилах и склепах, присутствует посуда с христианской символикой, которая могла использоваться при совершении богослужений, поминаний.

Завершалось все непосредственно похоронной процессией, включавшей в себя «вынос тела» и траурную процессию до храма (церкви или часовни, предназначенной для кладбищенских функций), после чего следовало отпевание и последующее предание земле в приготовленной заранее могиле или склепе — усыпальнице, новой или, как происходило зачастую, уже содержавшей ингумации.

Сами похороны обычно происходили в соответствии с местными традициями. Поэтому достоверно говорить о процессе захоронения непосредственно в Херсонесе—Херсоне сложно. Но были и обязательные общехристианские элементы, такие как церковное отпевание. Какие из поминальных служб совершались в рамках города — в храмах Херсонеса, а какие на кладбищах, также сложно определить. Помещения же склепов использовали и для панихид, молебнов и даже для агап, а в редких случаях — для совершения Божественной литургии.

После того, как тело было подготовлено к захоронению, следовали погребальные службы. В первые века отпевание покойного предварялось заупокойной литургией. Ее служили в небольших кладбищенских церквях. В кладбищенских храмах происходило отпевание и последующие поминовения покойных.

Для поминовения были установлены третий, девятый и 40 дни после смерти. В дальнейшем оно совершалось каждую годовщину. Помимо персонального, были установлены специальные дни поминовения всех почивших. Такими днями стали так называемые Вселенские Родительские Субботы. В годовом круге первым таким днем стала суббота, накануне начала Великого поста. Традиция особого поминовения усопших существовала и в канун праздника Троицы.

Сами места погребения, особенно склепы, подразумевали периодическое посещение и совершение поминальных служб. Но особым почетом пользовались места погребений святых. Более того, сама Божественная литургия должна была совершаться над могилой святого (или хотя бы над частицей его мощей). Наиболее почитаемые херсонесские гробницы становятся местами паломничества.

В херсонесских погребениях византийского периода нет и малейшего намека на эгоцентризм и самоутверждение. Гордыня явно осознавалась средневековым человеком как тягчайший из семи смертных грехов, и поэтому он старался подчеркнуть свою ничтожность, свое смирение. Любые свидетельства об умершем уже не казались важными для верующих. С та-

кой точки зрения византийское кладбище Херсонеса, в отличие от античного, — это типичное «молчащее кладбище».

Таким образом, в связи с трансформацией воззрения херсонеситов в течение греко-римского периода, происходят изменения таких элементов погребального обряда как выбор способа захоронения (трупоположение или трупосожжение) и выбор типа погребального сооружения (греческому периоду характерны лишь разновидности грунтовых могил, остальные же погребальные сооружения появляются на территории некрополя в римский период). Но важным представляется, что церемония захоронения остается прежней, с тем лишь исключением, что добавляются новые элементы (использование светильников, бальзамариев, наглазников и нагубников, масок из золотой фольги). Другое дело, что в кругу одной семьи могло существовать несколько традиций (например, прибегали и к кремации, и к ингумации).

В византийский период прослеживается совершенно иной взгляд на смерть и жизнь после нее. Смерть начинает восприниматься как «рождение в вечность». Безусловно, новая религия приносит новые элементы и искореняет старые, противоречащие христианским нормам (например, жертвоприношение, наличие монет для Харона, отсутствие золотых венков). Однако, важно подчеркнуть, что все новое во многом является своего рода переосмыслением старого. К примеру, и в античный, и в средневековый период тело усопшего омывали и умащивали маслами и благовониями, после чего обворачивали в ткань; по-прежнему похороны имели общественное значение; в обеих традициях имеются совершенно определенные даты для посещения могил — дни памяти; роль надгробий переходит на поминальные списки, хранившиеся в церквях. Следовательно, основные компоненты сохраняются, приобретая лишь другой облик, отвечающий требованиям господствующей религии и нового христианского менталитета.

## ЛИТЕРАТУРА

- Апулей*. Апология. Метаморфозы. Флориды / Апулей / Пер. М. А. Кузмина и С. П. Макиша. — М., 1956.
- Аристофан*. Избранные комедии / Аристофан / Пер. А. И. Пиатровского. — М., 1974.
- Белов Г. Д.* Римские приставные склепы № 1013 и 1014 / Г. Д. Белов // Хсб. — 1927. — Вып. 2. — С. 105—146.
- Бертье-Делагард А. Л.* О Херсонесе. Крестообразный храм — Крещальня — Крепостная ограда / А. Л. Бертье-Делагард // ИАК. — 1907. — Вып. 21. — С. 60—64.

- Буйских А. В. Пространственное развитие Херсонеса Таврического в античную эпоху // МАИЭТ. — Симферополь, 2008. — Вып. 5. — С. 27—35.
- Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / Л. Винничук / Пер. с польск. В. К. Ронина. — М., 1988.
- Виноградов А. Ю. «Миновала уже зима языческого безумия...». Церковь и церкви Херсона в IV веке по данным литературных источников и эпиграфики. — М., 2010.
- Гомер. Илиада / Гомер / Пер. Н. И. Гнедича. — М., 1978.
- Гомер. Одиссея / Гомер / Пер. В. А. Жуковского. — М., 1981.
- Грейвс Р. Мифы древней Греции / Р. Грейвс / Пер. с англ., под ред. и с послесл. А. А. Тахо-Годи. — М., 1992.
- Гриневич К. Э. Сто лет Херсонесских раскопок (1827—1927 гг.) / К. Э. Гриневич. — Севастополь, 1927.
- Даниленко В. Н. Отчет о раскопках подбойной могилы у Шоссе из Севастополя в Херсонесский музей / В. Н. Даниленко // Архив НЗХТ. — Д. № 776.
- Домбровский О. И. Архитектурно-археологические исследования Загородного крестообразного храма Херсонеса / О. И. Домбровский // МАИЭТ. — 1993. — Вып. 3.
- Зубар В. М. История розкопок і топографія античного некрополя Херсонеса / В. М. Зубар // Археологія. — 1978. — Вып. 25. — С. 50—52, мал. 1.
- Зубарь В. М. Некрополь Херсонеса Таврического I—IV вв. н. э. / В. М. Зубарь. — К., 1982.
- Зубарь В. М. Отчет о раскопках Западного некрополя Херсонеса в 1984 г. / В. М. Зубарь, А. В. Шевченко // Архив НЗХТ. — Д. № 2433.
- Кадеев В. И. Херсонес Таврический. Быт и культура (I—III вв. н. э.) / В. И. Кадеев. — Харьков, 1996.
- Керн Киприан, архимандрит. Евхаристия / Киприан Керн. — М., 1999.
- Константин Базрянородный. Об управлении империей. — М., 1989.
- Косцюшко-Валюжинич К. К. Отчет о раскопках в Херсонесе Таврическом за 1892—1893 гг. / К. К. Косцюшко-Валюжинич // Архив НЗХТ. — Д. № 3.
- Кулаковский Ю. А. Смерть и бессмертие в представлениях древних греков / Ю. А. Кулаковский. — К., 1899.
- Латышев В. В. Очерк греческих древностей / В. В. Латышев. — СПб., 1899.
- Лепер Р. Х. Дневник раскопок херсонесского некрополя в 1908—1910 гг. / Р. Х. Лепер // Хсб. — 1927. — Вып. 2. — С. 187—256.
- Пятышева Н. В. Ювелирные изделия Херсонеса. IV в. до н. э. — IV в. н. э.: Коллекция Государственного исторического музея / Н. В. Пятышева. — М., 1956. — Вып. 18.
- Репников Н. И. Дневник раскопок Херсонесского некрополя в 1908 г. / Н. И. Репников // Хсб. — 1927. — Вып. 2 — С. 7—186.
- Сахаров Афанасий, Святитель. Поминовение усопших по уставу православной церкви / Афанасий Сахаров. — К., 2006.
- Сильченков Н. Практическое руководство при совершении приходских треб / Н. Сильченков. — М., 1888.
- Синельников В. Туринская плащаница на заре новой эры / В. Синельников. — М., 2000.



- Синельников В.* Христос и образ первого века / В. Синельников. — М., 2003.
- Скабаланович М.* Толковый Типикон / М. Скабаланович. — М., 2004.
- Сорочан С. Б.* Византийский Херсон (вторая половина VI — первая половина X вв.)  
Очерки истории и культуры / С. Б. Сорочан. — Ч. 1—2. — Харьков, 2005.
- Стоянов Р. В.* Некрополь Херсонеса классического и эллинистического периодов: история изучения, проблематика / Р. В. Стоянов // *Stratum plus*. — 2000. — № 3. — С. 132—135.
- Фомин М. В.* О катакомбе — мартирии херсонесского храма Богородицы Влахернской / М. В. Фомин // *Культ святых мест в древних и современных религиях. Тезисы докладов и сообщений (VII Международная Крымская конференция по религиоведению)*. — Севастополь, 2005. — С. 55.
- Фомин М. В.* О почитании святых в Херсонесе — Херсоне по материалам некрополя / М. В. Фомин // *Мир Византии: материалы международного научного семинара*. — Белгород, 2007. — С. 161—165.
- Фомин М. В.* О раннехристианской погребально традиции. Попытки реконструкции / М. В. Фомин // *Проблемы теологии. Материалы третьей международной богословской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения протоприсвитора Иоанна Мейендорфа*. — Вып. 3. — Екатеринбург, 2006. — С. 155—159.
- Фомин М. В.* Погребальная традиция и обряд в византийском Херсоне (IV—X вв.) / М. В. Фомин. — Харьков, 2011.
- Фукидид.* История / Фукидид / Изд. подгот. Г. А. Стратановский, А. А. Нейхард, Я. М. Бовский. — Л., 1981.
- Шиманский Г. И.* Литургика: таинства и обряды / Г. И. Шиманский. — М., 2004.



*Святые отцы Синая, нач. XIII в.*

## ЛЕКЦИЯ 8

*архимандрит Владимир (Швец)*

### ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЙ АНАЛИЗ СВЯТООТЕЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ

Твердо знайте, что ни преуспеть, или возрасти и сделаться совершенными вы не можете, ни уметь верно различать добро от зла вы не будете, если не будете повиноваться отцам вашим. Отцы наши сами так поступали: повиновались отцам своим и их наставления слушали; оттого преуспели, возросли и сделались сами учителями, как написано в Премудрости сына Сирахова: *«Не удаляйся от повести старцев, ибо и они научились от отцов своих, и ты научишься от них рассудительности и — какой в случае надобности дать ответ»* (Сир. 8, 11—12). Итак, вы должны подражать тем, которые покорны были отцам, при помощи Божией, научили всему, чему сами научились у отцов своих и что предали сынам своим покорным.

*прп. Антоний Великий*

**Ч**тобы глубоко проанализировать святоотеческое наследие, нам необходимо всегда помнить слова протоиерея Георгия Флоровского, который говорил:

«Отцы Церкви чаще всего богословствовали для опровержения еретиков. Отправляясь от «неверного» выражения христианского благовестия, они находили «верные» слова, при этом не «создавая» Истину, — которая и является Истиной только в силу своей божественности, — а выражая и объясняя ее», и продолжая свою мысль отец Георгий утверждал, что:

«Отеческие творения являются для нас источником творческого вдохновения, примером христианского мужества и мудрости... (путем) к новому христианскому синтезу, о котором томится и взыскует современная

эпоха. Настал срок воцерковить свой разум и воскресить для себя священные и благодатные начала церковной мысли»<sup>16</sup>.

Необходимо отметить, что нравственно аскетический мистицизм начался с духовного подвига Макария Египетского и Иоанна Лествичника, которые были путеводителями духовной аскезы<sup>17</sup>.

Исходя из этого можно сказать, что «золотой век» в истории христианской богословской письменности пришелся на IV столетие, когда христианство из религии гонимой превратилось в религию равноправную, а затем — и господствующую в Империи.

Среди крупнейших богословов IV в. должны быть упомянуты «отец Православия» *Афанасий Александрийский* (ок. 295—373); три великих каппадокийца — *Василий Великий* (ок. 330—379), его брат *Григорий Нисский* (ок. 335 — ок. 394) и близкий друг *Григорий Назианзин* (или *Богослов*) (ок. 330 — ок. 390); учитель и проповедник, архиепископ Константинопольский *Иоанн Златоуст* (ок. 347—407). Важны для развития христианской мысли труды *Кирилла Иерусалимского* (315—386), *Дидима Слепца Александрийского* (ок. 313 — ок. 398), главы Александрийского огласительного училища (ок. 282) и, позже, епископа *Тмутского* (ок. 339) *Серапиона* (2-я пол. III — сер. IV в.), *Амфилохия Иконийского* (ок. 340 — ок. 396). Не менее известны экзегет и переводчик Библии *Иероним Стридонский* (ок. 342—420); экзегет и проповедник *Ефрем Сирин* (ок. 306—373); историк и знаток Писания *Евсевий Кесарийский* (ок. 260—339); ересолог *Епифаний Кипрский* (367—403). На Западе трудятся богословы *Иларий*, епископ *Пиктавийский* (ок. 315—367), и *Амвросий Медиоланский* (ок. 340—397).

Последующий период (V—VIII вв.) ознаменовался деятельностью *Кирилла Александрийского* (ок. 377—444), *Феодорита Кирского* (386 или 393—457), *Леонтия Византийского* (VI в.), *Максима Исповедника* (ок. 580—662), *Иоанна Дамаскина* (ок. 675 — до 753). Появляется ряд полемических трудов: *Нефалия Александрийского* (VI в.), *Иоанна Грамматика* Кесарийского (к. V — н. VII в.), *Иоанна Скифопольского*, первого толкователя «Ареопагитик» (ок. 530—540) — против Севира; *Ираклиона Халкидонского* (VI в.) — против евтихиан и манихеев; *Ефрема Антиохийского* (ум. 545) — против несториан и монофизитов; *свт. Анастасия I Синаита*, патриарха *Антиохийского* (561—572; вторично 596—601) — против афтартодокетов и Филопона; *Софрония II Иерусалимского* (ок. 560 —

<sup>16</sup> Прот. Георгий Флоровский. Пути русского Богословия. 3-е издание. — 1983. — С. VI—VII.

<sup>17</sup> Епископ Сумской Алексей. Преподобный Макарий Египетский как представитель нравственно-аскетического мистицизма // Вера и Разум. — 1904. — № 13. — С. 453—459.

638/644), против монофелитов; преп. Анастасия Синаита (ум. ок. 700) — против монофизитов<sup>18</sup>.

Размышляя о святоотеческом наследии хочется сказать, что *Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его. Имеющий Сына Божия имеет жизнь не имеющий Сына Божия не имеет жизни* (1 Ин. 5, 11—12).

Эта жизнь во Христе порождала у отцов и учителей Церкви то внутреннее ведение, которое давало им возможность глубже постигать тайны христианского учения и руководило ими в установлениях догматов веры на Вселенских Соборах.

Однако ограниченное человеческое сознание в земных условиях не в состоянии овладеть всей полнотой истины, оно может лишь приближаться к ней, развиваясь во времени. *Теперь мы видим, — говорит ап. Павел, — как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу, теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан* (1 Кор. 13, 12).

Царствие Божие уподобляется в Евангелие горчичному злаку, которое из малого зерна развивается в большое растение (Мк. 4, 31—32).

Гармоническое соединение веры и разума, устанавливающее православную точку зрения в решении проблемы Богопознания, можно найти в богословии св. Афанасия и великих Каппадокийцев; но и в среде этих учителей Церкви наиболее проникнутый философскими исканиями св. Григорий Нисский признает, что, познавая все через очки своей телесности, с помощью понятий мы не можем достигнуть Бога, а в состоянии лишь коснуться подножия ног Его.

В изложенных здесь богословских воззрениях каждое лишь относительно приближается к идеалу христианского ведения и выделяет более ярко одну какую-либо сторону обсуждаемой проблемы, подготавливая тем самым целостное решение ее общецерковным сознанием. С этой точки зрения разнообразие изложенных воззрений по одному из важнейших вопросов христианского учения — о путях Богопознания — не препятствует признанию их ценности, как посильному вкладу в сокровищницу церковного ведения.

Христологическая проблематика, оставшаяся в центре внимания еще два века после III Эфесского и IV Халкедонского Вселенских Соборов, в известной мере способствовала развитию христианской антропологии. В этой связи могут быть упомянуты епископы Кирилл Александрийский и Феодорит Кирский († после 458).

<sup>18</sup> Введение в историю Церкви. — Часть 1. — М., 2012. — С. 270—272.

Самое обширное влияние на события V века предназначено было иметь *святителю Кириллу, архиепископу Александрийскому* († 444; память 18/31 января и 9/22 июня). Это был, выдающийся борец за Православие и великий учитель Церкви.

Святитель Кирилл происходил из благочестивой христианской семьи. Он изучил светские науки в том числе и философию, но больше всего стремился приобрести знание Священного Писания и истин христианской веры. В юности св. Кирилл поступил в скит святого Макария в Нитрийских горах, где пробыл шесть лет. Патриарх Александрийский Феофил посвятил его в сан диакона, причислил к клиру и, видя его одаренность, поручил произносить проповеди.

Святитель Кирилл единодушно был избран на патриарший престол Александрийской Церкви. Удаляя из среды своей паствы врагов святой веры — еретиков и язычников, свт. Кирилл заботился и об утверждении своих пасомых в вере и благочестии. Он неутомимо занимался объяснением Священного Писания, проповедованием слова Божия, изложением некоторых догматов в обличение заблуждений Его пламенная ревность о чистоте христианского учения и непреклонная твердость в защите веры особенно обнаружились в борьбе с Несторием, возмущившим своей ересью Церковь. Несторианской проповеди свт. Кирилл противопоставил свое исповедование. Он выпустил пять книг против Нестория.

На III Вселенском Соборе, созванном в 431 г. в городе Ефесе, свт. Кирилл председательствовал и был главным борцом за Православие.

После Собора свт. Кирилл продолжил догматическую борьбу. Но победа над Несторием была достигнута ценой раскола в Церкви. На очереди стояла задача примирения и воссоединения. К тому же несторианство не было побеждено до конца.

На борьбу с несторианством ушли главные силы святителя. По сохранившимся проповедям и письмам можно составить представление о нем как о настойчивом и твердом пастыре, внимательно следившем за жизнью своей паствы. Святитель Кирилл скончался в 444 г. В церковной памяти его образ навсегда запечатлен как образ глубокого богослова. Для православных свт. Кирилл навсегда останется «правилом веры».

Среди первых творений свт. Кирилла были его экзегетические труды по Ветхому Завету. Под буквой Писания он ищет «духовный смысл», «ибо данное в законе суть, образы и в тенях начертано изображение истины». Поэтому и отменен закон только в его букве, но не по духовному содержанию и смыслу. В духовном смысле закон и донныне сохраняет спую силу.

В своем богословском исповедовании свт. Кирилл всегда исходит из Писания и из учения отцов. Он подчеркивает ограниченность нашего ра-



зума и недостаточность наших словесных средств и отсюда выводит необходимость опираться на прямое свидетельство Слова Божия. Святитель Кирилл подчеркивает пределы логического сознания: не только Божественная сущность, но и тайны Божией воли непостижимы и недоведомы для человека, и не следует слишком пытливо доискиваться причин и оснований. Только через рассмотрение дел Божиих возможно в некоторой мере восходить к познанию Бога. Но при этом нужно твердо помнить о безграничном расстоянии между Богом и тварью, о несоизмеримости беспредельной природы Творца с ограниченностью твари. По замечанию святителя, мы всегда «скудно мыслям о Боге». В самом Писании истина открывается применительно и прикровенно, и потому без благодатной помощи и озарения не доступно и подлинное разумение Писаний. Только в опыте веры раскрывается смысл слова Божия. Только вера, а не исследование выводит нас за пределы нашей тварной ограниченности. Вера должна предшествовать исследованию, твердое знание может утвердиться только на основе веры. Без просвещения Духом невозможно прийти к познанию истины, невозможно приобрести и точное понимание Божественных догматов. Знание о Боге есть умозрение и созерцание, в отличие от внешнего ведения. Наше нынешнее знание есть знание несовершенное, «знание отчасти»; но вместе с тем знание истинное и достоверное, ибо в малом знании сияет целою и неповрежденною красота истины. В будущей жизни будет снята эта неполнота и прикровенность, и тогда мы «неприкровенно и ясно узрим славу Бога, сообщающего нам о Себе ясное знание».

Знанию через исследование и рассуждение святитель Кирилл предпочитает знание в опыте духовной жизни со Христом и во Христе.

Полное ведение о Боге состоит в знании не только того, что Бог есть, но и того, «что Он есть Отец и Кого Отец, включая сюда очевидно и Святого Духа», — говорит св. Кирилл. В этом и состоит высшее ведение о Боге, открытое Христом, что Он явил людям имя Отца, что Он привел их к разумению Троической тайны. Троичность Божия есть высшая истина веры, открывающаяся только во Христе и через Христа. Святитель Кирилл подчеркивает, что Троическая тайна есть в то же время недоведомая тайна, принимая на веру и только до некоторой степени разъясняемая по несовершенным аналогиям тварной природы. В раскрытии Божественного Троичества свт. Кирилл остается в пределах каппадокийского богословия. Божественное единство означает для него совершенное тождество природы и нерасторжимое взаимообщение ипостасей. Это единство Божественной природы и Божественной жизни проявляется в совершенном единстве Божией воли и Божественных действий.



Сын есть Творец и Промыслитель мира, нераздельно со Отцом и Духом, Начало и Устроитель всего возникающего и тварного. В творческой деятельности Сына нет никакой служебности или подчиненности; напротив, в ней сказывается Его господство над всем. «Сам, будучи по природе Жизнью, Он многообразно дарует существам бытие, жизнь и движение». Все существующее имеет жизнь в Слове. Тварь иноприродна Богу и, как имеющая начало, должна иметь конец. От этой природной нестойкости ее оберегает только благодать Божия.

Святитель Кирилл отвергает филоновское представление о Слове, как о «посреднике» между Богом и миром в творении и промыслении о твари. Между Богом и тварью нет ничего среднего, никакой «средней природы» или существа. Выше твари один только Бог, а все другое «подлежит игу рабства».

Учение о Духе Святом развито свт. Кириллом довольно подробно. По полемическим мотивам он останавливается на доказательствах Божественности Духа. Дух Святой от Бога и есть Бог, единосущен Отцу и Сыну, и ни в чем не ниже и не меньше их по Божественному достоинству. Он имеет «превышающую все сущность», «чистейшую и совершеннейшую природу». Он есть Бог от Бога, «самопремудрость и самосила». И поэтому Он соединяет нас с Божественной природой и, вселяясь в нас, по причастию делает нас храмами Божиими и богами по благодати. Через Него Бог обитает в людях. Он есть полнота всех благ и источник всякой красоты, Дух истины, жизни, премудрости и силы.

В ереси Нестория свт. Кирилл увидел отрицание преискренного и онтологического соединения во Христе Божества и человечества, отрицание единого Христа, рассечение Его на «двоицу Сынов». И против этого он прежде всего и обращается, показывая те разрушительные выводы, которые подобным рассечением предопределяются и навязываются в сотериологии. Свт. Кирилл разъясняет, что *воплощение есть явление и действие самого Бога*, есть усвоение и восприятие Им человечества, — Сам Логос родился человеком от Жены. Христос *не есть «богоносный человек»*, носимый Бог или носящий Бога, но *Бог воплотишийся*. «Не человек воцарился в нас, но Бог, явившийся в человечестве». Единородный *стал* человеком, а не только *воспринял* человека. Слово *стало* человеком, и потому *един Христос*. В этом единство Его жизни и Его дела. И только поэтому оно спасительно. Христос жил, пострадал и умер, как «Бог во плоти», а не как человек. «Мы исповедуем, — писал святитель Кирилл с Собором к Несторию, — что самый Сын, рожденный от Бога Отца и Бог Единородный, хот и бесстрастный по собственному естеству, плотню пострадал за нас, по Писаниям, и в распятом теле бесстрастно усвоил Себе страдания *собственной* плоти».

По благоволению Божию, Он принял смерть за всех, предав ей *собственное* тело, хотя по естеству Он есть жизнь и есть воскресение, — чтобы в *собственной* плоти как в начатке, неизреченною силою поправ смерть, быть перворожденным из мертвых и начатком из умерших и открыть человеческому естеству путь к достижению нетления». Это не значит, что страдание переносится на Божество. Бесстрастие и неизменяемость Божественной природы для св. Кирилла самоочевидны, и в воплощении неизменяемое Слово осталось и пребыло таково, каково есть, было и будет, не перестало быть Богом. Но «домостроительно» Слово плоть бысть, — и страдания принадлежат *«собственному человечеству»* Слова, которое не существует обособленно или само по себе. Она *принадлежит не себе, но Слову*. Бог Слово родился от Девы, Он дал Кровь Свою за нас и «усвоил Себе смерть Своей плоти». При таком понимании становится не только допустимым, но и необходимым отрицаемое Несторием и его сторонниками наименование Святой Девы Богородицею и Богородицею. Ибо родившийся от Девы был Бог вочеловечившийся, а не человек, извне присоединенный к Богу.

Святые отцы возвещали, что кто Иисуса Христа не исповедует истинным Богом и Деву Марию Богородицею — анафема да будет. Господь Иисус Христос есть истинный Бог и совершенный Человек Единосущный по Божеству и единосущный нам по человечеству.

Святитель Кирилл был творческим богословом большого стиля, последним из великих александрийцев.

*Феодорит, епископ Кирский* (393—457), был сыном благородных родителей. Он получил хорошее и всестороннее образование, христианское и эллинское. После смерти родителей он раздал все свое наследство и удалился в одну из святых обителей, «училище любомудрия», по его выражению. В 423 г. Феодорит был выбран епископом города Кира. Он заботился о своей пастве не только в духовном, но и в жизненном отношении, был занят бесчисленными заботами, городскими и сельскими, военными и гражданскими, церковными и общественными.

Действия Феодорита по отношению к целой Церкви начались с того времени, как Несторий был объявлен еретиком (430 г.) на Соборе. С одной стороны, давнее знакомство с Несторием, который по строгости жизни казался и для других достойным уважения, с другой, — подозрение против анафематизм свт. Кирилла Александрийского, показавшихся апологией не в защиту Православия, а учения Апполинариса, расположили Феодорита написать строгие ответы на анафематизмы Кирилла. Но в то же время он убеждал Нестория обратиться со строгим вниманием к своим мыслям и поспешить успокоить волнения, происшедшие из-за него в Церкви. В 432 г. Феодорит пишет новое сочинение против святителя Кирилла. Но

впоследствии, разобравшись в решениях Эфесского Собора, он восстанавливает миролюбивые отношения со свт. Кириллом; Несторий был осужден, и союз братства после того уже не нарушался.

Феодорит скончался в 457 г. на 38-м году своего епископства.

Личность Феодорита, как человека и учителя, и правота его веры Церковью признаны выше подозрений. Но в числе его творений обнаружены такие, которые по разным причинам, по неосторожности и необдуманности изложения и языка, должны быть признаны соблазнительными. V Вселенский Собор определил отвергнуть «то, что нечестиво написал Феодорит против правой веры и против двенадцати глав св. Кирилла, и против первого Ефесского Собора, и что написано им в защиту Феодора и Нестория». Это не было отлучением Феодорита, но означало отрицание догматического авторитета за его неудачной полемикой со свт. Кириллом, что не дает, однако, права к сомнению в его правомыслии вообще. Так именно восприняло постановления V Собора церковное сознание. Феодорит почитается в Церкви, как блаженный муж среди отцов Халкидонского Собора и учителей благочестия. Но его богословские суждения приемлются с оговорками, с учетом неточности и неосторожности в изложении и языка.

Феодорит принадлежит к числу самых замечательных экзегетов древности. Ему принадлежит ряд толкований на отдельные книги Священного Писания.

Одним из самых удачных произведений Феодорита является его книга против язычников «Врачевание эллинских недугов, или Познание Евангельской истины, из греческой философии». Это — последняя в ряду древних «апологий». В середине V века язычество еще не умерло, и с ним в пастырском обиходе приходилось серьезно считаться. В целях борьбы с «приверженцами языческой мифологии Феодорит начинает свое изложение с положительного раскрытия евангельской истины, в особенности в трудных для языческого сознания вопросах, чтобы устранить вражду от незнания. В противопоставлении христианству язычество ярко обличается в своей пустоте и немощи. Феодорит подчеркивает его беспомощные противоречия, бесплодность и неустойчивость языческой мысли. Вся история эллинизма оказывается историей непрерывного возрастания зла, «ибо таково коварство лжи, что устранившиеся от одной тропинки переходят на другую, еще более опасную». Впрочем, Феодорит оговаривается, что «жившие до пришествия Господа имеют некоторое малое извинение, потому что еще не воссияло Солнце правды, и они ходили как бы в ночном мраке, руководимые одной природой», ее «богоначертанные древле письмена» стерлись от греха. Но теперь солнце взошло и не подобает «слепотствовать в полдень». Повторяя прежних апологетов, Климента Александ-

рийского прежде всего и Евсевия, Феодорит старается и самой языческой мудрости найти опорные и отправные точки для обращения к истинной вере. Он говорит о путях естественного Богопознания, — «род Авраамов получил закон и наслаждался пророческой благодатью, все же прочие языки Правитель всяческих руководит к благочестию через природу и тварь». «По наведению» и язычники могли восходить к познанию Творца.

Заслуживают внимания исторические труды Феодорита, и его «Церковная история» прежде всего.

Говоря о поздней патристике, надо отметить, что у многих авторов этой эпохи элементы неоплатонизма и аристотелизма органически сочетаются с элементами христианской догматики.

Высшую степень синтеза неоплатонических и христианских элементов являет группа трактатов рубежа VI в. — «Corpus Areopagiticum», дошедших под именем *Дионисия Ареопагита*.

Среди них наиболее важными являются «Мистическое богословие», «Божественные имена», «О церковной иерархии», «О Небесной иерархии» и «Символическое богословие».

В своей книге «Мистическое богословие» Дионисий дает как бы краткий очерк своей собственной богословской и философской системы.

Главная проблема для Дионисия Ареопагита — эта проблема богопознания и единения человека и Бога.

В учении о Богопознании автор идет вслед за Каппадокийцами, за Григорием Нисским прежде всего. Бог непознаваем и непостижим. Бог пребывает в мире в своих «сущетворных исхождениях» и «благотворящих промыслениях», в своих силах и энергиях. В этом своем самооткровении миру Бог познаваем и постижим. Это значит, что Бог постижим только из откровения, из того, «что нам Божественно открыто в Слове Божиим». Есть еще и другое откровение. Это — самый мир. Бог познается и постигается в своих отношениях к миру или к твари.

Познание никогда не проникает в сокровенные и неизреченные глубины Божественной жизни. Бог постижим и описуем двояко. Или через резкое и решительное противоположение миру, то есть через отрицание о Нем всех речений и определений, свойственных и подобающих твари. Или через возвышение всех определений, прилагаемых к твари. Так открываются два пути богопознания и богословия: путь положительного или катафатического богословия, и путь богословия отрицательного или апофатического. Путь апофатического богословия есть высший, — только он вводит в тот Божественный мрак, каким является для твари Свет неприступный.

Путь противопоставления Бога миру требует отрицаний. О Боге ничего нельзя сказать утвердительно, ибо всякое утверждение частично, тем са-

мым есть ограничение, — во всяком утверждении молчаливо исключается иное, полагается некий предел. В этом смысле о Боге можно и нужно сказать, что Он есть Ничто.

Апофатическое «не» равнозначно «сверх» и означает не ограничение или исключение, но возвышение и превосходство. Божество не подлежит не только чувственным и пространственным определениям, — не имеет ни очертания, ни формы, ни качества, ни количества, ни объема. Божество выше всех умообразных имен и определений. Бог не есть ни душа, ни разум, ни воображение, ни мнение, ни мышление. Он не есть ни слово, ни мысль. Он не есть ни число, ни порядок, ни величина, ни малость; ни равенство или подобие, ни неравенство или неподобие. Он не есть ни сила, ни цвет, ни жизнь, ни время, ни век, ни знание, ни истина, ни царство, ни премудрость, ни единство... Бог в этом смысле есть Бог безымянный. Он выше всего — «ничто из несуществующего и ничто из существующего», «во всем есть все, и в ничем ничто».

Поэтому путь познания есть путь отвлечения и отрицания, путь упрощения и умолкания, — чтобы познать Бога, «как изъятого из всего сущего». Это — путь аскетический. Он начинается «очищением». Это есть «упрощение» души, или иначе — «собрание души», «вхождение в самого себя», отвлечение от всякого познания, от всех образов, чувственных и умственных... Это есть вместе с тем некое успокоение души, — Бога мы познаем только в покое духа, в покое незнания. И это апофатическое незнание есть скорее сверхзнание, — не отсутствие знания, но совершенное знание, *несоизмеримое* поэтому со всяким частичным познанием. Это незнание есть созерцание. Бог познается не через размышление о *Нем*, но через непостижимое с *Ним* соединение. Это возможно только через *экстаз*, через *исхождение* за все пределы, через иступление. И это означает вступление в некий священный мрак, в «мрак неведения», в «мрак молчания». Это «исхождение» есть истинное познание; но познание без слов и понятий, и поэтому несообщимое познание, доступное только тому, кто его достиг и имеет, — и даже для него самого доступное не вполне: ибо и самому себе описать его никто не может. Высшее познание открывается во мраке неведения», в который вступает душа на высотах, — «высочайшее познание Бога то, которое достигается через незнание, путем превосходящего разум соединения, *когда разум*, отделившись от всего сущего и затем покинув самого себя, *соединяется с лучами*, сияющими горе, откуда и где он просвещается в непостижимой бездне Премудрости». Она не есть ум, слово, мудрость, потому что есть *причина* ума, слова, мудрости. Это — область таинственного молчания и безмолвия. Область, в которой бездействует размышление, и душа касается Бога, осязает Божество, вле-

чется к Нему в любви, и молится, и поет. Нужно подниматься все выше, миновать все священные вершины, покинуть все небесные звуки, и светлы, и слова — и войти в «таинственный мрак незнания», где истинно обитает Тот, Кто выше и вне всего, — таков был путь Божественного Моисея.

В таком мистическом созерцании Дионисий видит источник и цель всякого подлинного Богопознания. Это не значит, что невозможно или несправедливо логическое размышляющее познание. Оно не есть последнее познание, — и высшая для него мера состоит в том, чтобы открывалась и сознавалась его динамическая приблизительность. Познание Бога *вне* мира не исключает познания Бога *в* мире и через мир. Божественная сокровенность и неприступность Божества не означает потаенности или утаенности. Напротив, Бог *открывается*. «Таинственное» и апофатическое богословие («мистическое богословие или не исключает откровения.

Катафатическое богословие, по Дионисию, возможно потому, что весь мир есть некий образ или изображение Божие. Бог познается из установленного Им порядка всех вещей, который содержит некие образы и подобия Божественных первообразов. Это не есть *суждение о Боге по миру*, но — созерцания в образах Первообраза, *созерцание Бога в мире*. В катафатическом богопознании мы восходим к Богу, как к Причине всяческих. Но для Дионисия Причина *открывается* или *является* в создаемом. Творческое или причиняющее действие Божие есть *Богоявление, теофания*. Всякое откровение Божие есть теофания, присутствие, явление. Катафатические определения и суждения никогда не достигают самого пресущественного существа Божия. Они говорят о Боге в мире, об отношении Бога к миру о Боге в Откровении. Это не ослабляет их познавательного реализма. Основное понятие катафатического богословия — это промышление. В понимании Дионисия, «промышление» есть некое движение или «исхождение» Бога в мир — нисхождение в мир, пребывание в нем и возвращение к себе — некий круговорот Божественной любви. Промышление есть некое совершенно реальное вездеприсутствие Божие, — своим промышлением Бог присутствует во всем и как бы становится всем во всем ради всеобщего спасения и блага. Однако в этом непрестанном действовании своем остается недвижность и неизменным. В Божественном промышлении таинственно совпадают пребывание и подвижности стояние и движение.

Среди имен Божиих Дионисий на первом месте называет Благодать. По причине благодати своей Бог и творит, и созидает, и животворит, и совершает всяческая. Богу свойственно благотворить.

Бог именуется Единым, потому что в неделимой простоте своей Он пребывает выше всякой множественности, хотя и есть Творец многого. Он выше



не только множественности, но и единичности но и всякого вообще числа. И вместе с тем Он есть и начало, и причина, и мера всякого счисления. Мир существует через совершенное единство Божественного промысления. Все бытие тяготеет к единому средоточию, из которого излучаются содержащие его Божественные силы, — и в этом основа его устойчивости. Это не внешняя зависимость и не подневольное притяжение, но влечение любви. Все устремляется к Богу, как к своей причине и цели, ибо от Него все исходит и к Нему все возвращается через Него и в Нем существует.

Бог, как Благо, есть Любовь, и потому Он есть и Красота. Ибо во всеединой причине всякого существования благо и красота совпадают. Печать Божественной красоты лежит на всем творения Бог есть совершенная Красота, источник и прообраз всякой красоты и всех красот. Как Благо, Бог есть начало всего; как Красота, — конец всего. Ибо все существует ради Него и от Него получает свою красоту, т. е. стройность и меру.

Любовь есть сила связи и единства; и, как Любовь и Красота, Бог есть Промыслитель, и Творец и Прообраз мира.

Мир существует и *есть* потому, что Бог есть *бытие*, — самое бытие мира есть в нем образ Божий Мир живет потому, что Бог есть Жизнь, и жизнь мира есть некое причастие Божественной жизни. Существование от Бога есть дар Божий, и первый из даров. И все качества суть дары Божий. Все они в известном смысле отражают в себе Бога.

Бог — начало и конец всего, предел и бесконечное основание всяческих. Но ничто, — ни временное, ни неизменное, — не отражает Бога вполне. Бог выше всего. И потому все имена, взятые от Его «про мышления», как бы только метафорически приличествуют Ему. Бог есть сущность и Сущий; но лучше сказать, — Сверхсущий. Бог есть Жизнь, ибо источник жизни; но Он есть сверхжизнь, ибо саможизнь и от Него струится всякая жизнь. Бог есть Премудрость, Разум, Ум, Истина. Бог есть Сила и источник всякой силы и мощи, сила, хранящая все, утверждающая, и потому спасающая. В силу своего промыслительного присутствия во всем Бог есть спасение всего. Бог есть Правда, Правда всего и обо всем, потому что к Нему восходит всякий порядок и строй, и ко всему Бог относится сообразно его достоинству. Все причастно Божеству, но в разной мере и по-разному. Недушевленные вещи причастны постольку, поскольку они суть, — в меру своего *бытия*. Живое — в миру своей *жизни*. Разумные существа причастны всеопрощенной *мудрости* Бога. Вес эти множественные имена в виду самой сноти множественности недостаточны, ибо Бог существенно един. Вес вещи говорят о Боге, и ни одна не говорит достаточно. Все свидетельствуют о Нем, и ни одна Его не открывает. И все катафатические имена говорят о Его «силах» и промыслениях, но не о Его Существе.



Космологическая теория, изложена преимущественно в трактате «О Небесной иерархии». Цель иерархии — «возможное уподобление Богу и соединение с Ним». Начало иерархии — Святая Троица, источник жизни и единства. Иерархия есть ступенчатый строй мира, своего рода «лестница», соединяющая тварное бытие с Творцом. В мире есть ступени, определяемые степенью близости к Богу. Бог есть все во всем. Но не во всем равно. По естеству своему не все равно близко к Богу. Но между этими, как бы все отступающими, концентриками есть живая и непрерывная связь, и все существуют для других, так что только полнота всего осуществляет цель мира. Все стремится к Богу, но стремится через посредство, сквозь среду более тесных концентров. Только с содействием высших низшие могут взойти к Богу. Таким образом, порядок оказывается путем и действием. Цель иерархии — любовь к Богу и общение с Ним.

В мирском кругу Дионисий различает снова три чина. Низший чин — еще нуждающиеся в очищении: оглашенные, кающиеся, одержимые. Второй чин — «созерцательный» — «священный народ». Высший чин — монахи<sup>19</sup>.

«Творения великого Дионисия» пользовались бесспорным авторитетом и оказали исключительно сильное влияние на развитие богословской мысли и в позднюю отеческую эпоху, и в эпоху византийскую и на Западе во все протяжении Средних веков.

На Востоке трактаты «Corpus Areopagiticum» весьма скоро были признаны образцовыми текстами чему во многом способствовал философ и богослов св. Максим Исповедник († 662; память 21 января, 3 февраля и 13/26 августа), в творчестве которого догматическая строгость сочеталась с глубокой мистической религиозностью (основные сочинения: «Мистагогия», «О душе», «Вопросо-ответы к Феласию», комментарии к трактатам Дионисия).

Для того чтобы лучше разобраться в сущности богословских дебатов VII века, следует прежде всего обсудить историческую обстановку того времени. Особенно важную роль в тот период сыграли два византийских императора — Ираклий (610—641 годы) и Константин II (641—668 годы). Ираклий, который вззошел на трон, свергнув зверского тирана Фоку, был родом из знатной армянской семьи (его отец был проконсулом Африки) и первым в ряду византийских императоров восточного происхождения. Большую часть своего правления он провел в сражениях с Персией, которая в те годы заявила о себе как мировая держава с претензией на религиозное и военное превосходство над христианским миром. В 614 году

<sup>19</sup> Введение в философию. — М., 2008. — С. 154—160.

персы захватили Иерусалим, взяв в плен патриарха и завладев древом Креста Господня. В 615 году они вторглись в Египет, в 617-м пришли в Халкидон и очутились в непосредственной близости от Константинополя. Осада столицы продолжалась с 622 по 628 год. Оставив патриарха Сергия охранять город, Ираклий лично возглавил римские войска в Армении. Его тактика создания второго фронта увенчалась успехом, и в конце концов в 628 году война закончилась победным миром. Персидский царь Хозрой был убит, а завоеванные территории возвращены Византии. Ираклий стал национальным героем. Но последние годы его жизни были омрачены новыми заботами в связи с нападениями арабов и началом мусульманского движения. В 637 году арабы захватили Иерусалим и покорили весь Ближний Восток. От огорчения у Ираклия произошел нервный припадок, и сражаться он был не в состоянии.

Долгое пребывание Ираклия в Армении, где местное население иногда предпочитало персидское владычество, боясь религиозных преследований со стороны «Халкидонской» империи, заставило императора предпринять новые попытки к сближению с монофизитами. Православная империя преследовала монофизитское население этих областей, и поэтому неудивительно, что оно, выбирая из двух зол меньшее, предпочитало равнодушных к внутрехристианским раздорам персов. Население этих завоеванных персами территорий и хотел заполучить на свою сторону Ираклий.

Историческая ситуация того времени требовала немедленного решения национально-политического вопроса. Ираклий, как и многие его предшественники, пытался объединить империю через единство вероисповедания. Ему помогал в этом патриарх Сергий, который был родом из Сирии и потому хорошо понимал восточную психологию. В стремлении достичь компромисса с монофизитами Сергий произвел на свет формулу, согласно которой во Христе было *две природы, но одна энергия*. Слово «энергия» в Аристотелевой терминологии означало «проявление конкретной природы». Поскольку даже халкидониты признавали, что во Христе можно различить две природы лишь мысленно и поскольку личность, ипостась Христа — одна, то, согласно Сергию, можно говорить об одной энергии этой богочеловеческой ипостаси.

Многим показалось, что наконец-то достигнуто компромиссное соглашение с монофизитами, к тому же подкрепленное авторитетом псевдо-Дионисия Ареопагита, который тоже употребляет выражение «одна богочеловеческая энергия». Однако при более внимательном рассмотрении обнаруживается, что эта на первый взгляд привлекательная теория на самом деле не разрешает, а лишь углубляет проблему, раскрывая истинную сущность монофизитства как *моноэнергизма*. Этот, казалось бы, очевид-

ный факт выяснился не сразу: вначале формула Сергия имела огромный успех и очень помогла Ираклию. Ему удалось отвоевать у Персии оккупированные территории, повсюду завоевав симпатии местных монофизитов, которым нравился моноэнергизм. Кроме того, Ираклий воссоединился с армянской церковью, с сирийскими яковитами, а в 631 году, по взятии Александрии, произошло присоединение и египетских монофизитов, чему немало способствовал назначенный императором патриарх Кир, бывший по совместительству и губернатором Египта. Кир был монофизитом, но после некоторых колебаний он согласился принять учение об одной энергии, увлекшись перспективой компромисса с православными. Император ликовал: казалось, воссоединение христиан в монофизитских странах было достигнуто! Официально оно было провозглашено в 633 году в городе Эрзеруме (тогда Феодосиополе).

Несмотря на то, что до сих пор все шло гладко, было очевидно, что сшитый на скорую руку моноэнергизм нуждается в богословском обосновании. Сергий прекрасно осознавал трудность, связанную с употреблением выражения «одна энергия». Трудность эта была очевидна для любого человека, мало-мальски знакомого с Аристотелевой метафизикой: каждая природа, будучи конкретной реальностью, обладает энергией, а, следовательно, двум природам Христа должны соответствовать две энергии. Для решения проблемы Сергию пришлось пойти на богословское ухищрение. Он предложил — поскольку речь шла об одном Лице — говорить не об «одной энергии», а об «одной воле» и таким образом избавиться от недоумений и двусмысленности.

Этот новый вариант своей христологии Сергий изложил в письме к папе Гонорию (634 год), в котором он извещал Римского патриарха о достигнутом воссоединении восточных христиан и спрашивал совета Гонория по поводу *монофелитства* (учения об одной воле):

Согласно учению всех вселенских соборов, один и тот же самый Господь Иисус Христос производит *все Свои действия*. Поэтому не следует рассуждать *ни об одной, ни о двух энергиях* и нужно довольствоваться признанием *одной воли*. Выражение «одна энергия», хотя и встречается у некоторых отцов, производит на неопытных пугающее впечатление. Они полагают, что этим отрицается двойственная природа Христа. С другой стороны, и выражение «два действия» соблазняет многих, так как оно не встречается ни у одного отца и ведет к заключению о *двух противоположных друг другу волях* и через это вводит двух «волящих», что нечестиво.

Не будучи искушенным богословом, Гонорий согласился со всеми доводами Сергия. На основании этого Шестой Вселенский собор (680—681 годы) осудил его как еретика, и вплоть до IX века все папы произно-

сили ему анафему, а письмо его впоследствии использовалось в качестве аргумента против догмата о папской непогрешимости. Выгораживая Гонория, многие католические ученые любят говорить, что будто бы он произнес это суждение не *ex cathedra*. Однако вряд ли можно отрицать, что в данном случае Гонорий выступал именно в роли папы, высказывая суждение по догматическому вопросу в ответ на запрос константинопольского собрата.

Примерно в то же время только что избранный патриарх Иерусалимский Софроний пишет окружное соборное послание («Синодику»), выражая свое несогласие с учением об одной воле. Доказывая наличие двух волей во Христе, Софроний утверждал, что в Нем каждая природа действует, естественно, по своему существу и что только из этих действий мы познаем различие природ: наличие одной энергии или воли лишает это различие всякого смысла, превращая его в чистую абстракцию. Несмотря на свое одиночество среди современного ему епископата, Софроний твердо стоял на своем. Он был храбрый и независимый человек, готовый до конца бороться за чистоту Православия. Его единственным союзником и другом был Максим Исповедник, которого Софроний повстречал в Александрии.

В 637 году Иерусалим был взят арабами! Патриарх Софроний, не чувствующий особой преданности Константинополю, сотрудничал с халифом Омаром, который объявил Иерусалим открытым городом и немедленно выстроил в нем знаменитую мечеть на том самом месте, где в прежние времена стоял Соломонов храм. В благодарность за сотрудничество Софрония Омар отдал все христианские святыне места в распоряжение патриарха иерусалимского.

Софроний в скором времени умер, а с ним, казалось бы, должна была прекратиться и полемика против «одной энергии». В 638 году Ираклий опубликовал заготовленный Сергием «Экфесис» — императорский декрет о вере. Изложенный в виде Символа веры, Экфесис запрещал употребление слова «энергия» вообще, а взамен предлагал формулу «одна воля»:

...Мы исповедуем, что есть *только одна воля* Господа нашего Иисуса Христа, истинного Бога, ибо ни на одно мгновение Его плоть, одушевленная душою разумною, не отделяется от Бога Слова, ипостасно соединенного с ней, и что она не действовала по собственному почину и в противность воле Слова, но только тогда и так, как хотел Бог Слово.

В том же 638 году Сергей скончался. Патриархом Константинопольским был избран убежденный монофелит Пирр, при котором Экфесис был утвержден собором в 638 году и подписан всеми восточными епископами (до Рима этот императорский декрет к тому времени еще не дошел). В 641 году скончался и император Ираклий. Декретом его преемника Конс-

танта II (648 год), называвшимся «Типос», вообще были запрещены всякие разговоры как об энергиях, так и о волях. Но в этот период Рим воспротивился давлению Константинополя. Папа Гонорий умер, а его преемники не хотели подписывать Экфесис. Пришедший в 649 году к власти папа Мартин I немедленно созвал собор в Латеране, на котором были единодушно осуждены монофелитское учение и связанные с ним еретические документы: «безбожнейший Экфесис» и «гнусный Типос». При константинопольском дворе было решено подавить западную оппозицию. Папа Мартин был обвинен в политических и религиозных преступлениях. Экзарх Равенны прибыл в Латеранский дворец, объявил папу низложенным и, арестовав его, привез под конвоем в Константинополь. Мартин тогда был уже стар и очень болен и к тому же измучен жестоким обращением во время путешествия. Он лично предстал перед церковным судом, обнаружив необычайное мужество и стойкость в вере. Его лишили сана, пытали и приговорили к смертной казни, замененной под конец изгнанием. Совершенно замученный старец был отвезен в крымский Херсонес, где в скором времени скончался (655 год). Папа Мартин I причислен к лику святых и латинской, и восточной Церквами, которые чтят его память как исповедника и мученика<sup>20</sup>.

Максим Исповедник родился в Константинополе в благочестивой христианской семье. В юности изучил философию, грамматику, риторику, труды древних авторов, в совершенстве овладел богословской диалектикой. Знания и добросовестность позволили ему стать первым секретарем императора Ираклия (611—641). Но придворная жизнь тяготила Максима, поэтому он удалился в монастырь и принял иноческий постриг.

В 633 г. преподобный Максим прибыл в Александрию, чтобы бороться с монофизитской ересью охватившей весь христианский мир. Везде, где ему приходилось бывать, он ревностно отстаивал Православие, наставляя заблуждавших и обличая уклонившихся. Монофизиты исповедовали одну (Божественную) природу в Господе Иисусе Христе, а еретики-монофелиты ввели понятие единой Божественной воли и единого (Божественного) действования, что приводило к признанию отвергнутого IV Вселенским Собором (451 г.) монофизитского лжеучения.

Преподобный Максим способствовал созыву Латеранского Собора, который осудил монофизитство и предал анафеме его защитников. Ярый поклонник монофизитов император Констанс II приказал схватить исповедника, ложно обвинив его в измене отечеству. Св. Максиму отрезали язык, усекла правую руку, а затем сослали в Колхиду. Но милосердный Господь вернул ему способность писать и говорить. Преподобный Мак-

<sup>20</sup> *Протоиерей Иоанн Мейендорф*. Введение в святоотеческое богословие. — Клин, 2001. — С. 350—355.

сим предсказал свою кончину, которая последовала 13 августа 662 г. На могиле святого ночами возжигались три чудесно явленных светильника и совершалось множество чудес и исцелений.

Прп. Максим Исповедник оставил Церкви большое богословское наследие. Обладая мощным теоретическим умом и вкусом к систематизаторству, Максим создал стройное учение о творении мира, в котором полемизировал с Оригеном.

Мир есть откровение Слова. Бог Слово открывается в мире. И это откровение завершается и исполняется в Воплощении. Для прп. Максима Воплощение есть средоточие мирового бытия, — и не только в плане искупления, но и в изначальном миротворческом плане. Воплощение изволено вместе с самим творением. Бог созидает мир и открывается, чтобы в этом мире стать человеком. И человек создается затем, чтобы Бог стал человеком, и через то человек был обожен.

Бог непостижим. Он выше всего. И, однако, познание Бога в Его превышем бытии возможно. Но не в понятиях разума, а в сверхмысленном видении, в *экстазе*. Экстаз возможен только через подвиг. Путь Богопознания есть лестница, уходящая верхом своим в Божественный мрак. Экстаз есть прямая и непосредственная встреча с Богом, поэтому познание Его по существу. И вместе с тем — обожение ума, преображение самой стихии мысли. Это состояние благодатного усыновления, и душа приводится к единству сокровенного бытия Отца. В святых вселяется ум Христов, — «не по лишению собственной нашей умственной силы и не как лично или по существу переходящий на ее место, но как Своим качеством освещающий силу нашего ума и к одному с Собой приводящий в действие». Это высшая последняя ступень. В жизни немногим дано было достигнуть этих таинственных высот — великим святым и таиновидцам, Моисею на Синае, апостолам на горе Преображения, Павлу в его восхищеньи до третьего неба. Полнота Богопознания осуществится и станет доступна уже за гранями этого мира в веке грядущем. Однако, именно в экстазе все оправдание познавательного подвига. Путь в экстаз есть «чистая молитва». Это — дар и благодать. «Благодать молитвы соединяет наш дух с Богом. И живя с Богом становится он богообразным».

Движущая сила подвига есть любовь — «такое расположение души, когда она ничего из существующего не предпочитает познанию Бога».

Путь Откровения и путь Познания соответствуют друг другу. Это единый путь, но в двух направлениях. Апокалипсис и Гносис. Нисхождение и Восхождение. И познание есть ответ человека.

В мире два плана: духовный, или умопостигаемый, и чувственный, или телесный. И между ними есть строгое и точное соответствие. Чувствен-



ный мир не есть преходящий призрак, не есть распал или умаление бытия, но принадлежит к полноте и цельности бытия. Он есть образ, символ духовного мира. И в сущности мир един и один. «Ибо весь умопостигаемый мир таинственно и символически отображается в чувственном, — для тех, кто умеет видеть. И чувственный мир своими основаниями всецело содержится в умопостигаемом». «Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле, а мир чувственный соединен с умопостигаемым, как тело соединено с душой. Оба мира составляют единый мир, как из души и тела составляется один человек».

Мир сложен, но должен быть еще более сложен и собран. И в этом задача человека, как поставленного в средоточии творения. В этом содержание тварного процесса. Человек должен в себе объединить все и через себя соединить с Богом. К этому он призван от творения. И в этом призвании уже заключена тайна Богочеловечества.

Максим Исповедник ставил человека в центре космоса. Человек — это микрокосм. Тайна миротворения и мироздания открывается именно в человеке. Человек есть образ Божий, и в нем таинственно сосредоточены все Божественные силы и энергии, открывающиеся в мире.

«Воплощение» и «обожение» — это два сопряженных движения. Воплощение Слова завершает нисхождение Бога в мир и создает возможность обратного движения. Бог становится человеком, вочеловечивается — по Своему человеколюбию. И человек становится богом по благодати, обожается — через свое боголюбие.

Христос Богочеловек есть начало и конец всего домостроительства. Божественное домостроительство независимо от человеческой свободы, от ее избрания и согласия, — ибо это есть первичный творческий замысел Божий. И он осуществился бы и помимо грехопадения.

Мир создан только затем, чтобы во исполнении его судьбы Бог был во всем и все стало Ему причастно через Воплощенное Слово. В Воплощении должна быть воспринята Словом и усвоена вся *полнота* тварного естества. В мире падшем Воплощение оказывается Искуплением, спасением. Но изволено оно искони не как средство спасения, но как исполнение тварного бытия вообще, как его оправдание и обоснование. И потому самое Искупление совсем не исчерпывается одними только отрицательными моментами (освобождение от греха, осуждения, тления, смерти). Главное есть самый фактор неразрывного соединения естеств — вхождение Жизни в тварное бытие.

Тайна Богочеловечества действует в мире от начала. Прп. Максим учил, что история мира и человечества в первый период есть приготовление к пришествию Спасителя Богочеловека, второй период — жизнь в Церкви



Христовой и обожение, когда жизнь будет в Духе Святом, когда смерть упразднится, также и мужское и женское естество, люди подобны будут Ангелам. Космос весь будет обновлен, все будет обожено Творцом.

Христос рождается от Девы, и поэтому Он единосущен нам. Но рождается не от семени, а непорочным и девственным рождением, которым управляет «не закон греха, но закон Божественной правды». Поэтому Он свободен от греха. Он воспринимает первозданную, еще непорочную человеческую природу, как она была Богом сотворена искони, как имел ее Адам до падения. И этим «обновляет» естество, являет его кроме греха, «в котором и состоит ветхость». Однако, ради нашего искупления, Господь подчиняет Себя последствиям греха, оставаясь непричастным самому греху. В этом Его целительное послушание. Он становится человеком «не по закону естества», но по «домостроительному изволению».

Христос в Себе все объял и объединил; снял рассечение бытия. В Своем бесстрастном рождении Он соединил мужской пол и женский. Своей святой жизнью соединил вселенную и рай. Своим вознесением — землю и небо, созданное и несозданное. И все возвел и свел к Перво-Началу и Перво-Причине.

Большое внимание прп. Максим уделил проблеме зла, считая его порождением превратно использованной свободы. Зло не существовало само по себе, это ниспадение вида бытия из своего состояния — ангелов, и человеков — по злой воле. Зло реально в свободном извращении разумной воли, уклоняющейся от Бога и тем самым к небытию. Активное проявление зла находим в войнах, злодеяниях и смерти. Грех и зло есть движение вниз и от Бога.

Особенно много прп. Максим сделал для развития христианской аскетике и мистики. Христианская жизнь начинается новым рождением, в крещальной купели. Это есть дар Божий. В крещении подаются силы для новой жизни, или возможность новой жизни. Осуществление есть задача свободного подвига Дары подаваемые в таинствах церковных должны быть удержаны и возвращены. И только через произволение они могут проявляться, претворяться в действительность нового человека. Таинства и подвиг — это два неразрывных и неотделимых момента христианской жизни.

Снова в путь Божественного снисхождения и человеческого восхождения, и таинственная встреча Бога и человека — во Христе.

Подвиг есть, прежде всего борьба со страстями. Ибо цель подвига есть именно бесстрастие. Страсть есть ложная установка воли обращенной к низшему, к чувственному вместо духовного и высшего. Зло есть предпочтение чувственного, и именно в качестве ложно предпочитаемого чув-

ственное и видимое становится греховным, опасным. «Видимое» должно означать и проявлять «невидимое», т. е. духовное — именно в этом весь смысл и оправдание его существования. Чрезмерная и ложная оценка видимого есть зло и грех. Страсть и есть такая переоценка, *предпочтение* — известная привязанность к чувственному миру.

Различают три типа страстей: самолюбие (плотские), насильничество (или ненависть) и неведение (духовная слепота). В разнообразном мире страстей два полюса: удовольствие и слава. Прп. Максим отмечает, что человек постоянно находится под тайным влиянием бесовских действий. Это демонское воздействие есть очень мощный фактор. И зло, и страсть имеют динамический характер. Это ложная расценка вещей, а потому ложное и вредное поведение, — ложное и вредное, ибо отводящее от подлинных целей и уводящее в пустоты и тупики небытия, — бесцельное и потому ничего не осуществляющее а напротив, разлагающее. Иначе сказать, — разлад, беспорядок, распад... Можно сказать, — *беззаконие*. И противовес беззаконию образует закон вообще.

Аскетическое делание (или «практическое любомудрие») есть преодоление или искоренение страсти в человеческой душе. Главное в нем — внутренняя борьба. Прежде всего желания и вожделения должны быть обузданы. Ум должен стать действительно «владычественным» в человеке, средоточием всех сил души, и сам должен получить свое средоточие и опору в Боге. Это момент *воздержания*. Есть еще так называемые «невольные» страсти, т. е. страдания, или испытание страданием, печаль от страданий. Их нужно *терпеть*, не огорчаясь лишением наслаждений. И еще дальше и труднее преодоление ненависти и гнева — стяжание *кротости*. Так смирятся страстные силы души. Но остается еще большее. Нужно заградить путь соблазнов. Это включает в себя, с одной стороны, упражнение чувств, и с другой, — *мысленную брань*, очищение и преодоление помыслов. Именно здесь решается аскетическая задача. Ибо иначе всегда вновь зарождается опасность греха. Нужно отгонять помыслы, сосредотачивая свое внимание на другом, собирая ум в духовном трезвении и молитве.

Богословие прп. Максима Исповедника, основанное на духовном опытным знании великих отцов пустынножителей, использующее искусство диалектики, выработанное дохристианской философией было продолжено и развито в трудах прп. Симеона Нового Богослова и свт. Григория Паламы<sup>21</sup>.

Завершителем традиций патристики, крупным систематизатором и вместе с тем связующим звеном между патристикой и христианской фило-

<sup>21</sup> Введение в философию. — М., 2008. — С. 160—162.

софией средневековья был монашествующий писатель и поэт *Иоанн Дамаскин* († ок. 780; память 4/17 декабря). Судьба его сложилась очень необычно. Родом из христианской семьи, он вынужден был жить среди мусульман. Еще в детстве Иоанн овладел грамматикой, диалектикой и искусством доказательств. В нравственной философии он преуспел настолько, что не только украсил свой ум ее изучением, но и смирил душевные страсти. Постиг он также математику, астрономию, естествознание. Отец Иоанна был чиновником, которого арабы назначили для надзора за христианскими общинами. Вероятно, именно эту должность отца унаследовал Иоанн, пользовавшийся расположением халифа в Дамаске.

Среди государственных занятий прп. Иоанн находил время для написания догматических творений. Он вступил в борьбу за Православие с монофизитами.

Во время иконоборческой ереси написал три трактата в защиту иконопочитания. Оклеветанный перед халифом императором Львом Исавром (717—741), прп. Иоанн был лишен должности и приговорен к отсечению кисти правой руки, которую по исполнении приказа повесили на городской площади. Когда прп. Иоанну по его усердной просьбе вернули отрубленную кисть, он стал молиться Пресвятой Богородице об исцелении. И Богоматерь, явившись ему во сне, исцелила его: кисть приросла к суставу, и только малый шрам напоминал об отсечении. В память об этом дивном чуде прп. Иоанн носил на голове плат, в который была завернута отсеченная рука, а к иконе Богоматери приложил выкованную из серебра руку, отчего икона та стала называться «Троеручицей».

Халиф, узнав о чуде, свидетельствовавшем о невинности прп. Иоанна, просил прощения и хотел вернуть ему прежнюю должность, но преподобный отказался. Раздав свое богатство, прп. Иоанн оставил Дамаск и поступил простым послушником в лавру прп. Саввы Освященного. Факты из жизни Иоанна Дамаскина за время пребывания его в лавре рисуют трогательный образ отшельника, проникнутого духом евангельской простоты и смирения.

Старец, руководитель Иоанна, потребовал от него — ничего не делать по своей воле, непрестанно пребывать в молитве, изгонять из души всякий образ мирской жизни и запретил даже писать. Святой покорно нес это послушание долгое время, но, милосердуя над одним иноком, у которого скончался брат, написал для него свои знаменитые надгробные тропари: «Кая житейская сладость бывает печали непричастна...» За непослушание старец-наставник выгнал Иоанна из келлии и согласился принять его, если он вычистит все нечистые места лавры своими руками. Преподобный и здесь явил образец послушания. Через некоторое время старцу в виде-

нии было указано Пресвятой Девой Богородицей снять запрет с писательства Иоанна.

Прп. Иоанн написал нескольких духовных книг, им написано более 60 канонов, среди которых наиболее известны каноны на Святую Пасху, Рождество Христово и Богоявление. Им составлен «Октоих», множество песнопений и молитв, которыми Святая Церковь украшается и донине.

Из лавры Дамаскин внимательно следил за нуждами Православной Церкви и мужественно возвышал свой голос против несториан, монофизитов, монофелитов и особенно иконоборцев.

На Константинопольском Соборе (754 г.) преподобный мужественно обличал иконоборцев, за что претерпел заключение и пытки. Преставился прп. Иоанн Дамаскин, византийский богослов и философ, около 780 г. в возрасте 104 лет.

В своих многочисленных творениях, которые навсегда останутся источником христианской науки церковного просвещения, прп. Иоанн Дамаскин выступает как догматист, излагающий систему христианского вероучения, как моралист, раскрывающий величие и силу добродетелей и опасность и вред пороков, как полемист, силою своего слова и верою поражающий несториан, монофизитов, монофелитов, манихеев и иконоборцев, как экзегет, давший истолкование всех посланий ап. Павла, как проповедник, христианский певец.

В творчестве Иоанна гармонично соединялись два философских направления христианского богословия — неоплатоническое и перипатетическое. Основной его труд — «Источник знания» — состоял из нескольких самостоятельных частей.

Первая часть («Диалектика») трактует о самых общих принципах познания и (подобно логике Аристотеля) разъясняет приемы доказательства и смысл логических категорий. Здесь же излагаются основы онтологии. «Диалектика» должна была служить философской пропедевтикой в изложении основных догматов христианства. Прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Так как апостол говорит: *вся же искушающе добрая держите* (1 Фес. 5, 21), будем исследовать также и учения языческих мудрецов. Может быть, у них мы найдем что-либо пригодное и приобретем что-либо душеполезное... И царице свойственно пользоваться услугами служанок. Поэтому мы позаимствуем такие учения, которые являются служителями истины, но отвергнем нечестие, жестоко владевшее ими и не воспользуемся дурно хорошим и не употребим искусства доказательств для оболыщения простецов. Хотя истина и не нуждается в разнообразных доказательствах, тем не менее мы воспользуемся ими для опровержения нечестивых противников и лжеименного знания».

«Диалектика» призвана была обосновать тезис о подчиненном положении научного знания и философии перед теологией.

Вторая часть («О ересях») посвящена истории и опровержению основных ересей, для чего Иоанн Дамаскин использовал материалы крупных ересиологов — Епифания, Феодорита и Леонтия Византийского. Наконец, третья часть («Точное изложение православной веры») содержит сводку канонических положений христианской догматики. «Точное изложение православной веры» — важнейшее творение Иоанна Дамаскина, которое и до настоящего времени является лучшим и авторитетным изложением учения Православной Церкви.

Иоанн Дамаскин как богослов был собирателем отеческих преданий. В отцах он видел «богодуховенных» учителей, «богоносных» пастырей. Не может быть между ними разноречия, — «отец не противоборствует отцам, ибо все они были общниками единого Духа Святого». И Дамаскин собирал не личные мнения отцов, но именно *отеческое предание*.

Связь с Каппадокийцами и с «великим Дионисием» сказывается прежде всего в самой постановке вопроса о Богопознании в первых же главах «Точного изложения». Иоанн Дамаскин начинает с исповедания непостижимости Божества и ограничивает богословскую пытливость «пределами вечными», пределами Откровения и «предания Божия». И не все познаваемое выразимо и удобовыразимо. Истина бытия Божия имеет непреложную и естественную очевидность, постигается из рассматривания самого мира. Но что есть Бог «по существу и по естеству», — это совершенно непостижимо и недоведомо.

Иоанн Дамаскин различает апофатическое и катафатическое богословие. Катафатически говорится только о Действиях Божиих («энергиях»). И богословский катафазис должен опираться всегда на прямое свидетельство Откровения.

В изложении Троического догмата Иоанн Дамаскин повторяет снова Каппадокийцев и более всего — Григория Богослова. Он подчеркивает неизреченность и недоведомость Троической тайны. «Веруй, что Бог в трех Ипостасях. Но как? — выше всякого «как»... Ибо Бог непостижим». Иоанн Дамаскин больше всего говорит о различии Ипостасей. В едином существе Божиим три Ипостаси неслитно соединяются и нераздельно разделяются, и в этом именно тайна. В этом несоизмеримое отличие Божественного бытия от твари. Во всех трех Ипостасях и в каждой из них равно и тождественно содержится вся полнота Божественного естества. Одна природа, одна воля, одна сила — в трех ипостасях Святой Троицы. Суть три Лица, но один образ, три формы, но одно выражение, три Ипостаси, но одно Божество, три Ипостаси, но одна сущность, три деятельности, но одна бла-

годать, три познания, но одна слава, три имени, но одно исповедование, три исповедования, но одна вера. Бог есть незаходимый, непостижимый и неизреченный Свет.

Искупительным делом и чудом является вся жизнь Христа, но всего более честной Крест Его. Именно Крестом упразднена смерть, разрешен грех, открыто воскресение, устроено возвращение к древнему блаженству. «Смерть Христа или Крест облек нас в ипостасную Божию мудрость и силу». И в этом залог воскресения, как последнего «восстановления павшего». Во святых уже предварено это воскресение. Ибо «святые не суть мертвые». Они царствовали над страстями и сохранили неповрежденным подобие образа Божия, по которому и были сотворены. Они свободой своей соединились с Богом и приняли Его в жилище сердца своего, — и, приобщившись Ему, по благодати соделались тем, чем Он есть по естеству. Рабы по природе, они друзья Христовы по избранию и сыны по благодати. Ибо стали сокровищницею и жилищем Бога. И потому и в смерти они живы, ибо они — в Боге, и Бог есть свет и жизнь. Об Ангелах Писание не говорит, что они совоссядут со Христом на престоле славы в день судный, «ни что они будут соцарствовать, ни что сопрославятся, ни что будут сидеть у трапезы Отчей». А о святых это сказано. И пред ними будут трепетно стоять Ангелы. Уже теперь пред человеческим естеством, «сидящим во Христе на престоле славы», предстоят Ангелы в трепете и страхе.

Через Христа «естество из нижних земли возшло превыше всякого начальства и в Нем воссело на Отческом престоле».

Пресвятая Дева родила не простого человека, но Бога воплощенного, — и потому имя Богородицы «содержит всю историю Домостроительства».

«Поклоняюсь совместно обоим естествам во Христе, — восклицает Иоанн Дамаскин, — потому что с плотию Его соединено Божество. Боюсь прикоснуться к горящему углю, потому что с деревом соединен огонь».

Вслед за прп. Максимом Иоанн Дамаскин подробно развивает учение о двух волях и двух действиях Богочеловека. Это было особенно необходимо, так как монофелитская буря еще не утихла.

Иисус Христос — истинный Бог и истинный Человек, в одном лице два естества, две воли. Где существует две природы, там существует и две воли. Природа, соответственно учению святых отцов есть общее и невидимое. Ипостась есть индивидуальное бытие, которое для себя существует, — сущность с ее акциденциями, для себя существующая, отличная от других ипостасей. Природа есть общее а ипостась — это та же природа, только в ее индивидуальном бытии. Во Христе и после соединения пребывают две природы. Между свойствами Божественной природы Христа

находится и Божественна воля. К свойствам Его человеческой природы принадлежит также и человеческая воля. Во Христе таким образом, — две воли. Если Бог воспринимает две природы, то вместе с тем Он должен воспринять также и две воли. Божественное и человеческое действие воли в Нем объединены. Божественная воля действует через посредство человеческой; человеческая воля служит Божественной.

Бог Дух творил чудеса — исцеления, воскрешение, а плоть человеческая испытывала голод, жажду и умирала на кресте. Христос был искушен от диавола, но не через помыслы, а извне. Рабского, подчиненного ничего не было во Христе, ибо как Господь мог быть рабом? Во Христе человечество перестает быть рабским. Но Он приемлет образ раба — ради нас, и избавляет нас от рабства. Господь страждет и умирает нас ради на кресте. Страждет, конечно, по человечеству, т. е. страждет удоболюбное человеческое естество, тело и душа. А Божество прибывало непричастным страданию. И умирает Господь волею, потому что «не подлежал смерти», ибо смерть есть оброк греха, а в Нем не было ни греха, ни лести — *ниже обретеса леств в устех Его* (Ис. 53, 9). Потому и была Его смерть жертвою. И в страданиях, и в смерти, однако, не нарушалось ипостасное единство. Никогда не был Христос оставлен Богом, т. е. собственным Божеством. И в Гефсиманском борении Он молился, «как усвоивший Себе наше лице», как говоривший «с нашего места», — собственно, не Христос был оставлен, но мы покинуты и пренебрежены. Висел Христос на кресте плотию, но пребывал в двух естествах. И когда в смерти Его пречистая душа разлучилась с телом, не разделилась Ипостась, но неразлучно пребывала с обоими, равно пребывавшими в Ней, так что разлучившись в смерти, разлучившись «по месту», они оставались соединенными по ипостаси. Ипостась Слова была ипостасью и тела, и души.

Сын Божий соделался Сыном Человеческим, чтобы сыны человеческие соделались сынами Божиими после низложения смерти, диавола. Человечество во Христе не преложилось в Божество, а пребывает в своем человеческом естестве в одной Личности — в Сыне Божием.

Сочинение прп. Иоанна Дамаскина «Элементарное введение в догматы» совпадает с «Диалектикой» Только предмет рассуждения очерчен более выразительно. Соответственно учению отцов Церкви понятия: природа, сущность — тождественны; равно и понятия: ипостась, личность, индивидуум, как и понятия: различие, свойство, особенность. Божество есть премирное бытие. Каждый род творений например Ангелы, образуют одну природу. Субстанция есть общее, личность — индивидуальное. Различие или свойство есть то, благодаря чему субстанции, роды, личности отличаются друг от друга. Акциденции бывают то отделимые, то неотдели-



мые. Последние — это те, которые характеризуют индивидуальное бытие. Индивидуумы принадлежат к одной и той же субстанции, роду и виду или различным Род распадается на виды. Высший род не есть вид какого-либо другого рода, потому что он есть высочайший. Равным образом и низший вид не имеет уже под собой другого вида. Высшее родовое понятие есть понятие о субстанции. Это последнее распадается на понятия о телесном и бестелесном.

Божественные личности суть индивидуумы, в отношении к которым родовым понятием является премирное и непостижимое Божество.

Прп. Иоанн Дамаскин был ревностным защитником святых икон. Спор об иконах был догматическим спором, и в нем вскрывались богословские глубины.

К VI в. иконы были уже во всеобщем употреблении. Иконы поставлялись в храмах ради благолепия, и в напоминание, и для почитания. Иоанн Дамаскин впервые делает попытку развить защиту святых икон в богословское оправдание, при этом он опирается на прежние апологетические опыты. Возможность священного иконописания Иоанн Дамаскин обосновывает из общего представления об отношении между духовным и вещественным, невидимым и видимым, как раскрывается оно для нас в свете Воплощения. «Не невидимое и Божество изображаю, но изображаю виденную плоть Бога». Израиль в древности не видел Бога, а мы видели и видим славу Господа — *и видехом славу Его, славу Его яко Единородного от Отца* (Ин. 1, 14).

«Образ есть напоминание. И что для обученных письменам книга, то для необученных изображение; и что слово для слуха, то икона для зрения, — мы мысленно с ней соединяемся» И через то освящаем свои чувства: зрение или слух. Иконописание возможно так же, как и Писание, — через факт Откровения, через реальность видимых теофаний. В обоих случаях «через телесное созерцание восходим к духовному». Ветхозаветный запрет «делать всякое подобие», на который, прежде всего, и ссылались иконоборцы, имел, в понимании Дамаскина, временное значение и силу, был воспитательной мерой для пресечения склонности иудеев к идолопоклонству. Но теперь воспитание закончилось, и в царстве благодати не весь Закон имеет силу.

Против иконоборцев нужно было защищать не только иконописание, но еще более почитание икон и поклонение им. Воплощение Слова освящает, как бы «обожествляет» плоть, и тем самым делает ее достойной покланяемой, — конечно, не как вещество, но по силе ее соединения с Богом. «Не веществу покланяюсь, но Творцу вещества, ставшему вещественным ради меня и благоволившему обитать в веществе и через вещество соделавшему

мое спасение; и не перестану почитать вещество, через которое совершено мое спасение». Это относится и к плоти Христа («поклоняюсь багрянице тела»), и ко всему «остальному веществу, через которое совершилось мое спасение», — ибо и оно полно Божественной силы и благодати. Крест, Гроб, Голгофа, книга Евангелий, которая ведь есть тоже некая икона, т. е. изображение или описание Воплощенного Слова.

Иконы возможны только по силе Воплощения, и иконописание неразрывно связано с тем обновлением и обожением человеческого естества, которое совершилось во Христе; отсюда и такая тесная связь иконопочитания и почитания святых, особенно в их святых и нетленных останках. Ибо «прославилось наше естество и преложилось в нетление». Иконы святых — как триумф и знак победы («надпись в память победы»). «Посему и смерть святых празднуется, и храмы им воздвигаются, и иконы пишутся». Они живы и с дерзновением предстоят пред Богом. И благодать Святого Духа неизменно соприсутствует в телах и душах святых, при жизни и по смерти, и в изображениях их и иконах, — благодать и действие (срав. их чудотворения). «Святые суть сыны Божий, сыны Царствия, сонаследники Божии и сонаследники Христовы. Потому почитаю святых и сопричисляю: рабов, и друзей, и сонаследников Христа, — рабов по природе, друзей по избранию, сынов и наследников по Божественной благодати». Ибо они стали по благодати тем, что Он есть по естеству. Это победное воинство Небесного Царя. Учение об иконах имеет христологическое основание и смысл.

Дамаскин различает разные виды поклонения. Прежде всего, служение, — оно подобает только Богу, но имеет разные типы и степени (рабское поклонение, от любви и восторга, в благодарность и т. д.). Иначе подобает чтить тварные вещи. Во всяком случае, *только ради Господа*. Так подобает чтить святых, ибо в них почивает Бог. Подобает чтить все, что связано с делом спасения: гора Синай, Назарет, ясли Вифлеемские, св. Гроб, сад Гефсиманский, «ибо и они вместилище Божественного действия». Подобает почитать и друг друга, «как имеющих удел в Боге и созданных по образу Божию». И такая честь восходит к источнику всякого блага — Богу<sup>22</sup>.

Святитель Григорий Палама, архиепископ Солунский, родился в 1296 году в Малой Азии. Во время турецкого нашествия семья бежала в Константинополь и нашла приют при дворе Андроника II Палеолога (1282—1328). Отец святого Григория стал крупным сановником при императоре, но вскоре умер, и сам Андроник принял участие в воспитании и образовании осиротевшего мальчика. Обладая прекрасными способно-

<sup>22</sup> Введение в философию. — М., 2008. — С. 162—165.

стями и большим прилежанием, Григорий без труда освоил все предметы, составлявшие полный курс средневекового высшего образования. Император хотел, чтобы юноша посвятил себя государственной деятельности, но Григорий, едва достигнув 20 лет, удалился на Святую Гору Афон в 1316 году (по другим сведениям, в 1318 г.) и поступил послушником в монастырь Ватопед, где под руководством старца, преподобного Никодима Ватопедского (память 11 июля), принял постриг и начал путь подвижничества. Через год ему явился в видении святой евангелист Иоанн Богослов и обещал свое духовное покровительство. Мать Григория вместе с его сестрами также приняла монашество.

После преставления старца Никодима инок Григорий проходил 8 лет свой молитвенный подвиг под руководством старца Никифора, а после кончины последнего перешел в Лавру преподобного Афанасия. Здесь он прислуживал за трапезой, а затем стал церковным певцом. Но через три года (1321), стремясь к более высоким ступеням духовного совершенства, он поселился в небольшой отшельнической обители Глоссии. Настоятель этой обители стал учить юношу сосредоточенной духовной молитве — умному деланию, которое постепенно разрабатывалось и усваивалось монахами, начиная с великих пустынников IV века, Евагрия Понтийского и преподобного Макария Египетского (память 19 января). После того, как в XI веке в трудах Симеона Нового Богослова (память 12 марта) подробное освещение получили внешние молитвенные приемы умного делания, оно было усвоено афонскими подвижниками. Опытное применение умного делания, требующее уединения и безмолвия, получило название исихазма (от греч. ἡσυχία — покой, молчание), а сами практикующие его стали называться исихастами. За время пребывания в Глоссии будущий святитель полностью проникся духом исихазма и принял его для себя как основу жизни. В 1326 году из-за угрозы нападения турок вместе с братией он перебрался в Солунь (Фессалоники), где тогда же был рукоположен в сан священника.

Свои обязанности пресвитера святой Григорий сочетал с жизнью отшельника: пять дней недели проводил в безмолвии и молитве, и только в субботу и воскресенье пастырь выходил к народу — совершал богослужение и произносил проповеди. Его поучения часто вызывали у предстоящих в храме умиление и слезы. Однако полная отрешенность от общественной жизни святителю была несвойственна. Иногда он посещал богословские собрания городской образованной молодежи во главе с будущим Патриархом Исидором. Возвращаясь как-то из Константинополя, он обнаружил близ Солуни местечко Верии, удобное для уединенной жизни. Вскоре он собрал здесь небольшую общину монахов-отшельников

и руководил ею в течение 5 лет. В 1331 году святитель удалился на Афон и уединился в скиту святого Саввы, близ Лавры преподобного Афанасия. В 1333 году он был назначен игуменом Есфигменского монастыря в северной части Святой Горы. В 1336 году святитель вернулся в скит святого Саввы, где занялся богословскими трудами, которых не оставлял уже до конца жизни.

А между тем в 30-е годы XIV века в жизни Восточной Церкви назревали события, поставившие святителя Григория в ряд наиболее значительных вселенских апологетов Православия и принесшие ему известность учителя исихазма.

Около 1330 года в Константинополь из Калабрии приехал ученый монах Варлаам. Автор трактатов по логике и астрономии, умелый и остроумный оратор, он получил кафедру в столичном университете и стал толковать сочинения Дионисия Ареопагита (память 3 октября), апофатическое богословие которого было признано в равной мере и Восточной и Западной Церквями. Вскоре Варлаам поехал на Афон, познакомился там с укладом духовной жизни исихастов и, на основании догмата о непостижимости существа Божия, объявил умное делание еретическим заблуждением. Путешествуя с Афона в Солунь, оттуда в Константинополь и затем снова в Солунь, Варлаам вступал в споры с монахами и пытался доказать тварность Фаворского света; при этом он не стеснялся поднимать на смех рассказы иноков о молитвенных приемах и о духовных озарениях.

Святитель Григорий, по просьбе афонских монахов, обратился сначала с устными увещаниями. Но, видя безуспешность подобных попыток, он письменно изложил свои богословские доводы. Так появились «Триады в защиту святых исихастов» (1338). К 1340 году афонские подвижники с участием святителя составили общий ответ на нападки Варлаама — так называемый «Святогорский томос». На Константинопольском Соборе 1341 года в храме Святой Софии произошел спор святителя Григория Паламы с Варлаамом, сосредоточившийся на природе Фаворского света. 27 мая 1341 года Собор принял положения святителя Григория Паламы о том, что Бог, недоступный в Своей Сущности, являет Себя в энергиях, которые обращены к миру и доступны восприятию, как Фаворский свет, но являются не чувственными и не сотворенными. Учение Варлаама было осуждено как ересь, а сам он, преданный анафеме, удалился в Калабрию.

Но споры между паламитами и варлаамитами были далеко не закончены. К числу вторых принадлежали ученик Варлаама, болгарский монах Акиндин и Патриарх Иоанн XIV Калека (1341—1347); к ним склонялся и Андроник III Палеолог (1328—1341). Акиндин выступил с рядом

трактатов, в которых объявлял святителя Григория и афонских монахов виновниками церковных смут. Святитель написал подробное опровержение домыслов Акиндина. Тогда Патриарх отлучил святителя от Церкви (1344) и подверг темничному заключению, которое продолжалось три года. В 1347 году, когда Иоанна XIV на патриаршем престоле сменил Исидор (1347—1349), святитель Григорий Палама был освобожден и возведен в сан архиепископа Солунского. В 1351 году Влахернский Собор торжественно засвидетельствовал православность его учения. Но солуняне приняли святителя Григория не сразу, он вынужден был жить в разных местах. В одну из его поездок в Константинополь византийская галера попала в руки турок. Святителя Григория в течение года продавали в различных городах как пленника, но и тогда он неумоимо продолжал проповедь христианской веры.

Лишь за три года до кончины вернулся он в Солунь. Накануне его представления ему явился в видении святитель Иоанн Златоуст. Со словами «В горня! В горня!» святитель Григорий Палама мирно преставился к Богу 14 ноября 1359 года. В 1368 году он был канонизован на Константинопольском Соборе при Патриархе Филофее (1354—1355, 1362—1376), который написал житие и службу святителю<sup>23</sup>.

В XIV в. Палама не был единственным учителем мистики. Рядом с ним стоит *преподобный Григорий Синаит* († 1310 (1346); память 8/21 августа). Живя в Болгарии, он очень много сделал для распространения исихастской мистики в странах славянского языка. В области духовной жизни его влияние было даже сильнее, чем влияние Григория Паламы. Его небольшие труды о молитве в их целом составляют подробный исихастский устав. Сочинения Григория Синаита систематизируют всю исихастскую традицию, включая и умозрительную, интеллектуалистскую мистику аввы Евагрия и пророческий дух прп. Симеона Нового Богослова, и духовное учение о сердце, восходящее к св. Макарию.

Святитель Григорий Синаит — главный вдохновитель учения о Иисусовой молитве, он миссионер всего православного мира, а святитель Григорий Палама православную духовность, ее синтез явил в Божественном свете, энергии и сущности Божества.

На Афоне, главном центре религиозной жизни, научились «чистой молитве» Максим Грек и *Никодим Святогорец* (1748—1809). Монах Никодим был ученым эрудитом, духовным писателем, в истории исихазма он занимает особое место. Его усердием в 1782 г. в Венеции было издано большое собрание святоотеческих текстов о чистой молитве, названное

<sup>23</sup> Месяцеслов (сентябрь—февраль). Настольная книга священнослужителя. — Т. 2. — М., 1978. — С. 280—283.

«Добротолюбием». Это издание познакомило современный ему мир с традицией Иисусовой молитвы. «Добротолюбие» было и остается основным источником, из которого и восточные монахи, и западные ученые могли узнавать о мистических сочинениях Евагрия, Макария или Никифора Подвижника. Переведенное на русский язык, оно стало главным источником великого возрождения исихазма в XIX в. в России и других православных странах. Никодим опубликовал также трактаты «Невидимая брань» и «Духовные упражнения», содержащие учение об умном делании.

## Заключение

Традиция «чистой молитвы» выдержала на христианском Востоке удивительную непрерывность с IV по XXI в. Молитва Иисусова, в понимании отцов Церкви, никогда не заменяла собой искупляющую благодать таинств, а наоборот, была наиболее полным осуществлением этой благодати.

Платоновский дуализм усматривает в человеке дух (или «душу»), заключенный в темницу материи, — бессмертный по своей природе и стремящийся к сверхматериальному существованию. Тогда откровение Бога обращено, по существу, только к духу, к уму, к воображению, к чувствам, то есть к тем немногим способностям, которые не исчезнут со смертью, но будут жить как атрибуты невещественного существа. В таком антропологическом плане любое благочестие неизбежно становится субъективистским.

Сущность же исихазма, наоборот, поиски видения объективного — объективного видения Бога человеком, понимаемым как целостное существо. Святитель Григорий Палама сыграл ключевую роль в догматическом определении этого основного положения. Только весь человек в целом может воспринимать благодать, а не какая-либо часть человеческого состава — воображение, душа или тело в отдельности. Отсюда и постоянные предупреждения учителей безмолвиячества об опасности видений телесных (то есть только телесных) или воображаемых (то есть только воображаемых). И те и другие одинаково являются диавольскими искушениями, разрушающими единство человека — то его единство, которое Христос пришел восстановить, даровав ему бессмертие.

Мистики христианского Востока, от Макария Египетского до Серафима Саровского, утверждали что богообщение охватывает весь человеческий состав, что Божественный свет может воссиять иногда и в самом теле обожженного человека, что свет этот есть предвосхищение Воскресения последнего дня Исихастский «материализм» внутренне связан с библейским

утверждением трансцендентности Бога Бог превыше не только материи, но и ума. Эта совершенная трансцендентность Бога и Его всемогущество выражены в богословии Паламы с поразительной силой и определенностью. Бесплодно искать различия между его богословием и его духовностью. Богословский экзистенциализм и исихастская мистика суть два необходимо дополняющих друг друга аспекта одной и той же истины.

Потому победа Паламы была победой христианского гуманизма над языческим гуманизмом Ренессанса. Православная Церковь в XIV в. была поставлена перед неизбежным решением: выбрать понимание человека как единого целого, основанное на Священном Писании и утверждающее непосредственное действие искупительной благодати во всех областях человеческой деятельности, или выбрать интеллектуальный спиритуализм, провозглашающий независимость человеческого разума или, во всяком случае, его автономность по отношению ко всякой материи и отрицающий возможность обожения здесь, на земле. Нет сомнения в том, что секуляризм Нового времени есть прямое следствие избрания второго пути.

Исихастская традиция и ее возрождение в недавнее время в Православной Церкви были бы, без сомнения, невозможны без соответствующих этой традиции богословия и антропологии. Сила этой традиции заключается в бескомпромиссном утверждении некоторых богооткровенных истин о человеке, Боге и пребывании Иисуса Христа в сердце верующих. Канонизируя Григория Паламу, Православная Церковь утверждала свою верность этим истинам и решительно отвергала те вероучительные и нравственные принципы, которые составили основу современной цивилизации, начатую эпохой Ренессанса. В течение столетий Церковь казалась неподвижно застывшей в своем собственном прошлом, равнодушной к достижениям оптимистического гуманизма, исполненного веры в бесконечные возможности самого человека и в безграничный прогресс цивилизации. Пришло время, когда такому оптимизму все более и более противоречат те ужасающие перспективы, которые открываются в неограниченном прогрессе «автономной» науки. Человек теперь начинает видеть, что то самообожествление, которого он тщетно искал, есть только иллюзия. Но он слишком хорошо осознал устрашающую силу, заложенную в самой материи, чтобы по-прежнему довольствоваться более или менее рационалистическим спиритуализмом, который иногда выдают за сущность христианства. Он ищет Бога, присутствующего и действующего в истории, в человеке.

Исихастская духовность не может дать ответ на каждую проблему нынешнего дня; его может дать только само Евангелие. Однако духовность



эта столь актуальна для нас именно потому, что она соответствует библейскому пониманию Бога и человека и еще потому, что полная свобода ее благочестия от всего внешнего сосредоточена только на единственной реальности — на Иисусе, воплощенном Сыне Божиим. Непрерывающаяся жизнь исихастской традиции в Восточной Церкви — не деспотическая абсолютизация какой-то определенной школы духовности; она — абсолютная преданность единому на потребу в христианской жизни.

Сегодня для нас путь святых отцов — это все тот же единственно спасительный путь первохристиан, путь архипастырей-исповедников, путь отцов-аскетов, и, наконец, путь новомучеников. Их вере, их упованию мы должны быть преданы и следовать уже до конца — до самых последних времен, да спасемся!

## П Р И Л О Ж Е Н И Е

### **О ЛЕКЦИЯХ ЭЛЛИНО-ВИЗАНТИЙСКОГО ЛЕКТОРИЯ «ВИЗАНТИЙСКАЯ МОЗАИКА» ПРИ СВЯТО-ПАНТЕЛЕИМОНОВСКОМ ХРАМЕ НА ПРАВОСЛАВНОМ ИНФОРМАЦИОННОМ РЕСУРСЕ «ПАНТЕЛЕИМОН.ИНФО»**

#### **Первая лекция «Миф Византии» из цикла семинаров византиноведческого сектора\***

29 ноября в актовом зале Свято-Пантелеимоновского храма по благословению Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Онуфрия, Архиепископа Харьковского и Богодуховского, ректора Харьковской Духовной Семинарии прошла публичная лекция византиноведческого сектора «Византийская мозаика» на тему: «Миф Византии. Византийская цивилизация в истории, историографии и общественных репрезентациях». Эта лекция стала первой в цикле семинаров, посвященных истории, богословию, культуре и искусству Византии, которые будут проходить ежемесячно в стенах Свято-Пантелеимоновского храма г. Харькова. Лекцию провел доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина, кандидат исторических наук Андрей Николаевич Домановский.

Непосредственно перед началом лекции с приветственным словом к собравшимся от лица Архиепископа Харьковского и Богодуховского Онуфрия обратился настоятель Свято-Пантелеимоновского храма г. Харькова протоиерей Николай Терновецкий, который подчеркнул важность диалога богословской и светской науки в деле развития духовности, образования и науки на Украине.

Сергей Борисович Сорочан, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина в своем приветственном слове от-

---

\* <http://panteleimon.info/index.php?newsid=1157>

метил, что идея организации и проведения подобных лекций берет свое начало от Харьковского Византийского содружества — небольшого научного общества, занимающегося вопросами, связанными с историей, богословием, культурой, искусством и философией Византии, встречи которого происходят примерно раз в месяц в конференц-зале Свято-Пантелеимоновского храма. Объединение усилий Византийского содружества и недавно созданного византиноведческого сектора «Византийская мозаика» могли бы послужить хорошей базой для открытия в Харькове Украинского Православного университета.

Также с приветственным адресом к собравшимся обратился декан исторического факультета, доктор исторических наук, профессор Сергей Иванович Посохов. Сергей Иванович обратил внимание собравшихся на тот факт, что в Харькове уже сложилась научная школа византистики, которая продолжает славные традиции дореволюционных византиноведческих исследований на Слобожанщине. Сергей Иванович Посохов также выразил пожелание, что подобные семинары соберут небезразличных людей самых различных сфер деятельности вокруг изучения наследия Византии — христианской империи, просуществовавшей более тысячелетия и оставившей после себя огромный пласт богословских, культурных, исторических и технических знаний.

Непосредственно в ходе изложения лекционного материала Андрей Николаевич Домановский маркировал разносторонность подходов к изучению и осмыслению феномена Византии. В историографии отношение к этому государству было и остается неоднозначным: от резко отрицательных к максимально благожелательным настроениям и оценкам. Опасность подобных крайностей и была наглядно продемонстрирована докладчиком. Поиск и реконструкция истинной, а не мифичной истории Византии — вот основная задача современного византиниста. После выступления имела место интересная и продолжительная дискуссия.

Следующая лекция доцента кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина, кандидата исторических наук Оксаны Анатольевны Ручинской состоится 17 декабря в 16.00 и будет посвящена истории раннего христианства и гностицизма во II в. н. э. Приглашаются все желающие.

### Вторая публичная лекция эллинско-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме\*

17 декабря 2012 г. в актовом зале Свято-Пантелеимоновского храма прошла вторая публичная лекция на тему: «Раннее христианство и гностицизм во II—III вв. н. э.». Лекцию провела доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина, кандидат исторических наук Оксана Анатольевна Ручинская. В ходе своего выступления Оксана Анатольевна рассказала о зарождении, развитии и исчезновении такого религиозно-философского направления раннехристианской истории как гностицизм.

Появившись во II в. гностицизм стал оппозиционным явлением не только для ортодоксального христианства, но и для среднего неоплатонизма и иудаизма. Причиной тому было само учение гностиков, которое соединяло в себе эклектизм и интеллектуальную обособленность его последователей. Сложность концепции гностицизма также не способствовала его популяризации среди широких масс населения. Социальный состав гностических сект был, в основном, представлен средними и высшими сословиями римского общества. Все указанные факторы, а также, активная полемика со стороны таких отцов христианской Церкви как Игнатий Богоносец, Ириней Лионский, Ипполит Римский и др., привели к упадку гностицизма в III в. н. э.

Особое внимание лектор уделил мировоззрению гностиков: космологии, онтологии, антропологии и культу. Главный вывод: без понимания учения гностиков не возможно построение исторически верной картины развития христианства во II—III вв. н. э.

Лекция Оксаны Анатольевны вызвала неподдельный интерес со стороны всех присутствующих, среди которых были учащиеся и преподаватели Харьковской Духовной семинарии, Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина и других ВУЗов нашего города.

В завершении, от лица архиепископа Харьковского и Богодуховского Онуфрия к собравшимся обратился клирик Свято-Пантелеимоновского храма протоиерей Владимир Шве́ц, который поблагодарил Оксану Анатольевну за содержательный и интересный доклад и выразил надежду на дальнейшее продолжение сотрудничества Харьковской епархии и Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина.

Следующая лекция кандидата исторических наук, доцента ХТЭИ М. В. Фомина и А. Чекаля состоится 22 января 2013 г. в 15.30 и будет посвящена проис-

---

\* <http://panteleimon.info/index.php?newsid=1171>

хождению, истории и развитию раннехристианского искусства. Приглашаются все желающие.

**Третья публичная лекция  
эллина-византийского лектория  
при Свято-Пантелеимоновском храме\***

22 января 2013 г. в актовом зале Свято-Пантелеимоновского храма прошла третья публичная лекция на тему: «Открытие христианского искусства». Лекцию провел доцент кафедры туризма и социальных наук Харьковского торгово-экономического института Киевского национального торгово-экономического университета, кандидат исторических наук Михаил Владимирович Фомин.

Оригинальность изложения материала (лекция-дискуссия) позволила докладчику построить конструктивный диалог с залом, в ходе которого перед глазами слушателей развернулась увлекательная картина генезиса христианского искусства. Михаил Владимирович наглядно показал, как от римских катакомб до шедевров Византии христианское искусство шло тернистой дорогой постепенного развития и адаптации в условиях совершенно разных культур и мировоззренческого окружения.

Лекция Михаила Владимировича вызвала неподдельный интерес со стороны всех присутствующих, среди которых были учащиеся и преподаватели Харьковской Духовной семинарии, Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина и других ВУЗов нашего города.

Следующая лекция доктора исторических наук, заслуженного профессора, заведующего кафедрой истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина Сорочана Сергея Борисовича состоится 27 февраля 2013 г. в 15.30 и будет посвящена осмыслению проблемы смерти в Византии. Приглашаются все желающие.

**Четвертая публичная лекция  
эллина-византийского лектория  
при Свято-Пантелеимоновском храме\*\***

27 февраля 2013 г. в актовом зале Свято-Пантелеимоновского храма прошла четвертая публичная лекция на тему: «Смерть в Византии». Лекцию провел доктор исторических наук, заслуженный профессор, заведующий кафедрой истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина Сорочан Сергей Борисович.

---

\* <http://panteleimon.info/index.php?newsid=1189>

\*\* <http://panteleimon.info/index.php?newsid=1223>

На основании широкого круга исторических источников Сергею Борисовичу удалось затронуть различные аспекты и подходы отношения византийцев к смерти. Смерть как философское и конкретно физическое понятие явилось той призмой, через которую преломлялись медицина, наука, военное дело, искусство, политика и повседневная жизнь. Однако конституирующим началом для большинства византийцев в их отношении к смерти являлась христианская вера в посмертное воздаяние и будущую жизнь за гробом. В этом и заключалось главное отличие византийского (по сути христианского) отношения к смерти от античного, языческого ее понимания. Может быть, именно поэтому в Византии было так мало самоубийств и так много благоговейности по отношению к умершим и их останкам.

В целом лекция Сергея Борисовича вызвала неподдельный интерес со стороны всех присутствующих, среди которых были учащиеся и преподаватели Харьковской Духовной семинарии, Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина и других ВУЗов нашего города, а также большое число интересующихся мировоззрением, историей и культурой Византии.

В завершении, от лица архиепископа Харьковского и Богодуховского Онуфрия к собравшимся обратился клирик Свято-Пантелеимоновского храма протоиерей Владимир Швец, который поблагодарил Сергея Борисовича за содержательный и интересный доклад и выразил надежду на дальнейшее продолжение сотрудничества Харьковской епархии и Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина. Следующая лекция аспиранта кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина Сорочан Екатерины Сергеевны состоится 27 марта (среда) 2013 г. в 15.30 на тему: «Предметы культа в жизни и торговле Византии (IV—IX вв.)». Приглашаются все желающие.

### **Пятая публичная лекция эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме\***

27 марта в актовом зале Свято-Пантелеимоновского храма по благословению Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Онуфрия, Архиепископа Харьковского и Богодуховского, ректора Харьковской Духовной Семинарии прошла очередная публичная лекция эллино-византийского лектория на тему: «Предметы культа в жизни и торговле Византии (IV—IX вв.)». Эта лекция стала уже пятой в цикле семинаров, посвященных истории, богословию, культуре и искусству Византии, которые проходят ежемесячно в стенах Свято-Пантелеимоновского храма г. Харькова. Лекцию провела аспирант ка-

---

\* <http://panteleimon.info/index.php?newsid=1255>

федры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина Екатерина Сергеевна Сорочан.

На основании широкого круга исторических источников Екатерина Сергеевна рассказала о местах возникновения и путях распространения различных культовых (богослужебных) предметов в Византийском регионе в IV—IX вв. После выступления имела место интересная дискуссия.

Следующая лекция преподавателя Харьковской Духовной семинарии, кандидата богословия, кандидата исторических наук Павла Евгеньевича Михалицына состоится 24 апреля (среда) в 16.00 и будет посвящена жизненному пути, богословию и поэзии святителя Григория Богослова (Назианзина). Приглашаются все желающие.

### **Шестая публичная лекция эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме\***

4 апреля 2013 г. в актовом зале Свято-Пантелеимоновского храма прошла шестая публичная лекция на тему: «Святитель Григорий Богослов (Назианзин). Жизнь, богословие, поэзия». Лекцию провел преподаватель Харьковской Духовной семинарии, кандидат богословия, кандидат исторических наук Павел Евгеньевич Михалицын.

Непосредственно перед началом лекции с приветственным словом к собравшимся от лица Архиепископа Харьковского и Богодуховского Онуфрия обратился клирик Свято-Пантелеимоновского храма г. Харькова архимандрит Владимир (Швец), который подчеркнул важность диалога богословской и светской науки в деле развития духовности, образования и науки на Украине.

На основе широкого круга источников и специальной литературы докладчик проследил жизненный путь и основные моменты богословского и поэтического наследия одного из самых выдающихся, глубокомысленнейших, образованных отцов Православной Церкви и культурно-политических деятелей Византийской империи — свт. Григория Богослова. В лекции особо маркирован тезис, что без его ораторского мастерства и таланта писателя, без его твердой и мужественной приверженности никейскому вероисповеданию, без его политического и религиозного предвидения трудно представить сегодня историю Византии второй половины IV в. Святитель Григорий был не только одним из самых крупных церковных деятелей этого периода, он фактически стал символом верности истине и образцом ученого для последующих поколений.

---

\* <http://panteleimon.info/index.php?newsid=1258>



Церковная и общественная деятельность Григория как архипастыря столицы и председателя Второго Вселенского Собора была настолько значима в глазах благодарных потомков, что он навсегда вошел в агиографию и гимнографию с почетным титулом архиепископа Константинополя.

Учение Григория Богослова очень рано было признано нормой веры как на Востоке, так и на Западе. Уже Руфин Аквилейский в предисловии к своему переводу избранных слов Григория пишет, что несогласие с Богословом в вере есть явный признак уклонения от правой веры. Действительно, пять «Слов о богословии» (27—31) представляют собой синтез всей предшествующей мысли, а также образец веры для последующих поколений. Догматическая безупречность богословской системы Григория Богослова была подтверждена шестью Вселенскими Соборами. II Вселенский Собор окончательно восстановил на Востоке никейскую веру, за которую он всю жизнь боролся. На последующих Вселенских Соборах на Григория ссылались как на неоспоримый авторитет в догматических вопросах. На него также ссылались многие великие отцы Церкви, в том числе свт. Кирилл Александрийский, прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин, прп. Симеон Новый Богослов, свт. Григорий Палама.

Григорий Назианзин явился одним из основателей и идеологов христианской культуры, активно, с максимальной пользой для христианства, использовавшей богатейшее наследие античности. Слова (гомилии), поэмы, эпиграммы, письма — все стало эталоном и непререкаемым авторитетом для политиков, ученых, литераторов, учащихся и простых византийцев всех последующих поколений. Особо его поэтический талант раскрылся в драматургии. Такие монументальные произведения как поэма «Περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον» («Стихотворение, в котором святой Григорий пересказывает свою жизнь») и трагедия «Χρῖστος πάσχων» («Страждущий Христос»), показывают глубину и мастерство Григория как драматурга.

Литературное наследие Григория является еще и важным историческим источником, восполняющим многочисленные лакуны в истории Византии второй половины IV в. Его общественная и литературная деятельность способствовали формированию того идеологического субстрата, который стал основой всей культурно-религиозной политики Византийской империи, где даже на рынках и площадях спорили о воплощении Иисуса Христа. Можно с определенной долей уверенности утверждать, что благодаря активной проповеднической, литературной и пастырской деятельности таких личностей, как Григорий Богослов, в истории Византии завершился тот эпохальный процесс, который сегодня именуется «христианизацией империи».

Лекция Павла Евгеньевича вызвала оживленный интерес со стороны всех присутствующих, среди которых были учащиеся и преподаватели Харьковской Духовной семинарии, Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина и других ВУЗов нашего города.

Следующая лекция аспиранта кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина Н. Супрун состоится 29 мая (среда) 2013 г. в 16.00 и будет посвящена осмыслению проблемы смерти в Византийском Херсоне.

Приглашаются все желающие.

**Седьмая публичная лекция  
элльно-византийского лектория  
при Свято-Пантелеимоновском храме\***

29 мая 2013 г. в актовом зале Свято-Пантелеимоновского храма прошла седьмая публичная лекция на тему: «О трансформации церемонии погребения в античном Херсонесе — византийском Херсоне». Лекцию провела соискатель кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина Наталья Олеговна Супрун. В ходе своего выступления Наталья Олеговна рассказала о трансформации церемонии погребения и представлений о смерти, имевших место в процессе перехода от язычества к христианству в Херсонесе.

На основании большого количества археологических находок из языческих и христианских погребений можно с уверенностью утверждать, что в процессе христианизации херсонеситов произошла коренная перемена их религиозного сознания, частным случаем которого является отношение к смерти и связанный с этим обрядовый ритуал.

Лекция Натальи Олеговны вызвала неподдельный интерес со стороны всех присутствующих, что выразилось в активном обсуждении некоторых дискуссионных моментов.

Следующая лекция преподавателя Харьковской духовной семинарии архимандрита Владимира (Швеца) состоится 10 июня (понедельник) 2013 г. в 17.00 и будет посвящена осмыслению богословско-философского наследия Византийской империи. Приглашаются все желающие.

**Заключительная публичная лекция  
элльно-византийского лектория  
при Свято-Пантелеимоновском храме\*\***

10 июня в актовом зале Свято-Пантелеимоновского храма по благословению Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Онуфрия, Архиепископа Харьковского и Богодуховского, ректора Харьковской Духовной се-

\* <http://panteleimon.info/index.php?newsid=1278>

\*\* <http://panteleimon.info/index.php?newsid=1282>

минарии прошла восьмая публичная лекция эллино-византийского лектория на тему: «Философско-богословский анализ творений святых отцов». Эта лекция завершила цикл семинаров, посвященных истории, богословию, культуре и искусству Византии, которые проходили ежемесячно в стенах Свято-Пантелеимоновского храма г. Харькова. Лекцию провел архимандрит Владимир (Швец), настоятель Свято-Антониевского храма при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина, преподаватель Харьковской Духовной семинарии.

На основании широкого круга нарративных, агиографических, церковно-канонических источников о. Владимир рассказал о развитии богословской мысли в Византии от эпохи Вселенских Соборов до деятельности свт. Григория Паламы и периода исихастских споров. Особое внимание лектор уделил таким важным персоналиям и произведениям как: богословское наследие Каппадокийского кружка, *Corpus Areopagiticum*, прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Лествечник, Кирилл Скифопольский, прп. Симеон Новый Богослов, свт. Григорий Палама и др. После выступления имела место интересная дискуссия. Лекция о. Владимира вызвала неподдельный интерес со стороны всех присутствующих, среди которых были учащиеся и преподаватели Харьковской Духовной семинарии, Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина и других ВУЗов нашего города.

В заключении выступил куратор лектория, доктор исторических наук, заслуженный профессор, заведующий кафедрой истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина Сергей Борисович Сорочан. В своем слове он отметил, что идея организации и проведения подобных лекций берет свое начало от Харьковского Византийского содружества — небольшого научного общества, занимающегося вопросами, связанными с историей, богословием, культурой, искусством и философией Византии, встречи которого происходят примерно раз в месяц в конференц-зале Свято-Пантелеимоновского храма. Объединение усилий Византийского содружества и недавно созданного византиноведческого сектора «Византийская мозаика» уже сегодня дают свои положительные результаты, которые являются хорошей базой для дальнейших исследований в этой области знаний.

Сергей Борисович также ознакомил присутствующих с ближайшими планами Византийского содружества. По итогам работы эллино-византийского лектория будет издан сборник докладов, а следующий цикл лекций планируется начать с октября 2013 г. В его работе примут участие известные специалисты по истории, богословию, культуре, искусству, музыке Византии.

Приглашаются все желающие.

*П. Е. Михалицын*

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АДСВ	—	Античная древность и средние века
БВ	—	Богословский вестник
ВВ	—	Византийский временник
ВДИ	—	Вестник древней истории
ВИ	—	Вопросы истории
ВФ	—	Вопросы философии
Ежегодная богослов- ская конференция	—	Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института
ПСТБИ	—	Известия Археологической комиссии
ИАК	—	Известия Русского Археологического института в Константинополе
ИРАИК	—	Материалы археологии, истории и этнографии Таврии
МАИЭТ	—	Национальный заповедник «Херсонес Таврический»
НЗХТ	—	Творения иже во святых отца нашего Григория Бо- гослова, Архиепископа Константинопольского. — 1910. — Т. 1—2.
ТГБ	—	Херсонесский сборник
Хсб.	—	Христианское чтение
ХЧ	—	Byzantinoslavica
BS	—	Byzantinische Zeitschrift
BZ	—	Corpus Christianorum Series Graeca
CCSG	—	Dumbarton Oaks Papers
DOP	—	The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century. — Vol. 1—3. — Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2002. — 1205 p.
EHB	—	Patrologiae cursus completus. Series graeca, accurate J. P. Migne. Patrologiae graeca
PG	—	Sources Chrétiennes
SC	—	

## СВЕДЕНИЯ О ЛЕКТОРАХ

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

**Ручинская Оксана Анатольевна** — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

**Фомин Михал Владимирович** — кандидат исторических наук, доцент кафедры туризма и социальных наук Харьковского торгово-экономического института Киевского национального торгово-экономического университета.

**Сорочан Сергей Борисович** — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

**Сорочан Екатерина Сергеевна** — аспирант кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

**Михалицын Павел Евгеньевич** — кандидат исторических наук, кандидат богословия, преподаватель Харьковской духовной семинарии.

**Супрун Наталия Олеговна** — соискатель кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

**Архимандрит Владимир (Швец)** — настоятель Свято-Антониевского храма при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина, преподаватель Харьковской Духовной семинарии.

## СОДЕРЖАНИЕ

От редактора .....	5
Від упорядника .....	9
Перечень лекций .....	15
Лекция 1. <i>Домановский А. Н.</i> Миф Византии: Византийская цивилизация в истории, историографии и общественных репрезентациях .....	18
Лекция 2. <i>Ручинская О. А.</i> Гностицизм II—III вв. н. э. и раннее христианство .....	66
Лекция 3. <i>Фомин М. В.</i> Открытие христианского искусства .....	84
Лекция 4. <i>Сорочан С. Б.</i> Смерть в Византии .....	96
Лекция 5. <i>Сорочан Е. С.</i> Культовые вещи в жизни и торговле Византийской империи (IV—IX века) .....	131
Лекция 6. <i>Михалицын П. Е.</i> Святитель Григорий Богослов (Назианзин). Жизнь, поэзия, богословие .....	141
Лекция 7. <i>Супрун Н. О.</i> О трансформации погребального обряда в Херсонесе — Херсоне на примере церемонии захоронения .....	177
Лекция 8. <i>Архимандрит Владимир (Швец).</i> Философско-богословский анализ святоотеческого наследия .....	186
Приложение. О лекциях Эллина-византийского лектория «Византийская мозаика» при Свято-Пантелеимоновском храме на Православном информационном ресурсе «ПАНТЕЛЕИМОН.ИНФО» .....	220
Список сокращений .....	229
Сведения о лекторах .....	230

\* На обложке использован фрагмент крестообразного в плане мозаичного пола (правая ветвь креста) так называемого «Загородного крестообразного храма» Херсонеса Таврического (VI в., раскопки К. К. Косцюшко-Валюжинича, 1902 г.). В центре изображен кратер, на нем — два голубя, по сторонам — виноградные лозы.

Научное издание

**«ВИЗАНТИЙСКАЯ МОЗАИКА»**

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

(Нартекс. Byzantina Ucrainensia. Supplementum 1)

Под редакцией проф. С. Б. Сорочана

Составитель А. Н. Домановский

Художнє оформлення  
В. А. Носаня

Технічний редактор  
Є. В. Онишко

Підписано до друку 12.11.13. Формат 70х100/16.  
Папір офсетний. Гарнітура Таймс. Друк офсетний.  
Ум. друк. арк. 14,5. Наклад 300 прим. Зам. № 13-100.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи  
до Державного реєстру видавців і розповсюджувачів  
видавничої продукції ДК № 1002 від 31.07.2002 р.

Видання і друк ТОВ «Майдан»  
61002, Харків, вул. Чернишевська, 59.  
Тел.: (057) 700-37-30