

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

Харьковская епархия Украинской Православной Церкви
(Московского Патриархата)

Свято-Пантелеимоновский храм (Харьков)

Свято-Алекسانдро-Невский храм (Харьков)

Украинский национальный комитет византистов

Украинская Ассоциация Византийских Студий

ВИЗАНТИЙСКАЯ МОЗАИКА



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

4

Выпуск

(Harpekcs. Byzantina Ukrainensia. Supplementum 4)

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

Харьков «Майдан» 2016

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. – Выпуск 4. – Харьков: Майдан, 2016. – 270 с. (Нартекс. Byzantina Ucrainensia. Supplementum 4). ISBN 978-966-372-661-8.

Сборник «Византийская мозаика» включает тексты Публичных лекций, прочитанных в 2015–2016 учебном году на собраниях Эллина-византийского лектория «Византийская мозаика», прошедших на базе кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина и Свято-Пантелеимоновского храма г. Харькова (Харьковская епархия Украинской Православной Церкви Московского Патриархата).

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

Редакционный совет:

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

Редакционная коллегия:

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

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

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

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



Отплытие из Александрии.

*Капелла св. Климента. Италия. Венеция. Собор Святого Марка; XI в.
Южная стена, восточная часть люнета*

An aged man is but a paltry thing,
A tattered coat upon a stick, unless
Soul clap its hands and sing, and louder sing
For every tatter in its mortal dress,
Nor is there singing school but studying
Monuments of its own magnificence;
And therefore I have sailed the seas and come
To the holy city of Byzantium.

William Butler Yeats. Sailing to Byzantium

Злидений старець нищих гідний слів –
Опудало в лахмітті на жердині,
Аж доки в оплесках душа не зродить спів
Для лахів савану, для кожної шпарини,
Не вправ школярських – для пізнання нині
Величних звершень власної гордині.
Саме тому я переплив морські стихії
Й прибув до міста у священній Візантії.

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

Старик – во прахе жалкая лишь тень,
На тростнике отрепье одеянья,
Пока душа во вретисх лоскуте
Не воспоеет себя в рукоплеканьях
Не школе пенья, но стремлению познания
Величия своих могучих стен.
И потому я переплыл моря мирские
Во град святой священной Византии.

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

ПЕРЕЧЕНЬ ЛЕКЦИЙ

- *Двадцать седьмая публичная лекция «Святая Гора Афон – образец духовного делания»* (30 сентября 2015 г.)
Лектор: архимандрит **Владимир (Швец)**, настоятель Свято-Антониевского храма при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина, преподаватель Харьковской Духовной семинарии.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2015/09/14/news-948/>
- *Двадцать восьмая публичная лекция «Византийский Херсон во времена князя Владимира»* (22 октября 2015 г.)
Лектор: **Сорочан Сергей Борисович**, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2015/10/11/news-977/>
- *Двадцать девятая публичная лекция «От «нового Соломона» к «новому Константину»: этапы церковного почитания князя Владимира Святославича»* (26 ноября 2015 г.)
Лектор: **Роменский Александр Александрович**, кандидат исторических наук, методист Школы искусств Харьковского городского совета.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2015/11/15/news-1005/>
- *Тридцатая публичная лекция «Учение о молитве преп. Исаака Сирина: “Распни мир внутри себя” и “сам распни себя для мира”»* (17 декабря 2015 г.)
Лектор: **Панков Георгий Дмитриевич**, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии и медиа-коммуникаций Харьковской государственной академии культуры.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2015/12/09/news-1019/>
- *Тридцать первая публичная лекция «Византийский покров Европы: Огненная стена на пути арабских завоеваний VII–VIII вв.»* (21 января 2016 г.)
Лектор: **Домановский Андрей Николаевич**, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2016/01/13/news-1026/>

- **Тридцать вторая публичная лекция «Щитonosец веры: Константинопольский патриарх Фотий в истории и оценках византинистов Украины (XIX – начала XX вв.)»** (18 февраля 2016 г.)
Лектор: **Лиман Сергей Иванович**, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедры туристического бизнеса Харьковской государственной академии культуры.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2016/02/07/news-1028/>
- **Тридцать третья публичная лекция «Рождение Христианского храма»** (23 марта 2016 г.)
Лектор: **Фомин Михаил Владимирович**, кандидат исторических наук, директор Школы искусств Харьковского городского совета.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2016/03/09/news-1040/>
- **Тридцать четвертая публичная лекция «Иконография Евангелистов Софии Киевской и каллиграфическая культура Византии»** (20 апреля 2016 г.)
Лектор: **Чекаль Алексей Георгиевич**, искусствовед, преподаватель Британской школы дизайна, основатель школы каллиграфии в Харькове.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2016/04/10/news-1068/>
- **Тридцать пятая публичная лекция «Устроение Вселенной глазами византийца»** (26 мая 2016 г.)
Лектор: **Бей Илья Геннадьевич**, преподаватель Киевской Духовной академии, магистр богословия, докторант Гуситского богословского факультета Карлова университета, член Чешского патристического общества, секретарь Украинского патрологического общества.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2016/05/16/news-1086/>
- **Тридцать шестая публичная лекция «Распространение христианства на Боспоре в первые века н. э.»** (15 июня 2016 г.)
Лектор: **Ручинская Оксана Анатольевна**, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.
URL: <https://byzantina.wordpress.com/2016/06/08/news-1104/>



**«Боже, подари мне ещё двадцать лет.
У меня учёного дела много. Продли мою жизнь, да
кончу всё, что задумано мною».**

Епископ Порфирий (Успенский)

ЛЕКЦИЯ 27

Архимандрит Владимир (Швец)

СВЯТАЯ ГОРА АФОН – ОБРАЗЕЦ ДУХОВНОГО ДЕЛАНИЯ

*К 210-летию со времени рождения и 130-летию со времени кончины
великого русского Церковного историка,
основателя Русской Духовной Миссии в Иерусалиме
Епископа Порфирия (Успенского)*

Всакральной географии всего христианского человечества Иерусалим занимает особое, исключительное место. Это – «центр земли», источник благодатных вдохновений, пронизывающих различные сферы духовности, творчества, культуры, ибо этот город был связан с жизнью Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа.

В феврале 2012 года русская Православная Церковь, а правильно заметить, всё Вселенское православие отмечало 165-летие «Духовному представительству» России на Святой Земле. 24 февраля 1847 года император Николай I высочайшей резолюцией утвердил доклад об учреждении Русской Духовной Миссии в Иерусалиме.

Основание миссии преследовало цели – иметь постоянное представительство РПЦ в Иерусалимском Патриархате для совершения богослужений на церковно-славянском языке, помогать местному духовенству и мирянам обслуживать русских паломников. И такие цели были не случайны, ведь указом Священного Синода от 26 июня 1842 года архимандрит Порфирий (Успенский) направляется в Иерусалим для присутствия там в качестве паломника, а затем после открытия Миссии в Иерусалиме архимандрит Порфирий (Успенский) как глава Миссии.

С этого послушания в Миссии и до самой своей смерти 19 апреля 1185 года перед нашим взором раскрывается жизнь великого учёного – церковного историка, впоследствии епископа Порфирия (Успенского).

Преосвященный епископ Порфирий Успенский родился в 1804 году в Костроме и в мире носил имя Константин. Учился в Костромском духовном училище, Костромской духовной семинарии и в Петербургской Духовной Академии. 15 сентября 1829 года Константин Успенский принял пострижение с именем Порфирий.

20 сентября 1829 года он был рукоположен в иеродиакон, а 25 сентября – в иеромонахи. В 1840 году отец Порфирий был назначен настоятелем храма Русской Православной Церкви в Вене и имел возможность совершать паломнические поездки в Иерусалим, Афон и Ближний Восток.

Уже будучи начальником Русской Духовной миссии в Иерусалиме, на него был возложен 1 мая 1844 года Наместником Иерусалимского Патриархата Мелетием золотой наперстный крест с частицей Живоносного древа, за ревность служения Святому Гробу Спасителя нашего, благочестие и другие христианские добродетели.

Архимандрит Порфирий оставался начальником Миссии до начала Крымской войны (1853–1856 годов), предлогом которой был спор между православным и католическим духовенством в 1852 году из-за обладания святыми местами в Палестине.

В апреле 1858 года архимандрит Порфирий был командирован на Восток исключительно с учёной целью для собирания сведений о церковной архитектуре и живописи, описания библиотек и архивов.

В 1864 году на архимандрита было возложено послушание сделать учёное описание Греческого рукописного Четвероевангелия, поднесённого императрице Марии Александровне 25 июня 1863 года Александрийским Патриархом Иаковом.

14 февраля 1865 года архимандрит Порфирий рукоположен во епископа Чигиринского, викария Киевской епархии, а 7 января 1878 года назначен членом Московской Синодальной конторы и настоятелем ставропигиального Новоспасского монастыря. Ему принадлежит честь открытия знаменитого Синайского кодекса Библии IV века и четыре беседы Фотия, патриарха Константинопольского.

В Новоспасском монастыре епископ Порфирий заканчивает многотомную работу под названием «Книга Бытия моего».

Умер епископ Порфирий (Успенский) 19 апреля 1885 года, во вторник 4-й седмицы по Пасхе, в канун Преполовления.

Прежде чем анализировать историю и духовную жизнь на Афоне, необходимо в какой-то мере ближе ознакомиться с трудами Епископа Порфирия (Успенского).

Книга его «История Афона»

Содержание

Предисловие. Оправдания истории христианского Афона

I. Монашеские, устные и письменные, предания о начале христианства и монастырей на Афоне, и суждения о них

II. Судьба Афона и воспоминания о нём греческих, латинских и других писателей, с 309 года по 676-е лето Господне

III. Оправдания истории христианского Афона мирского

I. Первый круг времени Афонского монашества с 687 года по 830

Глава 1. Заселение Афона монахами. Их обители, управление и быт. Преподобный Петр Афонский.

Глава 2. События на Афоне и в окрестностях его со времени заселения этой горы монахами до вторичного опустошения её арабами, с 676 года по 830-й.

II. Второй круг времени Афонского монашества с 830 года по 971

Глава 3. Вторичное опустошение Афона арабами в 830 году, и начало нового пустынножительства там.

Глава 4. Третье, уже несменное, монашеское население Афона, и столетие его с 870 года по 971.

III. Третий круг времени Афонского монашества с 972 года по 1204

Глава 5. Афонские события в течение последней четверти десятого века.

Глава 6. Афонские события с 1001–1204 годов.

IV. Четвертый круг времени Афонского монашества в века одиннадцатый и двенадцатый

Глава 7. Славянские монахи из Болгарии

Глава 8. Славянские монахи на Афоне из России

Глава 9. Славянские монахи из Сербии

V. Пятый круг времени Афонского монашества (с 1204 года по 1313-й)

Глава 11. Страдания Афонитов от Латин и защита им от Римского Папы. – Киевопечерский архимандрит Досифей на Афоне. – Тогдашнее келейное правило святогорцев. – Афон под властью царей болгарских.

Глава 12. Дар царя Иоанна Ватаци Афонохиландарскому монастырю. Щедроты Михаила Палеолога, оказанные многим обителям на Афоне. – Послание афонитов к сему царю с увещанием не подчинять Православную Церковь Римскому папе. – Появление унии на Св. горе. – Кончина Палеолога. – Изгнание евнухов со Св. горы. – Основание там монастыря Кутлумушского.

Глава 13. События на Афоне в царствование Андроника Старшего с 1283 года по 1313-й

VI. Шестой круг времени сего монашества (с 1313 года по 1453-й)

Глава 14. Передача Афонских монастырей царём под священноначалие Патриарха Вселенского

Глава 15. Щедроты греческих царей афонским монастырям в четырнадцатом и следующем веке

Глава 16. Афон под священноначалием Вселенских Патриархов с 1313 года

Глава 17. Крупные события на Святой горе Афонской

Глава 18. Внутренний быт святогорских монастырей, больших и малых, в это же самое время.

VII. Седьмой круг времени сего монашества под властью турков (с 1453 года по 1861-й)

Глава 19. Протат и великое собрание святогорцев. Образчики делопроизводства их. Водворение турецкого аги на Афоне. Монастыри под управлением Протов и заменившего их Великого собрания.

Глава 20. Хозяйственное состояние афонских монастырей. Распоряжения и притеснения турков. Пособия от греков, болгар, сербов, валахов, молдаван, русских, грузин.

Известно, что до революции 1917 года труды Епископа Порфирия интересовали многих учёных, в особенности А. А. Дмитриевского, Н. П. Кондакова, в советский период этой проблемой интересовался Архимандрит Агафангел (Саввин), ныне Митрополит Одесский, а в последнее время доктор исторических наук, священник Алексей Марченко.

Для того, чтобы глубоко понять Епископа Порфирия, необходимо сделать небольшой экскурс анализа его трудов.

Епископ Порфирий (Успенский) – русский востоковед, византолог и археолог, известный также как непримиримый критик недостоверных фактов, имеющих место в популярной афонской истории. Он был одним из первых русских учёных, которым удалось проникнуть в архивы афонских монастырей и ознакомиться с древними актами греческих и славянских обителей. Доктор исторических наук протоиерей Алексей Марченко анализирует использованный епископом критический метод исследования.

**«Без правды история есть потешная сказка,
а с нею она – дельное и полезное знание».**

Епископ Порфирий (Успенский)

Жизнь и творчество епископа Порфирия (Успенского) принадлежат той эпохе, когда в отечественной исторической науке происходит становление

критического метода исследования. Рожденный на протестантском западе, в эпоху либеральных реформ 60–70-х гг. XIX в. этот метод начинает широко применяться в церковно-исторических сочинениях русских церковных историков. Новый подход к историческому материалу отрицал принципы, присущие историкам старой формации, в которых крепко сидел «внутренний цензор», заставлявший избегать «чрезмерно смелых» обобщений, выводов и оценок. Наиболее четко новый подход к историческому исследованию был сформулирован академиком Е. Е. Голубинским: «Принимай только то, что выдерживает критику, и отвергай то, что её не выдерживает, без всяких рассуждений о том, благоразумно это или нет».

Применённый как научное новаторство Е. Е. Голубинским и доведенный со временем до совершенства А. В. Карташовым, критический метод в исследовании исторических источников был всецело усвоен епископом Порфирием (Успенским). Если первые активно применяли его в своих трудах по истории Русской Церкви, то Преосвященный Порфирий перенёс его в область церковного востоковедения. Наиболее ярко критический подход к анализу исторического материала прослеживается в трудах епископа Порфирия по истории Афона.

В современных епископу Порфирию многочисленных книгах и брошюрах об Афоне Святая Гора была воспета как удивительное место с абсолютным, непререкаемым ореолом святости, овеянная множеством благочестивых монастырских преданий. Эталонот такой литературы, имевшей цель привлечь внимание русского сердца к Святой Горе, воспитать любовь к афонской святыне, стали сочинения «Святогорца» – афонского иеросхимонаха Сергия (Веснина) (1814–1853). Труды «Святогорца» многократно переиздавались в России большими тиражами и имели огромную популярность. Благодаря широкой известности произведений этого автора, афонские устные предания и поверия заняли особое место в православном народном сознании, став своего рода неписаным правилом благочестивого отношения русских к Афону и его истории.

Отдавая дань литературному таланту «Святогорца». Преосвященный Порфирий довольно резко указывает на научную несостоятельность и мифологичность его сочинений. Он поясняет: «Сергий был поэт, а не историк и не археолог. Речь у него чисто русская, приятная и инде увлекательная. Но в сказаниях его об Афоне много ходячих бредней местных. Посему настоящим и будущим писателям о сей горе советую не увлекаться этими сказаниями. Грешно говорить ложь и неправду о таком святом месте, каков Афон. Эта гора привлекательна только под освещением исторической правды».

Епископ Порфирий стал одним из первых русских учёных, кому удалось проникнуть в архивы афонских монастырей и ознакомиться с древ-

ними актами греческих и славянских обителей: императорскими и патриаршими хрисовулами, сиггиллионами, монастырскими летописями и другими «афонскими деесписаниями», отразившими реальную историю Святой Горы. Оказавшийся под рукой епископа Порфирия богатый документальный материал окончательно убедил его в необходимости вести борьбу с «благочестивой ложью», нашедшей место в популярной афонской истории.

Владыка Порфирий писал: «Немало сказок написано об Афоне торопывыми посетителями этой горы, доверчиво слушавшими тамошних рассказчиков, которые верят в себя как святую истину, но никогда ничем не проверяют своих рассказов. Но ведь жаль, что такое священное место как Афон оболгано, а при такой жалости сильно хочется сказать о нём правду, ту самую правду, которая кроется в архивах афонских...».

Во второй части объёмного сочинения епископа Порфирия «История Афона» (Афон христианский, мирской) содержится критический разбор одиннадцати афонских преданий о начале христианства на Афоне, которые могут быть разбиты на две основные группы: первая – о посещении Святой Горы Богородицею и апостолом Павлом; вторая – о строительстве и возобновлении афонских монастырей и храмов знаменитыми лицами. Особняком стоит предание о перемещении жителей Афона в Пелопоннес и о поселении монахов на Афоне.

Предание о пришествии Богородицы на Афон широко известно православным паломникам всего мира в интерпретации преподобного Стефана Святоторца. Оно утверждает, что Пресвятая Дева Мария, находясь в ожидании Духа Утешителя, вместе с апостолами метала жребий, чтобы узнать, какая страна достанется для проповеди Евангелия каждому Ученику. Богородице досталась Иверская земля. После Пятидесятницы она собралась идти туда, но ангел Божий сказал Ей, чтобы Она никуда не отлучалась из Иерусалима. «Выпавший тебе жребий (Грузия) просветится в последние дни во имя Твое, а теперь предстоит Тебе малый труд пойти в другую землю, которую укажет Тебе Бог».

По просьбе Четвертодневного Лазаря Богородица на присланном за ней корабле отправилась вместе с апостолом Иоанном на Кипр. Внезапно подул сильный ветер и пригнал корабль в Климентову пристань Афонской Горы, которая была наполнена идолами. Там находилось известное всем грекам капище Аполлона. Внезапно афонские идола заговорили и приказали язычникам идти на пристань и «принять Марию, Матерь великого Бога Иисуса». Удивленный народ сошел на берег моря и, взяв Марию с корабля, отнес её на место, где проходили народные обсуждения. Там Пречистая рассказала о рождении от Неё Бога и что зовут Его Иисус. Афонцы уверова-

ли в Него и крестились. Богоматерь поставила им наставником и учителем Климента и сказала: «Вот жребий от Сына и Бога моего». Потом благословила людей и опять сказала: «Благодать Божия пребудет на этом месте и на живущих тут с верою и страхом по заповедям Сына Моего...».

Сопоставив сказание с одиннадцатью древними источниками, повествующими о Богоматери (в том числе сочинениями Евсевия, Сократа, Созомена, Евагрия, св. Андрея Критского, св. Симеона Метафраста и др.) епископ Порфирий пришел к выводу о недостоверности предания о посещении Афона Пресвятой Богородицей. «Ни в одном из них не упоминается, что Она была на Афоне, а в каждом положительно говорится, что Она по Вознесении Господа жила на Сионе в доме Иоанна Богослова до самой кончины Своей, и что уже после смерти Её сей апостол отправился в Ефес...».

Время появления предания епископ Порфирий определил между 1568–1659 гг. По мнению автора, вероятнее всего, его сочинили в правление турецкого султана Селима, который отнял у всех монастырей принадлежавшие им имения. «Сочинили его греческие монахи, завладевшие грузинским (Иверским) монастырём на Афоне...». В эти тяжёлые для Афона годы монастыри выживали исключительно привлечением большого количества паломников. «Оное сочинение их появилось и распространилось в такое время, когда все Афонские монахи волей-неволей стали прославлять свои удельные монастыри и приписывать им небывалую древность по причине соперничества друг с другом». Суждение епископа Порфирия категорично: «Богоматерь не была на Афоне и быть там не думала». Тем не менее, отмечая поздние наслоения, епископ Порфирий усматривает в предании правдивый корень. По мнению автора, речь идет не о подлинном визите на гору Самой Богородицы, а о первом появлении на Афоне иконы Богоматери, которую мог принести туда первый креститель афонитов иерусалимский епископ Климент.

Предпринятая епископом Порфирием попытка переосмысления самого знаменитого афонского предания «О жребии Богородицы и о Её явлении на Афон» до сих пор не вмещается в сознание многочисленных почитателей Святой Горы. В связи с этим «История Афона» и её автор не раз подвергались резкой критике представителей афонского монашества, православной общественности и церковных иерархов. В силу своей принципиальности епископ Порфирий (Успенский) разделил судьбу академика Е. Е. Голубинского, опровергавшего в своих трудах фундаментальное для русской церковной истории предание преп. Нестора летописца о посещении апостолом Андреем киевских холмов и саму идею апостольского происхождения Русской Церкви.

К концу XVII в. епископ Порфирий относит появление предания «О построении Афоно-Каракальского монастыря римским императором Антонием Каракаллою (211–217 гг. по Р. Х.). Согласно этой легенде, Антоний Каракалла, пораженный чудесами св. Параскевы, уверовал во Христа и построил для неё Каракальский монастырь на Афоне.

Епископ Порфирий задался вопросом: «Как монахи каракальские ктиторм своим могли назвать сего императора, идолопоклонника и противника христиан?» Его происхождение связано с той же печальной эпохой турецкого рабства, когда монастыри стали приписывать себе глубокую древность и называть своими царственными ктиторами императрицу Пульхерию, императоров Феодосия и Константина. Некоторые приписывали строительство монастыря Самой Богоматери.

Проблему ктитинства Каракаллы епископ Порфирий решает однозначно: «Каракалл поддался общему искушению и постарался приискать себе царственного ктитора постарше других. Какой-то неграмотный каракаллиот вспомнил соименного монастырю римского императора Каракалла... предложил своим собратьям выдавать его за создателя своей обители».

По мнению епископа Порфирия, не выдерживает критики и является «небывальщиной» цикл ватопедских преданий «О построении храма на месте Ватопедо-Димитриевского скита великомучеником Димитрием Солунским», «О постройке Карейской церкви и монастырей Ватопедского и Кастомонитского при Константине Великом и о разорении их Иулианом Отступником», «О постройке Ватопедской церкви братом императора Феодосия по случаю спасения его сына от потопления», «О возобновлении Ватопеда Феодосием Великим и сыном его Аркадием», «О посещении Ватопеда дочерью царя Феодосия – Плакидией». Все они полны анахронизмов и не подтверждаются ни Византийской историей, ни памятниками афонской древности. «Не должно верить всем рассказам афонским... Ватопедские рассказы хуже складной сказки».

В числе афонских преданий, отвергнутых епископом Порфирием, оказалось повествование «О переселении жителей Афона в Пелопоннес и о поселении на этой горе монахов». Предание имеет особое значение, так как претендует на статус важнейшего свидетельства о начале иноческой жизни на Святой Горе. Оно утверждает, что св. Константин Великий переселил с Афона всех жителей в Пелопоннес и отдал гору монахам. Для них он построил соборную церковь в Карее и монастыри Ватопедский и Кастомонитский.

«Голословность» этого предания епископ Порфирий видит в противоречии его данным византийских историков, которые не упоминают о заселении Афона монахами при Константине. Об этом молчат царские и патриаршие грамоты, пожалованные святогорским монастырям. Наконец,

эта легенда с трудом вписывается в историю самого монашества. «Когда царствовал Константин Великий, монашество только начиналось в Египте, Палестине и Сирии, а в Риме и на всем Западе, в Константинополе, Фракии, Македонии, где и Афон, не было ни одного монастыря.

В противовес преданию об «афонских деяниях Константина» епископ Порфирий выдвинул свою версию заселения Афона монахами, согласно которой мирских жителей выселил с Афона не Константин Великий (IV в.), а византийский император Константин Погонат (VII в.). «Незадолго до Шестого Вселенского собора (680 г.) опустевший Афон был отдан монахам для обитания царём Константином Погонатом, после того как в его государстве с 676 г. водворился мир. Пустынники, монастырские монахи и набожные миряне строили там себе малые обители из материалов опустевших городов и селений, учредив средоточное управление свое под названием кафедры старцев на Афонском перешейке».

Гораздо больше автор «Истории Афона» доверяет афонскому преданию «О строительстве монастыря Есфигмена (421–452) царицей Пульхерией». Опираясь на данные византийских источников, свидетельствующих, что «Пульхерия построила многие церкви, богадельни, странноприимницы и монастыри и всем им по-царски дала достаточное содержание», епископ Порфирий усмотрел одну из церквей Пульхерии в древних развалинах Есфигменской обители. Эту гипотезу он мечтал проверить данными археологии. «Вероятность, надеюсь, обратится в археологическую правду, когда раскопки замечательной развалины Есфигменской выявят христианские памятники века Пульхерии – надписи, монеты, хартии. Не дожидаться мне этой правды; и я пока довольствуюсь вероятностью...».

Только одно афонское предание заслужило всецелое уважение и внимание столь взыскательного историка, как епископ Порфирий. Оно повествует о пребывании в г. Аполлонии (Ериссо), расположенном в верховье Афонского перешейка, апостола Павла.

Когда апостол Павел проповедовал местным язычникам и учил их жить целомудренно и воздерживаться от страстей, тогда некоторые из них, бесстыдные и порочные, решили удержать его силою и осквернить идоложертвенным. Апостол укрылся в стаде волов. Но злоумышленники его обнаружили и окружили. Тогда под апостолом расселась земля, и он очутился в Кассандре (Паллини), в 50 милях от Аполлонии. На месте спасения апостола Павла, недалеко от Кутлумуша, находится небольшой водоём – расщелина, из которой вытекает вода. Монахи почитают эту воду как агиасму апостола Павла.

Чтобы установить подлинность этого предания, епископ Порфирий скрупулёзно исследовал описанную в нём местность и пришел к выводу

о полном соответствии обстановки предания верованиям местных жителей. «Я, к сожалению, не измерил глубины водоёма, потому что не запасся ни веревкою, ни гирькою, да и воды не отведал, потому что она была очень мутна», – сокрушался епископ Порфирий. Подтверждение афонского предания об апостоле Павле Владыка усмотрел в Священной Истории. В книге Деяний апостольских (Деян. 17) упоминается, что апостол Павел из Македонского города Филиппы прошёл Фессалонику через Амфиполь и Аполлонию, которые находятся на афонском перешейке. В результате проведенного археологического и экзегетического анализа предания епископ Порфирий пришел к выводу: «Признаю верным ериссовское предание без мифической обстановки его, признаю, потому что оно согласно с повествованием книги Деяний апостольских и присовокупляю, что апостол Павел в Афоно-Македонской Аполлонии потерпел одно из стеснений, о коих он упомянул во Втором Послании к Коринфянам (2 Кор. 7, 15)».

Таким образом, критика епископом Порфирием популярных афонских преданий привела его к выводу, что большинство из них являются «выдумками», не подкрепленными историческими фактами. Тем не менее, Преосвященный автор «Истории Афона» бережно относится к афонской старине и не отрицает присутствие в сказаниях правдивого основания, скрытого под мусором приукрашений и анахронизмов. Его научные выводы в этом вопросе не идут далее осторожных гипотез. «Не отвергаю этих преданий, потому что они без легендарных прекасов могут подтвердиться открытиями христианских памятников и потому что за них ручается преемство жителей Афона... Не отвергаю, но в ожидании будущих открытий на Афоне пользуюсь ими как указателями исторических вероятностей... Для меня ценна их сущность, а мишурная обложка их дешева так, что не беру её и в придачу», – писал епископ Порфирий.

Строго следуя принципу достоверности, Владыка всецело опирается на научную критику как на лучшее средство приблизиться к истине. Однако его критический метод не является разрушительным оружием основ христианской веры и мало имеет общего с позитивистскими взглядами западных богословов и церковных историков. Священное Писание и Священное Предание Церкви для епископа Порфирия – незыблемая истина, важнейший источник и критерий достоверности всех церковно-исторических повествований.

Подлинность афонских преданий выясняется епископом Порфирием на основе разработанной им оригинальной системы критериев. «Афонские монахи повторяют несколько старинных преданий о начале его и показывают книги и тетради, в которых они записаны. Но достоверны ли эти предания? Подтверждаются ли непрерывною преемственностью

жителей Афона и тамошними деесписаниями, как-то царскими и патриаршими грамотами, судебными делами и четь-минеями сказаниями? Не противоречат ли им? Не выдуманы ли намеренно? Не основаны ли на сновидениях, принятых за откровение свыше, что иногда бывает у монахов? Не искажены ли? Не должны ли быть понимаемы в переносном смысле? Оправдываются ли византийскими историками? Не отвергаются ли здравомыслящими и учеными афонитами как выдумки, сочиненные для корыстного поддержания Афона и для прославления некоторых монастырей... Вот вопросы, которые надобно решать при обсуждении всех тамошних преданий, решать основательно и добросовестно. Без решения их повествование... не возбудит в умных людях ни внимания, ни доверия к историку и будет причислено к разряду тех повестей, кои выдумывает *fraus pia* – благочестивая ложь иезуита. А меня и всех нас да избавит Бог от иезуитства».

Эти слова Преосвященного Порфирия являются не столько руководством к объективному исследованию источников, сколько пастырским призывом к поиску истины, следованию правде как в деле написания церковной истории, так и в жизни каждого из нас. Опыт критического анализа епископом Порфирием афонских преданий может оказаться чрезвычайно полезным в наши дни, так как грубое мифотворчество и извращение подлинного предания по-прежнему является постоянным спутником современной паломнической деятельности. Однако он не может быть универсальным средством современной церковно-исторической науки, шагнувшей далеко за черту компетентности историков сер. XIX века. С епископом Порфирием нельзя согласиться в утверждении, что критика есть универсальное средство обнаружения истины. Отсутствие письменных источников или формальное противоречие им не всегда означает ложность исследуемого церковного предания. Несомненно одно – епископ Порфирий (Успенский) призывает нас к уважению церковной старины и бережному сохранению церковного предания, трезвому его пониманию: «Предание достопочтенно. Но умеете понять и пересказать его».

Затронутые вопросы епископом Порфирием и существование Святой Горы Афон – это доказательство, что существует вечная жизнь. Есть люди, которые это усвоили себе давно и ради вечной жизни отказались от многих явлений, которые привлекают многих в светской жизни и являются центром и радостью для них.

Те, кто отошли от внешнего мира, должны всегда помнить грозное предупреждение, которое услышал Моисей возле Неопалимой Купины: «И сказал Бог; не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля Святая...» (Исход. 3, 5–6).

Протоиерей Сергей Четвериков писал: «Идеал монашества и его назначение заключаются вовсе не в служении ближнему делами благотворительности. Если бы таков был идеал монашества, то не уходили бы в пустыню ни преподобные Павел Фивейский и Антоний Великий, ни преподобные Антоний и Феодосий Печерские, Сергей Радонежский и их бесчисленные ученики и последователи. Что же их влекло в пустыню? Что заставляло их покидать свои дома, своих родных и друзей, идти в непроходимые дебри, подвергаться страшным лишениям пустынного жития? Желание помогать ближним? Но для этого не нужно было уходить от ближних.

Единственной причиной их удаления от мира было пламенное желание освободиться от страшной, губящей душу силы «мира сего» и царствующего в нем «князя века сего». Уходя в пустыню, они сбрасывали с себя все узы мира сего и, освободившись от них не только внешним, но и внутренним, духовным образом, могли нераздельно, всем сердцем прилепиться к единому Богу и предаться великому подвигу очищения своего сердца от страстей.

Не случайно в Акафисте Божией Матери «Скоропослушница» такие слова, которые затрагивают сердце человека –

Икос 12: Поющее чудеса Твоя, Владычице, и велию милость Твою к христианскому роду, вемы, яко не довольни есмы к достойному прославлению Тебе, честнейшия херувим и славнейшия без сравнения серафим, обаче, надеющееся на безприкладное милосердие Твое, Всеблагая, смиренномудренно приносим Ти песни таковыя: Радуйся, пристанище небурное подвижников благочестия; радуйся, безмолвствующих сладкая собеседнице. Радуйся, в пустынях и горах скитающихся благодатная отрадо; радуйся, тайных среди мира рабов Божиих тайное вразумление. Радуйся, грешников кающихся с Богом примирение; радуйся, Горы Афонския верховная правительнице. Радуйся, Петра пустыннолюбиваго посещением Твоим zde озарившая; радуйся, Афанасия богомудраго явлением Твоим zde облагодатствовавшая. Радуйся, многия преподобныя Афонския славою небесною прославльшая; радуйся, насельником горы сея особую любовь Твою являющая. Радуйся, телес наших безмездная Целительнице; радуйся, душ наших к Царствию Горнему Путеводительнице. Радуйся, всеблагая Скоропослушнице, прошения наша во благо исполняющая.

Следовательно, святых угодников Божиих можно сравнить с многоцветными, яркими цветами. Краски всеразличные, но написаны кистью Одного Художника. Как сказал апостол Павел: «Дары различны, но Дух один и Тот же, и служения различны, а Господь Один и Тот же (1 Кор. 12, 4–5)». Эта истина подтверждается каждый раз, когда мы узнаём о жизни праведных монахов Горы Афон.

О преподобном Антонии Печерском

В конце XIX века со Святой Горы Афон на Русь была прислана икона, писанная неким святогорцем, простая и трогательная, как детская картинка. Изображены на ней стоящие на киевских горах апостол Андрей Первозванный и преподобный Антоний Печерский. Апостол Андрей держит в одной руке Евангелие – запечатленный символ Бога Слова, проповедуемого им по всей Скифии; другой, слегка приподнятой ладонью вверх, указывает на расстилающийся ландшафт, заставляя вспомнить своё пророчество, сохраненное «Повестью временных лет»: «Видите ли горы эти? На этих горах воссияет благодать Божия, будет город великий, и воздвигнет Бог много церквей». И как бы ответствуя на этот призыв, преподобный Антоний, пришедший на указанное место тысячу лет спустя, стоит, спокойно опираясь на посох, со свитком, на котором начертано: «Аз не к тому боюся Бога, но люблю». Между ними – стены, кельи и храмы Киево-Печерского монастыря, а над всем этим на облаке осиянная солнцем Пресвятая Богородица развернула Свой омофор – Свой пречистый покров над страной. Таким образом восприняла Русская Церковь преемственность от первого из апостолов, призванного Самим Господом. Длительный был путь у нашего преподобного – страннический посох на иконе свидетельствует об этом – от черниговской земли до Афона, и обратно на Русь, которой суждено было стать третьим уделом Богородицы, врученной, как и Святая Гора, Её особому попечительству.

Материк православия

Афон – небольшой отросток Халкидонского полуострова, который в своё время с евангельской проповедью обошла Сама Богородица и на котором издавна селились отшельники, – начал складываться в своеобразную монашескую республику лишь к исходу первого тысячелетия христианской эры. Первый монастырь – Великая Лавра – там был основан в 961–962 годах преподобным Афанасием Великим; в дальнейшем здесь возникло двадцать больших обителей и десятки маленьких скитов, келий и пустынок.

Монах Парфений из Троице-Сергиевой Лавры писал:

«Святая гора Афон – классическая монашеская школа. Греческий полуостров, на котором расположено 20 крупных мужских монастырей. «Место сборки» и обновления для всех монахов Вселенской православной церкви, к которой относится УПЦ. И вообще – святая земля, куда мечтает попасть православный верующий человек».

Мечтать могут все; а вот реально попасть – только мужчины. Женщинам максимум разрешено проплыть мимо на кораблике. Дело в том, что Афон считается земным уделом Божьей Матери. По преданию, Дева Мария и евангелист Иоанн отправились в морское путешествие, но попали в шторм. Чудом оставшись в живых, они пристали к подножию горы Афон (теперь на том месте расположен Иверский монастырь). Поражённая красотой этих мест, Матерь Божья попросила Господа сделать Святую гору Её земным уделом. По завету Богородицы, ни одна женщина, кроме Нее, не может ступить на землю Афона. В 1045 году при византийском императоре Константине IX Мономахе приняли устав для афонитов, официально запрещающий женщинам и даже домашним животным женского пола находиться на территории Святой горы. За нарушение закона женщинам и сейчас грозит от 2 до 12 месяцев тюрьмы.

История монашеского Афона начинается с VIII века, когда Афанасий Великий основал Великую Лавру на Афоне – первый монастырь. Изначально на Афон пришли монахи из Египта, потому что там начались гонения на христиан, появилось мусульманство, начались религиозные войны, и монахи уже не имели покоя нигде, даже в пустыне. Они начали искать себе прибежище и пришли на Афон. Поэтому есть четкая преемственность монашеской школы от Афанасия Великого, родоначальника монашества, и до наших дней. Это единственное место на планете, где сохранилась непрерывная монашеская традиция.

Для глубокого осмысления об Афоне необходимо в какой-то мере проанализировать хотя бы часть литературы, касающейся этого особого угла мировой христианской истории.

Святая Гора Афон – особое место для русского человека. Десятки тысяч простых людей на последние свои средства отправлялись в дальний путь, чтобы поклониться её святыням. И поэтому особенно печально, что мы мало знаем о наших соотечественниках, подвизавшихся в этом святом месте в конце XIX – начале XX века. Это схимонах Силуан, иеромонах Феодосий, схимонах Никодим и некоторые другие подвижники. Но на Афоне в те годы подвизались тысячи русских монахов. Ради чего они покинули Родину? Какова была их духовная жизнь? Первая мировая война и революция не только почти полностью уничтожили русское братство, но и заставили нас забыть о русском Афоне.

Когда в XIX веке после афонского запустения началось возвращение русских на Афон, обнаружилось, что у них нет больше обители, в которой можно было бы придерживаться привычного общежительного устава, и врата которой были бы открыты для прибывающих новичков. Пантелеймонов монастырь, русскую обитель, в те годы населяли греки и из-за разного рода

искушений русским было трудно там жить. Тогда было предложено устроить место под названием Серай, и через некоторое время на Афоне появляется первая обитель великороссов. Вскоре оказывается, что выбор был неслучаен и эта обитель уже своей историей связана с Русью. Ею в разные годы владели два Константинопольских Патриарха: оба они кончили свой жизненный путь на Украине, причем в одном и том же монастыре – в Лубнах. Первый стал почитаемым у нас святым-святителем Афанасием, а второй – возобновитель кельи, патриарх Серафим, подвизавшийся в XVIII веке, – был большим другом России и у неё нашел в трудную минуту прибежище и защиту. Вскоре выяснилось также, что храм келлии Серай в древности был посвящён святому апостолу Андрею Первозванному – покровителю Руси.

Обо всём этом рассказывается в первой главе книги Павла Троицкого «История русских обителей на Афоне в XIX–XX вв.». Эта книга, продолжающая его труды «Андреевский скит и русские келлии на Афоне» и «Русские на Афоне. XIX–XX век», является результатом анализа всей дореволюционной русской литературы об Афоне. Автор приводит подробные сведения о Свято-Андреевском скиту, его расцвете и упадке, о святынях, подвижниках, о чудотворной иконе Божией Матери «В скорбех и печалех Утешение» и чудесах, явленных через неё в России, о значении обители для Русской земли.

Только часть русских монахов смогла найти себе пристанище в Пантелеймоновом монастыре, Андреевском и Ильинском скитах. Но на Афоне существовала возможность приобрести келлию на территории гречекого монастыря, заплатив значительную сумму и подписав соответствующий договор на аренду (омологию). Там, где келлия переходила в русские руки, конечно же, появлялись новые и новые соотечественники. И вот по Афону начинают расти маленькие келлии, число монахов в которых иногда достигает сотни: Златоустовская, Троицкая, Крестовоздвиженская... Чтобы наладить духовную жизнь новых обителей, обеспечить насельников средствами к существованию, дать молодым монахам духовное образование и защитить от несправедливых нападков, 14 мая 1896 года создаётся Братство русских келлий.

Энергия простого русского верующего человека получает возможность воплотиться в реальные дела. Строятся прекрасные храмы, открываются издательства и миссии, организуются монашеские школы, подворья в России и Константинополе. Русские афонцы восстанавливают заброшенные монастыри на Святой Земле, на территории современного Ливана, возрождают знаменитую Высоко-Дечанскую Лавру в Сербии.

На юго-западе Афонского полуострова, на берегу моря, есть место, называемое «Каруля». На скалах, кажущихся с моря неприступными, издревле

жили строгие подвижники, которым передавали пищу с моря с помощью особого подъёмного устройства (отсюда и название скита – «Каруля»).

Историк Михаил Талалай, в настоящее время проживающий в Италии, составил путеводитель «Русский Афон», в котором рассказывает о своём опыте паломничества на Святую Гору. Красочные описания он дополнял изложением святогорских былей, преданий, традиций, архивных сведений, агио- и биографий, практическими советами паломникам. Украшают книгу редкие качественные фотографии, как архивные, так и современные.

Одна из книг об Афоне принадлежит перу русского писателя-эмигранта Владислава Маевского (1893–1975) и никогда не издавалась в России полностью. Она подводит итог его многолетних усилий по сохранению Русского Афона в условиях фактической административной блокады Святой Горы правительством Греции в 1950–1960 гг. Цикл «Афонские рассказы» В. Маевского вместе с очерком Бориса Зайцева, безусловно, принадлежит к золотому фонду русской литературы об Афоне XX века.

Иеромонах Аникита (в миру князь Сергей Александрович Ширинский-Шихматов) недолгое время пробыл на Афоне, но именно он положил начало возрождению Русского Афона в XIX в., ввёл русских монахов в Пантелеймонов монастырь, населенный в то время одними греками, объединил разрозненных прежде русских иноков. Его путевые заметки «Путешествие иеромонаха Аникиты по святым местам Востока в 1834–1836 годах» составили величественное повествование.

В скором времени выйдет новый труд сербского писателя Павла Рака «Вертоград Пресвятой Богородицы». Писатель уже известен по книге «Приближения к Афону». Его новая книга – результат более чем тридцатилетнего знакомства со Святой Горой и изучения современного монашеского опыта. Написана она красочно, прекрасным языком.

Готовятся к печати «Записки поклонника Святой Горы» архимандрита Антонина (Капустина) и воспоминания профессора А. Дмитриевского о первом русском игумене Пантелеймонова монастыря Макарии (Сушкине).

По книгам «Русский Афон» можно проследить историю умирания русских келлий. Первая мировая война, революция – все эти беды с неизбежностью вели русский Афон к гибели. Последний русский келлиот, насельник русской келии «Белозёрка», умер в 1968 году.

Но эта серия – отнюдь не реквием по русскому монашеству. Её главная цель – обобщить опыт предыдущих веков, изучить и освоить который из-за трагических событий XX века не было возможности ни у монахов, ни у историков, ни у писателей.

На Афоне русских монахов поджидало множество искушений. Это и свобода, которая после строго регламентированной жизни в России мог-

ла опьянить, и национальная вражда со стороны других народов, особенно греков, и недовольство части общества чрезмерной активностью русских афонских монахов, и возможность излишне погрузиться во внешнюю деятельность в ущерб внутренней.

У нас есть прекрасная житийная литература, но нам явно не хватает православной исторической литературы, которая приводила бы объективные исторические факты и давала бы им разумные объяснения. Понять, осознать прошлые искушения и ошибки – это способ избавиться от новых.

История Земля на полпути между небом и землёй

Гора Афон – это особая земля, на полпути между небом и землей. За последние 1300 лет она заняла особенное положение среди всех других стран на земле; образ жизни на Афоне не подчинён мирским законам.

Афон населён мужами, которых не удовлетворяет ничто из того, что может предложить мир. Они стремятся к большему, чем материальные блага и земные красоты. В поисках этого большего они и отправились на Святую Гору Афон, где кончается земля и начинается небо. Благодаря многотерпению и ежедневным подвигам они находят искомое и живут так, имея величайшее сокровище. И сокровище это – этот кусочек неба – они сохраняют до конца жизни.

На Святой Горе мужи те ведут новую жизнь – жизнь, дающую им предощущение будущего блаженства. Души их вдохновляются мыслью о вечности, которая, словно вечная весна, ободряет и утешает, когда становится по-зимнему тяжело.

Русский Афон

Появление на Афоне «русских» монахов относится к древнейшему периоду истории Святой Горы. Под одним из актов Великой Лавры (февраль 1016 года) стоит подпись Герасима, «монаха, милостью Божией пресвитера и игумена обители Роса...». По сообщению «Повести Временных Лет» под 1051 годом, Святую Гору посетил преподобный Антоний Печерский, который был там пострижен в монашество и отправлен обратно в Киев с благословением и пророчеством о том, что от него «мнози черньци имут бытии на Руси». По афонскому преданию, преподобный Антоний подвизался на Святой Горе в пещере близ Эсфигмена.

Первый русский монастырь на Афоне – Древоделя (современный Ксилургу) – был посвящён Успению Пресвятой Богородицы. Впервые Кси-

лургу упомянут в акте 1030 года. Из акта 1169 года следует, что Ксилургу – обитель русских. В 1169 году русской монашеской общине Ксилургу по просьбе её настоятеля Лаврентия был передан на все последующие времена пришедший в упадок монастырь Солунянина, возникший в X веке и освященный во имя великомученика Пантелеимона.

Монахи из славян, среди которых, возможно, были и русские, подвизались также во многих греческих обителях: преподобного Григория, Костамоните, Кутлумуше, Филофее, преподобного Ксенофонта, Ксиропотаме и др. С тех пор связь Древней Руси, а затем России со Святой Горой не прерывалась, хотя в годы монголо-татарского ига была не столь интенсивной, как в более ранние и последующие времена. Афон для русского монашества всегда был живительным родником, питавшим его корни. После сложных периодов упадка и разлада в монастырской и церковной жизни в России всегда приходила помощь со Святой Горы, и следовавшие затем подъём и обновление подвижнической жизни в русских обителях благотворно влияли на укрепление веры и благочестия русского народа.

Всенощное бдение на Святой Горе

Надобно заметить, что ночное время для молитвы святые отцы особенно потому избрали и законоположили нам, что в ненарушимой тишине ночи ум бывает светлее и чище, мысль возвышеннее и сердце теплее к Богу, так что тогда молитва легко, как на крыльях ангельских, несётся в небо в невозмутимом спокойствии и чистоте духа. Сам Господь Иисус Христос с Своём собственном Лице указал нам образец истинного молитвенника, часто удаляясь на молитву ночью, и притом на гору. И все отцы Церкви и истинные подвижники подражали Ему в этом, посвящая ночь исключительно молитве; то же они передали и нам.

Здесь бдения невыносимы для прихотливой плоти. От этого-то многие из любителей неги и сладкого и долгого сна вопиют немолчно противу святогорских законоположений в рассуждении церковных служб, логически доказывая, что Бог не требует таких подвигов, что от усилия и напряжённости ума и духа не может быть ни теплоты, ни чистоты в молитве, и мало ли что ещё выражают! Совершенная правда, что Бог не требует подвигов свыше силы. Самое Его Евангелие в духе не законодательства, а убеждений, и под условием: если кто хочет. При всём том молитву слово Божие не ограничивает ни временем, ни местом, но трогательно излагает её плоды и благотворность, и в такой степени, что без неё ничего не дастся нам и не может быть безопасен самый жизненный путь. Одним словом, Господь молитву ставит в равной степени с дыханием, так необходимым

для нашей жизни; и поэтому-то и сказал через Своего апостола: Непрестанно молитесь (1 Сол. 5, 17)...

Пресвятая Игумения Афона

Бывает иногда, и очень нередко, что Сама Божия Матерь не выпускает отсюда тех, кого любит особенно... Рассказывают, не так давно попущением Божиим враг воздвиг на одного молодого инок жестокую плотскую и мысленную брань. Как ни молился бедный инок – всё напрасно: брань не только не утихала, но ещё более усиливалась, так что отчаявшийся подвижник впал в недоверчивость и говорил себе, что нет живущим здесь ни заступления, ни помощи от Царицы Небесной.

Рассудив так, смутившийся подвижник собрал свои пожитки, сложил их в торбу и пустился в путь. Переходя с холма на холм по каменистым тропам, он скоро выбился из сил. Присел отдохнуть, приклонился к дереву, и тихий, самый легкий сон упокоил его усталые чувства. Что же ему привиделось? Девица Божественной красоты и царственного величия, осияваемая дивным светом, подходит к нему в сопровождении нескольких юношей ангельского вида. «Куда собрался, брат?», – кротко спросила Она. «В мир», – простодушно отвечал инок и с чувством рассказал Ей своё горе, присовокупив, что подвижникам здесь совершенно нет никакой помощи от Божией Матери. «Воротись назад, – сказала с улыбкой Явившаяся, – и будь уверен, что твоя брань пройдет, а что касается твоих слов о Божией Матери, то ты ошибаешься. Она заботится о Своих подвижниках и никогда не перестанет заботиться. Воротись же, брат», – повторила Она и тронула его торбу с намерением снять её с плеч.

Инок от этого прикосновения очнулся, но никого уже не было перед ним, и только тихая и неизъяснимая радость играла в его сердце.

Праздник Святой Горы

Явление Иверской иконы Божией Матери в 999 году на море, напротив недавно построенного Иверского монастыря. Справедливее было бы сказать, что престольный праздник в Иверском монастыре – это праздник всей Святой Горы, так как эта икона была благословением Пресвятой Богородицы всем монашествующим в Её Втором уделе на земле, а Иверскому монастырю, промыслительно основанному незадолго до явления святыни (в 980 году) представителями царского рода Багратидов преподобным Иоанном (в миру Варазваче Чордованели) и сыном его преподобным Евфимием, было доверено стать хранителями иконы.

Преподобные Евфимий и Иоанн пришли на Святую Гору в 965 году и первоначально подвизались в Лавре преподобного Афанасия. Около 969 года на Афоне принял монашеский постриг с именем Иоанн прославленный грузинский полководец Торнике Эристави. За ним последовали многие грузины, так что вскоре встал вопрос об устройении отдельного грузинского монастыря.

В 979 году греческий император Василий II призвал ставшего монахом полководца, чтобы дать отпор мятежным войскам Варды Склира, пытавшегося захватить власть. 24 мая 979 года произошло решающее сражение неподалёку от Эфеса. Военская доблесть и опыт Иоанна, ставшего во главе 12-тысячного грузинского войска, помогли императорским войскам одержать победу. В благодарность за помощь император дал Иоанну средства, на которые и был построен Иверский монастырь усилиями преподобных Иоанна и Евфимия. Сам император Василий II взял монастырь под особое покровительство и даровал ему полное самоуправление. Тогда были построены в обители великолепный храм в честь Успения Божией Матери и храм в честь святого Иоанна Предтечи. Первым игуменом монастыря стал преподобный Иоанн.

О силе молитвы и милости Царицы Небесной, Пресвятой Игумении Афона

История иконы Божией Матери «Троеручица» началась в VIII веке в Дамаске: она в то время, ещё никому не известная, находилась в покоях богатого и знатного вельможи по имени Иоанн, который был первым министром калифа. Он был ревностным христианином, превосходно знавшим Священное Писание, церковные каноны и церковную историю.

В 716 году на византийский престол вступил Лев Исаврянин, оставивший в истории недобрую память жестокими гонениями на святые иконы. Защитником иконопочитания и истинной православной веры стал Иоанн, будущий преподобный Иоанн Дамаскин. Он писал письма своим друзьям в Греции, которые переписывались и передавались из рук в руки. Коварный император приказал подделать почерк Иоанна и подложное письмо отправить калифу как доказательство измены его министра. Калиф пришёл в ярость и приговорил Иоанна к казни: руку, написавшую «изменническое» письмо, приказано было отсечь и повесить на городской площади. Иоанн не стал оправдываться и просил только о единственной милости — вернуть ему отсеченную руку.

Иоанн заперся в своих покоях и горячо, со слезами молился перед иконой Божией Матери об исцелении его руки, чтобы снова писать гимны

в честь Неё и защищать святые иконы. Исцеление было даровано, причём Сама Царица Небесная явилась праведнику и благословила его на труды. Радость, восторг, благодарность – всё это слилось в дивном песнопении «О Тебе радуется», а к иконе Иоанн приложил серебряную руку в память о свершившемся чуде.

Кто возвестит величия Твоя, Дево?

[Кто] слышаны сотворит вся хвалы Твоя (Пс. 105, 2), Богоотроковице? Ты явилась Божией Матерью, соединила ум с Богом, соединила Бога с плотью; Бога соделал Сыном Человеческим, а человека – сыном Божиим. Ты примирила мир с Творцом, делами показала нам, что созерцание (богомыслие) истинно приходит к людям не столь путём чувственных понятий или даже мышления, но гораздо больше путём очищения ума и причащения Божественной благодати.

Ты даровала нам и телесными глазами увидеть Невидимого, приявшего образ и вид нас, людей; прикоснуться к Невещественному и Неприкосновенному, восприявшему материю. Ты вскормила нашей, человеческой пищей Кормильца Ангелов, Ты вскормила нас воистину чистой и небесной пищей. Людей, ведущих подобный образ жизни, Ты поставила наравне с ангелами, лучше же сказать – удостила и больших дарований, действие Святого Духа зачавши и чудесно родивши и неизреченно соделав сродным для Божественного естества человеческое естество...

Так сохраним же божественно соделанное в нас единение с Богом и друг с другом, держась законов любви. Будем всегда взирать на Небесного Родителя. Оставим землю, потому что мы больше не земные, сущие из земли, каким был первый человек, но, как Второй Человек, Господь, мы – небесные. Горе (ввысь) будем иметь наше сердце к Нему. Будем созерцать великое сие видение: наше естество, совечное духовному пламени Божества, и, отбросив кожаные ризы, в которые мы облеклись вследствие преступления, станем на земле святой, святую землю каждый сам в себе являя путём добродетели и твердого устремления к Богу, так, чтобы нам возыметь дерзновение, когда Бог явится в огне...воссиять и вечно сопребывать сияющими. Во славу Его высочайшего света, трисолнечного и единоначальнейшего Сияния, Которому подобает всякая слава, держава, и честь, и поклонение ныне и присно и в нескончаемые веки. Аминь.

Русский Свято-Пантелеимонов монастырь

После правления Петра I в России усилилось иностранное влияние, наступила бироновщина, во время которой связь русских афонских иноков с их далёким отечеством была потеряна. Свято-Пантелеимонов монастырь

постепенно стал приходить в упадок. Наконец, во время Русско-турецкой войны, когда русским монахам нельзя было приходить на Афон, монастырём завладели греки. Они начали закладывать принадлежащие ему земли другим монастырям, перестали ремонтировать его здания, а когда русский монастырь стал разрушаться, совершенно покинули его и перешли в небольшой монастырь Воскресения, выстроенный на земле русского монастыря, на том месте, где теперь возвышаются здания нынешней Пантелеимоновой обители, получившей название Нового Русика. Оставленной греками обителью, которая называется Старым или Нагорным Русиком, завладел один чабан, находя, что прилегающая к этому монастырю плодородная равнина составляет весьма удобное пастбище для его трёхтысячного стада козлов...

В начале XIX столетия Протат порешил исключить русскую обитель из Афонских монастырей. Но тогдашний Патриарх Каллиник взглянул на дело иначе. Он признал, что причинной упадка Свято-Пантелеимоновой обители было уничтожение в ней общежития, выразил в синодальном собрании мнение о необходимости возрождения монастыря и в 1803 году предписал ему немедленно приискать духовно опытного старца, которому можно было бы поручить восстановление общежития в монастыре и самого монастыря...

Первые признаки возрождения монастыря наметились лишь в конце 30-годов XIX столетия, когда греки пригласили иеромонаха Пала, духовника и старца, и вокруг него собрался кружок русских монахов, в то время как всеми делами в монастыре правили греки. Однако старец Павел вскоре отошёл ко Господу, и вместо него из монастыря Ставроникиты был приглашен русский монах Иоанникий, вскоре принявший схиму с именем Иероним. Он стал старшим духовником и руководителем русской общины. При нём началась и при его преемнике игумене Феодосии завершилась успешно борьба за самостоятельное обеспечение своё и братий в чужой стороне. Слава о высокой подвижнической жизни отца Иеронима и его духовная опытность стали привлекать в Пантелеймонов монастырь русских иноков.

В 1841 году отцу Иерониму с братией был разрешён сбор пожертвований в России, результатом которого явилось сооружение заложенного в прежние годы храма во имя святителя Митрофана, ремонт старых и постройка новых монастырских зданий. С 1856 года помощником отца Иеронима стал иеромонах Макарий (в миру Михаил Иванович Сушкин, сын потомственного тульского купца). Ему было суждено стать первым русским игуменом русского Пантелеймонова монастыря.

Современные старцы Горы Афон Странные камнепады

Молодой пекарь из Фессалоник Афанасий почувствовал нежелание жить далее мирской жизнью и решил принять монашескую схиму и жить в святом монастыре Дионисиат. Послушника Дионисиата, его отправили на подворье в Моноксилитис готовиться к принятию монашества.

Тем временем, родители его в Фессалониках не могли примириться с решением единственного сына. Они готовы были перевернуть небо и землю, чтобы «спасти» его, вернуть обратно в мир. Стали искать они помощи даже у бесов при помощи магии и колдовства.

Афанасий вдруг постоянно стал ощущать какую-то тяжесть, словно груз какой давил на него. Он и сам в прежней жизни своей знаком был с магией, а потому верно определил, чем занимаются его родители. Боль постоянно усиливалась. Что-то очень неприятное нависло над ним. Он стал чаще молиться, особое внимание в молитве Господней уделяя словам «избави нас от лукаваго».

Братия Моноксилитиса сначала ничего не подозревали. Однажды утром после службы, когда он вместе с другими готовился выйти на работы, на них вдруг неожиданно сверху из леса начали падать камни. К счастью, ни они, ни имущество подворья не пострадали. Немного обождав и думая, что это неосторожность каких-то прохожих, они принялись было за работу. Но сзади на них снова полетели камни. Тогда они поняли, что происходит что-то серьёзное, и скрылись в церкви. Камнепад прекратился, но любая попытка выйти из храма возобновляла его. Отцы обратили внимание, что вместе с камнями сверху падают и табуретки, и деревянные формы для стасидий, и другие предметы. Вдруг собаку их отбросило метра на три от того места, где она лежала.

Скоро, извещённые об этих событиях, прибыли из Карее полицейские. Они обыскали те места, даже постреляли в том направлении, откуда летели камни. Наконец, все поняли, что это дело рук не людей, а врагов невидимых.

Тогда послушник Афанасий решился объяснить причину происходящего.

«Чтобы вы поверили мне, – сказал он, – давайте я один пойду вон туда, к маленькой церкви св. Артемия, и вы увидите, что камни полетят за мной».

Так и случилось. Камни густо падали вокруг него, впрочем, его не задевая.

После этого его одного оставили в церкви. Эконом подворья отец Порфирий отправил письмо прислать лодку из монастыря за ним. С того момента, как Афанасий вышел из церкви, и до минуты, когда он вышел из

лодки в гавани монастыря, происходили ужасные вещи. Слава Богу ещё, что лодочники не падали в обморок от ужаса. «Падение камней не прекращалось и на море, хотя они были на значительном расстоянии от берега. Камни продолжали падать, но, к счастью, вокруг лодки, не причиняя никакого вреда» (Отец Гавриил Дионисиатский, «Новое Эвергетинос», с. 65).

По пути от берега до монастыря всё было спокойно. Поэтому кое-кто стал говорить, не привиделось ли всё это. Однако град камней с ближней к ним башни заставил его умолкнуть.

Немедленно собрался Совет Старцев и вынес решение «послать новообращённого к Богоносному Старцу отцу Савве...чтобы тот ему помог». По общему мнению отцов, молитвы отца Саввы могли изгнать злых духов.

Калива Воскресения пережила неделю трудных испытаний. Атмосфера была военной – открытой войны между силами света и тьмы. Оглушительный шум стоял постоянно. Огромные булыжники слетали с близлежащих скал, пролетая мимо и над каливой и с жутким треском падали с обрывов в море. Окрестности потрясали яростные голоса, изрыгавшие богохульства. Звучали хулы – обычные хулы на всех монахов, но особенно – на отца Савву. Зловония адские изливались наружу.

Божий угодник, несмотря на свой преклонный возраст (это были последние годы его земной жизни), вступил в великую битву. Неделю он непрестанно молился и держал полный пост. «Сей род не исходит, токмо молитвою и постом» (Мф. 17, 21). Его сострадательное сердце не могло вынести зрелища страданий, которым подвергались создания Божии.

В конце недели Старец, храня непоколебимую свою веру в Воскресшего Христа, приблизился к страдальцу. Злой дух заволновался.

«Изгоняю тебя...дух нечистый...именем Бога, Словом Своим сотворившим мир, именем Иисуса Христа...Убирайся со страхом, исчезни, отыди от Божия раба Афанасия...».

И свершилось так. Казалось, изо рта Афанасия что-то вылетело. Исчез нежеланный гость, как дым исчезает. Слова, произнесенные одухотворёнными устами отца Саввы, поразили беса как огненный меч. Послушник обрёл мир и вздохнул с облегчением и с безграничной радостью и благодарностью припал к ногам отца Саввы, целуя их и орошая своими слезами.

«О, угодник Божий, ты спас меня, ты снял с меня ужасную тяжесть. О, благодарю тебя. Ты избавил меня от ужасного змия. Слава Тебе, Господи!»

Афанасий ещё на несколько дней остался со своим избавителем. Затем по его благословению отправился в скит Кутлумуша, где и остался. Отец Аввакум – такое имя воспринял он при постриге – выделялся среди отцов суровой аскетической жизнью. Никогда не забывал он дорогого ему Старца, спасшего его от власти дьявола.

Монах, впавший в одержимость чрез гордость свою

Старец Силуан Афонский (1866–1938), познавший милостью Духа Святого небесную сладость смирения, писал: «О, богоугодное смирение! Сладки плоды твои, ибо они не от мира сего...О, смиренная душа! Ты, как цветущий сад, в глубине которого есть дивные уголки, которые любит посещать Господь».

Случай этот произошел в Катонакии в 1914 году в каливе Рождества Христова, где подвизался Макарий, немного ниже каливы старца Игнатия. В те дни в общине старца Макария было много работы: отцы надстраивали над каливой своей второй этаж. Работа продвинулась уже далеко, сооружалась крыша.

«Чада мои, сказал Старец, слава Богу, всё идёт хорошо. Сейчас нам нужно поднять наверх доски. Будьте осторожны, доски тяжёлые. Давайте наберемся терпения, будем заносить наверх по одной доске. Не торопитесь».

Все стали носить доски. Отец Иларион, самый младший в общине, не мог спокойно носить по одной доске. Молодой, сильный, он брал сразу по три».

«Отец Иларион, – сказали ему братия, – доски тяжёлые. Не бери так много – надорвёшься».

Он не послушал их совета. «Пусть за собой следят, сказал сам себе. Я знаю, сколько могу унести».

Увидел это и Старец и увещевал его, но монах не обратил и на это внимания. Своим поведением, недопустимым для послушника, он расстроил Старца. Это был пример дьявольской гордости и непослушания.

Согласно монашеским правилам, суровое наказание ожидало послушника, обидевшего своего Старца. Время наказания для Иллариона приблизилось. Гордый монах, желавший поступать своевольно, поднялся в очередной раз на крышу каливы с тремя досками на плече. Как только положил их, ему сразу был нанесён удар – он подпал под власть бесовскую, стал одержим бесом. И каким страшным, ужасным бесом! Ярость его всполошила всю округу. Отвратительные слова вылетели изо рта его, его действия ужасали всех.

«Что случилось? В чём дело?», – спрашивали встревоженные отцы из соседних калив.

«Послушник старца Макария, Иларион, впал в одержимость! Илларион одержимый! Внутри него злой бес. Бог его наказал».

Отцу Игнатию немедленно сообщили о случившемся. Опытный в таких делах, он знал, что предстоит тяжёлая брань, чтобы изгнать этого беса.

Он сразу же сказал, чтобы несколько отцов иеромонахов собрались в келие Рождества, чтобы объединить молитвы и совершить таинство святого помазания страдальца.

Таинство совершали семь иеромонахов. Было что-то необычное. В воздухе чувствовалось особое волнение. При виде происходившего могли разорваться сердца. Посередине церкви лежал одержимый бесом Илларион, привязанный к доске веревками. Этому несчастному монаху мало было нести одну доску, нужны были три. Сейчас же его самого принесли на одной доске, привязанного. Несколько сильных монахов стояли рядом, потому что одержимый был страшно силен и мог разорвать веревки.

Стали молиться, прося исцеления, и святость молитвенная то и дело нарушалась воплями и оскорблениями злого духа.

Молитвы и слёзы отцов и сила святого таинства сотворили чудо: ужасный захватчик отступился от Иллариона. Страшное испытание окончилось, но гордый монах получил хороший урок, полезный также и многим другим. Все научились чему-то.

И отец Неофит, ученик отца Игнатия, извлёк пользу себе из этого опыта. Он сторожил одержимого монаха до помазания. Понимая, что Господь почему-то попустил такое, он спросил:

«Злой бес, ты зачем вошел в Иллариона?»

«Отстань! Ты что себе возомнил? Ты что думаешь, я скажу тебе?»

«Именем Пресвятой Троицы приказываю тебе сказать причину».

«Ха! Ты мне осмеливаешься ещё приказывать? Кто ты такой? Ты даже не священник! Я вошёл в него, потому что... потому что он гордый».

«Ещё приказываю – именем Пресвятой Троицы – скажи мне, что есть гордый человек?»

Под действием этого повеления, неохотно сделал демон такое замечательное признание:

«Что такое гордый человек? Вот что: тот, кто за целые сутки ни разу не подумает, что он грешник, и есть гордый». (Последние слова он резко выкрикнул).

Эти слова долго звучали в ушах отца Неофита. «Боже мой, – повторял он время от времени, – сохрани меня от гордости». Он навсегда запомнил урок, полученный от демона.

«Бог гордым противится». Богодухновенные слова эти трижды повторяются в Священном Писании (Притч. 3, 34; Иаков. 4, 6; 1 Петр. 5, 5).

И в «Лествице» сказано об этом: «Гордость есть отвержение Бога» (Слово 23, 1). Слышали мы это много раз и ещё раз подтверждают это страдания гордого Иллариона, желавшего отличиться, неся две лишних доски, но получившего унижительное отличие.

Афонский старец иеросхим Иероним (Соломенцев) и Константин Леонтьев

ЧАСТЬ I. К вопросу духовного преемства

Имя русского афонского старца, первого духовного наставника Константина Леонтьева, должно быть знакомо всем, читавшим леонтьевские статьи, воспоминания и письма. Влияние на него отца Иеронима, жизнь под его духовным руководством в 1871–1872 годах на Святой Горе, в Русском Пантелеимоновом монастыре, определило дальнейшую судьбу Леонтьева и окончательно сформировало его мировоззрение – мировоззрение христианина, верного чада Православной Церкви, для которого главное – это спасение своей души, и вместе с тем патриота, заботящегося об укреплении и процветании своей Родины.

Только твердо стоя на церковной почве, можно правильно понять и оценить мысли и идеалы Константина Леонтьева. Их ценность заключается, прежде всего, в том, что они основаны на евангельском учении и выверены по святоотеческому наследию и церковным правилам.

Для исследователей русского Афона и биографов **отца Иеронима** важен сам дух леонтьевских сочинений. Они – и создававшиеся на Афоне, и самые поздние – пронизаны афонским духом, пропитаны той атмосферой древнего византийского церковного Православия, в которой жили афонские монахи, жил отец Иероним, в которой возрастали его духовные преемники. Нам также важно увидеть их рядом – наставника и ученика. В наше время имя отца Иеронима в России, да и на Афоне, вспоминается гораздо реже, чем во времена Леонтьева. Поэтому так важны живые леонтьевские свидетельства о своем «величественном, весьма суровом и обожаемом» наставнике, оценка его личности, содержание его бесед и наставлений.

В последнее время все больше возрастает интерес к обоим выдающимся личностям – к старцу и послушающему его слово. Собираются и переиздаются труды Константина Леонтьева. Собирается по крупицам и публикуется духовное наследие отца Иеронима, материалы к его жизнеописанию, мы начинаем углубленно вникать в его учение. Наследие старца Иеронима ценно для нас тем, что он создал духовную систему спасительного устройства жизни, которую можно назвать аскетически-общественной и которая пригодна для всех видов общинного христианского жития. И мы видим, что основные положения духовных сочинений и политической публицистики Константина Леонтьева, начиная с афонского периода его жизни, полностью совпадают с принципами этой системы.

Биография иеросхимонаха Иеронима (Соломенцова)

Рассмотрим кратко личность **иеросхимонаха Иеронима (Соломенцова)**, его жизнь на Афоне и его учение, чтобы проследить духовное преемство между ним и Константином Леонтьевым. Будущий великий старец (в миру Иоанн) родился в Старом Осколе в 1806 году, получил благочестивое воспитание в богобоязненной купеческой семье, предки которой происходили из духовного звания, с раннего детства прислуживал за богослужениями в храме, пел на клиросе. Духовные дарования его проявились очень рано, так что его даже называли юношей-старцем.

Оставив родительский дом в 25-летнем возрасте и прожив несколько лет в российских монастырях, он отправился в далекий путь «из варяг в греки», привлеченный рассказами об особо благодатном и святом месте – Афонской Горе.

На Афон он прибыл в 1836 году в числе первых русских паломников, попавших на Святую Гору после 100-летнего перерыва, связанного с постоянными русско-турецкими войнами. На Святой Горе он обрел то, о чем благочестиво мечтал с раннего детства. Афон, этот, по словам архимандрита Леонида (Кавелина), осколок Византии, оставался «духовной школой православного монашества» всех национальностей со всего света, где желающий спасения мог найти совершенный образец всех родов подвижничества. Имея любовь к безмолвию, Иоанн Соломенцов приобрел келлию (дом с храмом-параклисом) и поселился в ней с двумя появившимися у него учениками. Вскоре он был пострижен в мантию с именем Иоанникий и собирался всю жизнь провести в афонской пустыне. Но по благословению своего старца, известного афонского духовника иеросхимонаха Арсения, ему вскоре пришлось переселиться в Русик, как кратко греки называли Русский монастырь святого Пантелеимона.

Этот древний, известный с XII века монастырь давно уже перешел во владение к грекам. В начале XIX века монастырь испытал такой упадок, что протат (святогорское монашеское соборное управление) хотел продать его за долги. Маленькое греческое братство, среди которого не было ни одного русского монаха, во главе с пожилым игуменом Герасимом испытывало бедствия, голод, насмешки от афонцев за то, что несколько лет подряд не могли отпраздновать свой главный праздник (панигир), день памяти святого великомученика Пантелеимона.

Утешали себя пантелеимоновские греки известным святогорским пророчеством: «Бог не оставит сию обитель, но воздвигнет такого мужа, который ее возродит». Этим долгожданным мужем и стал русский монах

Иоанникий (Соломенцов). После слезных просьб пантелеимоновских греков о помощи в восстановлении монастыря, напутствуемый пророческими словами своего старца: «Иди в Русскую обитель: Господь там хочет сотворить нечто дивное», он вселился в 1840 году в Пантелеимонов монастырь, был рукоположен во священный сан, пострижен в великую схиму с именем Иероним и назначен духовником обители.

Почти полвека прожил он в Русике в неустанных трудах, прославившись как возобновитель русского афонского монашества, как ктитор – возобновитель и строитель Пантелеимонова монастыря, как известный многими благодатными дарованиями богомудрый, прозорливый старец-духовник.

Иеросхимонах Иероним, став первым помощником греку-игумену, так мудро повел монастырские дела, что постепенно нашел средства выплатить огромные долги обители, полностью восстановить и отстроить ее жилые и хозяйственные корпуса, благоукрасить храмы. Насельников в монастыре становилось все больше и больше, и в конце жизни отца Иеронима в обители собралось до 1000 человек. Братия состояла в основном из русских и греков, были и сербы, и болгары, и молдаване... Монастырь, как и все святогорские обители, жил, по свидетельству Леонтьева, «своей особой, не греческой и не русской, а православной жизнью».

Русский консул в Солуни (ныне Салоники) Константин Николаевич Леонтьев впервые приехал в Пантелеимонов монастырь в 1871 году. Обстоятельства приезда хорошо известны с его слов. Летом 1871 года он тяжело заболел, испугался смерти и взмолился, обращаясь к иконе Божией Матери, висевшей на стене, об исцелении, пообещав постричься в монахи на Афоне. И с ним произошло явное чудо – он выздоровел через несколько часов. Потрясенный и перерожденный действием благодати Божией, столь явственно ощутимой, он отправился на Афон, в Пантелеимонов монастырь. Там Константин Николаевич провел больше года, «изучая», по его свидетельству, «монашескую жизнь и испытывая себя», там он «вступил навеки в духовную связь с монашеством».

Каким Леонтьев увидел духовника обители – отца Иеронима?

Леонтьев пишет: «Это был не только инок высокой жизни, это был человек более чем замечательный. Не мне признавать его святым – это право Церкви, а не частного лица, но я назову его прямо великим: человек с великой душою и необычайным умом. Твердый, непоколебимый, бесстрашный, предприимчивый, смелый и осторожный в одно и то же время; глубокий идеалист и деловой донельзя, собою и в преклонных годах еще поразительно красивый, отец Иероним без труда подчинял себе людей, и даже я замечал, что на тех, которые сами были выше умственно

и нравственно, он влиял еще сильнее, чем на людей обыкновенных. Оно и понятно. Эти последние, быть может, только боялись его, люди умные, самобытные, умеющие разбирать характеры, отдавались ему с изумлением и любовью. Я на самом себе в 40 лет испытал эту непонятную, даже притягательную, силу. Видел это действие и на других».

«Он без труда овладел моей тогда очень гордой волей», – замечает Константин Николаевич. Леонтьев перечисляет батюшкины достоинства: «Он музыкант, он иконописец, он строитель, он богослов хороший, он Церкви подвижник неутомимый, он исповедник тонкости и опыта редких». Вот Леонтьев описывает «несказанно чтимого» пастыря во время богослужения: на лице его, «красивом, поразительно строгом, необычайно выразительном и твердом, светилось нечто особое – торжественное, тихое, серьезное».

Отец Иероним принял Константина Николаевича как своего духовного сына. Старец уделял ему много внимания, беседовал с ним часами и сам, по свидетельству Леонтьева, находил в этом удовольствие. Из воспоминаний Константина Николаевича ясно, что он мог обращаться к старцу в любое время со всеми своими недоумениями и вопросами.

В одном из поздних своих писем Леонтьев объясняет, кем для него тогда стал старец Иероним: «Для меня отец Иероним Афонский был и катехизатор, и старец. После Иеронима отец Амвросий Оптинский ничуть не удовлетворял меня. К тому же я невольно видел разницу в размерах дарований – не духовных, эти могли быть равны, а природных. У Иеронима были оба ума – и теоретический, и практический, он и рассуждал замечательно, и делал дело превосходно, и учил общему, и руководил частностями».

Полюбил Константин Николаевич и ближайшего ученика старца Иеронима, «покорного ему постриженника и сына» – схиархимандрита Макария (Сушкина), будущего прославленного игумена Русика, которого описал, как «великого, истинного подвижника» и «современного, живого, привлекательного человека». Важно отметить, что Леонтьев, как никто до и после него, понял характер отношений друг к другу двух великих старцев и их значение в жизни Афона. «Отец Иероним был организатор, отец Макарий был только ученик и последователь его. Отец Иероним восстановил на Афоне русское иночество, он создал новую русскую общину и прославил ее. Отец Макарий только приумножил его духовные насаждения. Самого отца Макария сформировал, утвердил и выучил отец Иероним, нередко и жестоким искусом»; «Отец Иероним был гений, а отец Макарий только дарование, несравненно меньшее».

О них обоих пишет Константин Николаевич: «Учусь у них и умнею под старость, скорблю и блаженствую, каюсь и радуюсь и за честь себе считаю их дружбу, их участие, за дар Божий – их наставления!».

О том, как сам Леонтьев был воспринят афонскими духовниками, мы отчасти можем узнать из письма отца Макария к архимандриту Леониду (Кавелину): «Новый консул солунский Константин Николаевич Леонтьев – славянофил и с особым взглядом на вещи, переделавшийся из нигилиста в деиста».

Несмотря на кажущуюся излишнюю строгость в суждении афонского подвижника, это очень верно замечено. Леонтьев, «в первой юности» не чуждый либеральных идей и увлечений и называвший себя «почти нигилистом», имел веру в Бога, но по-настоящему православным, то есть церковным, человеком до Афона не был. Но для того Леонтьев и «поехал на Афон, чтобы строгие монахи научили его веровать», как вспоминал он впоследствии. О вопросах, волновавших тогда Константина Николаевича, и об ответах на них старца мы узнаем, вчитываясь в леонтьевский текст: «Как приобрести веру и страх Божий? Старец «как нельзя проще» посоветовал ему «повторять только трижды в день: “Господи, пошли мне веру в загробную жизнь и утверди ее в сердце моем”». Леонтьев свидетельствует, что после того, как он стал выполнять старческую заповедь, иногда даже сухо и невнимательно, Бог послал просимую веру и утвердил его в ней: «Я молился и уверовал. Уверовал слабо, недостойно, но искренне». С тех пор он «от веры и страха Господня отказаться уже не мог, если бы даже и хотел». В конце жизни Леонтьев с благодарностью написал: «Приятием личной веры я обязан афонским духовникам».

Батюшка объяснял Константину Николаевичу не только правила внешнего поведения «истинно хорошего монаха», но и разбирал с ним самые тайные движения души: афонский духовник говорил о том, насколько неистребим грех самолюбия – «с ним до гроба приходится бороться». А вот чрезвычайно важные и утешительные для Леонтьева – эстета, считавшего эстетикой «мерилом, наилучшим для истории и жизни» – слова старца, ставшие руководством к действию: «Да! Что делать?! У кого чувство изящного сильно, тот от него не отделается. Надо только стараться дать ему безгрешное направление».

Видимо, ученик хорошо усвоил слова наставника, если впоследствии писал: «Из человека с широко и разносторонне развитым воображением только поэзия религии может вытравить поэзию изящной безнравственности»; «Будем радоваться и благодарить Бога, в церковной разнообразной всецелости находящего Себе эстетическое выражение»; «Художественное чувство не может не видеть, сколько есть поэзии и в морали евангельской, и в богослужении православном, и в учении аскетическом».

Вот еще один очень важный разговор со старцем, во многом, видимо, определивший главные идеи Леонтьева и основные положения его статей.

Новообращенный благодуществующий христианин, он спрашивает старца: «Почему бы теперь-то и не процветать христианству? Нравы, несомненно, стали мягче. Озарить бы все это верой и любовью к вере... Это так естественно, так самому приятно, и даже поэзии в этом чувстве так много!» «Нравы, правда, много смягчились, – отвечал старец. – Но зато самонравие у множества людей чрезмерно возросло, увеличилась гордость. Не любят уже повиноваться никаким властям – ни духовным, ни светским: не хотят. Постепенное ослабление и упразднение властей есть приближение царства антихриста и конца мира. Одной мягкостью нравов христианства заменить нельзя».

В этом ответе старца намечены многие темы, разработанные и всесторонне раскрытые Леонтьевым в дальнейшем:

- пагубность либерального эгалитаризма, смешения и уравнивания прав;
- благотворность и спасительность крепкой власти, опирающейся на иерархическое строение общества, то есть православной монархии, способной надолго задержать предначертанное Божественным Откровением господство зла и неверия на земле и приход антихриста;
- невозможность достижения для человечества благоденствия на земле;
- подлинная нравственность основывается на христианском смирении.

Константин Леонтьев полностью погрузился в духовную атмосферу монастыря. В своей дипломатической записке 1871 года он характеризует обитель **«как примерную во всех отношениях»**, говорит о **«строгости ее иноческих нравов, порядке, благочинии и вполне русской красоте церковной службы»**. Самобытность русской церковной культуры, прекрасное пение, столь радовавшее паломников из России, сочетались в монастырской жизни с древними византийскими церковными традициями, подчас очень суровыми и недоступными пониманию мирского избалованного человека, именно: всенощными – действительно на всю ночь – бдениями; многочисленными постными днями; строгой дисциплиной монашеского общежития, когда в кельи нельзя ничего держать без игуменского благословения; откровением помыслов старцу; частой исповедью и причащением. Даже отсчет времени здесь был византийским. Вековой уклад обители, наполненный непрестанной памятью о Боге, порождал истинных монахов.

В древнее суровое общежитие, где многое держалось «узами внешней дисциплины», старец Иероним принес свое неусыпное отеческое попечение и любовью к чадам, он утвердил «духовный о Господе союз греков с русскими». «Собственное наше спасение и усовершенствование души нашей находятся в искании пользы для других, а не для себя самих, то есть жить для пользы других. “Более сея любви нет, да кто положит душу свою за други своя” (Ин. 15, 13)», – часто повторял старец евангельские слова.

«Души, теплоты, содержания на Востоке меньше, но там воспитание церковнее. Идеалом было бы соединение того и другого», – писал Леонтьев. Такое идеальное сочетание строгости и любви он обрел в отце Иерониме. Именно батюшка, по словам Леонтьева, раскрывал и объяснял русским паломникам, не ценившим «древнюю суровость» афонских греков, всю односторонность их понимания христианства, «которое должно быть милостиво, но должно быть и грозно по духу самого Евангелия»: «Религия всепрощения; да! Но вместе с тем и религия самобичевания, покаяния, религия не только неумолимой строгости к себе, но и разумной строгости к другим. “Иди и не греши...”», – сказал Христос, прощая блудницу. Он не сказал: “Иди, ты права!”».

Под руководством старца, свидетельствует Леонтьев, «православным он стал очень скоро» и был «обращен к самому существенному – к страху греха».

Отец Иероним всегда наставлял своих учеников, что, получив первоначальную благодать, они должны приложить усилие, чтобы удержать ее, и тогда уже будут «твердо стоять». Нужно иметь произволение на некий малый труд. Из рассказов самого Леонтьева хорошо видно, с какими усилиями пришлось ему понуждать себя к выполнению монашеских обязанностей: вот отец Иероним, сам усталый, измученный и больной, чуть ли не силой прогоняет Константина Николаевича из келии в храм на всенощное бдение; вот он доведен постом до крайнего изнеможения; вот не может встать на правило, но духовник советует ему начать хотя бы «с досады и тоской» – и молитва приходит; вот он не получил благословение на чтение столь интересной для него книги – и книгу приходится отложить, вот он задержался вечером в соседней келии поговорить, поспорить, но «старый батюшка» (так в монастыре все называли отца Иеронима) стучит в дверь, предлагая разойтись... Начинают приходиться к Константину Николаевичу и тонкие монашеские искушения: гордость подвижническая, воображение, что, дескать, «я уже безукоризнен, что я почти святой».

Так Леонтьеву «волей и неволей пришлось стать высоким подвижником духовным и телесным». Он понял, что «это состояние почти несносного ежеминутного понуждения – оно-то и есть настоящее монашество, то есть добровольное хроническое мученичество во славу Божию». Пройдя первые искушения и получив от Бога первые благодатные утешения за подвиг, он «понял важность» «всего того формализма, который в хорошем монашестве неизбежен и в высшей степени плодотворен для духа, ибо он-то, дающий так мало простора индивидуальным расположениям, даже нередко хорошим, может быть, более всего другого упражняет волю инока ежечасными понуждениями и смиряет его своенравие, заставляя иног-

да даже и движениям любви и милосердия предпочесть послушание начальству и уставу». «Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбегаться», – вскоре напишет Леонтьев в своем главном труде «Византизм и славянство».

И если раньше все восточное, византийское вызывало в нем лишь эстетические чувства и практический интерес дипломата, то теперь древняя византийская церковность, греко-российское православие вошло в его душу и сердце личной верой, страхом Божиим, молитвенной памятью о Боге, а в плоть и кровь – участием в святых таинствах, церковной жизнью. Он научился понимать и любить «всю совокупность внешнего церковного культа», «вещественные явления внешнего богочитания», в которых (а не в одной отвлеченной морали) воплощаются «таинственные, духовные начала христианства». Человеком, «желающим блага Церкви», в одном разговоре назвал отец Иероним Константина Николаевича. Это благо Леонтьев видит в сохранении «сурового, не либерального, старого православия», святоотеческого «правильного богословия», в «строжайшем охранении православной дисциплины», покорности «мистически освященной иерархии», почитании монашества.

Как известно, до конца жизни Леонтьев разрабатывал темы монашества как «высокого цвета христианства», которое призвано выразить его «высший идеал»: «святость, отречение, аскетизм, самоотвержение о Христе»; соотношения страха Божия и любви к людям, аскетизма и милосердия в христианстве; подвижничества монахов и мирян. Леонтьева не смущало ни отсутствие большого сочувствия со стороны его литературных соратников, ни нападки со стороны духовных оппонентов.

Ведь и старец Иероним так всегда поучал: «Уступчивость там, где следует, показывает только слабость духа, недостаток мужества и не полную емлемость за закон Божий, а смешанную с желанием частию угодить и миру, что невозможно. Нужно отстранить от себя малодушие и вредное человекоугодие и возвыситься духом над всем мелочным и грязными расчетами мира».

Выше мы заметили, что сама вековая атмосфера монастыря воспитывала, назидала, давала простор для «монашеского художества» и духовного творчества. Тем более что время, когда Леонтьев пребывал в монастыре, было чрезвычайно сложным, способствующим плодотворным размышлениям и важным заметкам.

Наряду с радостными для пантелеимоновской братии событиями, связанными с возрождением внешней и внутренней жизни обителя, происходили события совсем иного духа. В 1871–1872 годах разгорелись церковные противоречия между греками и болгарам, которые привели

к объявлению так называемой болгарской схизмы. Конечно, Афон, где было много насельников-болгар, сочувствовавших своим единоплеменникам, волновался.

Нужна была твердая вера в Промысл Божий и послушание церковной власти со стороны духовного руководства и братии Русского Пантелеимонова монастыря, чтобы, невзирая на невольную симпатию к братьям-славянам, принять единственное канонически верное решение: в то время когда монастыри Зограф и Хилендарь, населенные болгарами, выказали сочувствие болгарским националистам, в Русском монастыре было прочитано и принято к действию определение Константинопольского собора, по которому Болгарская Церковь была отлучена от церковного общения.

В ответ на болгарский филетизм (племенное пристрастие в церковно-канонических вопросах), только что объявленный Вселенским Патриархатом ересью, не-афонские мирские греки, так называемые «свободные эллины» (в основном афиняне), стали провоцировать греков афонских проявить свою ревность в решении национального вопроса на Афоне, то есть всячески преследовать и по возможности удалять русских и славян за его пределы.

В центре внимания «международной», как говорил отец Иероним, «афонской политики» оказался Русский монастырь, где 100-летний игумен-грек Герасим, всегда благоволивший к русским, фактически передал бразды правления монастырем русским духовникам Иерониму и Макарию, причем последнего он на случай своей смерти назначил себе преемником. «Вся злоба, вся интрига, вся эксплуатация разнообразных страстей и искушений направилась против русских монахов святого Пантелеимона, которые славились и на Святой Горе, и далеко за ее пределами своей высокой жизнью и великолепным, примерным во всех отношениях строем своей обители», – пишет очевидец событий Константин Леонтьев.

Старец Иероним непрестанно молился за вверенную ему Господом братию – и греков, и русских. Но он, будучи послушным сыном и помощником игумена Герасима, при всей своей любви и уважении к афонцам-грекам, хранителям церковных преданий и традиций, не мог допустить упразднения в Русской обители богослужения и чтения в трапезной на церковно-славянском языке в угоду «национальному фанатизму эллинской политики». Твердое упование отца Иеронима на Промысл Божий и на обетование Божией Матери афонцам, в соответствии с которым до скончания времен Святая Гора будет принадлежать православным монахам всех национальностей, не посрамило его. Правда Божия восторжествовала. Леонтьев в одной из своих статей того периода сообщает, что отец Иероним смиренно

просил Вселенского патриарха Иоакима II о помощи, и замечательный, дальновидный и добросовестный патриарх заступился за русских.

Окончательно смута была уvrачевана лишь в 1875 году с законным избранием отца Макария, утвержденного патриархом Иоакимом в игуменском достоинстве. (Нужно добавить, что в обители усердно молились за блаженной памяти патриарха Вселенского Иоакима II. Есть такая умилительная подробность: когда святейший патриарх скончался в 1878 году, монастырский секретарь иеросхимонах Мина включил его имя в «Каталог умерших отцов» Пантелеимонова монастыря наряду с почившей братией). Эти два события, в которых Леонтьев принимал самое живое участие и как дипломат, и как афонский насельник, вызвали его глубокие размышления. Ряд статей специально был посвящен им греко-болгарской распри, в которой он увидел зачатки грядущей величайшей опасности как для российской политики на Востоке, так и для Вселенского Православия.

Тогда же зародились темы, ключевые для всего творчества Константина Леонтьева:

- пагубность антиканонических деяний церковных деятелей, основанных на грубом национализме;
- возможности богатого духовного развития в творческом разнообразии при утверждении национальной самобытности и истинной культурно-национальной политике и гибельность политики национальностей как одной из сторон всемирного либерально-эгалитарного прогресса, названного им революцией;
- цели российского влияния на Востоке, возможное разрешение восточного вопроса и создание вслед за тем новой восточнославянской православной общности и культуры на Босфоре.

Эти темы будут доминировать в его творчестве и получают всестороннее развитие и обоснование.

Заметим здесь, что отец Иероним предлагал свое – духовное – решение восточного вопроса: каждый день он молился, чтобы Господь обратил ту-рок в Православие и тем закончились бы смуты на Востоке.

Монастырская жизнь между тем становилась все сложнее, значительно увеличилось число братии, требующей от отца Иеронима неустанного духовного попечения. Хозяйство обители пополнялось новыми службами, цехами, целыми заводами – братия многое потребное для своей жизни производила сама. Монастырь имел большие земельные владения на Афоне и за его пределами. Возрождались монастырские хозяйственные хутора, при греках заброшенные за недостатком средств. По-видимому, близкое знакомство с хозяйством Пантелеимоновой обители легло в основание предложенного впоследствии Леонтьевым экономического принципа построения об-

щества: «Самая неподвижная, самая неотчуждаемая форма владения есть, бесспорно, богатая, большой землей владеющая община, в недрах своих неравноправная относительно лиц, ее составляющих. К этому ведет история те государства, которым предстоит еще цвести, а не разрушаться».

Монастыри «процветают хозяйственно» еще и потому, что «движущее ими начало не чисто хозяйственное, не рационалистическое, а религиозное», пишет Константин Леонтьев. «Господь ущедрил обитель нашу за понуждение ко исполнению обетов монашеских общежительных, приносящих Богу ежедневно и ежечасно плоды духовные», – подтверждает и раскрывает его мысль старец Иероним.

«Всем, я думаю, известно, что греко-славянский православный Восток у нас, в России, очень мало знали до последнего времени», – писал Константин Леонтьев. Именно обширной внешней деятельности Пантелеимоновой обители, развернутой с конца 1860-х годов, Россия во многом обязана своим знакомством с Афоном, с другими величайшими святынями Востока и усилению интереса к ним. Отец Иероним всемерные усилия употреблял для открытия в России афонских подворий, живших по святогорскому уставу в древних византийских традициях афонского благочестия. Позднее, в 1875 году, в России был основан целый монастырь – Ново-Афонский Симоно-Кананитский.

Огромное значение для обители имела заведенная старцем душеполезная переписка с российскими корреспондентами, в результате которой многие люди находили ответы на свои духовные вопросы и недоумения, молитвенную поддержку, а обитель получала горячую благодарность за духовную помощь и пожертвования. Известны случаи, когда от монастырских писем с печатью, на которой был изображен великомученик Пантелеимон, в России происходили исцеления.

Отец Иероним начал оказывать деятельную помощь паломникам ко святым местам Востока, принимая и успокаивая их в монастыре на длительное время, как правило без всякой платы, учредил широкую книгоиздательскую деятельность, бесплатную рассылку изданных обителью миллионных тиражей нравственно-назидательных листов, брошюр и книг. Некоторые из них были написаны или составлены самим отцом Иеронимом (он был и духовным писателем) и его ближайшими учениками (в одной из своих работ Леонтьев упоминает известный труд монаха Азария (Попцова) «Акты Пантелеимонова монастыря»). От посланных в Россию икон из пантелеимоновской иконописной мастерской и афонских святынь во множестве происходили чудеса.

По мере роста своего благосостояния обитель смогла отпускать огромные денежные средства и посылать помощь продовольствием православ-

ному населению Македонии, бедным греческим и болгарским храмам, поддерживать беднейших афонских иноков-сиромасов, давать работу окрестному населению, дисциплинируя этих бедняков нравственно и приучая к строгой, внимательной жизни. Все это способствовало распространению доброй славы русских монахов и было существенной опорой российскому правительству в его политике поддержки православного населения Востока и усиления российского влияния. В 1880 году солунский консул Михаил Александрович Хитрово имел все основания назвать расцвет Пантелеимонова монастыря «великим делом русского Православия» на Востоке.

Подобная деятельность ни в коей мере не была самоцелью, а преследовала выполнение заповеди Господней о любви к ближнему ради угождения Богу и своего спасения. «Кто больше стал полезен тому же обществу, той же русской жизни: те ли разрушители по любви к уравненному и опошленному “человечеству” или эти созидатели русских религиозных общин на чуждом по быту Востоке, созидатели “селений Господа сил” по любви к своей собственной душе?», – вопрошает Константин Леонтьев.

Заключение

Анализируя духовный подвиг насельников горы Афон, удивляешься устремлению отцов стяжать Духа Святаго на опыте предыдущих поколений. И этот опыт выразился в трудах подвижников Русского Свято-Пантелеимоновского монастыря.

В рамках подготовки к празднованию юбилея 1000-летия русского монашества на Святой Горе Афон, который намечен на 2016 год, Афонским Свято-Пантелеимоновым монастырем при поддержке Международного фонда восстановления и сохранения культурного и духовного наследия Свято-Пантелеимонова монастыря начато издание грандиозной, не имеющей аналогов 25-ти томной серии «Русский Афон XIX–XX веков».

Этот издательский проект позволит наконец-то приоткрыть завесу неизвестности над русским святогорским наследием, несправедливо забытым на Родине в годы атеистических гонений на веру.

Общепринято считать, что афонское наследие имеет лишь греческие корни. Однако, на самом деле, Афон всегда был интернационален, и в его духовной сокровищнице славянское и в частности русское наследие всегда играло очень важную роль.

Архив Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне (РПМА) содержит уникальные материалы, свидетельствующие о высокой духовной культуре русских подвижников Святой Горы, соединивших лучшие

греческие и славянские святогорские духовные традиции. На протяжении многих веков это наследие играло решающую роль в формировании самобытной русской православной духовности и культуры.

Однако до настоящего времени почти все эти духовные сокровища русских афонитов оставались неизвестными и недоступным для наших соотечественников. Дабы преодолеть этот пробел, Свято-Пантелеимоновым монастырем и начат не имеющий аналогов 25-ти томный издательский проект под названием «Русский Афон XIX–XX веков».

Как вы уже поняли, серия будет иметь двадцать пять томов. При этом некоторые тома будут подразделяться на отдельные книги (иногда по две, а то и четыре книги). Таким образом количество самих книг в данной серии превысит 30 изданий.

Каждый том будет соответствовать особой тематике:

Первый том из указанной серии – «Русский Афонский Отчник. Или избранные жизнеописания русских старцев и подвижников, живших на Афоне в XIX–XX веках». Он увидел свет в 2012 году.

Изучив архивные материалы, обработав все имеющиеся в Свято-Пантелеимоновом монастыре письменные источники, мы получили возможность предложить читателю данный труд, который содержит жизнеописания выдающихся афонских подвижников – выходцев из разных регионов бывшей Российской империи. До сих пор ничего подобного по русскому святогорскому монашеству еще не издавалось.

Данная книга состоит из четырех разделов: в первый вошли жизнеописания выдающихся старцев и подвижников Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, всего 130 подвижников, особо отличившихся как своей высокой духовной жизнью, так и вкладом в созидание и процветание монастыря. Во второй, третий и четвертый разделы вошли жизнеописания 68 выдающихся старцев и подвижников Андреевского и Ильинского скитов, больших и малых русских келлий, пустынников и сиромашов.

Это оригинальный труд, который, несомненно, будет способствовать возрождению духовного наследия Русского Афона. Помимо русского издания, нами осуществлен еще и греческий перевод книги.

Второй том из указанной серии – «Монахологий Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне». Он увидел свет в 2013 году.

Книга содержит сведения о более 4000 насельников Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, проживавших здесь в период с 1803 по 2003 гг. Том проиллюстрирован хранящимися в архивах монастыря редкими фотографиями и оснащен несколькими системами поиска

данных: по монашеским именам; по фамилиям, которые носили монахи в миру; по губерниям, из которых они вышли; по географическим названиям, связанным с их жизнью (с дореволюционной топонимикой). Предложенные системы поиска позволяют читателю достаточно легко находить нужную ему информацию.

Издание состоит из четырех основных разделов: Насельники Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне; Насельники скита Новая Фиваида; Насельники Новоафонского Симоно-Кананитского монастыря; Современные насельники Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне.

Как известно, до сих пор не существовало издания, дающего представление обо всех насельниках Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, их количественном составе, различных социальных характеристиках и, что особенно важно в качестве отправной точки исследования, содержащего краткие биографические сведения о каждом из них.

III том. «Монахологий Русских обителей на Афоне».

Книга будет являться справочником энциклопедического типа, содержащим персональные данные о более 3000 насельников Андреевского и Ильинского скитов и других русских обителей на Афоне. Том будет проиллюстрирован хранящимися в афонских архивах редкими фотографиями монахов. Справочник будет также оснащен несколькими системами поиска данных, как и II-й том.

IV том. «История Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря от древнейших времен до 1725 года».

В нем мы намереваемся отразить подробную историю Афонского Свято-Пантелеимонова монастыря. Книга будет основана на множестве до сих пор не публиковавшихся документов, снабжена богатым иллюстративным материалом и справочным аппаратом.

V том. «История Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря от 1725 года до 1912 года».

Том также будет основан на не публиковавшихся ранее документах, снабжен богатым иллюстративным материалом и справочным аппаратом.

VI том. «История Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря от 1912 до 2010 года».

Здесь также за основу будут положены не публиковавшиеся ранее документы, использованы редкие фотографии и иллюстрации.

VII том. «Каталоги библиотеки и архива Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне».

Этот том содержат каталоги библиотеки и архива Афонской Пантелеимоновой обители и разделен на четыре отдельные книги:

Каталог славяно-русских рукописей (X–XX вв.);

Каталог греческих рукописей и на других языках (VII–XVIII вв.);

Каталог редких печатных книг (1494–1799 гг.);

Каталог архива Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне (РПМА).

В 2013 году свет увидела первая часть указанного седьмого тома. В нее вошел «Каталог славяно-русских рукописей», хранящихся в библиотеке и архиве Афонского Свято-Пантелеимонова монастыря.

Данный каталог славяно-русских рукописей предоставляет наиболее полную на сегодняшний день информацию об этом собрании: в нем даны описания 1435 рукописных единиц. Многие из них представлены впервые. Книга иллюстрирована фотографиями всех рукописей.

На данный момент в Афонской Пантелеимоновской обители полностью завершена работа по разбору и идентификации документов архива монастыря, а также подготовлен черновой вариант каталога этого архива.

Публикация каталогов Свято-Пантелеимонова монастыря также призвана привлечь внимание ученых к важнейшей задаче полного научного описания рукописного собрания обители и подготовит базу для такого рода исследований.

Этот том подготовит прочную основу к планомерному изучению и публикации ценнейших манускриптов Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Каталог архива также позволит определять цели и ориентиры исторических исследований, точно планировать и организовывать их проведение и т. п.

VIII том. «Сборник исторических актов, касающихся истории Русика».

В его состав войдут все документы, соответствующие нижеследующим критериям:

1) Документы, хранящиеся в архиве Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, содержание которых непосредственно касается этой обители и других русских поселений на Святой Горе;

2) Другие документы, хранящиеся в том же архиве, но посвященные общеафонской тематике;

3) Документы, хранящиеся в архивах других афонских монастырей (а иногда и других стран), в которых речь идет непосредственно о Русской обители на Афоне и о других русских поселениях на Святой Горе.

IX том. «Духовное наследие старцев Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря иеросхимонаха Иеронима (Соломенцова) и схиархимандрита Макария (Сушкина)».

Том будет состоять из двух отдельных книг, содержащих обширные жизнеописания и творения выдающихся старцев и подвижников Русского Афона о. Иеронима (Соломенцова) и о. Макария (Сушкина): их дневниковые записи, письма, наставления и прочее. Книги будут иллюстрированы фотографиями и снабжены справочным аппаратом.

Первая часть тома посвящена возобновителю и духовнику Пантелеимонова монастыря иеросхимонаху Иерониму (Соломенцову).

Вторая часть тома посвящена игумену Пантелеимонова монастыря схиархимандриту Макарию (Сушкину).

X том. «Письма выдающихся личностей России к старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне».

Он будет содержать никогда не публиковавшиеся ранее письма выдающихся церковных и светских деятелей России. В частности, письма таких русских церковных и светских деятелей, как:

1. Преподобного Амвросия Оптинского (Гренкова);
2. Святителя Феофана Затворника (Говорова);
3. Святителя Николая Японского (Касаткина);
4. Священномученика Арсения (Стадницкого);
5. Епископа Порфирия (Успенского);
6. Архимандрита Исаакия Оптинского (Антимонова);
7. Святителя Николая (Велимировича) Сербского;
8. Архимандрита Леонида (Кавелина);
9. Архимандрита Антонина (Капустина);
10. Преподобной Анастасии (Великой Княгини Александры Петровны);
11. Митрополита Московского Макария (Парвицкого-Невского);
12. Митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского);
13. Священномученика Никодима (Кононова), епископа Белгородского;
14. Священномученика Серафима (Чичагова);
15. Протопресвитера Петра Благовещенского;
16. Священномученика Владимира (Богоявленского), митрополита Киевского;
17. Архиепископа Анастасия (Грибановского);
18. Митрополита Антония (Храповицкого);
19. Архиепископа Вениамина (Федченкова);

20. Святителя Иоанна (Максимовича);
21. Протоиерея Георгия Флоровского;
22. Протоиерея Стефана Ляшевского;
23. Архиепископа Аверкия (Таушева);
24. Митрополита Антония (Блума) Сурожского;
25. Епископа Кассиана (Безобразова);
26. Константина Николаевича Леонтьева;
27. Великого князя Николая Николаевича (старшего);
28. Князя Дмитрия Голицына-Муравлина;
29. Князя Николая Леонидовича Оболенского;
30. Княгини Марии Александровны Святополк-Мирской;
31. Князя Н.Д. Жевахова;
32. Ивана Сергеевича Шмелева;
33. Бориса Константиновича Зайцева;
34. Владислава Альбиновича Маевского;
35. Сергея Николаевича Большакова;
36. Георгия Васильевича Флоровского;
37. Антона Владимировича Карташова и др.

XI том. «Афонское Добротолюбие».

Книга будет содержать творения насельников Святой Горы Афон о безмолвии и молитве, созданные после издания Добротолюбия.

XII том. «Граф Игнатьев и Русский Свято-Пантелеимонов монастырь на Афоне».

В книге будут впервые, на основе ранее не публиковавшихся архивных документов, подробно отражены многогранные отношения выдающегося российского дипломата, чрезвычайного и полномочного посла Российской империи в Османской империи, члена Государственного совета империи, министра внутренних дел графа Николая Павловича Игнатьева (1832–1908) с Русским на Афоне Свято-Пантелеимоновым монастырем.

XIII том. «Русская дипломатия на Востоке и Русский Свято-Пантелеимонов Монастырь на Афоне».

В книге будет отражена роль русской дипломатии на Востоке на основе редчайших, ранее не публиковавшихся документов архива Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря.

XIV том. «Переписка схимонаха Матфея (Ольшанского) с учеными востоковедами России и других стран».

Книга будет содержать ранее не публиковавшиеся письма ученых библиографов, историков-востоковедов, археографов из России и других стран Европы, таких как:

1. Алексея Афанасьевича Дмитриевского;
2. Ивана Саввича Пальмова;
3. Ивана Егоровича Троицкого;
4. Степана Ивановича Пономарева;
6. Вячеслава Платоновича Уварова;
7. Николая Фомича Красносельцева;
8. Александра Ивановича Алмазова;
9. Василия Михайловича Истрина;
10. Дмитрия Васильевича Айналова;
11. Петра Алексеевича Лаврова;
12. Егора Кузьмича Редина;
13. Никодима Павловича Кондакова;
14. Полихрония Агапиевича Сырку;
15. Владимира Николаевича Бенешевича;
16. Николая Васильевича Покровского, директора Императорского археологического института;
17. Федора Ивановича Успенского, ученого секретаря Русского археологического института в Константинополе;
18. Ивана Васильевича Попова, профессора Московской духовной академии;
19. Хрисанфа Мефодьевича Лопарева;
20. Спиридона Ламброса;
21. Мануила Гедеона;
22. Эмиля Леграна (Emile Legrand);
23. Габриеля Милле (G. Millet);
24. Луи Пети (Lui Petit).

XV том. «Афонский период жизни архиепископа Василия (Кривошеина) в документах».

В него вошли до сих пор не публиковавшиеся архивные материалы из личного архивного фонда выдающегося деятеля Свято-Пантелеимонова монастыря и Русской Православной Церкви архиепископа Василия (Кривошеина). Книга подготовлена в сотрудничестве с прямыми потомками архиепископа Василия, оснащена научными комментариями и предисловием.

XVI том. «Летопись чудесных событий в Русском Пантелеимоновом монастыре от основания до 1993 года».

Книга будет содержать хронологически упорядоченные описания чудесных и духовно значимых событий, засвидетельствованных и хранящихся в документах архива Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря. Это будет своеобразная духовная летопись монастыря. Каждое отдельное чудо по-своему интересно, но когда мы их собрали воедино и расположили четко по годам, то открылся явный Промысел Божий о русском монастыре, свидетельствующий и о непрестанной заботе Господа и Божией Матери о русской святогорской обители.

XVII том. «Жизнеописание и духовное наследие иеромонаха Арсения (Минина)».

Книга будет содержать духовно значимые творения православного духовного писателя, издателя и редактора, иеромонаха Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря о. Арсения (Минина, 1823–1879): его дневниковые записи, письма и т. д. Многие из этих документов никогда не были опубликованы.

XVIII том. «Жизнеописание и духовное наследие преподобного Аристоклия (Амвросиева)».

Книга будет содержать духовные творения выдающегося русского подвижника и старца преподобного Аристоклия Афонского (1846–1918), а также выдержки из его писем к старцам Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря.

XIX том. «Жизнеописание и духовное наследие иеросхимонаха Агафодора (Буданова)».

Этот том будет содержать ранее не публиковавшиеся духовные творения ученика старцев Афонского Свято-Пантелеимонова монастыря, духовника русской святогорской обители и антипросопа в Священном Киноте Афона иеросхимонаха Агафодора (Буданова, 1845–1920): его духовные размышления, письма, дневниковые записи и другое.

XX том. «Жизнеописание и духовное наследие схимонаха Леона (Воскресенского)».

В книгу войдут не публиковавшиеся ранее духовные творения насельника Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря схимонаха Леона (Воскресенского, 1862–1914): духовные размышления, письма, дневниковые записи. В частности, хранящиеся в архиве монастыря рукописи: «Сокровища души в соединении ее с духовным миром», «Трезвение священноинока на Святой Афонской Горе в обители святого Великомуче-

ника и Целителя Пантелеимона», «Нравственно-аскетический сборник» и другое.

XXI том. «Жизнеописание и духовное наследие схиархимандрита Кирика (Максимова)».

Книга будет содержать духовно значимые творения насельника Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, настоятеля Афонского подворья обители в Одессе, назначенного в 1931 г. сербским патриархом Варнавой духовником всего духовенства Белграда, схиархимандрита Кирика (Максимова, 1864–1938): его духовные размышления, письма, дневниковые записи и другое.

XXII том. «Жизнеописание и духовное наследие преподобного Силуана (Антонова) Афонского».

Книга будет содержать духовные записки выдающегося подвижника Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря преподобного Силуана Афонского (1865–1938) с комментариями и иллюстрациями.

XXIII–XXV тома будут содержать литературное наследие исторического характера старцев Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря: описание Афона, Иерусалима и других святых мест Востока:

Том XXIII. «Исторические творения отцов Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря. Часть первая». В состав тома войдут труды: Иеросхимонаха Серафима (Веснина); Схиигумена Парфения (Агеева); Схимонаха Селевкия (Трофимова); Схиархимандрита Михаила (Козлова).

Том XXIV. «Исторические творения отцов Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря. Часть вторая». В состав тома войдут труды: Схиархимандрита Макария (Сушкина); Монаха Азария (Попцова); Архимандрита Пантелеимона (Сапожникова); Иеросхимонаха Парфения (Заблоцкого); Иеросхимонаха Мины (Буданова); Схимонаха Матфея (Ольшанского); Иеросхимонаха Агафодора (Буданова); Схимонаха Денасия (Юшкова); Иеросхимонаха Владимира (Колесникова);

Схимонаха Амвросия (Болотова);
Монаха Мелетия (Фредерикса).

Том XXV. «Исторические творения отцов Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря. Часть третья».

Издание этих трех томов запланировано на 2017–2020 годы.

Как вы могли убедиться, данный издательский проект Афонского Свято-Пантелеимонова монастыря, приуроченный к празднованию юбилея 1000-летия русского монашества на Святой Горе Афон, без преувеличения можно считать не имеющим аналогов. Он имеет огромное значение в деле восстановления русского святогорского наследия, на основе которого только и возможно подлинное духовное возрождение Святой Руси, как это было и 1000 лет назад, когда преп. Антоний Печерский принес со Святой Горы на Русь благодатную лампаду духовного просвещения и подвижничества.

Реализация этого проекта требует невероятных усилий и труда большого числа ученых и духовных лиц, их взаимодействия и сотрудничества. Поэтому так важна наша ежегодная конференция «Афон и славянский мир», способствующая консолидировать усилия ученых многих стран для успешного осуществления данного проекта.

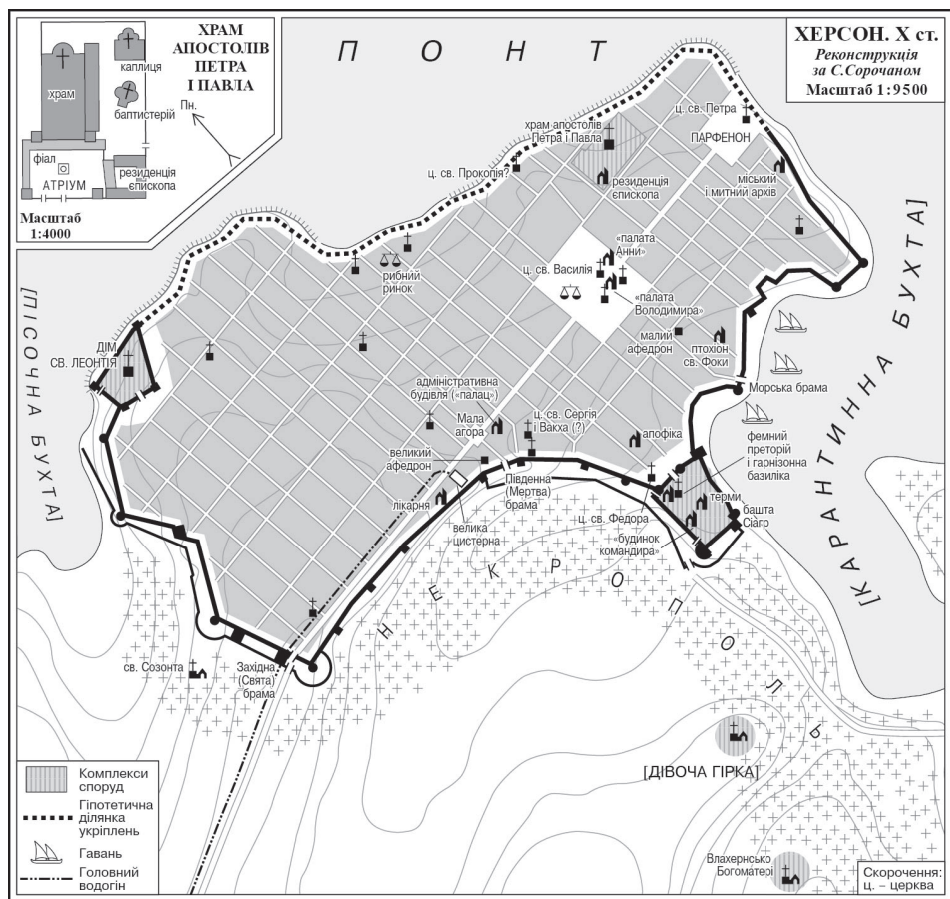
Напоследок я бы хотел еще раз процитировать слова духовника Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря иеромонаха Макария: «Русские афонцы соединили в себе местную афонскую духовную культуру и свою родную русскую духовную традицию, и на их фундаменте, в недрах своих сердец, выработали основанную на христианской любви особую духовную культуру, которая призвана стать одним из важнейших факторов, способствующих выходу из того духовного кризиса, в который впал современный потребительский мир. Поэтому мы просим всех болеющих сердцем за духовное будущее России и всего православного мира поддержать наши благословенные усилия в осуществлении нашего издательского проекта».

ЛИТЕРАТУРА

Азария, монах. Афонский Патерик, или Жизнеописания святых, во Святой Горе просиявших, в двух книгах. – СПб., 1860.

Азария, монах. Вышний покров над Афоном, или Сказания о святых чудотворных, в Афоне прославившихся, иконах Божией матери и других святых. – СПб., 1860.

- Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. – М., 1997.
- Полунов А. Ю.; Соловьёв И. В. Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского. – М., 1998.
- Порфирий (Успенский), архим.-епископ. Указатель актов, хранящихся в обителях Святой Горы Афонской. – СПб., 1847.
- Порфирий (Успенский), епископ. Второе путешествие по святой Горе Афонской в годы 1858, 1859 1861 и описание скитов афонских. – М., 1880.
- Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. – М., 2007.
- Порфирий (Успенский), епископ. Описание монастырей афонских в 1845–1846 гг. – СПб., 1848.
- Порфирий (Успенский), епископ. Первое путешествие в афонские монастыри и скиты архимандрита, ныне епископа Порфирия (Успенского) в 1845 и 1846 году. – Ч. I–II. – Киев, 1877.
- Сергей (Веснин), иеросхимон. Нынешний Русский Пантелеимонов монастырь на Св. Горе Афонской. – СПб., 1854.
- Сергей (Веснин), иеросхимон. Путеводитель по Св. Афонской Горе и указатель ее святынь и прочих достопамятностей. – М., 1854.
- Сергий (Веснин), иеросхимон. Письма к друзьям о Святой Горе Афонской. – СПб., 1856.
- Сказание о земной жизни Пресвятой Богородицы с изложением учения Церкви, прообразований и пророчеств о Ней и Чудес Её. – СПб., 1869.
- Сочинения и письма Святогорца, собранные после его смерти. – СПб., 1858.
- Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991.



Херсон в Х в.
Реконструкція по С. Б. Сорочану¹

¹ Наведено за виданням: Херсонес Таврійський / В. М. Зубар, С. Б. Сорочан // Енциклопедія історії України. – Київ, 2014. – Т. 10. – С. 372–376.

С. Б. Сорочан

ВИЗАНТИЙСКИЙ ХЕРСОН ВО ВРЕМЕНА КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА

В 2015 году мир отметил одну из великих исторических дат – 1000-летие упокоения св. равноапостольного князя Владимира. Она неразрывно связана с его бесценным наследием, оставившим много особенностей нашей духовности вплоть до настоящих дней. Прошедшие многочисленные научные конференции подчеркивают актуальность темы, которая никогда не будет исчерпана. Обращаясь к ней в нашей лектории, хотелось бы задаться нелегкой задачей, в короткий срок осветить основные моменты, связанные с положением одного из самых значительных центров раннесредневекового Крыма – византийского Херсона к эпохе князя Владимира, для которого этот город сыграл судьбоносную роль, – роль, в свою очередь, определившую и судьбу Руси. Другими словами, что представлял собой Херсон к 80-м гг. X в., с чем здесь пришлось столкнуться войскам князя? Что мог знать о Херсоне-Корсуни князь, как должен был оценивать в своих далеко идущих планах то, что видел перед собой?

К этому времени город, возникший в эпоху Великой греческой колонизации, бывший греческим полисом и центром римского присутствия в Таврике, прошел очень длительный путь, который продолжился с IV–V вв. в условиях, по сути дела, постантичного, континуитетного общественного развития. Результаты проделанных к настоящему времени исследований нескольких поколений историков, византинистов, археологов позволяют прийти к надежному, однозначному выводу, что на протяжении всего ранневизантийского правления, включая этап так называемых «темных веков», Византия постоянно предпринимала достаточно плодотворные политические и экономические усилия для того, чтобы удержать свои позиции на территории Крымского полуострова, население которого, вопреки последствиям случившихся военных неурядиц и природных катаклиз-

мов, переживало отнюдь не самые худшие времена. Застревавшие в этом своеобразном природном «отстойнике» пришлые варварские народы – аланы, готы, протоболгары, салтовцы, смешиваясь с местным населением, потомками скифо-сарматов, тавров и греков, создали своеобразный этнический котел, варево которого на протяжении всего раннего средневековья медленно, без чьего-либо стороннего насилия вызревало в виде некой единой смеси под влиянием христианской религии и ромейской культуры. Тогда как греческая, а лучше сказать, ромейская община города культурно оставалась практически незамутненной «инородцами», вокруг шла мощная этническая переплавка, сырье для которой подбрасывали то и дело появлявшиеся новые «пришельцы из разных мест», те самые толпы язычников – варваров, которые со временем становились христианами и, пусть непоследовательно, а подчас неуклюже, все же воспринимали глубинные элементы ромейской культуры и цивилизации. Отличаясь по антропологическим признакам, они чем дальше, тем больше теряли варварскую идентичность, тем не менее, сохраняя генетически свое этническое лицо.

Особо тесные связи Империи существовали с примыкавшей к Херсону областью – хорой Дори (Крымской Готфии), охватывавшей плато Второй и Третьей гряды Крымских гор, плодородные долины рек Черной, Бельбека, Качи, Альмы и отчасти южное поморье. Создание здесь Византией пограничного дуката около середины VI в., в конце правления Юстиниана I (527–565) или при Юстине II (565–578), стало первым реальным шагом к оформлению в Таврике контактной зоны, в которой бы быстрее пошел процесс унификации, сплочения территорий. В немалой степени этому содействовала необходимость развития местных поселений, предурбанизационных образований и перестройка системы укреплений в связи с тюркской угрозой, пришедшей с Востока в 570–580-е гг. в виде тюркской бронированной конницы. Тогда же, скорее всего, последовала гражданская, административная реорганизация, заключавшаяся в создании округов, позже получивших название архонтий, а еще позже – климата с центрами в соответствующих кастра, полисмата. Нехватка сил заставляла ромеев развивать здесь оборонительную стратегию, полагаясь на глубокоэшелонированную, но не очень эффективную систему укрепленных «больших стен», крепостей-кастра, укреплений-фрур; и на «энспондов» – союзников, федератов, социев из осевших на здешних землях полиэтнических варварских племен. Практически каждое третье семейство из числа местных жителей ранневизантийского Юго-Западного Крыма обязано было дать воина на службу Империи, готового, в случае необходимости, выступить против ее врагов. Однако эта внешнеполитическая позиция должна была быть экономически выгодна тем, кто принимал подобное покровительство державы ромеев,

и закрепляться не только в договорах, соглашениях, по сути дела, даннических отношениях пакта, но и в развитии хозяйственных связей с такой провинцией (епархией), как Таврика. Следует учесть давно отлаженное, беспрепятственное, не очень сложное, находившееся под прочным ромейским контролем мореплавание между Крымским полуостровом и южным побережьем Черного моря. Императорам ромеев Юстиниану I, Юстину II, Тиверию и Маврикию удалось соединить интересы значительной части местной знати и приблизительно 60-тысячного населения Юго-Западной Таврики, «страны Дори» с интересами Империи. Но без серьезных материальных усилий эфемерное «влияние» со стороны Византии было бы быстро забыто союзниками ромеев. Поэтому впереди меча и креста шествовали деньги, дары и товары. В руках василевсов и имперских чиновников был инструмент, способный заставить херсонитов и федератов выполнять их распоряжения, выставять военные силы и платить налоги. Зависимость Херсона от Византии имела определенные экономические корни, ее нельзя назвать односторонней, основанной только на политическом и идеологическом господстве Империи. История города свидетельствует, что здесь действовали многообразные силы взаимного притяжения.

Совместными усилиями ромейского правительства, Церкви, местных властей и городской общины в конце VI в., уже до установления мира с тюрками в 590 г., и вплоть до начала – первой четверти VII в. здесь развернулось грандиозное по меркам эпохи строительство, сопоставимое разве что со «строительным бумом», пережитым во второй половине VI в. италийской Равенной. Живоносным началом Византии было христианство – следы раннесредневековых храмов, вместилищ для св. мощей, прочие религиозные реликвии Херсона – центра малого паломничества – яркое тому подтверждение. В городе и рядом с ним возводились новые базиликальные храмы, крестовидные церкви, евктирионы, молельни (оратории), баптистерии, мартирии общим числом не менее 26, отстраивались, возобновлялись потестарные многокамерные здания около малой агоры, помещения государственной апофики в портовом районе, таможенного поста с городским архивом молидовулов, приюты – птохионы и ксенодохионы, городская и монастырская лечебницы, общественные бани с системой гипокауста, туалеты-афедроны (латрины), обновлялась разветвленная система колодцев, канализационного снабжения, сточных и дренажных сооружений. Большинство установленных урбанонимов (Мертвые ворота, Святые, они же Красивые, ворота, Влахернский монастырь Богородицы Девы Марии, храм Апостолов Петра и Павла – он же большая базилика, церкви св. Прокопия, апостола Петра, св. Луппа, св. Лонгина-сотника, св. Василея, «дом св. Леонтия», мартирий св. Василея, птохион св. Фоки, ятрина

св. Феодора) и агоронимов (малая агора, Парфенон) относилось к этому времени и в массе своей продолжали существовать к эпохе Владимира Святославича. Поскольку новостройками VI–VII вв. были захвачены территории внутри многих жилых кварталов в самых разных районах города, а не только культовые сооружения, можно предположить, что причиной их явилось не одно лишь стремление властей, светских и духовных, утверждать ромейские ценности путем массовой христианизации и достижение некой «нормативности» византийского литургического обряда, а необходимость ликвидировать последствия достаточно мощного землетрясения или серии подземных толчков, случившихся, вероятно, в конце 550-х гг., незадолго до третьей четверти VI в. и, в той или иной степени, поразивших весь город, а с ним, вероятно, и некоторые другие районы полуострова. То, что исследователи принимают за следы разрушений, оставленных гуннами или тюрками, могло быть результатом природного катаклизма, экологической катастрофы. Именно это само по себе тяжелое обстоятельство привело к массовым новостройкам и помогло Херсону к середине VII в. решительно изменить свой старый античный «имидж», приобрести облик типичного византийского средневекового центра, полиса и кастроны одновременно, каковым он оставался и в X в. Но, пережив строительный бум, херсониты на какое-то время в первые столетия средневековья не имели серьезных градостроительных забот. Все сохранялось по-старому и город пополнялся новыми сооружениями не столь интенсивно, как прежде. Тем не менее, он продолжал достраиваться, изменять формы первоначальных проектных замыслов, облагораживаться и совершенствоваться на протяжении последующих, так называемых «темных веков» и после них.

Примечательно, что херсонские храмы, демонстрируя единую линию развития, тем не менее, несли существенный момент разнообразия. Сочетание топографического подхода с архитектурно-археологическим позволяет установить, что в эту отнюдь не бесплодную пору город, охватывавший свыше 30 гектаров площади и насчитывавший примерно 6 тысяч населения, каждое столетие после второй половины VI – первой половины VII вв. и до времени Владимира прирастал, как минимум, двумя-тремя новыми храмами (крестовой, крестово-купольной, базиликальной конструкции), прочими сакральными зданиями, общее число которых к X в. достигло не менее четырех десятков, сооружал другие общественные постройки, из которых наиболее оригинальными, примечательными стали крестово-купольный храм № 29 и гидросооружение – водохранилище с камарным, сводчатым перекрытием на большой агоре, загородные храмы св. Созонта и св. Климента Римского (вместе с паломническим центром) и еще один важный урбаноним – преторий второй половины IX в. в «цитадели» го-

рода, который сменился здесь к X в. новым, более просторным архитектурным комплексом с гарнизонной базиликой и баптистерием. Все это время херсониты регулярно вели ремонт и обновление своих оборонительных сооружений, оказывали влияние на местных строителей укреплений и церквей в Юго-Западной Таврике. К моменту осады города Владимиром он был со всех сторон, даже с моря, опоясан мощными оборонительными стенами общей протяженностью более четырех километров, высотой до 10 м и толщиной до трех-четырёх метров, имел свыше четырех десятков боевых башен и вынесенную перед основной передовую крепостную стену – протехисму, прикрывавшую особенно надежно защищенные «ци-тадель» и Южные городские ворота. Отчасти этим объясняется, почему войска Владимира расположились не к юго-востоку, а к северо-западу от города, откуда и вели основные военные действия.

Наряду со сравнительно немногочисленными погребениями в притворах некоторых храмов и в «мощехранильнице» городского монастыря св. муч. Леонтия Киликийского (комплекс Западной базилики), в течение раннего средневековья продолжал достаточно интенсивно действовать за-городный некрополь города, который не могли не заметить воины Владимира. Топография его мало изменилась с первых веков н. э., чего не скажешь о плотности погребений, заметно выросшей, особенно в районе храма Богородицы Влахернской, около Карантинной бухты. Херсониты активно использовали прежние основные типы погребальных сооружений (склепы, вырубные гробницы и грунтовые могилы), но лишь в небольшом количестве устраивали такие же новые, перенеся главный упор на ингумации в одиночных грунтовых могилах или в примерно семи десятках за-городных коллективных усыпальниц-кимитириев, где число погребенных, доставляемых из столетие в столетие, порой доходило до тысячи и более человек. Город обходился приблизительно двумя десятками погребальных служащих, могильщиков, строителей гробниц (копиатов, энтафиястов, деканов), которым хватало работы, а значит и стабильного, сравнительно высокого заработка. Гробничное дело всегда приносило неплохой доход. Господство новых христианских обычаев и мировоззрения прочно связало погребальное дело с Церковью, с устройством соответствующих по-гребальных шествий, церемоний, поминальных обрядов (*ekkomixesthai*, *enthaptesthai*), в которых участвовали лектикарии, экомисты – «носиль-щики погребальных лож», каноники, аколуты – сопровождающие покойных, певчие, носильщики свечей. Одновременно это же обстоятельство – чин церковного погребения – предельно упростил инвентарь захоронений, сво-дившийся к деревянным гробам в виде ящиков или колод-домовин, к са-ванам, повседневной одежде с ее обыденными аксессуарами и нехитрой,

дешевой, но по этой причине популярной бижутерии, что, впрочем, соответствовало православной канонической традиции, ментальным «формулам унижения», «молчащим» надгробиям, представлениям о том, что мы называем смертью, и не может служить показателем всеобщей бедности, нищеты умерших херсонитов, как некогда полагали исследователи. Те же черты были свойственны и многоярусным, видимо, иногда семейным гробницам, все чаще устраиваемым в черте самого города с IX в. и ставших довольно обычными в X–XI вв., уже после похода Владимира.

Нет никаких оснований говорить о существенном экономическом упадке Херсона и о каком-либо пренебрежении Империи к северному направлению ее торгово-экономических связей. Напротив, оно стало особенно важным и выгодным уже к концу VII столетия, когда в связи с притоком нового населения с Севера и из Малой Азии, улучшением демографической и политической ситуации в Таврике начался подъем сельскохозяйственного производства, местного виноделия, излишки которых стали поступать на вывоз как в Романию, так и в Хазарию. При этом областью наиболее интенсивного хозяйственного взаимодействия оказались земли Юго-Западного, Горного и Южного Крыма, совпавшие с границами Херсон-Дорантской (позднее – Херсонской и Готфской), а также Сугдейской епархий. Центр последней находился под особенно пристальным вниманием заморских ромейских властей и херсонских архонтов, о чем говорят данные сфрагистики.

Мирным экономическим связям способствовала природа византийско-хазарских политических взаимоотношений, вероятно, строившихся здесь с конца VII в. на основе своеобразного взаимовыгодного кондоминиума или соправительства, совладения. Точнее, это была контактная зона без четких политических границ. Она предусматривала отсутствие постоянных воинских формирований на территории, где присутствовали одновременно представители централизованных властных структур Империи и каганата, озабоченные получением пропорционально равных доходов в виде налогов или дани. Подобный режим не был уникален, он практиковался в свое время в отношении боспорских гуннов, персов, арабов. Но более глубоко, детально представить механизм действия такого «совладения» применительно к землям Крымского полуострова затруднительно, хотя ясно, что его властными носителями здесь являлись ромейские архонты (протополиты, кыры, игемоны, топархи), церковные епископальные власти и хазарские тудуны, тарханы, действовавшие от лица своих государей. Таким образом, в «темные века» Таврика оказалась как бы в составе одновременно и Хазарии, и Византии. Долгое время это были равновеликие, одинаково сильные, к тому же сотрудничавшие силы на полуостро-

ве, который с этой точки зрения являл один из самых удачных вариантов «синтезной контактной зоны». Невозможно говорить о полном доминировании, владычестве, «протекторате» каганата не только над Херсоном, но и над другими греческими центрами Таврики – полисами, эмпориями, полисами и кастра областей-климата, Фулами, Сугдеей, Боспором, равно как и над всей Готфией. Именно поэтому каждый раз, когда исследователи говорят о захвате хазарами Крымского полуострова, их владычестве, господстве там, включении Таврики в состав каганата, мы сталкиваемся с поразительным эффектом «хазар-невидимок», который в полной мере обнаруживается после избавления от устойчивого, гипнотического мнения об их гегемонии, полновластии в здешних землях. «Хозяева Таврики» как будто были, но реальные следы их присутствия крайне незначительны, выраженные «хазарские» слои, воинские погребения отсутствуют где бы то ни было, даже элементы салтовской материальной культуры, появившиеся на полуострове не ранее второй половины – конца VIII в., не являются преобладающими, ее влияние ощущается в гораздо меньшей степени, чем ромейское, грецизированное. Это неоспоримый факт, на объяснение которого следует обратить гораздо более пристальное внимание, чем на поиски следов «хазарского господства» или хотя бы влияния, якобы продолжавшегося едва ли не до эпохи князя Святослава.

Именно режим своеобразного кондоминиума обусловил с конца VII в. отказ от военизированного дуката в пользу более гибкого режима «квази-автономного» архонтата, что вызвало своеобразную «демилитаризацию» региона и отсутствие условий для формирования слоя местной военной аристократии. Уже одно это обстоятельство лишило движущей силы возможную антиимперскую оппозицию. Бурные события осени 711 г. особенно наглядно показали, что даже когда у херсонитов оказалась возможность политического выбора, он был сделан в пользу Византии.

Ничто, буквально ничто не свидетельствует о том, что византийские центры на территории Крыма стремились отделиться от Империи ромеев и были враждебны ей, а не отдельным императорам. Уже давно, с эпохи последних веков античности положение Херсонеса / Херсона и его округи не отличалось от статуса других римских провинциальных центров. De jure и de facto он воспринимался как составная часть Ромейской империи, а длительный процесс интеграции, особенно успешно пошедший с конца IV в., обусловил отсутствие соответствующего правового акта о включении полиса в число владений Империей. Сепаратистские же настроения раннесредневекового города, равно как и его независимые «полисная организация» и «самоуправление», некие управляющие городской общиной, – даже вопреки известной новелле Льва VI, законодательно запрещавшей

это, – не более, чем еще одна мифологема, порожденная давней и устойчивой историографической традицией, к сожалению, до сих пор остающейся живучей. И это удивительно, ибо концепция «местных свобод» ничем не подкрепляется в источниках, напротив – разрушается всё новыми данными сигиллографии. Видеть в херсонских чиновниках с имперскими титулами носителей таких свобод, неких «управляющих» городской общиной, которых пытаются представить архонтами, кирами, патерами, экдиками, протевонами, страторами, по меньшей мере странно, как и представлять архонтов Херсона неким коллегиальным органом. Высокий престиж Византии позволял ромеям смотреть на все страны и народы свысока и херсониты тоже усвоили этот имперский взгляд. Земля ромеев представлялась им «землей обетованной» и они не собирались отказываться от чести быть «частью» Империи, членами ее общества, считали себя обязанными «подчиняться неразрывной общине» византийцев и жить с ними в мире. Как бы ни именовались представители городских властей, в своей основе это были функционеры на государственной службе, государственные служащие, чей бюрократический статус подчеркивался наличием соответствующей печати ромейского чиновника. Местное происхождение отдельных из них и связь с городской общиной ничего не меняют в этом выводе.

Херсон оставался на протяжении всего раннего средневековья достаточно устойчивым социально-экономическим организмом и приток новых этнических групп, представителей варварских народов не был в состоянии изменить его греческое, ромейское культурное своеобразие. Если этническая структура населения и усложнилась к эпохе Владимира, это не привело к варваризации города. По сути дела, население византийской зоны кондоминиума сохраняло стабильное имперское этнополитическое сознание, а херсониты – полноправные члены царства «ромейского таксиса» – жили по тем же правилам и законам, по которым жили прочие подданные василевсов. Историческая очевидность состоит в том, что никому из них не приходила в голову мысль о приоритетности и выгодности отстаивания местных, херсонских интересов. Как политическая сила, они не были автономны и самостоятельны. Примечательно, что даже в уникальной, благоприятной для этого ситуации 710–711 гг. херсониты не рискнули открыто выступить против василевса Юстиниана II Ринотмета, а лишь примкнули в конечном итоге к мятежникам из столицы. Едва ли они решились бы на самостоятельное участие в апостасиях 70–80-х гг. X в. в Византии. Поставки продовольствия в Крым не зависели от малоазийских мятежников, которым, как поначалу и василевсу Василию II, не было дела до окраинного заморского города, лишь благодаря выбору Владимира ставшему участником большой политической игры. Примечательно, что

в ходе вероисповедальных коллизий херсониты были всегда на стороне правящих императоров, следовали всем изменениям конфессиональной ориентации и, когда требовалось, признавали монофелитство, иконоборство, прочие «кружения политического ветра», а «в промежутках» возвращались к православию, иконопочитанию. Духовные вожди херсонитов – епископы, а с IX в. архиепископы, как и многие другие церковные иерархи, в большинстве своем не отстаивали последовательно ортодоксию, но законопослушно следовали в кильватере очередных правительственных новаций. Последующие попытки агиографов переписать местную церковную историю на нужный идеолого-политический лад не в силах скрыть этот факт, как и то обстоятельство, что во второй половине VIII в. и в первой трети IX в. иконопочитатели в Таврике были, но их численность и степень влияния не стоит преувеличивать.

Постоянные связи с заморскими землями Империи и Константинополем, отсутствие собственного, обособленного этнического самосознания и экономической автаркичности Херсона, равно как и отсутствие в нем политических сил, способных взять на себя роль лидера и взвалить на плечи нелегкое бремя «свободы», обусловили наличие весьма слабых тенденций регионального сепаратизма в этом анклав. Судьба последнего ни в коей мере не напоминала монофиситские восточные провинции или экзархаты Византийской империи, оказавшиеся, в конечном счете, в руках арабов или германцев. Главная причина этого отличия коренилась, очевидно, в том, что центробежные тенденции в Таврике были долгое время в значительной мере смазаны режимом своеобразного кондоминиума контактной зоны, причем реальные отношения, порожденные им, строились на основе нейтралитета, наподобие договора ромеев с мусульманами на Кипре в конце VII–IX вв. и других аналогичных случаев.

Нет уверенности в том, что хазарские гарнизоны появились в Доросе и некоторых других крепостях Готфии сразу после ликвидации мятежа епископа Иоанна Исповедника, случившегося, судя по всему, летом 787 г., как раз накануне открытия Вселенского синода в Никее. Назревшая к этому времени попытка центральных хазарских властей отказаться от кондоминатного статуса владения на крымской земле и сломать его в свою пользу оказалась преждевременной, а порожденный ею антихазарский (но не антиправительственный, антиромейский) сговор властей Готфии и ее нелегитимно избранного церковного лидера, хотя и закончился видимой неудачей, заставил хагана отказаться от встревоживших местное население намерений подчинить здешние земли. Еще несколько десятилетий ситуация в Крыму сохранялась в состоянии неустойчивого равновесия, плодами которого продолжали пользоваться Херсон и соседствовавшие с ним

климата, но постепенно рост напряжения и растущая угроза с севера поколебали его. Враждебное варварское окружение, в котором оказался город к концу первой трети IX в., заставило ромейские власти начать искать выход из создавшегося положения и, в конечном итоге, порвать со старыми отношениями, окончательно зашедшими в тупик.

Нарушение системы своеобразного «двоевластия» в Таврике и все возрастающая угроза с Севера подвигли Константинополь на проведение административно-территориальных мероприятий, затронувших в 830-е гг. как северный, так и южный берег Черного моря и вылившихся в поэтапное преобразование новых фем, военно-административных единиц, имевших налаженные морские связи друг с другом. Возведение архонтата Херсона в ранг стратегии, получившей название Климата, произошло, судя по всему, именно в этот период, около 835 г., во всяком случае, не позже весны-лета 841 г. Причем решение василевса Феофила опять-таки нельзя рассматривать как некий юридический акт об аннексии Византией земель Таврики. Херсонские власти и до этого находились в зависимости от Константинополя и император без колебаний отдал им прямой приказ подчиняться новому, «избранному» начальству. Произошло лишь видоизменение прав владения, которое ознаменовало конец прежней политики в отношении хазар в Крыму. Оказанная перед этим помощь в планировке на местности и начале строительства «Белого приюта» – Саркела на Дону, «царской» крепости, вероятно, одной из летних ставок хагана и одновременно полифункционального, административного, торгово-таможенного центра, опорного пункта, стало последним добрым, союзным мероприятием Империи и херсонитов по отношению к Хазарии, которое не смогло надолго разрядить нараставшее политическое напряжение. Военный контроль каганата над сельской Таврикой, присутствие хазарских, венгерских конных отрядов и иных «различных варваров» даже в ближайших окрестностях Херсона, которые отчасти опустели, установление тревожного состояния своеобразной «холодной войны» вызывали очередное изменение в содержании местных экономических связей, сократив в них значение вывоза зерна и других продуктов сельского хозяйства через византийские порты Крыма. Уже к середине IX в. эти имперские владения, лежавшие, как писал Анастасия библиотекарь, на пограничье Византии (*ille sit romani locus imperii*), оказались окружены и временами, по сути дела, блокированы, по выражению современников, самыми разными «племенами», «разбойниками – язычниками», «толпами варваров, наезжавшими сюда», которые то вступали в ненадежные союзные отношения, то сражались друг с другом. Вот почему именно с этого времени государственная политика в отношении Херсона и, надо полагать, других византийских кастра климата,

входивших в здешнюю фему, наряду с полицейско-административными мерами, смогла предусмотреть торговые санкции, меры экономического воздействия на местных подданных Романии в случае их неподчинения распоряжениям василевса.

Таким образом, роль внешнеполитических факторов менялась в жизни Таврики от столетия к столетию и вместе с ними менялось экономическое и социально-политическое положение херсонитов. Если в последней трети VI в. столкновения с могущественными тюрками способствовали социальной консолидации здешнего общества, четко делившегося на знать, клир и простой народ, то с установлением режима кондоминиума контактной зоны устои византийской правительственной власти в архонтате стали чем далее, тем более расшатываться. Но только окончательный крах «совладения» режима контактной зоны заставил Империю отказаться от пассивной политики и попытаться «не упустить из своих рук» здешние земли с их ромейской аристократией, что удалось, хотя отнюдь не сразу и нелегко.

То же самое можно сказать о тенденции к милитраизации общественной жизни. Заметная во второй половине VI – начале VII вв. (на примере дук и дуката), она была заторможена введением статуса полуавтономного архонтата на территории контактной зоны без четких политических границ, но после изменения ситуации милитаризация со второй трети IX в. вновь взяла верх, что вылилось в появление стратига, генерал-губернатора, который унаследовал часть прежнего муниципального административного аппарата, сохранявшего преемственность с позднеантичными полисными институтами. Впрочем, это не помешало ему завершить тенденцию сосредоточения всех видов власти (военной, гражданской и судебной) в одних руках, покончив с последними призраками самостоятельности местных правителей в лице херсонского архонта и коллегии протевонов, «отцов города», среди которых был известный в VIII–IX вв. кир. Такое соединение властей явилось одним из закономерных проявлений феодализации в сфере публичной власти. Следовательно, в целом, развитие Херсона, остававшегося наблюдателем и бастионом Империи на Севере, шло в сторону классического для Средневековья правила, и его положение в «темные века», предшествовавшие временам Владимира, нельзя считать неповторимым, уникальным, в корне отличным от положения других провинциальных ромейских городов. В нем куда больше сходства, чем своеобразия.

Вместе с тем общая тенденция социально-экономического развития региона не вела к появлению крупной земельной собственности, а значит, и к натурализации хозяйства. Ремесленное производство Херсона было

многоотраслевым и достаточно продуктивным, а торговля и денежное обращение никогда не теряли своего значения. Средняя, наиболее многочисленная прослойка горожан в этих условиях оставалась достаточно представительной и не испытывала разлагающего воздействия новых, феодальных начал. В обществе херсонитов ко времени Владимира можно выделить следующие социальные страты: «первенствующие» – потомственная знать, состоявшая из немногочисленных земельных собственников, крупных владельцев недвижимости, богачей, верхушки предпринимателей, византийских официалов (примерно 1 % от населения города, около 50–70 человек); высшее духовенство (епископ, пресвитеры – около 10 человек); профессиональные военные (80–100 человек, не более 2 % населения); основная масса торгово-ремесленного, предпринимательского населения, хозяева средней руки (около 17–20 % населения, примерно 1000 человек); среднее и низшее духовенство (священники, диаконы, диакониссы, иподиаконы, клирики, чтецы, певчие – примерно 10 % населения, около 500–600 человек); низы городского населения, челядь, рабы, пауперы (около 10 % населения).

Немногочисленные, прибывшие в этой ромеизированной среде пришельцы проходили здесь социально-экономическую натурализацию, включались в местную городскую среду и неизбежно утрачивали оригинальное культурное этническое лицо, даже если его «варварские» отпечатки невозможно было скрыть на генетическом уровне. Степень их воздействия на ход социальных процессов в Херсоне и его округе всегда оставалась крайне слабой. Иудейская и тюркская, хазарская специфика и даже этнические предубеждения могли сохраняться в отдельных сферах быта, в религии, но главным по-прежнему было мощное греческое доминирование, проявлявшееся и в языке, и в письменности, и в церковных обрядах, и в менталитете, и в других областях культуры.

К примеру, письменные и археологические источники показывают, что впечатляющая, по-византийски пышная литургическая жизнь Херсона включала в себя все ее основные и менее значимые службы, какие можно было бы встретить в ромейском церковном центре малого паломничества: ежедневную и праздничную божественную литургию, причастие, крещение, миропомазание, утреню, вечерню, всенощное бдение и часы, литанию, литургический год с его календарем празднеств, постов и памяти святых, культ св. мощей, «вторичных реликвий», мучеников в городских и пригородных церквах, мартириях, освящение храмов, литургию под открытым небом, загородные и городские процессии, перенесение реликвий, освящение вод, плодов, богослужебные последования (аколуфии) в виде стациональных шествий, монашеский постриг, погребальную службу. Город не только имел облик важного церковного центра, но и был им, что,

на наш взгляд, сыграло ведущую роль в стратегических расчётах, планах Владимира.

Он и не пытался присвоить этот ромейский город, хорошо понимая его глубокие византийские корни и ориентиры. Обострение отношений, бунты, выступления против отдельных стратигов случались в Херсоне крайне редко, не чаще, чем в других ромейских фемных центрах, и даже в этом случае не сопровождались ничем похожим на разрыв дипломатических отношений, поскольку принимаемые в этом случае меры обуздания со стороны Империи в худшем случае носили характер торгово-экономической блокады, лишения положенных городу из казны денежных сумм и, самое главное, предусматривались в отношении собственных подданных василевса ромеев. Власть стратига распространялась на соседние кастра, и в случае необходимости он мог выбрать другое место резиденции за пределами Херсона, откуда был в состоянии продолжать вести дела фемы, а не некой «страны-сателлита», как полагал Жильбер Дагрон.

С приходом в последнем десятилетии IX столетия новых кочевников, внесших свой вклад в изменение расстановки политических сил, а также в связи с улучшением общей ситуации, перемещением венгров дальше от территории Крымского полуострова, включением печенегов в орбиту экономической деятельности херсонитов, последующей нормализацией накалившихся отношений с Хазарским каганатом, наступившей после похода военачальника, бул-ш-ци Песаха, скорее всего, в 941 г., роль посреднической торговли в жизни фемы Херсона, его турмы или турмархата Готфии, Сугдеи, Боспора и прочих здешних византийских владений еще более выросла, тогда как одновременно крепло их значение стратегического и экономического буфера, избавлявшего Византию от прямых контактов с опасными северными соседями, но позволявшего извлекать максимум выгод от таких опосредованных контактов, включая сбор важной политической, разведывательной информации через деловые и миссионерские связи. Сельское хозяйство перестало быть основой экономики общества херсонитов, ведущую роль в нем заняли предпринимательство, торговля, которая велась путем неэквивалентного обмена и в которой, так или иначе, оказалось задействовано, вероятно, не менее половины трудоспособного, экономически активного населения города. Ко временам Владимира позиции Романии в Херсоне и тесно связанной с ним Готфии были вновь столь же крепкими, как и четыре столетия назад, когда Империя, исчерпав античный этап своего развития, вступала в эпоху раннего средневековья.

Очевидно, хронологический рубеж, который можно считать завершающим для истории раннесредневекового Херсона и началом новой эпохи, стоит искать не столько в достаточно устойчивой, консервативной хозяй-

ственной и социально-экономической сфере, слабо подверженной изменениям, сколько в геополитических сдвигах в Евразии и на полуострове, происходивших в 20–40-е гг. X в. Именно в это время, совпавшее с правлением василевсов Романа I Лакапина и Константина Багрянородного, Херсон пережил пору бурного, масштабного оборонительного строительства, активизировавшегося уже со времени Василия I, а Византия сумела занять лидирующую позицию на территории Крымского полуострова, надолго упрочила здесь свои позиции, добилась урегулирования отношений с хазарами и все более стремительно набиравшими силу росами-русами. К этому же времени в целом завершилось формирование этноконфессиональной общности, интегрировавшей разные племена и народы в относительно единую средневековую народность Таврики, отличительными чертами которой явились глубокое восприятие христианства и греческой культуры (вплоть до языковой и письменной среды). Очевидно, это нашло отражение в рождении топонима «Херсакея» – «страна херсаков» и более позднего этнонима – «готоаланы». Бытующее же среди некоторых исследователей представление о некой «Крымской Хазарии», о «Крыме Хазарском» или о крымском «реликте Хазарского каганата», это не более чем мнение для исторических спекуляций. Хазария, сокрушенная в 965 г. Святославом, воинственным отцом Владимира, всегда оставалась за пределами Крыма.

К сказанному остаётся добавить, что экономика Херсона никогда не была самодостаточной и одной торговли с местным населением и пришлыми кочевниками для ее обеспечения было мало. Тем не менее, именно посреднический, транзитный характер такой развитой торговли во многом объясняет стержень поразительно устойчивой связи с Романией и жизнеспособности города, особенно ко времени Владимира, к концу раннего средневековья. Византийская политика в отношении Херсона и Таврики постоянно реагировала на изменения внешней и хозяйственной ситуации в этом регионе, который Империя разными путями и в целом достаточно успешно всегда стремилась сохранить за собой. Трудные времена приходили и уходили, и 80-е гг. X в. применительно к Таврике в этом плане ничем не отличались от других, предшествовавших им. Их краски были не только черными. Город же, вопреки всем лихолетьям, находил в себе достаточно сил, чтобы развиваться, строиться и с надеждой смотреть в будущее. Таким крепким ромейским многофункциональным центром и стал его князь Владимир, который должен был действовать быстро, точно, и не в роли просителя. Он первым начал войну с ромеями, взяв Херсон с целью креститься именно в нем и тем доказать, что новая вера приносит невиданные победы. Выгода от такого выбора вскоре стала очевидна всем.

ЛИТЕРАТУРА

- Айбабин А. И. Этническая история ранневизантийского Крыма. – Симферополь, 1999.
- Алексеевко Н. А. Архонтия Херсона VIII–IX вв. по данным сфрагистики // МАИЭТ. – 2002. – Вып. 9. – С. 455–500.
- Алексеевко Н. А. Стратиги Херсона по данным новых памятников сфрагистики IX–XI вв. // МАИЭТ. – 1998. – Вып. 6. – С. 701–743.
- Баранов И. А. Таврика в эпоху раннего средневековья (салтово-маяцкая культура). – К., 1990.
- Белов Г. Д. Херсонес – Корсунь. – Л., 1969.
- Беляев С. А. «Базилика на холме» в Херсонесе и «церковь на горе» в Корсуні, построенная князем Владимиром // Byzantinorussica. – 1994. – № 1. – С. 7–46.
- Беляев С. А. Что писалось в юбилейной литературе о месте крещения князя Владимира // Byzantinorussica. – 1994. – № 1. – С. 198–213.
- Богданова Н. М. Херсон в X–XV вв. Проблемы истории византийского города // Причерноморье в средние века. – М., 1991. – С. 8–172.
- Войтович Л., Домановський А., Козак Н., Лильо І, Мельник М., Сорочан С., Файда О. Історія Візантії. Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. – Львів, 2011.
- Домановський А. М. Візантійське місто, що перепиняє шлях кораблям русів: Херсон чи Іерон? (до інтерпретації даних ал-Масуді) // Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Периоды дестабилизаций, катастроф. – Керчь, 2005. – С. 82–86. (Боспорские чтения ; вып. 6).
- Домановский А. Н. К вопросу о существовании аналогов константинопольского епарха города в провинциальных городах империи (VIII–IX вв.) // Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Oikos : сб. материалов конф. «VII Боспорские чтения». – Керчь, 2006. – С. 92–97.
- Домановський А. М. Лазні VI–IX ст. і «преторій IX ст.» на території цитаделі Херсонеса Таврійського: окремі зауваги щодо хронології ранньосередньовічної забудови пам'ятки // Древнее Причерноморье. – Одесса, 2013. – Вып. 10 : X чтения памяти проф. П. О. Карышковского : материалы междунар. науч. конф., Одесса, 11–12 марта 2013 г. – С. 225–230.
- Домановский А. Н. О зонах кондоминатного управления на границах Византии IV–IX вв.: аспект государственного регулирования внешней торговли // Вісник ХНУ. – 2005. – № 701: Історія. – Вип. 37. – С. 127–138.
- Золотарев М., Хапаев В. Херсонесские святыни. – Севастополь, 2002.
- Зубарь В. М., Павленко Ю. В. Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси. – К., 1988.
- Зубар В. М., Сорочан С. Б. Херсонес Таврійський // Енциклопедія історії України. – Київ, 2014. – Т. 10. – С. 372–376.
- Кулаковский Ю. А. Прошлое Тавриды. – К., 2002.
- Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. – М., 1956.
- Могаричев Ю. М. Об одном из сюжетов Жития Стефана Сурожского (Бравлин из Новгорода или Песах из С-м-к-рая?) // Хазарский альманах. – 2007. – Т. 6. – С. 181–191.

- Могарычев Ю. М., Сазанов А. В. Крымская Хазария X–XI вв. Хазарский анклав в Крыму или историографический миф? (исторический контекст) // Хазарский альманах. – 2012. – Т. 10. – С. 122–143.
- Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. – М., 1990.
- Романчук А. И. Исследования Херсонеса–Херсона. Раскопки. Гипотезы. Проблемы: в 2-х ч. – Ч. 2: Византийский город. – Екатеринбург, 2007.
- Романчук А. И. Очерки истории и археологии византийского Херсона. – Екатеринбург, 2000.
- Роменський О. О. Русь у зовнішній політиці Візантії в останній чверті X ст.: Автореф. дис. ... канд. історичних наук: 07.00.02 – всесвітня історія. – Харків, 2015.
- Сазанов А. Херсон и крещение Владимира. Херсон в X–XI вв. – Saarbrücken, 2013.
- Соколова И. В. Монеты и печати византийского Херсона. – Л., 1983.
- Сорочан С. Б. Византия и хазары в Таврике: господство или кондоминиум? // Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.). – Киев, 2007. – Вип. 7. – С. 44–70.
- Сорочан С. Б. «Carcera habitateris»? : Положение Херсона во второй половине IX в. // БИ. – Симферополь; Керчь, 2003. – Вып. 3. – С. 73–130.
- Сорочан С. Б. «Дело» епископа Иоанна Готского в связи с историей византино-хазарских отношений в Таврике // Хазарский альманах. – Киев; Харьков; Москва, 2004. – Т. 2. – С. 77–98.
- Сорочан С. Б. Бани византийского Херсона (VI–X вв.) // Древности, 1995. – Харьков, 2005. – С. 196–211.
- Сорочан С. Б. Больница в ранневизантийском Херсоне // Древности, 2004. – Харьков, 2004. – С. 59–65.
- Сорочан С. Б. В поисках грани. Terminus ante quem раннесредневекового Херсона // Вісник ХНУ. – 2002. – № 566: Історія. – Вип. 34. – С. 45–55.
- Сорочан С. Б. Византийский преторий IX в. в «цитадели» Херсона // СТРАТНГОС. Сборник статей в честь Владимира Васильевича Кучмы. – Армавир, 2008. – С. 167–173.
- Сорочан С. Б. Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.). Очерки истории и культуры. – Часть 1–3. – Харьков; М., 2013 (Мугоблион. Византия и ее окружение. Серия: Исследования. Т. 2).
- Сорочан С. Б. Византийский Херсон в письмах Николая Мистика // Хазарский альманах. – Киев; Харьков, 2012. – Т. 10. – С. 179–202.
- Сорочан С. Б. Византия и хазары в Таврике: господство или кондоминиум? // Проблемы истории, филологии, культуры. – Москва; Магнитогорск, 2002. – Вып. 12. – С. 509–543.
- Сорочан С. Б. Государственное устройство раннесредневекового Херсона и «призраки самоуправления» // ВВ. – 2003. – Т. 62 (87). – С. 21–46.
- Сорочан С. Б. Гробничное дело в византийском Херсоне (VI–X вв.) // БИ. – Симферополь; Керчь, 2005. – Вып. 9. – С. 159–211.
- Сорочан С. Б. Еще раз о византийско-хазарском кондоминиуме в Крыму в конце VII – первой половине VIII вв. // ВВ. – 2014. – Т. 73 (98). – С. 278–295.

- Сорочан С. Б. К вопросу о византийском термине «пакта» применительно к истории фемного Херсона // Хазарский альманах. – Киев; Харьков, 2009. – Т. 8. – С. 315–328.
- Сорочан С. Б. О храме Созонта, «доме св. Леонтия» и мартирии св. Василия в раннесредневековом Херсоне // Античная древность и средние века : сб. науч. тр. / Урал. гос. ун-т. – Екатеринбург. – 2003. – Вып. 34. – С. 146–173.
- Сорочан С. Б. Об архитектурном комплексе большой агоры византийского Херсона // ВВ. – 2009. – Т. 68 (93). – С. 170–193.
- Сорочан С. Б. Об исследованиях византийского претория IX в. в «цитадели» Херсона // Вісник ХНУ. – 2008. – № 816: Історія. – Вип. 40. – С. 64–71.
- Сорочан С. Б. Общественные афедроны византийского Херсона // Вісник ХНУ. – 2005. – № 701: Історія. – Вип. 37. – С. 166–172.
- Сорочан С. Б. Размышления над критикой: (К статье А. И. Айбабина о византийско-хазарском кондоминиуме в Крыму) // Хазарский альманах. – Киев; Харьков, 2014. – Т. 12. – С. 175–197.
- Сорочан С. Б. Раннесредневековый Херсон и «призраки самоуправления» // Херсонский сборник. – Севастополь, 2003. – Вып. 12: Памяти Инны Анатольевны Антоновой. – С. 301–327.
- Сорочан С. Б. Рождение фемы. Херсон и Таврика в системе византийских военно-административных преобразований VIII–IX вв. // Проблемы истории, филологии, культуры. – Москва; Магнитогорск, 2004. – Вып. 14. – С. 337–398.
- Сорочан С. Б. Эволюция оборонительной системы византийского Херсона в пост-юстиниановскую эпоху // Восточная Европа в древности и средневековье: Миграции, расселение, война как факторы политогенеза: XXIV чтения памяти чл.-кор. АН СССР В. Т. Пашуто, Москва, 18–20 апр. 2012 г. – Москва, 2012. – С. 234–240.
- Сорочан С. Б. Эволюция фортификации византийского Херсонеса – Херсона в VI–X вв. // POLEMOLOGOS. сборник статей памяти проф. В. В. Кучмы. – Волгоград, 2012. – С. 31–57.
- Сорочан С. Б., Зубарь В. М., Марченко Л. В. Жизнь и гибель Херсонеса. – Севастополь, 2006.
- Сорочан С. Б., Зубарь В. М., Марченко Л. В. Херсонес – Херсон – Корсунь. Путешествие через века без эскурсовода. – К., 2002.
- Сорочан С. Б., Роменский А. А. Корсунский поход и Херсон XI в.: к завершению научного проекта // ВВ. – 2013. – Т. 72. – С. 322–332.
- Спадщина візантійського Херсона / Т. Яшаєва, О. Денисова, Н. Гінькут, В. Залеська, Д. Журавлев; Нац. заповідник «Херсонес Таврійський». – Севастополь; Остін, 2011.
- Хапаев В. В. Византийский Херсон на рубеже тысячелетий (вторая половина X – первая половина XI в.). – Севастополь, 2014.
- Хапаев В. В. Поход Владимира на Корсунь // Родина. – 2009. – № 10. – С. 102–104; № 11. – С. 44–45.
- Хапаев В. Проблема локализации места крещения князя Владимира в Херсонесе // Культура народов Причерноморья. – 2009. – № 167. – С. 59–64.

- Хапаев В. В.* Статья А. Л. Бертъе-Делагарда «Как Владимир осаждал Корсунь»: текст и комментарий // Причерноморье. История, политика, культура. – Севастополь, 2011. – Вып. 5. – С. 214–259.
- Хачатуров Р. Л.* Мирные договоры Руси с Византией. – М., 1988.
- Храпунов М. І.* Адміністрація візантійського Херсона (кінець IV – XI ст.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.02 – всесвітня історія. – К., 2009.
- Шестаков С. П.* Очерки по истории Херсонеса в VI–X веках по Р. Х. – М., 1908. (Памятники христианского Херсонеса. Вып. 3).
- Шестаков С. П.* По поводу новейших трудов по истории и топографии Херсонеса Таврического // Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. – 1908. – Т. 24. – Вып. 4. – С. 303–339.
- Яacobсон А. Л.* Раннесредневековый Херсонес // Материалы и исследования по археологии СССР. – 1959. – № 63.
- Яacobсон А. Л.* Средневековый Крым: Очерки истории и истории материальной культуры. – М.; Л., 1964.
- Яacobсон А. Л.* Крым в средние века. – М., 1973.



ЛЕКЦИЯ 29

А. А. Роменский

ОТ «НОВОГО СОЛОМОНА» К «НОВОМУ КОНСТАНТИНУ»: ЭТАПЫ ЦЕРКОВНОГО ПОЧИТАНИЯ КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА СВЯТОСЛАВИЧА

Владимир и его современники: кончина и память. Двойственность личности князя-крестителя осознавалась и современниками, и его потомками. Пятнадцатого июля 6523 (1015 г.) киевский правитель умирает в своей загородной резиденции, в селе Берестовом. Летописец описывает детали похорон, вызванные непростой ситуацией нарастающей борьбы за власть, на которую претендовали отказавшийся *от повиновения* отцу Ярослав, «прелюбодейчищъ» Святополк и отцовский любимец Борис, возглавивший дружину для борьбы с печенегам: «Оумре же на Берестовѣмъ . и потаиша и . бѣ бо Стополкъ Къевѣ . ночью же межю [двѣма] клѣтми проймавшѣ помость . вбертѣвшѣ в коверъ . и оужи съвѣсиша на землю . възложыше и на сани везыше поставиша и въ стѣи Бѣи». Далее, как и следовало ожидать, помещен посмертный панегирик почившему: бояре скорбели о нем как о заступнике «Руской земли», убогие – как о кормителе, «и вложиша и в корсту мороморану .охраниша тѣло юго с плачемъ блѣннаго княза». По замечанию Анджея Поппэ, помещение саркофагов Владимира и его супруги Анны в центре храма Богородицы Десятинной могло свидетельствовать о подготовке их канонизации. Тем не менее, церковное прославление «апостола в князих» состоялось много позже его земной кончины, а супруга, багрянородная византийская принцесса, заслуги которой в распространении христианства признавались современниками, так и не была удостоена этой чести. В летописной статье 6523 г. замечаем ключевой топоним, звучащий во всех произведениях-энкомиях, посвященных Святому Владимиру: «се есть новѣи Костантинъ великого Рима . иже крѣтивсѣ самъ и люди своѣ . тако и сътвори подобно юму . аще бо бѣ

и прежде на сквернную похоть желая . но послѣже прилежа к покаанью». Впервые с Константином Великим киевского властителя сравнивает Иларион, поместивший похвалу «кагану нашему Влодимероу от него же крещени быхомъ» в своем «Слове о законе и благодати». Та же параллель: Владимир и его бабка, княгиня Ольга – Свв. Равноапостольные Константин и Елена – имеется в другом древнейшем письменном свидетельстве о Владимире, «Памяти и похвале» Иакова Мниха.

Обряд похорон Владимира, описанный в статье Повести временных лет под 1015 г., не имеет аналогов в сообщениях о кончине других князей и создает впечатление того, что его участники не хотели возвращения покойника. Подобные действия совершаются в скандинавских сагах в случае с похоронами мертвецов, могущих навредить своим живым соплеменникам: так, в «Саге о жителях Эйра» Торольва, считавшегося вампиром, после смерти вынесли через пролом в стене. В славянской обрядовой традиции отверстие в потолке служит для облегчения предсмертных страданий колдуна. Поразительно то, что в похоронах князя не участвуют представители духовенства, присутствие которых («певше обычные песни») постоянно фиксируется в случае смерти других князей. Впрочем, о состоянии Русской Церкви и ее иерархах в этот период нет достаточных известий. По логике летописного текста, чрезвычайные меры при похоронах были предприняты для того, чтобы избежать огласки, утаив смерть старого князя от Святополка. «Дружина отня» была на стороне Бориса в надвигающейся межусобице, но он не предпринял решительных действий, приблизив тем самым свой мученический венец.

Парадоксальные обстоятельства смерти подчеркивают неоднозначное отношение к памяти почившего Крестителя Руси среди его соратников и современников. К тому же о христианском периоде жизни Владимира мы знаем удивительно мало, и средневековые книжники предпочли скрыть его биографию после крещения за ширмой агиографических шаблонов и народных сказаний. Последние семнадцать лет княжения «нового Константина» в Повести временных лет обозначены пустующими датами со списком умерших князей и княгинь.

Древнерусские источники явно тенденциозны в освещении деятельности Владимира до и после крещения. Стремясь продемонстрировать еще раз традиционное для агиографии чудо превращения «Савла в Павла», авторы Житий и Начальной летописи не жалеют черных красок для описания пороков князя в язычестве, и, напротив, после крещения отзываются о нем лишь положительно. В то же время, по мнению современника Титмара Мерзебургского, «король Руси» оставался жестоким распутником, даже приняв христианство, которое «не украсил добрыми делами». Хронист

свидетельствует о «венеринном набедреннике», усугублявшем склонность князя к блуду, однако, в согласии с данными древнерусской традиции, не умалчивает о щедрой милостыне, смывшей пятно его греха. Не менее важна сообщаемая Титмаром характеристика политического положения, сложившегося к 1015 г. на Руси. Когда король Руси умер, «исполнен днями» и «в немощной старости», его наследство досталось двум сыновьям (т. е., очевидно, Борису и Ярославу Новгородскому), а третий (Святополк), находившийся в темнице, бежал к тестю, Болеславу Храброму. Епископ Мерзебурга, знавший со слов непосредственных участников событий о борьбе за власть между сыновьями Владимира, предвещает запустение его державы. Интересным представляется и указание на возраст умершего: если выражение «*plenus diegum*» является библейским заимствованием, то фраза о немощной старости противоречит общепринятым представлениям, согласно которым Креститель Руси родился не ранее 955/960 гг.

Владимир и Соломон. В тексте летописной статьи под 6488 (980) г. исторические реалии X в. оказались скрыты под слоем христианской символики. Ученые не раз отмечали контраст в изображении Владимира-язычника и Владимира-христианина на страницах летописи. Сгущая черные краски при описании первого, летописец не скупится на похвалы второму, называя его «новым Константином великаго Рима». Владимир до крещения – братоубийца и ревностный служитель идолов. Сюжет о женолюбии является логическим продолжением рассказа о поставлении кумиров в Киеве и Новгороде, «ибо вымысл идолов – начало блуда, и изобретение их – растление жизни» (Книга Премудрости Соломоновой, 14: 12). Идолослужение уже в Ветхом Завете представляется «началом и концом всякого зла» (Прем. 14: 27); автор летописного текста стремится подтвердить эту истину на примерах из истории Руси. В этом контексте летописная «языческая реформа» неразрывно связана с образом Владимира-блудника. «И нача княжити Володимерь въ Киевѣ единѣ . и постави кумиры на холму. внѣ двора теремнаго . Перуна древана . а главу его сребрену. а оусть златъ . и Хърса Дажьбѣ . и Стрибѣ . и Симарьгла . и Мокошь [и] жраху имь наричюще ꙗ б[ог]ы. [и] привожаху сѣны своя и дѣщери . и жраху бѣсомъ . [и] wskвернаху землю теребами своими . и wskверниса кровьюми земля Руска . и холмо-тъ... и бѣ же Володимерь побѣженъ похотью женьскою . и быша ему водимыя . Рогънѣдъ юже посади на Лыбеди . идеже ныне стоитъ сельце Предѣславино . ѿ неже роди . дѣ . сѣны . Изеслава . Мьстислава . Йрослава . Всеволода . а . в . тчери. ѿ Грекинѣ . Стополка . ѿ Чехинѣ . Вышеслава . а ѿ другоѣ . Стослава . и Мьстислава . а ѿ Болгарыни Бориса и Глѣба . а наложьницъ бѣ оу него . т . Вышегородѣ . а . т . в Болгарехъ . а . с . на Берестовѣ . в селци еже зоуютъ ныне Берестовое . и бѣ несѣтъ блуда

привода к собѣ мужьски жены . и двѣцѣ растыла ѿ . бѣ бо женолюбецъ . ѿкоже и Соломанъ . бѣ бо рече оу Соломана женѣ . ѿ . а наложницѣ . т . мудръ же бѣ . а наконецъ погиге . се же бѣ невѣголость . а наконецъ вбръте спѣнье».

Рассуждая о «злых» и «добрых» женах, летописец цитирует Книгу притч Соломоновых (Притч. 5: 2–6, 31: 10–31). Известия о женах и наложницах Соломона, возможно, позаимствованы из Хроники Георгия Амартола. Образы двух женолюбцев при всем их сходстве противостоят друг другу. Ветхозаветный царь прославился своей мудростью, но «погибе», «сей же неведгас», но «обрете спасенье». Владимир снова следует пути своей бабки, которая превзошла царицу Савскую, ища не человеческой, а Божьей мудрости. Киевский князь изображен древнерусским книжником противоположностью царя иерусалимского: Соломон начал с озарения мудростью, справедливого суда и строительства храма Божия, закончил развратом и служением идолам, Владимир повторил его путь в обратной последовательности. Главную роль в падении Соломона, по мнению автора Третьей книги Царств, сыграли его жены, которые склонили сердце царя к своим богам: «И полюбил царь Соломон многих чужестранных женщин, кроме дочери фараоновой, Моавитянок, Аммонитянок, Идумеянок, Сидонянок, Хеттеянок, из тех народов, о которых Господь сказал сынам Израилевым: «не входите к ним, и они пусть не входят к вам, чтобы они не склонили сердца вашего к своим богам»; к ним прилепился Соломон любовью. И было у него семьсот жен и триста наложниц; и развратили жены его сердце его (3 Цар. 11: 1–3). Как и в ситуации с Соломоном, женщина – византийская царевна Анна – сыграла ключевую роль в духовной жизни своего мужа, но на этот раз положительную. Для древнерусского книжника она несомненно является «женой доброй».

Показательно, что посмертная судьба Соломона была предметом богословских дискуссий в Византии. Житие Нифонта Константианского сообщает, что царственный женолюбец в итоге все-таки спасся благодаря милости Божией. Фраза о гибели Соломона, вероятно, заимствована летописцем из Хроники Георгия Амартола, в которой, однако, также говорится и о покаянии Соломона.

Менее заметным, чем параллель Владимир–Соломон, является сравнение князя Ярополка с Адонией. Как и ветхозаветный Адония, Ярополк – старший сын отца, к которому первоначально переходит власть. Ярополк получает от Святослава жену, пленную «грекиню», которая была отдана ему «красоты ради лица ея». Адония, уже потеряв власть, также претендует на бывшую наложницу своего отца, Ависагу Сунамитянку, и просит мать Соломона, Вирсавию, добиться у царя согласия на брак

с ней (3 Цар. 2: 16–18). Показательно, что Соломон крайне негативно реагирует на просьбу матери, усматривая в женитьбе соперника на Ависаге его претензии на власть: «зачем ты просишь Ависагу Сунамитянку для Адонии? проси ему также и царства; ибо он мой старший брат, и ему священник Авиафар и Иоав, сын Саруин, [военачальник, друг]. (3 Цар. 1:22).

Летописный текст о возведении идолов в Киеве, женах и наложницах Владимира можно представить парафразом сообщения Третьей Книги Царств. Тем не менее, его нельзя считать вымыслом летописца, механически перенесшего ветхозаветные характеристики в повествование о Русской земле. Образы библейских героев и христианская фразеология являются внешним слоем текста, который, несомненно, сохранил в преображенном виде следы исторической реальности. В сознании современников Владимира власть правителя была неразрывно связана с его матримониальными узами. Младший из Святославичей женится для упрочения своей власти, которая возрастает от брака к браку. Захватив Рогнеду, он получает право на Полоцкое княжество; узурпировав власть в Киеве, отбирает жену брата для легитимизации своего положения; женившись на багрянородной Анне, возвышается над племенными князьями, становясь, по образному выражению Илариона, «каганом» Русской земли. Обладание женщиной символизирует политическое господство и является его неотъемлемым атрибутом. Возможно, именно этот архетип средневекового сознания поможет раскрыть загадку женолюбия Крестителя Руси.

Владимир и Иларион. Похвала Владимиру в составе «Слова» является древнейшим, к тому же сравнительно точно датированным памятником литературы, посвященным Крестителю Руси. Не подлежит сомнению её использование в сочинении Иакова и знакомство с ней составителя ПВЛ. Таким образом, выяснить, как Иларион представлял себе крещение Владимира, значит понять точку зрения одного из авторитетнейших современников.

Согласно основной идее автора, величие Владимира и его христианского подвига состоит, прежде всего, в самостоятельности выбора им православной веры, которую он постиг с помощью божественного озарения и силы собственного разума, но и не без воздействия византийского опыта: «приде на нь посечение Вышняго, призре на нь всемилостивое око благааго Бога и всия разум в сердци его... паче же слышано ему бе всегда о благоверьнии земли Греческе, христолюбиви же и сильне верою». Иларион не уточняет, каким образом князь узнал о «Греческой земле», но и в дальнейшем неизменно подчеркивает независимый, свободный выбор веры, что заставляет отказаться от соблазна видеть в вышеприведенных словах указание на какие-либо миссионерские контакты: «Како възиска Христа, како предася ему, повеждь нам, рабом твоим, повеждь, откуда ти

припахну воня Святаго Духа, откуда испи памяти будущая жизни сладкую чашу; откуда въкуси и виде, яко благ Господь: не видел еси Христа, не ходил еси по нем, како ученик его обретесе? Ини, видевше его, не вероваша, ты ж, не видев, верова... ты ж ни закона ни пророк почитав, Распятому поклонися... Како ти сердце разверзесе... не виде апостола пришедша в землю твою... видяще вся си бывающа от святых муж, не вероваша... ты же, о блаженниче, без всех сих притече к Христу, токмо от благааго смысла и остроумия разумева...». Отсюда проистекает логический вывод о равноправии Руси и её молодой Церкви среди других христианских государств (характерно наименование Владимира «подобником великааго Коньстантина»), обоснования её церковной и политической независимости от Римской империи.

А. Поппэ полагает, что уже Иларион, по почину Ярослава Владимировича, готовил канонизацию Крестителя Руси, которая не состоялась вследствие того, что иерарх недолго занимал кафедру. В дальнейшем память Владимира, как человека, еще не причисленного к лику святых, но почитаемого за заслуги перед Церковью, не исключено, отмечалась в форме заупокойной службы. Кажется, «Память и похвала Иакова» иллюстрирует пример как раз такого рода; для ее составителя креститель Руси все еще не святой, хотя, несомненно, и заслуживает такой чести.

Полемика о времени канонизации Владимира. *Terminus ante quem* рассматриваемого хронологического промежутка естественно определяется самым ранним из дошедших списков житий Владимира в Прологе первой половины XIII в. К XIII в. относится и древнейшая редакция службы Святому Владимиру. Непреложным доказательством почитания Владимира как святого служит сообщение Новгородской первой летописи о сооружении церкви его имени в 1311 г. *Terminus post quem* зависит от даты канонизации Владимира хотя бы как местного святого, – во всяком случае не ранее времени написания похвального слова Илариона. Для решения задачи придется углубиться в полуторазековую дискуссию ученых по этому вопросу.

Разнообразие существующих точек зрения можно свести к таким гипотетическим концепциям: канонизация в домонгольское время, преимущественно в XI в. – митрополит Макарий, Н. К. Никольский, Н. И. Серебрянский, В. О. Ключевский; канонизация не ранее 1240 г. (между 15. 07. и 6. 12. 1240 г., как произвольно полагал И. И. Малышевский, в 1240–1263 гг., по Е. Е. Голубинскому, во второй половине XIII в., согласно Г. П. Федотову и т. д.). Существуют и компромиссные решения вопроса. А. В. Поппэ считает, что канонизации как церковной процедуры так и не было произведено, а почитание Владимира усилилось в конце XIII – на

чале XIV в. По мнению А. В. Назаренко, включение имени Владимира в святцы происходит не раньше второй половины XIII в., хотя местное церковное почитание восходит к более раннему периоду. Труднообъяснимой выглядит попытка А. С. Хорошева поставить христианский акт канонизации в зависимость от языческого культа предков.

Аргументы сторонников ранней (в диапазоне второй половины XI–XII вв.) канонизации основываются на данных «Похвалы» Илариона и «Памяти и похвалы» Иакова, которые ясно говорят о почитании русскими людьми памяти крестителя («...твоа бо щедроты и милостыня и ныне в человецехъ поминаемы суть»; «...слышавъ от многихъ о благовернемъ князе Володимери... написахъ...»), кроме того, эпитет «святой» впервые прилагается к Владимиру уже в «Похвале и мучении святых мученик Бориса и Глеба» второй половины XII в., где автор-черниговец обращается к правнукам крестителя: «Какова имеите святого князя Владимира...».

Противоположная точка зрения основывается на указаниях житий и летописи о недостаточном воздаянии современников князю и на отсутствии чудотворений: «Не дивимся, възлюбленеи, аще чудес не творить по смерти...» («Память и похвала»); «Дивно же есть се: колико добра створил Русстеи земли, крестив ю, мы же, крестьяне суще, не въздаемъ почестья противу оного възданью... Да аще быхомъ имели потыщание и мольбу приносили Богу за нь... прославил бы и» («Обычное житие»; практически то же в статье летописца под 1015 г.). К тому же имя Владимир в древнерусский период так и не стало крестильным. И. И. Малышевский и Е. Е. Голубинский обращали внимание на известие Лаврентьевской летописи (в Житии Александра Невского под 1263 г.) о Невской битве 15. 07. 1240, где летописец среди прочих святых, память которых праздновалась в этот день, называет и «святого князя Володимера, крестившаго Русскую землю». Однако в других источниках это упоминание отсутствует. Как видно, аргументация обеих сторон довольно шаткая.

Попытаемся предложить возможный вариант исчисления времени канонизации Владимира, исходя из: 1) анализа лексики источников и 2) обычной практики канонизации Византийской Церкви. Исходными точками при поиске будут служить даты: 1037–1050 гг. как наиболее вероятное время появления первого памятника литературы о Владимире – «Похвалы» в составе «Слова» Илариона и первая треть XIII в., когда уже, вероятно, существовало Проложное житие князя.

Итак, наиболее распространенные эпитеты и характеристики, применяющиеся к князю в древнейших памятниках («Похвале» Илариона, «Памяти...» Иакова, «Чтении...» Нестора, Повести временных лет): «блаженик» (Иларион), «блаженный» (Иаков, летописная статья 1015 года), «благо-

верный» (все три автора), «во владыках апостол» либо «апостол в князих» (Иларион, Иаков), подобник Константина (во всех источниках). Возникает вопрос о соотношении слов «блаженный» и «святой» в древнерусском языке. Мних Иаков, называя крестителя благоверным и блаженным, все же нигде не употребляет слова «святой», тогда как братьев Бориса и Глеба, канонизованных уже в третьей четверти XI в., он называет именно так. К тому же и «Память», и ПВЛ вместе с «Обычным житием» согласно говорят об отсутствии чудотворений, бывших одним из наиболее весомых аргументов при канонизации в Греческой и Русской Церкви. Е. Е. Голубинский считал, что только чудеса были основанием для канонизации в домонгольское время, а Г. П. Федотов привел *argumentum ex silentio*: в летописи нигде не говорится о торжествах по прославлению памяти Владимира с участием высшей светской и духовной власти.

Что же значило слово «блаженный» в языке той эпохи? Изучая древнейшие на Руси жития Борисоглебского цикла, можно заметить, что в ряде случаев слова «блаженный» и «святой» синонимичны (так, «Чтение...» Нестора в составе Сильвестровского сборника озаглавлено «Месяца иуля в 24. Чтение о житии и погублении блаженую страстотерпца Бориса и Глеба»; далее к ним равнозначно прилагаются эпитеты «блаженный» и «святой» – сомневаться в том, что оба брата-мученика были канонизированы уже в третьей четверти XI в. (если не раньше), не приходится. Синонимию терминов «блаженный» и «святой» заметил при анализе «Памяти и похвалы» и А. И. Соболевский. Протоиерей Г. Дьяченко сообщает, что словом «блаженный» Церковь в числе других называет и «сокровенных святых, работавших и угодивших Богу втайне», а также «тех святых, коих святость засвидетельствована не только славою собственных дел их... сколько доказана свидетельством других». По мнению чешских ученых, старославянское слово «блаженикъ» в ряде случаев означало святого.

Имелись ли какие-нибудь основания для причтения Владимира к лику святых, ведь чудес при его мощах не наблюдалось, а жизнь князя, соответственно описанию большинства источников, была далека от идеалов аскетизма и христианского воздержания? Анализ практики составления византийских синаксарей позволяет придти к положительному ответу. К XI в. Православная Церковь выработала специфические нормы канонизации и обоснования святости своих членов. Все святые в ней подразделялись на три группы: 1) святые *а ргоіг*, чей статус признавался на основании особых заслуг перед Церковью – ветхозаветные патриархи и пророки, новозаветные апостолы, святители в период до разделения Церквей, а также ряд светских правителей – императоров и императриц, признаваемых равноапостольными и благоверными; 2) мученики; 3) святые, святость которых

засвидетельствована дарами Св. Духа, в т. ч. чудотворениями. Г. П. Федотов отмечает, что древнерусские князья не могут сравниваться с василевсами Романии по причине особого положения последних как глав Церкви; на это можно возразить, что креститель Руси вследствие своего родства с правящим в Византии императорским домом имел более высокий статус во властной иерархии, чем «обычный» князь.

«Слово о законе и благодати» Илариона Киевского, давно и справедливо трактующееся как апология и прославление молодого русского христианства, может также считаться «заявкой на почитание князя Владимира». «Похвала кагану нашему Владимиру» в составе «Слова...» определенно говорит об усилиях его преемника, князя Ярослава Владимировича, по прославлению памяти отца («...какая ты чьсти Господь тамо сподобил и на земли не беспамятна оставил сыном твоим...»), хотя конкретные шаги, к сожалению, остались неизвестными. Поскольку общецерковной канонизации чаще всего предшествовала местная, и здесь почин обычно исходил от местного архиерея, наиболее вероятным временем этого акта представляется первая половина 50-х гг. XI в. (между 1051 и 1055 гг.), когда Киевскую митрополию возглавлял ставленник Ярослава Иларион, произведение которого, написанное раньше, имело целью прославить заслуги «...во владыках апостола». Практику церковного почитания Св. Владимира вместе со Св. Ольгой доказывает само существование «Памяти и похвалы», которая развеивала сомнения отрицающих святость Владимира (не отрицая многослойность памятника, присоединимся к мнению Н. И. Сребрянского о его составлении в сохранившемся виде уже в домонгольское время).

Весьма вероятно сосуществование почитания Св. Владимира с культом его сыновей, Бориса и Глеба. Упоминание о чтении Жития «...князя Володимира, в том есть и мучение Святою Бориса и Глеба» имеется в Студийском богослужебном уставе конца XII – начала XIII вв. Кроме того, в новгородской берестяной грамоте № 906 третьей четверти XI в., в перечне святых есть имя «отча Василья, и Бориса, и Глеба». Изображение Равноапостольного отца вместе с сыновьями-мучениками обычно в иконографической практике. Местнопочитаемые святые не всегда вносились в святцы. К началу XII в., когда, по-видимому, окончательно оформилась летописная легенда о крещении князя, вошедшая в ПВЛ, местное почитание еще не стало общепризнанным, что подтверждает фраза летописца «Дивно есть се колико добра створил Рускои земли, крестив ю, мы же, крестьяне суще, и (не) въздаем почестья противу оного възданью». Если учесть, что «Слово о князьях», называющее Владимира святым, согласное весомой аргументации П. В. Голубовского, было создано около 1175 г.,

а древнейший список Проложного жития восходит к домонгольскому протографу, представляется возможным утверждать, что канонизация князя произошла не позже первой половины XIII в. В XIII в. культ Святого крестителя уже несомненно существует, что доказывают и наличие церковной службы ему, и летописные упоминания.

Вместе с тем следует признать, что оформление церковного почитания не было одномоментным актом, здесь можно выделить несколько периодов: 1) середина XI–XII вв. – зарождение церковного почитания Владимира, первоначально вместе с сыновьями, Борисом и Глебом, создание первых похвальных слов и агиографических произведений («Слово о законе и благодати», «Память и похвала...» с «Древним житием» в её составе); 2) вторая половина XII – первая половина XIII вв. – выделение культа Владимира из состава Борисоглебского культа, написание службы Св. Владимиру и Проложного жития; 3) вторая половина XIII – XV вв. – дальнейшее развитие культа Святого, преимущественно на Севере и Северо-Востоке Руси, в Новгороде, княжествах Владимиро-Суздальском и Московском, появление храмов, носящих имя Крестителя Руси; 4) XVI–XVII вв. – усиление чествования и его окончательное оформление в Московской Руси, в ходе Макариевых соборов 1547–49 гг., где Владимир выступал в качестве Святого предка – патрона династии потомков Калиты, и в XVII в., на Украине, где усилиями Петра Могилы была открыта часть мощей князя при исследовании руин Десятинной церкви, а его культ во многом обрел национальный колорит.

Вместе с трансформацией образа князя в исторических и церковных текстах менялось и представление о его внешности, свидетельства о которой дают нумизматические источники и памятники иконографии. На монетах Владимир изображен с продолговатым лицом, тяжелой нижней челюстью, большим подбородком и длинными усами. Он одет в византийскую царскую одежду, с обручем на шее; на голове венец (обруч и навершие). Князь изображен сидящим на престоле, с крестом на длинном древке в правой руке. На миниатюрах XIV–XV вв. показан уже седобородый старец; на иконах изображался, как правило, с большим «воздвизальным» крестом в правой руке и мечом – символом воина. В рукописи XVIII в. сохранилась инструкция по иконописному изображению Владимира: «Подобием стар и сед, власы мало кудреваты, брада аки Иоанна Богослова, на главе венец царский; ризы камчатныя княжеские багряныя, исподняя камчатная лазоревая, на них травы золотыя; в руке меч в ножнах, а в другой – свиток, а в нем написано: «Боже, сотворивый небо и землю, призри на новопросвещенныя люди твоя, даждь им, Господи, увести Тебе, истиннаго Бога, и утверди их в правую веру».

ЛИТЕРАТУРА

- Агентьев К. К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // Византинороссика. – 2005. – Т. 3.
- Васильев В. П. История канонизации русских святых // Чтения в Обществе истории и древностей российских. – 1893. – Кн. 3 (166).
- Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви // Богословский вестник. – 1894. – Т. 2. – № 6; – Т. 3. – № 7; Т. 4. – № 10.
- Голубовский П. В. Опыт приурочения древнерусской проповеди «Слово о князьях» к определенной хронологической дате // Древности. Труды археографической комиссии Московского археологического общества. – 1899. – Т. 1. – Вып. 3.
- Грамота № 906 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gramoty.ru/index.php?no=906&act=full&key=bb>
- Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь. – М., 2007.
- Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Приготовил к печати Д. И. Абрамович // Памятники древнерусской литературы. – Петроград, 1916. – Вып. 2.
- Зимин А. А. Память и похвала Иакова мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения. – 1963. – № 37.
- Иванов С. А. Спасти царя Соломона // Древняя Русь: вопросы медиевистики. – 2008. – № 3.
- Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – СПб., 1908. – Т. 2.
- Каргер М. К. К вопросу о саркофагах князя Владимира и Анны // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. – 1940. – Вып. 7.
- Ключевский В. О. Источники русской истории // Сочинения в 9 тт. – М., 1989. – Т. 7. Специальные курсы.
- Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Л., 1926. – Т. 1.
- Макарий (Булгаков). История русской церкви. – СПб., 1857–1883. – Т. 1. – 1857.
- Мальшевский И. И. Когда и где впервые установлено празднование памяти Святого Владимира 15 июля? // Труды Киевской духовной академии. – 1882. – Т. 1. – С. 45–69.
- Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. – СПб., 2008.
- Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. – М., 2001.
- Никольский Н. К. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). – СПб., 1906.
- Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. – М.; Л., 1950.
- П. С. Чествование памяти Святого равноапостольного князя Владимира в Древней Руси, в южном и западном славянстве // Прибавление к церковным ведомостям. – 1888. – № 29.
- Петров Н. И. Древние изображения Святого Владимира // Труды Киевской духовной академии. – 1888. – Т. 2. – № 7.
- Петрухин В. Я. Владимир Святой и Соломон Премудрый. Грехи и добродетели в древнерусской традиции // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. статей. – М., 2000. – Вып. 5.

- Петрухин В. Я.* Успение Владимира Святославича и славянская традиция // Славяноведение. – 2015. – № 4.
- Поппэ А. В.* Владимир Святой. У истоков церковного прославления // Факты и знаки. Исследования по семиотике истории. – 2008. – Вып. 1.
- Поппэ А. В.* Земная гибель и небесное торжество Бориса и Глеба // Труды отдела древнерусской литературы. – 2003. – Т. 54.
- Поппэ А. В.* Князь Владимир как христианин // Русская литература. – 1995. – № 2.
- Поппэ А. В.* Становление почитания Владимира Великого // Спорные вопросы отечественной истории XI–XVIII вв. Тезисы докладов и сообщений Первых чтений, посвященных памяти А. А. Зимина. – М., 1990. – Ч. 2.
- Поппэ А. В.* Студиты на Руси. Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря. – К., 2011.
- Ричка В. М.* Володимир Святий в історичній пам'яті / В. М. Ричка. – К., 2012.
- Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития. Обзор редакций и тексты // Чтения в Обществе истории и древностей российских. – 1915. – Кн. 3.
- Славнитский М.* Канонизация Святого князя Владимира и службы ему по памяникам XIII–XVII вв. // Странник. – 1888. – Т. 2. – № 7.
- Словарь старославянского языка:* в 4-х тт. Репр. изд. – СПб, 2006. – Т. 1.
- Соболевский А. И.* «Память и похвала» князю Владимиру и «Сказание» о свв. Борисе и Глебе // Христианское чтение. – 1890. – № 5–6.
- Толочко П. П.* О месте и времени крещения и канонизации Владимира Святославича // Византийский временник. – 2011. – Т. 70.
- Толочко П. П.* Хрещення і канонізація Володимира (до 1020-ліття Хрещення Русі) // Київська старовина. – 2008. – № 1. – С. 9–21.
- Турилов А. А.* Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. (К вопросу формирования болгарского варианта церковного месяцеслова в эпоху Первого царства) // Palaeobulgarica (Старобългаристика). – 1999. – Година 23. – № 1. – С. 14–34.
- Успенский Б. А.* Когда был канонизирован князь Владимир Святославич? // Palaeoslavica. – 2002. – Т. 10. – № 2. – С. 271–281.
- Федотов Г. П.* Канонизация Святого Владимира // Владимирский сборник. В память 950-летия крещения Руси. 988–1938. – Белград, 1938.
- Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. – М., 1990.
- Филипповский Г. Ю.* Мотив движения христианских реликвий в динамике средневековой литературы и культуры Руси // Древняя Русь: вопросы медиевистики. – 2003. – № 4.
- Хорошев А. С.* Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). – М., 1986.
- Poppe A.* How the Conversion of Rus Was Understood in the Eleventh Century // Harvard Ukrainian Studies. – 1987. – Vol. 11. – № 3 / 4.
- Poppe A.* Państwo i kościół na Rusi w XI wieku. – Warszawa, 1968.
- Poppe A.* The Sainthood of Vladimir the Great: Veneration in-the-Making // Poppe A. Christian Russia in the Making. – L., 2007.
- Vodoff V.* Pourguoi le prince Volodimer Svjatoslavič n'a-t-il pas ete canonise? // Harvard Ukrainian Studies. – Vol. 12/13. – 1988 / 1989.



Преп. Исаак Сирин

Миниатюра из «Постнических слов Исаака Сирина»

Конец XV в.

ЛЕКЦИЯ 30

Г. Д. Панков

УЧЕНИЕ О МОЛИТВЕ ПРЕП. ИСААКА СИРИНА

«Распни мир внутри себя» и «сам распни себя для мира»

(преп. Исаак Сирин)

Вопросы:

1. Молитва как культурный феномен в христианской традиции.
2. Этико-аскетическое измерение молитвы.
3. Молитва как акт исповеди.
4. Молитва как мистический акт.

1. Молитва как культурный феномен в христианской традиции

Молитву следует рассматривать как существенную сторону религиозной практики, нацеленной на оптимальную коммуникацию с божественной средой. Известный византийский подвижник VI–VII вв. преп. Иоанн Лествичник усматривал сущность молитвы в пребывании и соединении человека с Богом, а выдающийся деятель Русской Православной Церкви XX ст. архиепископ Симферопольский и Крымский Лука (В. Ф. Войно-Ясенецкий) тесно увязывал молитву с пониманием сущности религии. В работе «Наука и религия» ее автор – архиепископ Лука – определял религию как способ общения (воссоединения) с Богом, а молитву – как непосредственное специфическое переживание, обеспечивающее данное общение.

В общественном сознании утвердилось мнение о молитве как об объекте исключительно богословского осмысления. Между тем, постановка вопроса о молитве как о культурном феномене нацеливает разговор о молитве в контексте культурного бытия человека, создающего, сохраняющего и транслирующего ценности, позволяющие ему ориентироваться в мире, а также

определять собственную смысло-жизненную позицию. В данном случае **вопрос о молитве выглядит вопросом о человеке в его отношении к культуре, а также вопросом о культуре в соотнесенности с человеком.**

Культуру часто определяют в качестве «второй» природы, являющейся результатом обработки «первой» природы, то есть естественного окружения людей. Применительно к молитве исходным природным материалом служат звуки, согласование которых образует определенное содержание, форму и направленность устной речи. Механизмами трансформации естественных звуков в молитвенную форму их выражения служат целеполагание и смыслополагание как инструменты духовного творчества. Цели и смыслы согласуются с ценностями и идеалами, общепринятыми в рамках той или иной религиозной традиции. Они-то и составляют смысловую сторону молитвы, ее духовную начинку. Все это указывает на молитву как на продукт духовного творчества, дающего основание относить молитву к сфере духовной культуры. Поэтому **вопрос о молитве выглядит вопросом о духовном творчестве в единстве его направленности, содержания и механизмов осуществления.**

Молитвенная культура проявляется в многочисленных конфессиональных модификациях, что вызывает необходимость ее осмысления с учетом ценностей, доминирующих в определенных религиозных традициях. Поскольку нам предстоит ниже рассматривать учение о молитве известного православного подвижника преп. Исаака Сирина, будет уместным изложить ключевые аксиологические позиции христианской культуры, в контексте которых ее последователи концептуализируют ценность молитвы.

Основополагающим принципом христианской культуры выдвигается **позиция теоцентризма**, направляющая сознание верующих к единому Богу в трех святых лицах. В молитвах это выражается возгласами «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа»; «слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу». Согласно выражению Г. В. Флоровского, молитва есть теоцентрическое устройство души, а В. Н. Лосский отмечал, что соединение с Богом не может осуществляться помимо молитвы. В христианстве теоцентрическая позиция дополняется другим существенным принципом – **христоцентризмом**, возводившим достоинство личности Сына Божьего Иисуса Христа на уровень смыслообразующего ядра христианской традиции. При этом необходимо подчеркнуть, что молитвенное обращение к Богу ориентирует христианина не просто на исповедание веры в Единого Бога в трех лицах, а также в Иисуса Христа, Сына Божьего Единородного и Единосущного, но к достижению священной партиципации (сопричастности) с Богом Отцом, Богом Сыном и Богом Святым Духом. По данному вопросу преп. Иоанн Лествичник поучал: «Долго пребывая в молитве и не видя

плода, не говори: я ничего не приобрел. Ибо самое пребывание в молитве есть уже приобретение; и какое благо выше этого, прилепляться к Господу и пребывать непрестанно в соединении с Ним?»).

Одним из важнейших принципов христианской культуры выступает ее **сотериологический характер**, означающий ориентацию человека на спасение в Царстве Бога. Смысл спасения усматривается в достижении состояния святости (обожения), в отношении к которому молитве отводится особая (спасительная) роль. Поэтому обращение к Иисусу Христу с горячей просьбой спасти, помиловать и ввести нас в Царство Свое занимает особое место в христианской молитве как ультимативная озабоченность христианина о своей грядущей судьбе. Конечная судьба человека решится Божественным судом, о котором напоминает в молитвах, предупреждая об уготовленной святым вечной жизни, а грешникам – тьмы кромешной. Эсхатологическая перспектива служит существенным фактором в пробуждении критического самосознания, ориентирующего личность на критическое осмысление своей жизни – как прожитой, так и настоящей. Проявлениями такой самокритики служат часто встречающиеся в молитвах выражения, типа «я грешен», «окаянный», «поработенный грехом» и др. Из данного обстоятельства вытекает горячая решимость в очищении души от грехов и стремление к добродетелям, что часто наблюдается в молитвенных текстах. Все это указывает на **нравственный характер** молитвы.

Существенным измерением христианской культуры выступает ее **аскетическая** направленность, которая трактуется в качестве деятельного осуществления религиозно-нравственного совершенства путем напряжения всех душевных и телесных сил христианина. В христианстве аскетизм представляется как подвиг подражания Христу, и в этом подвиге усматривается единственно подлинная жизненная позиция христианина. Вполне уместно определять суть христианской культуры как культуру подражания Христу. В Евангелии от Марка Спаситель обращался к народу со следующими словами: «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Мк. 8, 34). В данном изречении отчетливо определяется смысло-жизненная позиция для каждого христианина, выдвигающая непрременным принципом самоотверженного следования Христу. Интенция на «само-отвержение» во имя Христа органически сочетается с требованием отречения от мирских соблазнов в духе евангельского призыва не искать себе сокровища на земле, но искать небесные сокровища (Мф. 6, 19–20). «О безумный человек, доколе углебаеши, яко пчела, собирающи богатство твое? Вскоре бо погибнет, яко прах и пепел; но более взыщи Царствия Божия», – говорится в Покаянном каноне Иисусу Христу.

В христианской аскетике молитва рассматривается как неустанный духовный пожизненный труд. Эту позицию отчетливо выразил один из исследователей опыта православной аскетики епископ Варнава (Беляев): «Молитва как пожизненный подвиг начинается с трудом, продолжается в труде и кончается усилиями труда. Идеал молитвенного труда заключается в предельной концентрации сущностных сил человека на Боге, сопровождающейся полным отрешением сознания от всего мирского, от эмпирического человеческого «Я»». «Начало молитвы состоит в том, чтобы отгонять приходящие помыслы при самом их появлении, середина же ее – в том, чтобы ум заключался в словах, которые произносим или помышляем; а совершенство молитвы есть восхищение ко Господу», – писал Иоанн Лествичник. Он обращался к христианам с призывом: «Восстань от миролюбия и сластолюбия, отвергни попечения, совлечись помышлений, отрекись тела, ибо молитва есть не иное что, как отчуждение мира видимого и невидимого». Таким образом, молитвенный труд предполагает двоякую процедуру: сосредоточение сознания на Боге и его отрешение от мира.

Осмысление значения молитвы привлекало к себе пристальное и серьезное внимание христианских мыслителей на протяжении многих столетий. Основным и центральным вопросом христианской мысли о молитве, по всей видимости, являлся и является вопрос о достойном с ней обращении со стороны христиан. Достойно ли христиане возносят свою молитву Богу? Угодна ли Богу их молитва, и не оскверняют ли они своими чувствами, мыслями и поведением в процессе молитвы священный характер общения с Богом? Вопрос о молитве следует рассматривать важнейшей составной и неотъемлемой частью решения глобального религиозного вопроса о поддержании чести и достоинства человека в системе священной коммуникации, а также поддержания чести и достоинства самого пространства указанной коммуникации. Этот вопрос послужил предметом богословского осмысления со стороны преподобного Исаака Сирина, известного православного аскета VIII ст., прожившего длительное время в монастырском уединении. Им были написаны многочисленные слова и беседы по различным вопросам подвижничества, в которых одно из ключевых мест занимает учение о безмолвии как существеннейшей аскетической константе.

Согласно замечанию С. С. Аверинцева, аскетизм следует рассматривать одним из наиболее общих принципов раннесредневекового мировоззрения. В этой связи изучение христианства, а также осмысление состояния духовного развития в Византии не может не учитывать аскетический опыт многочисленных подвижников благочестия, который получил широкое освещение в византийской литературе.

2. Этико-аскетическое измерение молитвы

«Презирай излишнее и малоценное, чтобы обрести многоценное»

Под молитвою преп. Исаак Сирий понимал беседу с Богом, совершаемую в мыслях. «Всякая беседа, совершаемая в тайне, всякая мысль благого ума о Боге, всякое размышление о духовном является молитвой и называется именем молитвы. Под этим именем объединяются и понимаются различные чтения, или голос уст в славословии Бога, или сосредоточенная печаль о Господе, или телесные поклоны, или плачмы-славословия, или все прочее, из чего составляется учение чистой молитвы». Как полагают исследователи творчества преподобного Исаака, в изложенном понимании молитвы прослеживается влияние известного аскета IV века Евагрия Понтийского.

Согласно другому определению преп. Исаака Сирина, «молитва есть прибежище помощи, источник спасения, сокровище упования, пристань, спасающая от треволения, свет пребывающим во тьме, опора немощных, покров во время искушений, помощь в решительную минуту болезни, щит избавления от брани, стрела, изошренная на врагов, и просто сказать: открывается, что все множество сих благ имеет доступ посредством молитвы». Среди упомянутых благ главное значение, конечно же, придается спасению. В 85 Слове стремящийся к спасению монах сравнивается с плавающим среди моря мореходцем, который смотрит на звезды и по звездам направляет свой корабль, пока не достигнет пристани. Аналогично такому мореходу, монах должен взирать на молитву, направляющей его к той пристани, «к которой житие его направлено в ежечасной молитве». «Пловец без одежды погружается в море, пока не найдет жемчужину, – писал преподобный. – И мудрый монах, совлекийсь всего, проходит жизнь, пока не обретет в себе бисер – Иисуса Христа. И когда обретет Его, не приобретает уже при нем ничего из существующего». Посредством такого поэтического языка Исаак Сирий отчетливо выразил обожение как финальную цель устремлений не только монаха, но и любого христианина.

В пятом Слове своих «Слов подвижнических» Исаак Сирий наставлял: «Не будь несмысленен в прошениях своих, чтобы не оскорбить тебе Бога малостью своего ведения. Будь мудр в своих молитвах, чтобы сподобиться тебе славы». Из этих слов очевидно, что ценность молитвы определяется содержанием просьб, обращенных к Богу, и возносимые к Нему просьбы обуславливаются настроением человеческого ума, способного находиться как в состоянии мудрости, так и в состоянии невежества при осознании должных отношений человека к Богу. В таком случае перед встречающимися фактами недостойной молитвы, оскорбляющей Бога, в аскетической

мысли актуализируется **вопрос о достойной молитве**. Однако следует подчеркнуть, что культура вознесения молитвы не сводится только к уяснению вопроса **о чем следует просить Бога**, чтобы молитва выглядела достойной. Не менее важным также подымается вопрос, **как следует достойно возносить Богу молитву**. В первом случае актуализируется проблема содержания достойной молитвы, во втором случае – способ ее произнесения.

О чем следует просить Бога? На поставленный вопрос дается следующий ответ: не проси маловажного, чтобы самого себя не обесчестить, но приноси Богу прошения свои сообразно с Его славою, чтобы возвеличилось перед Ним достоинство твое. В приведенном утверждении содержание молитвы тесно увязывается с вопросом о достоинстве человека: в зависимости от характера прошения, посредством молитвы человек либо духовно возвышается, либо духовно падает.

Что же представляется маловажным? Ответ дается посредством апелляции к религиозному опыту Израиля, который домогался «удовлетворить похотениям чрева своего», чем навлек на себя гнев Бога. Исаак Сирин подчеркивал мысль, согласно которой тот, кто просит у царя маловажное, унижает его честь и достоинство. Так поступает тот, кто просит у Бога земных благ. «Оставь малое, чтобы обрести великое, – призывал преподобный. – Презирай излишнее и малоценное, чтобы обрести многоценное». В соответствии с религиозной аскезой от человека требуется оставить плоть свою и просить небесного, но не оставлять небесного, прося у Бога земного.

Молитва рассматривается Исааком Сириним как собеседование души с Богом в состоянии безмолвия, когда при помощи этого сознательного усилия «запирается дверь разума по отношению к миру». Такой человек «распял мир внутри себя» и «сам распял себя для мира». Поэтому духовное жертвенное приношение себя самого Богу в процессе молитвы очищает и возвышает ее на духовный уровень.

Чистота молитвы ставилась в зависимость от деятельности разума, называемой блужданием. В соответствии с интенцией на предмет размышления во время молитвы, блуждание разума подразделялось на «хорошее» блуждание и «плохое», благое и суетное. «Блуждание хорошо, когда по Богу блуждает разум во все времена молитвы своей, по славе Его и величию... Чтобы человек исследовал, думал и сосредоточенно размышлял о предмете моления и о содержании молитвы – это прекрасная молитва, если она созвучна цели заповедей Господа нашего. Весьма хороша такая собранность разума», – говорится в Беседе 15 о чистой и нерассеянной молитве. Блуждание разума понимается как «точное размышление о добродетели». Предметом размышления может служить «моление и попечение о чем-либо,

как то: избавление от здешних или будущих искушений, или вожделение наследия отцов, притом, моление, которым человек приобретает себе помощь от Бога». При всем этом исходным и неизменным условием молитвенного размышления ставилось требование не размышлять по пустякам.

Преп. Исаак Сирин особенно подчеркивал важность просить у Бога, чтобы «прийти в меру веры». Твердая вера необходима как надежная опора, укоренявшая душу в жизни во Христе, позволяющая не попасть в плен земного бытия и укрыться от немощного мира. Поэтому просить у Бога твердой веры совмещается с просьбой укрыться от мира и не вспоминать о том, что в мире.

Таким образом, культура молитвы ставится в прямую зависимость от аскетической этики с ее двухвекторной направленностью на отречение от земных страстей и устремление к духовно-божественному началу.

Как следует достойно возносить молитву? На поставленный вопрос дается следующий ответ: «Проси досточестивого у Дающего без зависти, чтобы на мудрое свое хотение принять от Него почесть». Отсечение сознания от зависти органически связывается со стяжанием добродетели смирения, которая выступает существенной этической детерминантой религиозного опыта. Преп. Исаак Сирин призывал возлюбить смирение во всех своих делах, чтобы избавиться от неприметных сетей, расставленных на пути праведников, и просить смирения у Бога.

Неизменным условием смирения аскетика предписывает позицию радикального самоуменьшения личности перед Богом: «Когда предстанешь в молитве пред Бога, – поучал преп. Исаак Сирин, – содейся в помысле своем как бы муравьем, как бы пресмыкающимся по земле, как бы пиявицею и как бы ребенком лепечущим. Не говори пред Богом чего-либо от знания, но мыслями младенческими приближайся к Нему, и ходи пред Ним, чтобы сподобиться тебе того отеческого Промышления, какое отцы имеют о детях своих младенцах». Младенческое самоуменьшение следует рассматривать как форму критического самосознания, которое в аскетической культуре выступает существенным аспектом богоосознания, а также ультимативной нормой в осуществлении священного молитвенного диалога между личностью и Богом.

Ценность молитвы тесно увязывается с ценностью покаяния. Покаяние представляет собой проявление критического самосознания личности, обращенного в прошлое, настоящее и будущее. В покаянии настоящее время выглядит точкой сцепления двух временных измерений. Первым из них является настоящее – прошедшее, данное как воспоминание о грехе, которое искупляется в покаянном настроении, а сознание очищается от порока. Второе измерение связывает настоящее с будущим в направлении

осознания праведной жизни, исключаящей повторения порока. Значение настоящего времени в покаянном состоянии сознания не ограничивается функцией межвременной связи, главной его функцией служит процедура очищения души как ее «смерть для греха» и духовное преобразование.

Как отмечается в 46 Слове подвижнических Слов преп. Исаака Сирина, «значение же слова *покаяние*, как узнали мы из действительного свойства вещей, таково: оно есть с исполненною сокрушения молитвою приближающего к Богу неослабное прошение об оставлении прошедшего и болезнование о хранении будущего». Покаянная молитва рассматривается в качестве «опоры в немощи человека», живущего в мире, насыщенном многочисленными соблазнами.

Значительное внимание в творчестве Исаака Сирина уделяется чистой молитве как одному из путей безмолвия. Под чистой молитвой мыслителем понималась молитва, освобожденная от посторонних мыслей, протекающих от мира. Достижение молитвенной чистоты требует активной работы ума по отсечению натиска мирских помыслов. Отсекая их, ум «собирает воедино все свои движения и помышления и погружается мыслью в едином Боге». В результате, достигается чистота ума. На вопрос «что такое чистота» мыслителем дается следующий ответ: «Чистота есть забвение противоестественных способов ведения, изобретенных естеством в мире». Чтобы от них освободиться, необходимо «сделаться как бы младенцем», очистившись от суетных помыслов, а также «стать мертвым в келье своей». В указанном контексте ответом на вопрос как следует молиться, закономерен ответ: молиться необходимо чистой молитвой, а последняя достижима посредством умерщвления в сознании мирских помыслов. Аскетическая этика органически сочетает в своем ценностном содержании аспект чистоты с аспектом умирания.

Немаловажным аспектом христианской аскетики служит представление о слезах как о нравственном акте, который ориентируется к достижению чистоты сознания. Преп. Исааком Сириним слезы непосредственно соотносились с умиранием как духовно-аскетической процедурой. «Спрашиваешь о занятии и размышлении, как человеку стать мертвым в келье своей?... Какое иное занятие у монаха в келье его кроме плача? Разве бывает у него время от плача обратиться к другому помыслу?... Самое пребывание монаха и одиночество его, удобляясь пребыванию во гробе, далекому от радости человеческой, учит его, что деятельность его – плач... Кто имеет лежащего пред собою мертвеца и видит, что сам он умерщвлен грехами, того нужно ли учить, с какою мыслию пользоваться ему слезами? Душа твоя, которая для тебя дороже целого мира, умерщвлена грехами и лежит пред тобою, ужели же не требует она плача?». «Этика плача» вписывается

Исааком Сириным в контекст безволия: «Поэтому если пойдем на безмолвие и с терпением будем пребывать в нем, то, конечно, в состоянии будем пребывать в плаче».

Ценность плача распространяется преп. Исааком на понимание должного молитвенного подвига. Идеальная молитва исключает молитву без слез, а последствием такой молитвы является состояние душевной чистоты личности, поскольку слезы очищают ее душу от земных страстей. Плач и слезы рассматривались путеводителями к бесстрастию и освобождению ума от привязанности к страстям, что должно, в конечном итоге, ввести душу в «двери для вшествия в страну утешения». Проливать слезы и плакать относилось Исааком Сириным к разряду бесстрастных даров, исходящих от Бога, поэтому он настаивал на необходимости просить у Бога в молитвах этих даров для стяжания человеком праведности. «Слезы во время молитвы – признак Божией милости, которой сподобилась душа в покаянии своем, – признак того, что молитва принята и слезами начала всходить на поле чистоты», – писал подвижник в 30-м Слове своих Поучений.

Что должно являться предметом плача? Ответ на поставленный вопрос напрашивается само собою разумеющимся: плач человека по своим грехам. Между тем, предмет плача аскета понимается гораздо шире и глубже в духовном отношении. Вот перечень вопросов, составляющих предмет слезных размышлений: «Сколько еще времени будет стоять век этот? И когда воспримет начало век будущий? Сколько еще времени храминам этим спать в этом виде и телами быть смешанными с перстием? Какова будет оная жизнь? В каком образе восстанет и составится естество это? Как пройдет оно в новую тварь?» Все эти перечисленные вопросы указывают на глубокий экзистенциальный характер аскетического предмета плача, а размышление над указанными вопросами в исступлении, на чем акцентировал внимание Исаак Сирин, указывает на плач как выражение радикального бунта в отношении «мира сего» и жажду радикальной трансформации человеческого бытия.

Другой предмет плача полагается в памятовании о Боге, возбуждаемом в молитве. Благодаря духовному настрою сердца, происходит возбуждение чувства любви в процессе памятование о Боге, и под воздействием сердечной любви у памятующего вызываются слезы радости и умиления от осознания пребывания души в лоне божественной любви. В данном отношении слезный плач следует в одном ряду не только с танатической ценностью умирания, но и с эросом любви, и не только с осознанием трагедии человеческого существования в мире, кишашем страстями, но также с осознанием соприсутствия божественной и человеческой любви в едином потоке священного эроса.

Особое значение Исааком Сириным придавалось вопросу о технологии молитвы как о важной стороне молитвенной культуры. Чтобы подчеркнуть священное значение молитвы, мыслитель определил ее значение заменителя Божьей службы. Служба требует от служителя стихословия (чтение Священного Писания), псалмопения, а также поклоны, которые рекомендовалось возлюбить «паче упражнения в стихословии».

Бытие христианина в наполненном страстями мире требует неустанной борьбы. «Мир этот есть состязание и поприще для состязаний. Время это есть время борьбы», — поучал преп. Исаак Сирин. Любая борьба требует постоянного напряжения человеческих усилий и бдительности, чтобы враг в любое время не похитил у воинов знамя и не оставил их в бессилии. Молитва рассматривается аскетикой надежным духовным оружием в противостоянии мирским соблазнам и дьявольским козням, «опорой нашей в немощи». Из этого вытекает насущная необходимость бодрствовать и молиться, чтобы не оказаться в напасти. «Твердо положим в мысли своей и то, что, пока мы в мире сем и оставлены во плоти, хотя бы вознеслись до небесного свода, не можем оставаться без дел и труда и быть без печения», — заключал преподобный.

Духовный труд и духовная борьба составляют неразрывное единство целостного молитвенного процесса. Немаловажное в нем значение Исааком Сириным отводилось борьбе ума с различного рода смущениями, наполняющими сознание молящегося. Преподобный, определив их разрушающую силу, отмечал, что «смущение же отнимает обыкновенно вкус у смысла и понятливости, и расхищает мысли подобно пиявке, высасывающей жизнь из тел с кровию их членов». Он назвал смущение колесницей дьявола, потому что «сатана имеет всегда обычай, подобно ездоку, восседать на ум, брать с собою кучу страстей, с ними входить в несчастную душу и погружать ее в смущение». При такой ситуации уму во время молитвы следует углубиться в «изучение словес Духа, пока душа твоя удивлением к домостроительству не возбудится к великим их разумениям и через это не подвинется к славословию или к полезной печали». В том случае, если ум утвердится на словах божественного домостроительства, смущение уступит место божественному слову и удалится.

Таким образом, молитва рассматривается как духовный труд, ориентирующий человека на активную жизненную позицию, и вместе с этим как «духовная брань», придающая жизненной активности личности агональный характер. К примеру, преп. Исаак Сирин в своих беседах наставлял: «Во время нерадения трезвьись и возбуждай в себе понемногу ревность; потому что она сильно пробуждает сердце и согревает душевные мысли. Против похоти, во время нерадения, помогает природе раздражитель-

ность, ибо прекращает холодность души». Здесь выражение «трезвьись и возбуждай в себе ревность» представляются императивами к духовному труду, а раздражительность как фактор духовного возбуждения выглядит противовесом холодному состоянию души и одновременно оружием духовной борьбы против плоти.

Приведем другой пример осмысления органического сочетания в молитве труда и борьбы в аспекте духовности. На вопрос «Что такое молитва?» – преподобный отвечал: «Свобода и упразднение ума от всего здешнего, сердце, совершенно обратившее взор свой к вожделению уповаемого в будущем. А кто далек от сего, тот на ниве своей сеет смешанное семя и подобен впрягающему в ярмо вместе вола и осла». Из этого вытекает мысль, согласно которой молитва рассматривается и как состояние свободы, и как путь к свободе, которая истолковывается в двух аспектах – в аспекте освобождения от власти мира и в аспекте достижения будущего «отечества свободы». Подчеркивается, что в этом отечестве все совершенно на такой высокой ступени, что любое уклонение от божественного порядка вызвало бы сопротивление не извне, но изнутри совершенного духовного естества человеческой души. При этом выражения «упразднение ума» и «сердце, совершенно обратившее свой взор» следует расценивать как указание на акты духовного труда и духовной борьбы за свободу личности.

3. Молитва как акт исповеди

«К подножию ног Твоих подвергаюсь я, Господи»

Исповедь представляет собой глубокую форму проявления самосознания личности в тесном диалоге с Другим. В христианстве адресатом исповеди выступает Божественный Другой, с которым христианин вступает в молитвенный диалог. Такого рода диалог представлен преп. Исааком Сириним в специальной беседе (беседа 5) о сокровенной молитве. Сам преподобный дал своим размышлениям о молитве название «собеседование моления», которое христианин, надеющийся получить благодать Святого Духа, должен проводить постоянно. Ниже проанализируем отдельные аспекты этих размышлений.

«Всеми костями моими и всем сердцем моим приношу я Тебе службу, достойную Тебя, склоняясь головой души моей к земле», – этими словами преподобный Исаак начал свою беседу о молитве. В приведенных словах отчетливо выражен взгляд на молитву как на жертвенное и безусловное служение Богу «всеми костями» и «всем сердцем», выступающими важнейшими метафорами поэтического языка исповедального жанра. «Ради обновления моего, – продолжал преподобный, – Ты построил на земле

скинию любви, место покоя для воли Твоей, храм из плоти, устроенный с помощью святого елея, который превыше всякой святыни». В приведенных словах прослеживаются две существенные аскетические идеи: 1) духовное обновление личности как ее ультимативная задача, 2) забота Бога по формированию сакральной инфраструктуры для осуществления личностью названной задачи.

«К подножию ног Твоих подвергаюсь я, Господи, и к деснице Твоей святой, которая сотворила меня и сделала меня человеком, познавшим Тебя. Но я согрешил и совершил зло пред собою и пред Тобою, оставив святую беседу с Тобою и отдав дни мои беседам с похотями». Выражение «я согрешил» указывает на состояние критического самосознания личности в нравственном его измерении, и это состояние передается Божественному Другому в форме исповедального диалога. Смысл греха определяется в переориентации сознания в направлении от сакрального к суетному, что выражается в подмене идеальной молитвы, как беседы с Богом, «беседой с похотями». Из этого вытекает радикальное требование к собственной душе обратиться сердце к Богу и принять «сокровенный свет» как источник и подателя жизни.

«Умоляю Тебя, Боже, пошли мне помощь с высочайших Твоих небес и удали от сердца моего всякое злое действие и всякое плотское желание. Не лиши меня, Господи защиты Твоей, чтобы не обрел меня враг мой и не поправ, как ему бы хотелось, и не сокрушил меня всецело. Ибо Ты – Тот, Кто дает покаяние и сердце плачущее грешнику кающемуся, так что, благодаря утешению от плача и от дара слез, освобождаешь». Анализ процитированного фрагмента позволяет выделить в его содержании следующие идеи: 1) осознание необходимости очищения как глубокого нравственного акта; 2) духовное очищение не ограничивается только объемом морального зла, но охватывает всю интенцию сознания на обладание мирскими желаниями; 3) осознание Бога в качестве надежного духовного защитника; 4) осознание Бога как подателя духовного блага покаяния, очищающего от грехов; 5) осознание Бога как духовной силы, освобождающей душу грешника.

«В дверь сострадания Твоего стучусь, я Господи; пошли помощь моим разрозненным порывам, отравленным множеством страстей мощью тьмы. Возбуди во мне страдание от видения ран моих, хотя бы оно и не соответствовало мощи грехов моих, ибо, если осознание степени грехов моих получу я, Господи, не вынесет душа моя горькой боли от них. Помогите слабым порывам моим к истинному покаянию, и да обрету я облегчение от бремени грехов через это страдание, которое – от Твоего дара; ибо без силы благодати Твоей совершенно не способен я даже войти внутрь себя

и познать грехи мои, чтобы при виде их я мог утихнуть от обилия раскаянности». Употребленные здесь выражения «мои раны», «мои порывы», «отравленные множеством страстей мощностью тьмы», «бремя грехов», видение степени которых привели бы к такой невыносимой боли, что душа не выдержала бы такого состояния – все это служит специальными знаковыми средствами выражения критического самосознания, которое расширяется и углубляется по мере развития рассматриваемого текста исповеди. Автор демонстрирует глубокое психологическое напряжение исповедующейся души, и это напряжение усиливается при обращении души за помощью к Богу. Содержание духовной помощи составляет просьба возбудить страдания души как инструмента искупления грехов и очищения от их бремени.

Страдание осмысливается как духовный порыв и дар Божественной благодати. В то же время страдание можно рассматривать движущей силой к покаянию. Дело в том, что автор исповеди одновременно осознает необходимость раскаяния перед Богом в грехах, а также человеческую слабость в выполнении поставленной задачи. Стремление души к раскаянию тормозится «разрозненными порывами отравленными множеством страстей мощью тьмы». Обращенная к Богу просьба возбудить в кающейся душе страдание позволяет судить об аскетическом взгляде на страдание как на фактор собирания разрозненных сил души в общий поток, направленный на акт истинного покаяния. Все это позволяет воспринимать страдание не только в виде психологического фактора, но также в качестве его значительной аксиологической силы в деле осуществления духовного процесса покаяния. Способность искренне каяться представляет собой одно из существенных измерений личностного начала в человеческом существе. В духовно-аскетическом контексте страдание следует рассматривать как персонализирующую ценность, возвышающую человека над эмпирической его природой. В этой связи обращенная к Богу просьба «возбуди во мне страдания от видения ран моих» содержит глубокое персоналистическое значение, в котором выражается решительный отказ души от собственной укорененности в эмпирическом бытии.

«Не гнушаешься Ты грешниками, и величие Твое не отвращается от душ, запятнанных всеми видами грехов; но извлекаешь Ты всякого из бесконечных зол – также и меня, Господи, совершенно оскверненного, которого удостоил Ты пасть на лице перед Тобою, чтобы я дерзал произносить имя твоей святости устами моими, хотя я – сосуд всякой нечистоты, недостойный числиться среди потомков Адама. Даруй мне, Господи, освятиться хвалами Твоими и очиститься памятью о тебе; обнови жизнь мою через изменение мысли и благотворные помыслы, которые Ты, по

благодати Твоей, возбуждаешь во мне... Возбуди во мне такие прошения, которые приносят пользу, благодаря согласию моей воли с Твоей волей... Закрепи во мне единую волю, что взирает на тебя во всякое время, и помысел, который никогда бы не ослабевал в надежде на Тебя через постоянное умирание ради Тебя. Даруй, Господи, чтобы не бесчувственными словами уст молился я Тебе, но чтобы я распростерся на земле в сокровенном смирении сердца и покаянии разума».

Процитированный фрагмент представляет молитву как пространство самосознания, которое органически сочетается с богоосознанием. Самосознание аскета задается вопросами: кто есть Бог по отношению к нему самому, и кто есть он сам по отношению к Богу. Решение указанных вопросов одновременно осуществляется двояким путем – путем демонстрации величия Бога и уничиженности человека в ценностном значении. В демонстрации абсолютного величия Бога главный акцент ставится на Его Святости, тогда как в демонстрации человеческой уничиженности акцентируется внимание на полноте оскверненности, выраженной метафорой «сосуд всякой нечистоты», а также чистосердечным признанием себя недостойным числиться среди потомков Адама.

Самосознание аскета не ограничивается только осознанием жесткой демаркацией между величием Бога и уничиженностью человека. Самосознание аскета озабочено поиском их сближения и определением места их встречи, а также осуществлением взаимного диалога между ними. Бог, в силу милосердия, не отвращается от душ, запятнанных всеми видами грехов, и идет им навстречу с готовностью освободить от пороков. Со стороны же человека требуется очищение, обновление, освящение как процессы восхождения к Богу. Важным условием и движущей силой на пути теозиса осознается подчинение человеческой воли воле Божественной, вследствие чего обе сливаются в единый поток Божественной воли, которой руководствуется человек в своих жизненных устремлениях. С учетом милосердия Бога к грешникам, подвижник идет к Нему навстречу с просьбой возбудить в нем благодатные дары, необходимые для духовной работы, в которой молитвенный акт наполняется глубоким религиозным чувством, чтобы молящийся распростерся на земле «в сокровенном смирении сердца и покаянии разума».

Значительное место в молитве уделяется христологической теме в аспекте партиципации (то есть сопричастности) человеческой личности с личностью Сына Божьего: «О Христос, одевающийся светом, как ризою, Который ради меня стоял обнаженным перед Пилатом, облеки меня в силу Твою, которой ты осенил святых и благодаря которой вышли они победителями из борений мира сего. О Господи, Божество Твое да упокоится во

мне да ведет меня превыше мира для пребывания с Тобою». Сопричастность с Христом увязывается с горячим стремлением души облечься в Его силу в успешном противостоянии силам мира.

Величие Иисуса Христа выражается кенозисом (самоумалением, самоуничижением воплотившегося Сына Божьего). Идея победоносной и освободительной силы святых Страстей Христовых как оружия в духовной борьбе особенно ярко звучит в следующем фрагменте рассматриваемой молитвы: «Позорный Крест, Который Ты нес ради меня, да будет для меня мостом к этому мирному прибежищу. Терновый венец, которым голова Твоя была увенчана, да будет для меня шлемом спасения в жаркий день битвы. Оплевание, принятое Лицем Твоим, да уготовит меня к тому, чтобы иметь открытое лицо перед судом Твоего пришествия. Тело Твое святое, которое было обнажено на Кресте, да распнет меня миру сему и похотям его через любовь к Тебе. Одежда Твоя, о которой был брошен жребий, да разорвет в клочья перед глазами моими одежду тьмы, в которую я внутренне облечен. Вода и кровь, истекшая из Тебя, да будут для меня книгой освобождения от прежнего рабства. Тело Твое и Кровь Твоя, смешавшиеся с моим телом, да пребудут во мне как залог того, что я не лишусь постоянного видения Тебя в том месте, которому нет предела».

Обратимся к аналитике ключевых значений данного текста. Его парадигмальное ядро составляет идея спасения, которое достигается силой распятого и воскресшего Христа. Названная идея органически связывает воедино Спасителя-Христа с верующим в Него и стремящегося к спасению христианином. Сопричастность Христу представлена в виде сопричастности к Его святым Страстям, ценность которых раскрывается посредством значений Креста, тернового венца, оплеванного лица, обнаженного и распятого на Кресте тела, пролитой крови, одежды распятого Христа. Семантическое пространство, составляющее единство перечисленных значений, назовем «кенотическим рядом», что указывает на их смысловую принадлежность к кенозису Сына Божьего. Введение в ткань исповедальной молитвы кенотических значений призвано не просто напомнить молящемуся о голгофской трагедии, но побудить его глубоко ее пережить; и не только обратить внимание на величие героического подвига Спасителя, но побудить принять его сердцем.

Одновременно автор осуществляет трансформацию «кенотического смыслового ряда» в направлении принятия молящимся каждого его элемента в качестве духовной силы для спасения. «Позорный Крест» воспринимается «мостом к мирному прибежищу», терновый венец – «шлемом спасения», оплеванное лицо – открытостью души в ее предстоянии перед Божественным судом, распятое тело – средством аскетического распинания

миру, одежда распятого – оружием разрыва (в клочья) плотской одежды как «одеяния тьмы», вода и кровь распятого – «книгой освобождения от рабства». Перед нами развернут метафорический ряд, элементы которого составляют поэтический язык выражения христианского богословия спасения.

4. Молитва как мистический акт *«Иное дело – молитвенное улажнение, а иное – молитвенное созерцание»*

Под мистикой понимается практика, нацеленная на постижение сверхъестественных сил и единение с ними. Названный термин переводится с греческого языка как «таинственный», что указывает на веру в существование таинственной реальности, недоступной человеку для постижения естественными способами его познавательной деятельности. Однако таинственное является объектом притяжения человеческого сознания именно своей таинственностью, и этим оно притягивает к себе духовные устремления человека, становится заманчивым и привлекательным. В таком случае мистическая вера предполагает мистическую практику, в которой утверждается доминирующее значение интуитивного постижения божественного начала, сокрытого покровом таинственности. Стремление мистика к тайнознанию усиливается жадой постижения Божественного, жадой общения и единения с Ним. Поэтому мистика не только обусловливается интеллектуальной стороной сознания, она содержит в себе значительное эмоциональное насыщение, которое и придает сильный заряд мистической практике. В религиозной практике мистика опирается на аскетику, что выражается в разнообразных формах ее проявления, как например, самоанализ, презрение к материальным благам во имя устремления к Богу, уничтожения эмпирического «Я» и возвышения личности в процессе восхождения к Абсолютному.

Религиозная мистика проявляется в конкретных конфессиональных модификациях, где она приобретает специфические черты. В христианской традиции смысл мистических практик обусловливается христоцентрическим идеалом обожения (достижение святости как выражение богоподобия личности). Достижение указанного идеала не рассматривается в виде слияния человеческой души с Богом через экстаз и единение с Божественной сущностью, как это имеет место в иных конфессиональных мистических учениях. Мистицизм рассматривается в христианстве как видение славы Божьей, единение в Божественной любви, сопричастность с Божественными энергиями. Все это способствует возвышению личности, сохранению ее автономии, но не уничтожению ее в Абсолюте.

В христианстве мистика органически опирается на аскетику. Однако здесь аскетическая оппозиция миру заключается в отречении не от мира как творения Божьего, а от мира как во зле лежащего (1 Ин. 2:16, 5:19), не от материи как таковой, но от страсти к материальным ценностям, доминирующей в жизненных устремлениях людей в ущерб духовно-божественной ориентации.

Идейные основы христианского мистицизма обнаруживаются в ряде новозаветных текстов, например, в Евангелии от Иоанна (15, 1–15), посланиях апостола Павла (Рим. 6, 2–8), Гал. 2, 20). Со временем появляется литература, вызванная потребностью осмыслить мистический опыт христианских подвижников и передать его последователям эталоны аскетического образа жизни. В восточной христианской традиции мистическая тематика представлена в творчестве свт. Григория Нисского, преп. Евагрия Понтийского, преп. Макария Египетского, преп. Иоанна Лествичника, свт. Дионисия Ареопагита, преп. Максима Исповедника, преп. Исаака Сирина, преп. Симеона Нового Богослова, свт. Григория Паламы и других святых отцов Церкви.

Преп. Исааком Сириним различались две разновидности молитвы – душевная и духовная («сознательная»). Первая характеризуется переживанием всевозможных душевных напряжений, которые истекают от усердных молитв, неудержимых в своем духовном стремлении, «мощных и горячих, словно угли». При этом подвижник в состоянии испытывать сердечную боль, сильную душевную радость, от которой в душе возгорал пламенный огонь. На уровне духовной молитвы подвижник «в тот миг, когда встречает он малейшее слово молитвы, тотчас иссыхает молитва на устах его и бывает он полностью успокоен от всяких движений, и достигает он неподвижной тишины в душе своей и в теле своем». В жизни духа, подчеркивал преп. Исаак, уже нет молитвы. «Всякая существующая молитва, – писал он, – состоит из прекрасных помыслов и душевных движений. На духовном же уровне и в жизни духа нет ни помыслов, ни движений, нет даже какого-либо ощущения малейшего движения души относительно чего-либо, ибо естество полностью удаляется от этого и от всего, что свойственно ему. И пребывает человек в некоей несказанной и неизъяснимой тишине, ибо действие Духа Святого пробуждается в нем, и поднимается он выше области душевного знания».

Возникает вопрос: можно ли состояние сознания, освобожденное от любой мысли, считать молитвой? Ответом на поставленный вопрос служит учение Исаака Сирина о чистой молитве. Понятие чистоты является общезначимым выражением аскетического идеала сознания личности, очищенного от привязанности к мирским страстям и устремленного к Богу. Чи-

стота и нечистота молитвы ставятся в зависимость от того, «как скоро в то самое время, когда ум приуготовляется принести одно из сказанных нами движений своих, примешивается к нему какая-либо посторонняя мысль или беспокойство о чем-нибудь, тогда молитва сия не называется чистою, потому что не от чистых животных принес ум на жертвенник Господень, – то есть на сердце – этот духовный Божий жертвенник». Вот почему значение чистой молитвы обуславливалось значением чистоты сердечной как «духовной жертвы», возносимой на Божественный алтарь.

Для осуществления духовной молитвы требуется напряженная работа ума. Апогеем такой работы должно послужить укоренение ума в постоянном размышлении о прозрениях Духа и об угождении воле «Того, Кто есть Создатель всего: это вершина всякой добродетели и всякой молитвы». Однако как только он достигает указанного предела, тогда прекращается его деятельность во время молитвы, а также и сама молитва.

Постоянное размышление в молитве о божественных добродетелях приводит молящегося к достижению состояния человека Божьего и близости ощущения Бога. Тогда разум пребывает в изумлении, цепенеет телом и удаляется от всяких образов к духовному молчанию. Наступает этап, получивший в аскетике наименование молитвенного созерцания, в которое перешел ум, где он достигает свободы от всяких действий. «Здесь, – разъяснял Исаак Сирин, – да умолкнут всякие уста, всякий язык; да умолкнут и сердце – этот распорядитель помыслов, и ум – этот правитель чувств, и мысль – эта бестропарящая и бесстыдная птица, и да прекратится всякое их ухищрение. Здесь да останутся ищущие, потому что пришел Домовладыка».

Такое состояние ума именуется восхищением и рассматривается как сверхъестественный дар. «Иное дело – молитва, а иное дело – созерцание в молитве, – подчеркивал Исаак Сирин. – Молитва есть сеяние, а созерцание – собиание рукоятей, при котором жнущий приводится в изумление неизглаголанном видением, как из малых и голых посеянных им зерен вдруг произросли пред ним такие красивые класы». Созерцательное состояние ума именовалось преп. Исааком духовной молитвой, ниже которой в ценностном отношении помещалось значение молитвы душевной, основанной на деятельности чувств. «Иное дело – молитвенное услаждение, а иное – молитвенное созерцание. Последнее в такой мере выше первого, в какой совершенный человек выше несовершенного отрока», – пояснял преп. Исаак.

Сознание подвижника на духовно-созерцательном уровне достигает состояния блаженства, которое испытывают святые в Царстве небесном. Подобно святым, ум находящегося в созерцании подвижника всецело поглощен Духом, вследствие чего подвижник уже не молитвою молится, но

с изумлением наслаждается созерцанием славы, которой удостаиваются святые. Ум умолкает в безмолвном созерцании святости. Как подчеркивал Исаак Сирий, при такой ситуации молитва частично сохраняется, однако «ум уходит от нее на небо, словно пленник». Состояние, переживаемое подвижником от видения Славы, сравнивается с состоянием, «словно некто вышедшего из тела и уже находящегося в том мире праведных». Оно оценивается «стократной наградой», которую Бог пообещал праведникам, а также определяется «ключом в Царство небесное». Слезы, словно источники воды, льются и орошают все лицо, но при этом сам человек покоен, безмолвен и внутри себя наполнен изумленным видением. Безмолвие выражается как созерцательное состояние, достигаемое чистотой ума. Трансформацию ума из молитвенного состояния в направление созерцания Славы Исаак Сирий назвал духовным подъемом, превышающим по своему ценностному значению внутренние движения и порывы души.

Выводы

Учение о молитве преп. Исаака Сирина отражает позиции исихастской традиции, понимание которой не сводится к паламизму, но распространяется на аскетико-мистическую линию восточного христианства, отчетливо проявившую себя еще во времена раннего христианства. Своеобразие исихастской традиции проявляется в опыте безмолвия, принципы которого распространялись на христианские добродетели, включая молитву как одного из важнейших средств осуществления духовного подвига жизни во Христе. **Воздержание ума от мира** в процессе молитвы сопровождается интенцией **удержания ума на Боге**. Воздержание ума от мира и удержание ума на Боге в своей совокупности выглядят двумя аспектами **молитвенного сосредоточения ума на себе самом** в отношении к миру и в отношении к Богу. Сосредоточение ума на себе самом в самосознании аскета выглядит сосредоточенностью ума на своей порочности и недостойности перед Богом. Из этого вытекает осознание необходимости очиститься от пороков и стучаться «в двери сострадания», которое Бог испытывает к порочному существу. Страдать, раскаиваясь от осознания своих пороков, и докучать Богу в своих раскаяниях – эти требования Исаака Сирина к совершению достойной молитвы представляются ключевыми ценностями исихастского аскетизма.

В христианстве богоосознание охватывает осознание Христа, и это осознание распространяется на самосознание. Сопричастность «я – Христос» рассматривается жизненной сопричастностью: «моя жизнь должна стать жизнью во Христе» так, чтобы «Христос жил во мне». Реализацией указанной смысло-жизненной установки служит аскетическое стремление

к святости, и это устремление составляет лейтмотив молитвы подвижника. Стремление к святости предполагает преодоление препятствий со стороны мирских соблазнов, и в таком случае стремление к святости становится борьбой за святость. Обращение аскета в молитве ко Христу становится обращением к Нему за духовной помощью, что выразилось в молитвенном стремлении преп. Исаака принять на вооружение «позорный Крест», Его терновый венец, святое распятое Тело и пролитую святую Кровь. В молитве аскета освещается Личность Богочеловека как спасающая сила христианина.

Молитва осмысливается преп. Исааком Сириним как духовный труд, в основу которого положен христианский мотив святости. Одновременно молитвенный труд выглядит духовной борьбой за святость против деструктивных факторов мира, укореняющих душу в систему характерных ему ценностей. Такое восприятие молитвы способствует выработке взгляда на нее как на **способ активной жизнедеятельности, формирующей активное отношение к окружающей действительности**, в которой осуществляется критический отбор и направленность ценностной ориентации личности.

Учение Исаака Сирина о созерцательной молитве указывает на мистическую сторону его творчества, характерного исихазму. Предметом мистического созерцания мыслится Домовладыка Бог, а состоянием сознания – блаженство от видения Божественной Славы. **Византийский мистицизм устраняет любые проявления свойственной язычеству натурмистики и утверждает персоналистическую мистику**, основанную на идеале обоженной личности. Такая мистика тесно опирается на этико-аскетический аспект, который заключается в напряженной работе по очищению сознания от привязанности к условностям мира.

Способом лингвистического выражения Исааком Сириним своего учения о молитве служит язык мифопоэтики, представляющий собой форму эстетического отношения к действительности. Как отмечал С. С. Аверинцев, в ранневизантийской богословской мысли исследователь сталкивается не столько с логическими доводами, сколько с аргументацией от эстетики. В парадигме эстетического освоения Универсума, речь идет не о «доказывании», но о «показывании», при котором логический довод уступает в преимуществе «аргументации от эстетики». Поучения и беседы преп. Исаака составлены в формах исповеди и диалога, которые насыщены метафорами и риторизмами. Особое внимание следует обратить на исповедальный жанр, в котором отчетливо проявляется глубокая боль души и сердца в их горячем стремлении к восхождению к Богу. Поэтический язык рассматриваемого творчества обуславливается желанием его автора

осмыслить собственный аскетический опыт, включая личную молитвенную практику. Эта практика в жизни подвижника выглядит не внешне-ритуальным отношением к христианским ценностям, но внутренне-духовным их принятием душой и сердцем.

Молитву не следует воспринимать в качестве пассивного выражения жизненной позиции «ухода в себя» от внешнего мира. Молитвенный способ «ухода в себя» выглядит активной аналитикой собственной души и личного жизненного опыта. «Аналитика себя» в молитве сопровождается «аналитикой Бога» и «аналитикой мира» в отношении себя самого. Все три вида аналитики объединены их общей нацеленностью к духовной практике «заботы о себе». Эта практика предусматривает «досмотр сознания», в процессе которого душа предстоит перед судом совести и проходит процедуру очищения. Молитва как критический «досмотр сознания» ставит человеческое «Я» перед судом Бога, пробуждающего человеческую совесть. Аскетические акты самоуничтожения и восхождения сознания к Богу в молитве выглядят существеннейшими аспектами персонализации как универсального способа бытия человека в качестве личности.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1997. – С. 3–29, 59–87.
- Войтович Л., Домановський А., Козак Н., Лильо І, Мельник М., Сорочан С., Файда О. Історія Візантії. Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. – Львів, 2011.
- Епископ Варнава (Беляев). Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. – М.; Нижний Новгород, 2009.
- Минин П. Мистицизм и его природа. – К., 2003. – Разд. I, II, V.1. – С. 7–59, 129–134.
- Преподобного отца нашего Исаака Сирина слова о подвижничестве. – М., 2010.
- Преподобный Исаак Сирин. Азбука духовная. – Краматорск, 2008. – С. 189–204.
- Преподобный Исаак Сирин. О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты. – СПб., 2012.
- Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Святой Григорий Палама и православная мистика // История Церкви и восточно-христианская мистика. – М., 2003. – Гл. 1. – С. 279–298.
- Сержантов П. Исихастская антропология. О временном и вечном. – М., 2010.
- Флоровский Г. В. Восточные Отцы V–VIII веков. – Изд. 2-е. – М., 1992.
- Хоружий С. С. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии. – Синергия: Проблемы аскетической мистики православия. – М., 1995. – С. 43–150.
- Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции: в 2 т. – Т. 1. – СПб., 2012.
- Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции: в 2 т. – Т. 2. – СПб., 2012. – С. 4–57, 108–156.



Использование греческого огня

Миниатюра Мадридского списка Хроники Иоанна Скилицы

ЛЕКЦИЯ 31

А. Н. Домановский

ОГНЕННЫЙ ПОКРОВ ЕВРОПЫ: ВИЗАНТИЯ НА ПУТИ АРАБСКИХ ЗАВОЕВАНИЙ VII–VIII вв.

Полночный пламени язык над мостовой –
Огнём рождённый императорский огонь –
В нём сталь горит и шторм его не гасит,
В крови, что духов ярости явит
И многотрудность гнева их окрасит,
Что умирает в танце,
В агонии и трансе
Огня, что рукава не опалит.

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

Западная цивилизация находится в неизмеримом долгу перед презренным городом на Босфоре. Более чем тысячу лет его столица представляла собой великий восточный бастион, защищающий юную беспокойную Европу, и раз за разом претенденты на завоевание мира разбивались о его стены. Не будь Византии, мусульманские армии захлестнули бы Европу в VII веке, и, как замечает Гиббон, намаз слышался бы теперь над спящими шпилями Оксфорда.

Ларс Браунворт.

Забытая Византия, которая спасла Запад

Каждый европеец знает, что стоит в истории Европы за датой 732 г. и названием города Пуатье. 10 октября того далекого года возле городка с этим именем состоялась одна из крупнейших битв раннего средневековья, в которой войско франков под предводительством майордома Австразии Карла Мартелла разбило арабскую армию во главе с генерал-губернатором аль-Андалусии Абдур-Рахманом ибн Абдаллахом. Победа

франков, по мнению многих историков, остановила вторжение арабов и спасла христианскую Западную Европу от покорения миром ислама. Им возражают исследователи, полагающие, что битва не имела столь судьбоносного для Европы значения, поскольку любой ее исход не смог бы принципиально изменить ход истории. К тому моменту волна арабских завоеваний, пройдя тысячи километров от Аравийского полуострова по североафриканскому побережью Средиземного моря до полуострова Иберийского, в любом случае уже выдыхалась и шла на спад. Однако и те, и другие ученые, а вслед за ними и просвещенные читатели, забывают о том, что стало причиной большого похода арабов по средиземноморскому побережью Северной Африки на запад, почему они не вошли в Европу гораздо более удобным и кратким путем – из Малой Азии на Балканы. Тем временем ответ очевиден – стойкой плотиной, принявшей на себя первый сокрушительный удар и сдержавшей мощный напор волны арабских завоеваний стала Византийская империя.

Контакты Византии с арабами, принимавшие то мирную, то военную формы, осуществлялись с момента возникновения империи. С древних времен арабы заселяли Аравийский полуостров, который они сами называли «Джазират-ал-араб» («Остров арабов»). В IV–VI вв. по своему социально-экономическому развитию они значительно уступали обществу Римейской империи и сами признавали полное культурное превосходство византийцев. Ромеи, в свою очередь, относились к арабам как к полудиким варварам. Действительно, у арабских племен Центральной и Северной Аравии долгое время сохранялись первобытнообщинные отношения и кочевое хозяйство – разведение овец, лошадей и крупного рогатого скота. Кочевники-бедуины (буквально – «пустынники») передвигались на верблюдах по пустынным пространствам Аравии, изрезанным иссохшими руслами древних рек – вади. В оазисах Центральной Аравии и на юге полуострова развивалось земледелие, важную роль в приморских областях Йемена, Хадрамаута и особенно «ворот Китая» Омана играла транзитная торговля. Путь полученных морским путем восточных товаров продолжался затем по суше вдоль западного побережья Аравийского полуострова – через страну Хиджаз, ставшую родиной ислама.

С древних времен часть арабов жила за пределами собственно Аравии, к началу нашей эры они заселили Синайский полуостров, юг Палестины и Месопотамии. В плане государственного развития они существенно опережали племена пустынной области Неджа – центральной части Аравийского полуострова. Так, нижнее течение Евфрата было занято арабским княжеством Лахмидов со столицей в городе Хира, распространявшим свое влияние на северную часть Аравии. Лахмиды находились в вассальной за-

висимости от шахиншахов Сасанидского Ирана и выполняли роль буферного государства между Персией и воинственными центральноаравийскими кочевыми племенами, с одной стороны, и византийскими владениями, с другой.

Еще одно арабское государство – Гассанидов – располагалось регионе Южной Палестины, Сирии и Заиордания – к юго-востоку от Дамаска, от Евфрата до Акабского залива Красного моря. Их столицей был город Джабия, находившийся в 80 км к югу от Дамаска. Гассанидские царьки признавали себя вассалами византийских императоров, принимали христианство и, вместе с ним, многие элементы духовной и материальной ромейской культуры. Византийцы использовали Гассанидов для борьбы с Персией и активно применяли по отношению к ним хорошо отработанные механизмы изощренной дипломатии.

Впрочем, к концу VI – началу VII вв. и византийцы, и персы начали тяготиться растущей самостоятельностью подвластных им буферных арабских государств. В 582 г. ромеи ликвидировали государство Гассанидов, а в 602 г. персы уничтожили княжество Лахмидов, поскольку местный правитель ан-Нуман начал, по их мнению, проявлять излишнюю самостоятельность. Это стало возможным благодаря внутренней слабости обоих политических образований, являвшихся, по сути, рыхлыми племенными объединениями. После ликвидации арабских княжеств племенные вожди-шейхи все так же продолжали использоваться ромеями в качестве филархов-союзников при защите государственных границ империи. Влияние Византии доходило вплоть до расположенного на северо-западе Аравии города Табука.

Кардинальное изменение политической ситуации на византийско-ирано-арабском пограничье, характеризовавшемся крайней зыбкостью и подвижностью условных рубежей, связано с возникновением и укреплением на Аравийском полуострове ислама. С проповедью этого нового вероучения, вобравшего в себя элементы иудаизма, христианства и ханифизма – арабского единобожия, противопоставлявшего себя рапространенным среди арабов языческим верованиям – выступил Мухаммед из рода Хашим племени Курейш. Он был жителем города Мекки – крупного торгового центра области Хиджаз на караванном пути вдоль западного побережья Аравийского полуострова. Мекка была также важнейшим религиозным центром арабов, так как именно здесь располагалось общеарабское святилище Кааба (буквально «Куб»). В нем находились многочисленные истуканы племенных богов всех племен полуострова и главная общечтимая святыня – так называемый «Черный камень», аэролит (метеоритного происхождения), вмонтированный в стену храма. Согласно арабским преданиям, Каабу построил Авраам (по-арабски Ибрахим), когда посещал сво-

его сына Исмаила – родоначальника арабов. А «Черный камень» является на самом деле белым яхонтом из рая, который был дарован Богом Адаму, но затем почернел от людских грехов.

Помимо Каабы с идолами и «Черным камнем», в Мекке и ее окрестностях было множество других значимых святынь, таких, как долина Арафат, в которой встретились Адам и Ева, разлученные в течение ста лет, два холма с идолами на вершинах, долина Мина или колодец Замзам со священной водой. Не удивительно, что Мекка была важным центром паломничества десятков тысяч арабов-язычников, стремившихся увидеть и облобызать «Черный камень» и принести жертву племенному божеству. Лучшего места для проповеди нового религиозного учения на Аравийском полуострове не было, и именно в Мекке в 610 г. Мухаммед начал проповедовать ислам, что означает по-арабски «предание (себя) Аллаху». Аллах (в переводе с арабского «Бог») мыслился как единый и единственный истинный Бог, и Мухаммед, считавший себя пророком, жестко требовал от своих последователей соблюдения постулата единобожия и отказа от поклонения идолам («не придавать Аллаху сотоварищей»). «Шахад» «Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммед – пророк его» стал обязательным свидетельством истинной веры, а ее приверженцы («предавшие (вручившие) себя Аллаху») стали называться мусульманами.

Поначалу новое вероучение было воспринято неоднозначно, среди его противников оказались жрецы Каабы и курейшиты из богатого рода Омейядов. Пророку угрожала физическая расправа, и лишь переселение Мухаммеда из Мекки в находившийся в 350 км к северу от нее земледельческий оазис Ясриб спасло ему жизнь. Этот исход, получивший название хиджры (по-арабски «выселение», «эмиграция» в смысле разрыва связей со своим племенем и получения убежища у другого), произошел в июле-сентябре (за исходную дату берется 16 июля) 622 г. Эта дата была принята за начало мусульманской эры, а Ясриб получил наименование «Мадина ан-наби» («Город Пророка») или ал-Мадина (Медина).

Постепенно проповедуемое Мухаммедом вероучение объединило большинство арабских племен, и к моменту смерти пророка в 632 г. Аравийский полуостров практически полностью пребывал уже под властью ислама. Несмотря на то, что воинственные племена все еще отпадали от мусульманства, возвращаясь к привычному многобожию, новая религия укреплялась, а ее адепты стремились к ее распространению в близлежащие регионы и покорению соседних территорий. Рано или поздно это должно было привести к столкновению с Византийской империей.

Государством ромеев в то время правил император Ираклий (610–641 гг.), взойшедший на престол в год, когда Мухаммед начал свою проповедь

ислама в Мекке. Этот василевс был умелым управленцем и талантливым военачальником, первым за многие десятилетия правителем-полководцем со времен Феодосия I Великого (379–395 гг.), лично командовавшим войсками на поле боя. Именно на долю Ираклия выпала величайшая победа над Сасанидским Ираном, давним соперником Византии на востоке. В начале его правления империя потерпела ряд тяжелых поражений от персов и потеряла не только Сирию и Палестину, но даже бывший главной житницей Константинополя Египет, окончательно павший к 618 г. Ираклий, однако, не собирался сдаваться. При поддержке константинопольского патриарха Сергия, позволившего использовать на нужды создававшейся василевсом армии богослужебную утварь храма Св. Софии, василевс создал новое войско. Хронист Феофан писал: «По недостатку в деньгах он (император Ираклий) занял из богатых домов, взял также из Великой церкви паникадила и другие церковные сосуды, перелили их в крупные и мелкие деньги».

Собранные средства позволили императору создать 120-тысячную хорошо обученную и снабженную профессиональную армию, которая одержала в ходе масштабного восточного похода 623–628 гг. ряд побед над персами. Даже подстерженная персами осада Константинополя полчищами авар и славян летом 626 г. не принесла желаемого результата – столица Византии выстояла и Ираклий не ушел с востока. В итоге в 628 г. разгромленные персы вынуждены были пойти на заключение унижительного для них мирного договора с византийцами, выплатить контрибуцию и вернуть империю Армении, Месопотамию, Сирию и Египет.

Могущество извечного врага Византийской империи – Сасанидского Ирана – было окончательно подорвано. Казалось, ничто уже не может грозить ромеям с востока, и для ромейского государства наконец пришло время великого «успокоения», позволяющее сосредоточиться на внутренних проблемах. Хронист Феофан, подытоживая шестилетнюю военную кампанию Ираклия, писал: «В шесть дней создавший всякое творение Бог назвал седьмой день днем успокоения. Равным образом Ираклий, в шесть лет завершивший великий подвиг, с миром и радостью возвратясь в седьмой год, успокоился». Однако спокойствие оказалось кратковременным и обманчивым, ведь, пока византийский василевс воевал с персами, арабы объединяли свои силы в глубинах Аравии, чтобы выплеснуться неудержимой волной на земли Палестины, Сирии и Месопотамии.

Первое столкновение византийцев с принявшими ислам арабами произошло на следующий год после окончания большой восточной кампании Ираклия. Летом 629 г. император прибыл в Сирию для наведения там порядка после персидской оккупации. В частности, планировалось вернуть

в Иерусалим Древо Креста. Возможно, получив известия о том, что происходит в Палестине и Сирии, и заинтересовавшись ими, Мухаммед отправил посла ал-Хариса-ибн-Умайра ал-Азди к арабскому правителю города Бусры (Бостры) в Заиорданье. Посол, однако, был задержан и убит местным гассанидским правителем Шурахбилем ибн-Амром, бывшим на службе у византийцев. В ответ на это Мухаммед собрал карательный трехтысячный отряд, поставив в его главе своего любимого приемного сына Зейда ибн-Харису, вместе с которым в поход отправились также двоюродный брат Мухаммеда Джафар ибн-Абу-Талиб, Абдаллах ибн-Раваха и Халид ибн-ал-Валид.

Зейд ибн-Хариса рассчитывал на внезапность вторжения, однако его войско неожиданно столкнулось с разведывательным отрядом Шурахбиля ибн-Амра в районе Вади-л-Кура и вынуждено было дать стремительный бой. Разведчики были смяты, в краткой стычке погиб брат Шурахбиля, однако вести о приближении неприятеля быстро распространились и дали возможность подготовиться к обороне. Византийцы восприняли вторжение как грабительский разбойничий набег и действовали соответственно – навстречу Зейду ибн-Харисе выступило объединенное византийско-арабское войско под командованием наместника императора викария Феодора и вождя гассанидов Шурахбиля ибн-Амра.

Вражеские войска втретились при Муте к востоку от Мертвого моря. В течение двух дней Зейд ибн-Хариса выжидал и не решался вступить в сражение с многочисленным хорошо вооруженным противником, надеясь получить подкрепление из Медины. Однако в итоге Абдаллах ибн-Раваха убедил его напасть на противника и победить или погибнуть во славу Аллаха. В завязавшейся битве погиб Зейд ибн-Хариса и другие полководцы мусульманского войска.

Разгром мусульман в первом столкновении с византийцами был полным, и жители Медины встретили потерпевших поражение воинов как дезертиров – насмешками и комьями грязи. Только личное заступничество Мухаммеда, заявившего, что вернувшиеся побежденные воины «не беглецы, но люди стойкие», позволило несколько оградить их от издевательств и поношения.

Среди лета 630 г. сирийские купцы и набатеи донесли до Медины ложный слух о том, что император Ираклий собрал на границе громадное войско для вторжения в Аравию, привлекая на свою сторону арабов из племен лахм и гассан. Кто знает, какие последствия для мировой истории имело бы это вторжение, оказался оно правдой. Однако византийцы почивали на лаврах и не относились к происходившему на Аравийском полуострове серьезно. Вдохновленные и ослепленные недавней безоговорочной побе-

дой ромейского оружия над Сасанидским Ираном, они крайне недооценили опасность, грозившую империи со стороны Аравии. Считая вторжение трехтысячного отряда простым грабительским набегом и расценив победу при Муте достаточным сдерживающим фактором, ромеи решили прекратить выплачивать жалование арабам, состоявшим на имперской службе. Когда представители племени гассанидов явились к чиновнику-евнуху, ведавшему выдачей платы пограничным союзникам, тот не только отказался платить, заявив, что у императора едва хватает денег на выплаты своим солдатам, но еще и оскорбил гордых кочевников, обозвав их псами. В отместку ранее верные империи арабы стали переходить на сторону своих принявших ислам сородичей.

Мухаммед же, зная о многолетней успешной антиперсидской кампании Ираклия и вполне резонно полагая, что этот император способен организовать столь же широкомасштабное вторжение на Аравийский полуостров, отнесся к слухам серьезно. Возможно, их с целью устрашения специально распространяли сами ромеи, рассчитывая окончательно морально доконаить разбитых трусов-грабителей, однако, в таком случае, они явно недооценили пророка. Мухаммед решил нанести превентивный удар. Собрав крупное войско, он выступил в поход в самое жаркое время – в сентябре, «в тяжелую для людей пору, в сильную жару, когда земля засохла, когда зреют плоды и люди предпочитают быть среди плодов и в тени».

Несмотря на то, что многие увильнули и отказались от участия в походе, он все же состоялся и завершился победоносно, хоть и без битвы, поскольку слухи о подготовке Ираклия к походу на Медину и собранном им войске оказались ложными. Когда войско во главе с Мухаммедом подошло к табукскому оазису, жители Табука сдались и согласились выплачивать подушную подать – джизью.

Пророк стал лагерем в Табуке, откуда отправил военачальника Халида ибн-ал-Валида во главе отряда из 420 всадников на восток к оазису Думат ал-Джандал (ныне Эль-Джауф). Тамошний правитель киндит-христианин Укайдир, признавая зависимость от Византии, постоянно грабил караваны мусульманских торговцев. За это его следовало примерно наказать и либо уничтожить, либо заставить принять ислам. Укайдир был захвачен врасплох и был принужден сдаться, выплатив громадную дань – 2000 верблюдов, 800 рабов, по 400 кольчуг и копий. Пленный, он был доставлен к Мухаммеду, с которым заключил договор о переходе в ислам, обещая уступить 1/5 земель, а также выплачивать десятину с урожая фиников и благотворительный налог садаку (закат), составлявший 2 % со стад или 10 % с сельскохозяйственной продукции. За это Укайдир получал гарантию неприкосновенности оставшегося в его собственности имущества.

Опасаясь повторить судьбу Укайдира, жители ряда других селений севера Аравии согласились заключить договоры с Мухаммедом, для чего прибыли в Табук. Источники упоминают правителя Айлы (Эйлата) Иоанна ибн-Рубу, который, судя по всему, был епископом, а также представителей поселений Азрух, ал-Джарба и Макна. Условия договоров были различны. Жители Айлы, бывшие, вероятно, христианами, обязывались выплачивать по 1 динару в год со взрослого мужчины (суммарно 300 динаров). Население Азруха и Джарбы должно было платить 100 динаров в год, а Макна, жители которой исповедовали иудаизм, облагались налогом в четверть урожая, пряжи и улова. За это Мухаммед гарантировал покровительство Аллаха, безопасность и свободное отправление их культов.

Как видим, свобода сохранения традиционного вероисповедания при условии уплаты подушной подати склоняла население покориться воинам ислама. Это было важным результатом похода на Табук, поскольку сведения о возможности мирно и относительно выгодно договориться с мусульманами постепенно распространялись далее на север в византийские владения. В результате похода на Табук в руках сторонников Мухаммеда оказались также важные опорные пункты на подступах к Синаю, Южной Сирии и Южной Палестине. Под знамя пророка постепенно стекались бывшие союзники Византии, такие, как Тамим ад-Дари, посол от рода Бану-д-Дар племени Лакхм из Южной Палестины. Византия, по всей видимости, уже не казалась Мухаммеду непобедимым врагом, и после консолидации племен в пределах Аравии, он начал готовиться к походу на ромейские провинции.

Перед смертью Мухаммед объявил о будущем походе мусульманского воинства в Сирию, однако осуществить его при жизни уже не успел. 24 мая 632 г. пророк объявил о сборе ополчения во главе с Усамой ибн-Зейдом для вторжения в Заиорданье с целью отомстить жителям Муты за смерть Зейда ибн-Харисы и разорить приграничную территорию Византии. Возможно, решение было продиктовано ухудшением здоровья и предчувствием приближающейся смерти, перед которой Мухаммед хотел сквитаться с убийцами любимого приемного сына. И уж в любом случае вторжение должно было стать разведкой боем, которая проверила бы на прочность реальную оборону византийцев. Впрочем, 8 июня 632 г. в возрасте около 63 лет Мухаммед умер в Медине в разгар военных приготовлений, и реализовать план похода против Византии пришлось уже его последователям.

Не менее вероятно предположение, что отдавая приказ о пути будущего вторжения накануне смерти, пророк хотел показать стратегическое направление будущих завоеваний мусульман и выказать его как свою последнюю волю. Так было определено направление будущего наступления

мусульманского мира с Дар аль-ислам (территории ислама) на Дар аль-куфр (территорию неверия) или Дар аль-харб (территорию войны). Коран гласил: «Сражайтесь с теми, которые не уверовали в Аллаха и в последний день, и не считают запретным то, что запретил Аллах и его посланник, и не исповедуют религию истины, – с теми, кому дано было Писание, до тех пор, пока они не отдадут своими руками джизйу, будучи униженными...».

Завоеванием византийских земель занялся первый праведный халиф – заместитель, наследник и восприемник-местоблюститель, идущий по стопам пророка – Абу Бакр. Однако ему не сразу удалось приступить к внешним завоеваниям – вначале пришлось подавить восстания племен Аравии, отрекшихся от ислама после смерти пророка. Да и византийцы не дремали – уже в 631 г. они возродили пограничное государство Гассанидов, поставив во главе Джабалу ибн-ал-Айхама. Видимо, разведка ромеев наконец-то смогла донести до правительства информацию о том, что из Аравии вскоре могут вторгнуться отнюдь не только малочисленные отряды грабителей, но и значительная, сплоченная и мотивированная новой верой армия.

К концу 633 г. Абу Бакру удалось справиться с антиисламскими восстаниями, и он начал готовиться к вторжению во владения Византии. Впрочем, ближайшее окружение халифа восприняло идею без особого воодушевления – империя оставалась в глазах арабов сильным и опасным противником. Ближайший сподвижник Мухаммада Абдаррахман ибн-Ауф пытался отговорить Абу Бакра от похода вглубь территории империи, ссылаясь на военную мощь византийцев. Он полагал, что вначале нужно расшатать оборону границы набегами небольших отрядов, а награбленные средства направить на подготовку крупного вторжения, для которого следует собрать войска со всей Аравии. Простые мусульмане и вовсе были против похода. Ал-Якуби писал: «...не ответил ему никто из-за страха похода на византийцев, так как знали их многочисленность и степень их храбрости».

В итоге после всех перипетий и пререканий мусульмане подчинились воле халифа и приступили к формированию войска. Первым в поход выступил отряд под командованием Язида ибн-Абу-Суфьяна. Согласно преданию, Абу Бакр, провожая его, долго шел у стремени его лошади, наставляя завоевателей быть милосердными: «Когда встретишь врага и Аллах даст тебе победу, то не злобствуй и не уродуй [тела врагов], не будь вероломным и не трусь. Не убивай ни ребенка, ни старого старика, ни женщину. Не сжигайте палм и не обдирайте с них кору, не срубайте плодовые деревья и не режьте скота больше, чем надо для еды. Вы будете проходить мимо людей в кельях, которые говорят, что они посвятили себя Аллаху,

оставляйте же в покое их и то, чему они себя посвятили». Три дня спустя вслед за первым отрядом выступил отряд под командованием Шурахбила ибн-Хасаны, а чуть позже – войско во главе с Абу Убайдой ибн-Джарраха.

Ни один из командующих арабским войском не имел серьезного боевого опыта, однако удача и общее состояние пограничья византийских провинций благоприствствовали их вторжению: недавняя война с Ираном ослабила империю, пограничные крепости пребывали в запустении, выплаты приграничным арабским племенам задерживались, и те, не желая сражаться бесплатно, принимали ислам.

Первое сражение произошло при Гамрат ал-Арабе, по всей видимости, в том месте, где большой караванный путь из Хиджаза в Газу пересекал вади ал-Араба. В битве Язида ибн-Абу-Суфьян разгромил ромейское войско и преследовал его остатки в направлении Газы. 4 февраля 634 г. у селения Дасин (Тадун или Датемон), находившегося в 12 милях от Газы, передовой отряд армии Язида под предводительством Абу-Умамы ал-Бахили сразился с ополчением под командованием дукса Палестины патрикия Сергия. Собранное наспех плохо обученное войско Сергия было преимущественно пешим, в авангарде его шел отряд самаритян. Оно насчитывало от трех (по свидетельству арабских авторов) до пяти (согласно данным византийских источников) тысяч воинов.

Устав после долго пешего перехода из Кесарии византийские ополченцы не выдержали стремительной атаки арабской конницы, ударившей по ним из засады, и были разгромлены. Передовой отряд самаритян был полностью истреблен, на поле боя осталось более 300 убитых византийцев, остальные были рассеяны и бежали. Сергей либо погиб в битве, либо был казнен мучительной казнью – живьем зашит в шкуру верблюда, быстро ссыхавшуюся на солнце и удушившую узника.

Суущественно успешнее обстояли дела византийцев в Заиорданье. Здесь, после стычек с арабами восточнее Мертвого моря в местности между Зизой, Абилем и ал-Касталем, ромейский полководец армянского происхождения Ваан сумел заманить к северу и наголову разгромить отряд под предводительством Халида ибн-Саида. Победоносное для византийцев сражение произошло в районе Дасина в местности Мардж-ас-Суфар («Птичий луг») вскоре после поражения патрикия Сергия. Непривычные к холоду арабы, попав, к тому же, под холодный зимний дождь, вовсе оконечили и не смогли эффективно сражаться. Ваан умело использовал этот фактор в битве, и после разгрома на «Птичьем лугу» выгнал арабов за пределы Заиорданья. Тем самым он вынудил отступить и войска Язида ибн-Абу-Суфьяна, поскольку тот справедливо опасался, что ромейские войска зайдут к нему в тыл.

Впрочем, закрепить успех и сохранить за собой стратегическую инициативу после победы над Халидом ибн-Саидом византийцам не удалось. В Заиорданье в качестве главнокомандующего ромейскими войсками был послан брат императора Ираклия куропалат Феодор, который оказывал мусульманам ожесточенное сопротивление, однако не получил достаточного количества войск для организации контрудара. Арабы же, напротив, направили к театру боевых действий в Заиорданье один за другим три отряда – вначале успешно показавшего себя в Южной Палестине Язида ибн-Абу-Суфьяна, а затем Шурахбиля ибн-Хасаны и Абу Убайды ибн-Джарраха. Вскоре Абу Бакр и вовсе принял стратегически важное решение объединить все арабские войска под единым командованием талантливого военачальника Халида ибн-ал-Валида, получившего прозвание «Меч Аллаха» за свои заслуги в подавлении антимусульманских восстаний после смерти Мухаммеда.

После перехода по пустыне, Халид ибн-ал-Валид неожиданно появился под Дамаском и 24 апреля (либо, что менее вероятно, 12 июня) 634 г. разгромил в сражении при Мардж ар-Рахите союзных византийцам гассанидов. Объединив затем войска уже находившихся там мусульманских военачальников, Халид сразился с византийскими войсками под стенами Бусры (Бостры), разгромив их и заставив город капитулировать 30 мая 634 г. Вслед за этим он взял в осаду Дамаск.

Византийцы тем временем закончили в Эмесе (Химсе) формирование крупной армии под командованием брата Ираклия куропалата Феодора. Большая ее часть заняла позиции на левом притоке Иордане Ярмук, меньшая выдвинулась в Палестину против Амра ибн-ал-Аса. Группировкой на реке Ярмук командовал лично Феодор, палестинским авангардом – военачальник, именуемый в сирийской хронике 1234 г. Киклаосом (возможно, это искаженное имя Николай), а в арабских источниках – кубукларом (испорченное кувикуларий – спальничий) или калафатом (прозвание, связанное с профессией или происхождением – конопатчик). Если считать все сведения разных источников достоверными и высказанные предположения правдивыми, можно считать, что передовой отряд византийского войска возглавлял некий кувикуларий-спальничий Николай Калафат (Конопатчик).

30 июля 634 г. при Аджнадаине (Аджнадине) к юго-западу от Иерусалима отряд Киклаоса-Николая сошелся в битве с арабским войском под командованием то ли Амра ибн-ал-Аса, то ли самого Халида ибн-ал-Валида. Соотношение сил, видимо, было приблизительно равным, хотя источники упоминают цифру в 20 тысяч для арабского и 40 тысяч для византийского войска. Сражение начали ромеи, интенсивно обстреляв мусульман из лу-

ков, что позволило нанести противнику существенный урон, а затем атаковав по правому и левому флангу. Арабы выдержали атаку и перешли в контрнаступление, во время которого византийский военачальник был убит. Это и решило ход сражения – вместе с утратой командира ромеи лишились мужества и обратились в бегство. Мусульмане преследовали вражеское войско и перебили множество византийцев. По разным сведениям, в бою пало от 1700 до 3000 ромеев, а еще 800 пленённых арабы казнили.

Поражение византийцев при Аджнадаине еще не было полным разгромом основных сил ромеев – арабы разбили пусть многочисленный, но все же авангард, бывший, к тому же, хуже обученным и вооруженным, чем стоявшие на Ярмуке силы под командованием Феодора. Однако именно после этой битвы вся Южная Палестина фактически полностью перешла под контроль арабов. Победа также весьма воодушевила мусульман, наглядно засвидетельствовав, что воины ислама могут громить считавшихся ранее непобедимыми византийцев в открытой схватке. Переход местных провизантийских или настроенных нейтрально арабских племен на сторону завоевателей активизировался. Поддерживали мусульман также иудеи, которым некоторые положения ислама напоминали предписания иудаизма. Сражение при Аджнадаине позволило также получить успешный опыт взаимодействия между собой разрозненных племенных и локальных арабских отрядов, не действовавших ранее совместно, в масштабной битве. Наконец, победители захватили на поле боя оружие и доспехи, что позволило перевооружить войско и значительно усилить его боеспособность.

Таким образом, когда арабы подошли к позициям куропалата Феодора на реке Ярмук, они были значительно сильнее, чем ранее. Однако и византийцы оставались грозной силой, вследствие чего оба войска долгое время в конце лета – начале осени 634 г. стояли друг напротив друга, не решаясь начать генеральное сражение. Дишь в конце сентября либо начале октября состоялась решающая битва, в которой византийцы были наголову разгромлены.

Потерпев поражение, ромеи отступили, разрушив при этом дамбы и затопив пространство между Пеллой и Скифополем. Образовавшаяся при этом на обоих берегах, где были солончаки, непролазная грязь и топи должны были помешать арабам переправиться на западный берег Иордана. Куропалат Феодор бежал к брату-императору в Эфес и заявил ему, что нашествие арабов – Божья кара Ираклию за его кровосмесительный брак с собственной племянницей Мартиной. В отместку василевс отстранил Феодора от командования и выслал его в Константинополь, где приказал содержать его под стражей. Главнокомандующим вместо брата Ираклий назначил евнуха сакеллария (казначей) Феодора Трифирия (Трифурия),

подчинив ему Ваана, Василиска и других военачальников. Была сформирована крупная ударная группировка, насчитывавшая около 70 тысяч воинов.

Арабы же тем временем опустошали Сирию, заняли Джабию (Габиту) и осадили Пеллу (Фихль). Именно против последней был направлен первый удар ромейского войска, выдвинувшегося под командованием подчиненного Феодору Трифирию Нестория из-под Скифополя (Бейсана). Перейдя Иордан, византийцы рассчитывали застать арабов врасплох, однако им это не удалось. Мусульмане заманили ромеев в ловушку, оставив в качестве приманки укрепленный лагерь, окруженный верблюдами со связанными ногами. Когда византийцы ворвались в лагерь, арабы ударили по ним с двух сторон из засады и обратили в бегство, во время которого беглецы сбились с пути и попали в устроенную ими самими вязкую топь, усиленную, к тому же, зимним разливом реки Иордан. Увязших в грязи ромеев арабы беспощадно истребляли, перебив около двух тысяч воинов.

После поражения византийцев жители Пеллы поспешили заключить с мусульманами договор, согласно которому обязывались выплачивать джизью в обмен на гарантию неприкосновенности жизни и имущества. Ромеи (румы) получали право беспрепятственно покинуть страну в течение года. Если же они не делали этого и оставались на месте, то также обязывались платить джизью. Вслед за Пеллой подобные договоры заключили другие окрестные городки вокруг Тивериадского озера. Вскоре арабы овладели Скифополем.

Победное шествие мусульман продолжилось далее в сторону Эмесы и Дамаска. Когда в январе 635 г. арабские отряды появились в окрестностях Эмесы, местные жители сочли разумным заключить с ними договор. Однако, когда к городу подошли византийские войска, которыми командовали армянин Ваан и правитель города Эдессы Склир, договор был разорван и горожане выступили на одной стороне с ромейскими воинами, дав бой и отбросив мусульман.

Развивая успех, византийцы двинулись в сторону Дамаска и заняли позиции по реке Варданисий (Барада). Однако здесь удача от них отвернулась. В сражении, которое произошло 25 февраля 635 г. на равнине Марджас-Суффар, воины ислама нанесли ромеям сокрушительное поражение. Полагая, что удержаться на этом рубеже не удастся, Ираклий приказал своим полководцам отступить к Эмесе. Битва была не менее кровопролитной и для арабов, которые 15 дней после нее топтались на месте, ожидая, по всей видимости, подкреплений. Лишь к 12 марта 635 г. они преодолели 30–40 километров, отделявшие их от Дамаска, и начали осаду.

Дамаск, под руководством градоначальника Анастасия, оказал упорное сопротивление арабам, умевшим осуществлять грабительские набеги на

сельские поселения и побеждать в полевых сражениях, но практически не владевшим искусством осады и штурма городов. Местные жители успели хорошо подготовиться к обороне, пополнив продовольственные запасы и укрепив стены. Городской гарнизон был также существенно усилен отошедшими сюда частями ромейских войск, потерпевших ранее поражение при Пелле. Они осыпали осаждавших город арабов градом стрел и камней, не позволяя им приблизиться к стенам. Это заставляло мусульман, у которых отсутствовала какая-либо осадная техника и навыки, просто блокировать город.

В конце мая 635 г. сакелларию Феодору совместно с Вааном даже удалось прорваться к самому Дамаску и сражение завязалось у самых городских стен. Часть ромейских войск даже смогла пробиться внутрь города, усилив гарнизон, однако этим успех византийцев ограничился – теснимые арабами, они вынуждены были отступить назад к Эмесе. Менее удачной была еще одна попытка прорыва, закончившаяся поражением ромеев 10 августа 635 г. в битве при Бейт Лихйя. Неудача подорвала боевой дух осажденных дамаскинцев, и они, чувствуя угрозу приближающегося голода, все более склонялись к сдаче города.

В итоге 3 сентября 635 г. с арабами был заключен договор о капитуляции. Ал-Балазури приводит его основные положения полностью: «Это то, что даровал Халид ибн-ал-Валид жителям Дамаска, когда вступил в него. Даровал неприкосновенность им самим, их имуществу, их церквам; их городская стена не будет разрушена, и ни в одном из домов не будут селиться. ... Не окажут им ничего, кроме добра, если они платят джизью». Джизья должна была составить, согласно разным источникам, один, два или четыре динара с мужчины и один джариб зерна (около 23 кг) с джариба земли (около полутора соток).

Как свидетельствует тот же ал-Балазури, после заключения договора монахи одного из пригородных монастырей предоставили мусульманам лестницы и те смогли беспрепятственно взойти на городские стены. Согласно историческому преданию, одновременно с этим с другой стороны города арабы якобы ворвались в него силой и вели бой, прорываясь к центру города. Источники называют разные имена тех военачальников, которые заключали мир и вели бой. Два отряда – ворвавшийся с боем и вошедший мирно – встретились в центре Дамаска, и их предводители долго спорили о том, считать ли город взятым силой или сдавшимся. В итоге возобладала «мирная» сторона. Трудно судить, насколько предание соответствует действительности. Видимо, истина состоит в том, что договор был спешно заключен в момент, когда арабы предприняли попытку штурма.

Как бы то ни было, капитуляция Дамаска стала важным моментом на пути завоевания арабами Сирии – это впервые им покорился крупный, богатый и хорошо укрепленный город с большим гарнизоном, способный выдержать многомесячную и даже многолетнюю осаду. К этому времени, после смерти первого праведного халифа Абу Бекра 23 августа 635 г., Халид ибн-ал-Валид был смещен с поста главнокомандующего мусульманским войском, и его место занял Абу-Убейда ибн-ал-Джаррах. Под его предводительством арабы двинулись в Северную Сирию на Эмесу, покоряя попутно лежащие на их пути города – Баальбек, Пальмиру (Тадмор), Батанию, Хауран, Епифанию (Хаама), Лариссу (Шейзар), Апамею (Фамийя).

К Эмесе мусульмане подошли в конце ноября либо в начале декабря 635 г. и взяли город в осаду. Сдаваться эмеситы не желали, заявляя, что покорятся лишь в том случае, если арабы разобьют войска Ираклия. Очевидно, они рассчитывали также на то, что непривычные к холодам кочевники не смогут долго продержаться зимой в этой местности и вскоре уйдут сами. Однако арабы держались стойко, встав лагерем у городских ворот Растан и отрезая пути подхода подкреплений с севера. Гарнизон Эмесы, несомненно, рассчитывал также на скорый деблокирующий прорыв со стороны византийской армии. Сакелларий Феодор действительно организовал рейд по направлению к Дамаску с целью зайти мусульманам в тыл и тем самым вынудить их отступить, однако он завершился неудачей. Арабы смогли разгромить византийскую конницу в местности, которую арабские авторы называют Марадж-ар-Рум («Луг ромеев»). В этом бою погиб правитель Эдессы Склир. Воля жителей Эмесы к сопротивлению была сломлена и через некоторое время город капитулировал, выплатив завоевателям 170 тысяч динаров.

Сдача Эмесы стала в глазах императора Ираклия переломным событием – надежды на то, что арабы рано или поздно нагрябят и уберутся восвояси с добычей, окончательно улетучились. Становилось понятно, что завоеватели собираются не только закрепиться на завоеванных рубежах, но и двинутся дальше вглубь византийских владений. Так, уже после взятия Эмесы они овладели Габалой и Лаодикией. Это заставило василевса предпринять решительные шаги по организации контрнаступления-реконкисты. Было принято решение скоцентрировать в регионе мощную ударную группировку и разгромить арабов в навязанном им генеральном сражении.

К июлю 636 г. были собраны значительные силы из Месопотамии, Армении и других областей империи. Суммарно они насчитывали около 40–50 тысяч воинов. Во главе византийского воинства были поставлены сакелларий Феодор Трифирий и армянский полководец Ваан. Можно предположить, что группировка Феодора концентрировалась в Антиохии

и состояла в основном из ромеев-греков, тогда как Ваан собирал свое состоявшее преимущественно из армян войско в Эдессе.

Противостоявшие византийцам в Северной Сирии отряды арабов насчитывали, по самым смелым подсчетам, не более 15 тысяч воинов. К тому же, они не были собраны в едином формировании, а рыскали мелкими отрядами в поисках добычи по всему региону. Эффективно противостоять в таких условиях во много раз превосходящим силам противника было невозможно, и арабы решили отступить к югу. При этом якобы было принято весьма грамотное с политической точки зрения решение вернуть горожанам Эмесы, а затем Дамаска и других городов собранные с них налоги, мотивируя это тем, что мусульмане не в состоянии выполнить свою часть договора – обеспечить безопасность местных жителей, готовых платить джизью.

Если приводимые арабскими авторами свидетельства о возвращении собранных налогов хоть в какой-то мере правдивы, следует отдать должное мудрости мусульманских полководцев, ведь это был идеальный ход в качестве политической рекламы новой исламской власти. Сирийцы настолько прониклись этим пиаром, что заявляли арабам: «Ваше правление и ваша справедливость нравятся нам больше, чем та несправедливость и те обиды, которым мы подвергались; с вашим правителем мы наверное отстоим наш город от войска Ираклия». Особое рвение выказывали при этом иудеи: «Клянемся Торой, – заявляли они, – что правитель Ираклия только в таком случае вступит в город, если мы будем побеждены и выйдем из сил».

Даже если сведения о возвращении мусульманами собранных налогов являются позднейшим вымыслом с целью прославления ислама, следует обратить внимание, что собиравшиеся ими подати в любом случае были ощутимо меньшими, чем взимавшиеся ранее византийцами. На фоне же попыток Ираклия взыскать недоимки за два года персидской оккупации Дамаска они и вовсе казались неимоверно привлекательными. Все это привело к тому, что большинство населения региона заняло выжидательную позицию, не желая открыто поддерживать ни одну из сторон. Новая власть арабов была привлекательна уменьшением налоговых сборов и веротерпимостью к монотеистическим религиям (мусульмане преследовали лишь язычников), старая власть византийцев была тяжелой, но привычной и знакомой. Горожан, по всей видимости, удовлетворил бы любой вариант, лишь бы он не сопровождался смертями, грабежами и разрушениями.

Итак, арабы отступали на юг и оставленные ими территории постепенно занимали продвигавшиеся с севера византийские войска. Видимо, ромейских военачальников удовлетворил бы любой из двух вариантов – они

были готовы либо разгромить мусульман в решающем полевом сражении, либо медленно выдавить их за пределы византийских владений. Поначалу все складывалось для византийцев вполне успешно, однако неблагоприятным фактором была все возрастающая неприязнь между Феодором и Вааном, который считал себя более опытным и талантливым военачальником и не желал мириться с положением подчиненного. Соперничество между византийскими полководцами сыграло роковую роль, став одним из факторов поражения византийского войска.

Оступившие на юг арабы заняли позиции в районе знакомой им по битве 734 г. реки Ярмук. Левым флангом мусульмане опирались на русло Ярмука, а с фронта были прикрыты одним из пересыхающих речных русел – вади, по всей видимости, современным вади Эль-Харир (вади Аль-Аллан). Главнокомандующим считался Абу Убайда, назначенный вторым праведным халифом Омаром, однако реально решающую роль играл Халид ибн-ал-Валид, возглавлявший важнейшую ударную силу армии – кавалерию. Абу Убайда командовал центром войска, где стоял мощный сводный отряд из тысячи сподвижников пророка, объединенное формирование пехоты и аздиты. Пехотой командовал Хашим ибн-Утба. Правым флангом руководил Муаз ибн-Джабала, в качестве военачальника, возглавлявшего левый фланг, в источниках называют разных известных полководцев.

Войско арабов было сплочено идеей борьбы за веру и чувством племенного родства, мусульмане были абсолютно уверены в собственной правоте и были готовы погибнуть, но не отступить. Чувство родственного плеча, слава и гарантированное вознесение в рай в случае смерти на поле боя в борьбе за веру, и позор при бегстве от врага – все это способствовало высокому боевому духу воинов ислама.

Иной была ситуация в состоявшем из разных народов войске византийцев. Подошедшие к Ярмуку ромеи оказались в неблагоприятном положении – им пришлось сильно растянуть фронт по пересеченной местности, что значительно затрудняло коммуникации между корпусами. Расстояние между правым и левым флангами ромейского войска достигало 13–15 км, причем между ними находились несколько вади с крутыми обрывистыми берегами. Наиболее сложным препятствием было Вади ар-Руккад (ар-Рамада), разделявшее византийские войска на две части. Через это вади существовал лишь один мост, вследствие чего центр и правый фланг ромейского войска были отрезаны от левого фланга и вынуждены дробить свои силы на мелкие отряды в случае наступления.

Первым из византийского войска к Ярмуку подошел со своим отрядом Ваан, заняв позиции перед Вади ар-Руккад в районе современного местечка Якуза. Атаковать с марша, видя численное превосходство противника,

сложную местность, в складках которой могли укрываться вражеские засады, и учитывая усталость собственного отряда, армянин не решился. Кроме того, находившееся перед его позициями вادي как надежно прикрывало от нападения арабов, так и не позволяло атаковать самому. Ваан запросил помощи от сакеллария Феодора, но когда тот подошел к Ярмуку и 16 июля 636 г. дал бой арабам, то потерпел поражение.

Началось длившееся около месяца позиционное стояние ромейских и мусульманских войск, сопровождавшееся незначительными стычками с переменным успехом. Инициатива, видимо, преимущественно принадлежала арабам, которые беспокоили лагерь византийцев стремительными набегами. Время однозначно работало на мусульман, поскольку их войско, сплоченное общей религиозной идеей и однородное по этническому составу, не теряло, в отличие от ромеев, присутствия боевого духа. Один из предводителей мусульманского войска Абу-Суфьян, отец Язида, настраивал воинов бороться против румов как против язычников, якобы почитающих трех богов (так он понимал христианский догмат о Святой Троице): «Помните, что вы есть опора ислама и защищаете арабов! Они же защищают румов и многобожие!».

Среди разуверившихся византийцев усиливалось недовольство и учащались случаи дезертирства. Масла в огонь подливал конфликт между Вааном и Феодором. Напряженность и даже откровенная враждебность между различными частями византийской армии усиливались, а воинская дисциплина упала настолько, что для того, чтобы удержать пехотинцев в строю, их приходилось сковывать цепями по 10 человек в шеренге.

В таких условиях 20 августа 636 г. византийцы все же решились атаковать противника. Видимо, затягивать дальше позиционное стояние было попросту невозможно – войско грозило либо взбунтоваться, либо разбежаться. На момент начала решающей битвы, по наиболее вероятным подсчетам, армия ромеев насчитывала около 50 тысяч воинов, войско мусульман – приблизительно вдвое меньше, до 24–27 тысяч. По сведениям арабских авторов, в центре византийского войска стояли отряды армян под командованием Джирджира (Георгий или Григорий), правым флангом командовал Ибн Канатир (Абу Канатир, Кентарис или букинатор (трубач)), левым – Друнаджар (Ардиган или друнгарий – тысяцкий).

После обмена кавалерийскими наскоками с обеих сторон, ромеи атаковали со своего левого фланга, отрядами, которым не нужно было переправляться через Вадии ар-Руккад, правый фланг арабского войска. Две атаки мусульмане отразили, однако после третьей находившиеся здесь йеменские племена дрогнули и отступили в сторону лагеря. Стойко держались лишь небольшие отряды воинов вокруг знаменосцев отдельных

племен. Ромейские воины ворвались в лагерь, однако арабские женщины, встретившие беглецов-арабов руганью и кольями от палаток, заставили их опомниться и защитить свои семьи. «Легче встретиться в бою лицом к лицу с руми, чем с нашими женами!», – заявил, согласно преданию, один из арабских воинов, сражавшихся при Ярмуке. В этот момент смог удачно использовать один из своих кавалерийских корпусов Халид ибн-ал-Валид, выбив византийцев из лагеря стремительной атакой конницы. Ромеи были отброшены на исходные позиции.

Возможно, вся эта красочная история с участием женщин, образумивших воинов проклятиями и тумакami, скрывает за собой заранее спланированную военную хитрость. Мусульмане специально заманили византийцев вглубь своих позиций до самого лагеря, укрыв тем временем в складках местности значительные засадные отряды. Увлеченные преследованием беспорядочно отступавших напоказ арабов ромеи втянулись в специально оставленный для них корридор. Когда же они углубились, арабы ударили по их растянувшимся порядкам с флангов, отсекая ромейскую конницу от пехоты и отрезая их от основных сил. Чтобы не попасть в котел, византийцы вынуждены были отступить, понеся значительные потери.

Атака византийцев с их правого фланга также закончилась неудачей. Во время успешного наступления левофланговых подразделений они успели перейти через мост Вади ар-Руккад и также с боем прорваться до лагеря мусульман. Видимо, арабы использовали здесь ту же тактику, что и на своем правом фланге, и, когда ромеи втянулись в мешок, контратаковали их.

На стороне мусульман, казалось, сражалась сама природа, поскольку атаковавшим ромеям сильно осложняли жизнь слепящее солнце и сильный встречный ветер из пустыни, несший тучи засыпавшего глаза песка. Воинам приходилось закутываться в плащи, завязывать повязками рот и нос, чтобы хоть как-то спастись от вездесущей пыли. Когда во время контратаки арабской конницы погиб командующий правым флангом византийцев Кентарис, его тело обнаружили закутанным в плащ с головой. Это породило легенду о том, что полководец закрыл лицо, лишь бы не видеть позора поражения своих отрядов.

Впрочем, не так страшен был разгром правого крыла византийского войска, которому, видимо, удалось отступить относительно организованно, как открывшаяся перед ним невозможность вернуться в старый укрепленный лагерь на противоположной стороне Вади ар-Руккад. Дело в том, что мост, по которому ромеи переправились утром, и который оставили под охраной воевавших на стороне византийцев арабов-гассанидов под командованием Джабалы ибн-ал-Айхама, оказался захвачен неприятелем. Вследствие этого отступившие ромеи оказались в мышеловке припертыми к Вади ар-Руккад

и не имея возможности отдохнуть и пополнить силы. Путь к какому-либо организованному отступлению был перекрыт, византийцы были прочно заперты между Ярмуком на юге, Вади ар-Руккад на западе и мусульманскими войсками перед вади Эль-Харир (вади Аль-Аллан) на востоке.

Арабы же ночью перешли вади южнее и полностью разгромили оставшийся без защиты базовый лагерь византийцев. Его защитники разбежались по окрестным оврагам и беспорядочно отступили на северо-восток по направлению к Дамаску. Возможно, именно к этому моменту относится нападение на лагерь византийцев со стороны дамаскинцев под предводительством Анастасия-Мансура с тыла.

Следующий день начался с интенсивного сражения в центре, где ромеям удалось потеснить позиции мусульман. Организованная Халидом контратака арабов двумя корпусами с флангов захлебнулась на правом фланге византийцев под градом стрел конных армянских лучников. По свидетельству ал-Вакиди, в этот «день окривения», «день потерянных глаз» более 700 мусульман лишились зрения от ромейских стрел. Успешнее действовала арабская конница под предводительством Кайс ибн-Хубайраха на левом фланге ромеев, где ей удалось отсечь византийскую пехоту от кавалерии верных христианам гассанидов, и обратить их в бегство. В центре Ваан бросил в бой тяжелую пехоту, воины которой были скованы цепями по десять в шеренге, но не смог опрокинуть боевых порядков мусульман.

Решающим стал третий день сражения, в ходе которого арабы прорвались по правому флангу к захваченной ранее переправе через Вади ар-Руккад и окончательно отрезали от нее пытавшихся прорваться туда воинов Ваана. Поднявшийся сильный ветер с пустыни дул ромеям в лицо, забивал пылью глаза и сводил практически на нет убойную силу их стрел. Действовавшая совместно и относительно слаженно византийская армия окончательно рассыпалась на сражавшиеся разрозненно отряды, солдаты которых все чаще обращались в паническое бегство. «Словно стена рухнула» отмечал хронист, говоря о беспорядочном бегстве ромейских воинов в густых клубах пыли. Преследуемые мусульманами, которые были озлоблены произошедшим накануне «днем окривения», беглецы десятками гибли от их клинков и стрел, сотнями срывались с крутых обрывистых берегов глубоких вади Руккад и Ярмука, где калечились и разбивались насмерть о камни.

Разгром был византийского войска был тотальным – оно попросту перестало существовать как таковое. Из 50-тысячной армии спаслось всего около 20 тысяч человек, причем половина из них были легкоранеными. Не менее 10 тысяч солдат погибло, остальные были тяжело ранены или попали в плен. Потери арабов были существенно меньшими, но и они были

ощутимы – около 4 тысяч убитыми и от 10 до 12 тысяч ранеными. Боеспособными оставались всего 10–12 тысяч мусульманских воинов. Казалось бы, истощенные сражением, они были неспособны к скорому новому покорению византийских владений, однако, поскольку противопоставить им было некого, арабы без труда заняли оставленные ранее города. Значительно облегчало мусульманам задачу то, что местное население массово их поддерживало.

Ираклий, узнав о тотальном разгроме своей армии, отказался от немедленной организации дальнейшего сопротивления, понимая, что создать боеспособное войско из тех немногочисленных и, к тому же, деморализованных поражением отрядов, которые еще оставались в его распоряжении, уже не удастся. Согласно преданию, уезжая из Антиохии в Константинополь, император воскликнул: «Прощай, Сирия! Какая это прекрасная страна для врага нашего!». Многие историки расценивают эту легендарную фразу не только как признание неспособности защитить край, но и как уверенность Ираклия в том, что он потерян для Византии навсегда. В доказательство приводят также сведения сирийской хроники 1234 г., согласно которым василевс разрешил воинам беспрепятственно грабить местное население, поскольку считал Сирию уже вражеской территорией. Вряд ли можно безоговорочно согласиться с этим мнением – Ираклий уже терял однажды все восточные провинции империи под напором персов и смог вернуть их. Борьба за Сирию вступала для василевса в новую фазу, и, скорее всего, проиграв битву, он рассчитывал в итоге выиграть войну, как это не так давно произошло во время противостояния с Сасанидским Ираном.

Тем временем арабы продолжали свое победное шествие по византийским владениям, захватив к лету 638 г. все земли к западу от Евфрата. Завоевателям покорились выдающиеся экономические и культурные центры ромейского востока – Халеб (Алеппо), Иераполь, Антиохия, Тир, Сидон, Берит (Бейрут). Большинство городов сдавались добровольно, подписывая договоры о «неприкосновенности их жизни, их имущества, их церквей и крестов». Важную роль в добровольном подчинении местного населения мусульманам играл тот факт, что устанавливавшиеся арабами нормы налогообложения были существенно меньшими (по крайней мере, на первых порах), чем существовавшие до этого византийские.

Знаковым стало покорение Иерусалима, бывшего ключевым религиозным центром одновременно иудеев и христиан. Поскольку ислам вобрал в себя множество элементов этих религий, не менее важным он был и для мусульман. Принимать капитуляцию столь значимого города явился лично халиф Омар, который находился в то время в Сирии. В 637 г. он въехал в город верхом на верблюде, поразив всех присутствовавших простотой

и бедностью своих одежд. Халифа лично встречали патриарх Софроний и правитель города батрик (патрикий), которые провели его по всем местным святыням. Здесь Омар заложил мечеть, получившую название Масджид ал-Акса («Дальняя мечеть»).

Не остановили продвижение арабов ни предпринятая императором Ираклием бывшая поначалу успешной высадка десанта на Финикийском побережье, ни пандемия чумы («амавасской язвы»), унесшая жизни тысяч арабов, ни «год пепла» – 639 г., поразивший страшной засухой саму Аравию. От чумы, особенно свирепствовавшей в военном лагере арабов под Эммаусом (Амавасом) умерло около 25 тысяч воинов – как простые солдаты, так и знаменитые военачальники Халид ибн-ал-Валид, Абу-Убейда ибн-ал-Джаррах, Шурахбиль-ибн-Хасан и другие.

После 639 г. наступила очередь Северной Месопотамии (ал-Джазиры), византийской Армении и Египта. 12 декабря 639 г. полководец Амр ибн-ал-Ас с небольшим отрядом арабской конницы в 3,5–4 тысячи всадников вторгся в Египет и осадил город Пелусий (ал-Фарама). До этого ему без боя сдалась пограничная крепость Ринокорура. Пелусий также вскоре был захвачен в начале 640 г., продержавшись всего около месяца. Показательно, что покидая взятый город, Амр приказал разрушить его стены, поскольку опасался, что ромеи, вновь восстановив контроль над ним, могут отрезать для полководца-авантюриста, отправившегося на завоевание огромной страны с горсткой воинов, все пути для отступления или получения подкреплений. Оставить же хотя бы 200–300 воинов для охраны Пелусия Амр не мог – даже столь незначительное число было весомым в его малочисленном войске.

Развивая успех, арабы разбили нескольких византийских полководцев – Иоанна Варкайна, Мариана – войска которых не отличались высокой боеспособностью и годились разве что для подавления крестьянских восстаний. Местное население, исповедовавшее преследовавшееся в Византии монофиситство, массово переходило на сторону завоевателей. Против захватчиков выступил префект-августал Нижнего Египта Феодор, организовавший узел обороны в мощной римской крепости Вавилон (Баблийун или Бабалийун арабских источников) в районе современного Каира. Вавилон был весьма серьезным укреплением – его стены из перемежавшихся рядов обожженного кирпича и камней возвышались на 18 метров, двое ворот города выходили к Нилу, а сам он был связан понтонным мостом с речным островом ар-Рауд. Речное сообщение давало возможность получать припасы, что делало взятие крепости измором невозможным.

В июле 640 г. Феодор попытался сразиться с захватчиками и вышел из крепости. К тому времени арабы уже дважды получили подкрепления по

4–5 тысяч воинов и смогли, скрыв часть своих отрядов, выманить префекта на открытое пространство, ударив затем по нему из засады. Византийскому полководцу пришлось спешно отступить назад в крепость, ничего не выиграв, однако и Амру не удалось захватить крепость. Взять Вавилон арабы смогли лишь в начале апреля 641 г., уже покорив к тому времени Файюм и Сиут.

Тем временем, пока Вавилон еще стоял, александрийский патриарх Кир попытался откупиться от арабов, получив взамен гарантию безопасности Египта. В источниках называют разные суммы контрибуции, однако важно другое – Ираклий, узнав о попытках Кира договориться с мусульманами, отозвал его в Константинополь, обвинил в государственной измене, пытал и бросил в темницу. Плата арабам не пришла, и те возобновили военные действия, разоряя страну.

После смерти императора Ираклия 11 февраля 641 г. Кир был выпущен на свободу и направлен в Египет с целью заключить с мусульманами мир при условии, если дальнейшее сопротивление уже невозможно. 8 ноября 641 г. был заключен весьма тяжелый для византийцев мирный договор, состоявший из восьми пунктов. Согласно его клаузулам, стороны улаживались о прекращении военных действий и перемирии до 28 сентября 642 г. Александрийцы должны были выплатить дань в размере двух динаров с каждого мужчины и предоставить 150 воинов и 50 мирных жителей в качестве заложников под гарантии соблюдения мира. Взамен арабы обещали сохранность церквей и невмешательство во внутренние дела христиан, а также позволяли проживать в городе евреям. Через одиннадцать месяцев византийская армия должна была покинуть город по морю. Ромейское войско, отступающее по суше, обязано было выплатить дань за месяц.

Вряд ли византийцы собирались соблюдать столь невыгодный для них мирный договор. Видимо, патриарх Кир рассчитывал выиграть время, откупиться прямо сейчас, а затем разорвать условия договора, накопив собственные военные силы либо получив подкрепления. Арабы, появившись в декабре 641 г. под стенами Александрии и получив дань, спокойно ушли, выполняя свою часть договора. Они даже позволили дополнить его еще одним положением – о беспрепятственном возврате беженцев из города в места их постоянного проживания, что позволило александрийцам освободиться от бремени по их содержанию.

Византийцы, таким образом, получили время собраться с силами, однако воспользоваться им не смогли. Арабы завершили завоевание Египта и начали обустривать постоянный военный лагерь ал-Фустат (буквально «лагерь») в районе покоренного Вавилона. 17 сентября 642 г. префект августал Феодор оставил Александрию и отплыл на Кипр, а 22 сентября

642 г. войска Амра заняли Александрию. Местное монофиситское население, несмотря на грабежи и налоговый гнет, положительно отнеслось к мусульманам, избавившим его от преследований со стороны византийцев-ортодоксов. Епископ Иоанн Никиусский, упоминая о притеснениях со стороны завоевателей, писал: «И все же Бог в своей великой доброте посрамил тех, кто нас мучил ... и изничтожил злые козни наших притеснителей...». Мысль о том, что «Бог мести послал арабов, чтобы освободить нас от жестокости ромеев» была распространена в народе.

При этом сделать Александрию своей резиденцией и столицей Амр не посчитал возможным – настолько местный быт был непривычен и, вероятно, неприятен воину-кочевнику. Позднейшая легендарная традиция объяснила этот факт запретом Омара располагать войска на противоположной от Аравии стороне больших рек. Столь же легендарна традиция, приписывающая Амру ибн-аль-Асу сожжение знаменитой Александрийской библиотеки и броскую фразу: «Если в этих книгах написано то же самое, что в Коране, – они излишни, а если в них написано иное – они ложны; в обоих случаях их следует сжечь». Ни один из враждебных исламу христианских историков не упоминает о факте уничтожения Амром библиотеки, которая, по всей видимости, постепенно угасала в течение трех веков в период выдавливания язычества побеждавшим христианством.

В 645 г. византийцы попытались вернуть себе Египет. Десант, прибывший под командованием евнуха-армянина Мануила, высадился в районе Александрии и стремительно овладел городом. Часть местного населения, недовольная увеличением податного гнета при арабском владычестве, поддержала ромейских воинов. Однако основная масса отнеслась к византийцам крайне негативно, поскольку те вели себя в Египте, словно в чужой завоеванной стране, бессовестно грабя жителей. Как свидетельствует Ибн-Абд-ал-Хакам, ромейские воины стали «останавливаться в селениях, пить вино жителей, есть их еду и грабить то, мимо чего проходили». Убедившись, что местное население не будет поддерживать византийцев, Амр ибн-ал-Ас разгромил их в ряде сражений на суше и на море.

В 646 г. мусульмане во второй раз покорили Александрию. Арабский военачальник приказал разрушить стены города, заявив, что сделает его, подобно жилищу блудницы, доступным каждому желающему. Примечательно, что стены были разрушены лишь со стороны суши, тогда как со стороны моря их сохранили, опасаясь морского нападения византийцев.

Покорение Египта открыло путь к дальнейшему продвижению на запад и завоеванию североафриканского побережья, и арабы не переминули этим воспользоваться. Так, идя постепенно вдоль берега Средиземного моря они добрались в итоге до Гибралтара и попали на Иберийский полу-

остров. Однако существовал и гораздо более близкий путь для того, чтобы попасть в Европу – через Босфор и Дарданеллы. На этом пути лежала притягивавшая алчных завоевателей своими богатствами столица Византийской империи – Константинополь.

Первые вторжения арабов в Малую Азию приходятся уже на 640-е гг. В 641 г. была взята выдерживавшая ранее семилетнюю осаду Кесария – центр провинции Палестины Первой, в 644 г. пал Аскалон. Приблизительно в это же время мусульмане начали создавать в регионе свой флот, базой которого стал город Акка (Акра). Некоторое время спустя он начал представлять серьезную угрозу для традиционно господствовавших на море византийцев и даже был эффективно использован при штурме Триполи, происходившем одновременно и с суши, и с моря. Создателем арабского флота считается выдающийся полководец Муавия, назначенный в 646 г. правителем Сирии.

В 648 г. Муавия предпринял на 220 судах хорошо подготовленный в течение двух предыдущих лет поход на Кипр. Первая в истории арабских завоеваний морская экспедиция оказалась успешной – арабы высадили на острове десант, взяли город Констанцию и активно грабили местное население. Лишь приближение несравнимо большего византийского флота под командованием паракимомена Какоризоса заставило их отступить.

Со второй половины 640-х гг. арабские войска стали также все чаще пересекать труднопроходимые горы Тавра и вторгаться в Малую Азию, опустошая ее. Явной целью мусульманского воинства все отчетливее становился Константинополь. Для этого арабам нужно было установить безоговорочное господство над морем. Зимой 654–655 гг., как свидетельствует хронист Феофан, Муавия начал готовить в Триполи (Тарабулисе) армаду для нападения на столицу Византии. Лишь героизм двух местных братьев-греков, «детей Вукинатора», спас тогда столицу от морской осады. Видя опасность приготовлений Муавии для Константинополя, братья выпустили из тюрьмы пленных ромейских воинов, убили триполитанского градоначальника, а построенный арабами флот сожгли.

В связи с этим египетскому флоту мусульман пришлось вести боевые действия на море без поддержки флота Муавии, но даже при этом ему удалось разгромить императорский флот у Фойника при побережье Ликии. В затянувшемся до глубокой ночи абордажном рукопашном сражении арабы смогли сломить сопротивление ромеев и уничтожить значительную часть их кораблей. По данным источников, византийцы потеряли в битве около 20 тысяч человек. «Море смешалось с кровью римлян», – писал хронист. Уничтожение ромейского флота довершил шторм, наутро после которого берег моря был завален обломками кораблей и горами тел убитых и утопленников. Потери среди мусульман также были тяжелыми, однако

исход сражения все же был в их пользу. Благодаря победе они установили господство над восточной частью Средиземного моря и получили возможность наносить удары по всем городам Византии на морском побережье. Флот арабов ничуть не уступал флоту ромеев, тем более, что строили его все те же ромейские мастера покоренных приморских городов, а команды набирались из хорошо знакомых с морским делом египтян и жителей сирийского побережья.

Тучи арабского нашествия сгущались над Константинополем. К походу на Второй Рим подталкивало и существовавшее среди мусульман поверье о том, что Мухаммед якобы обещал прощение всех грехов тем, кто будет состоять в армии, захватившей столицу Византии. Враги уже вынашивали идею объединения земель поверженной Персии и захватываемой Византии, но империю спасла междоусобная война, начавшаяся между зятем пророка Али и наместником Сирии Муавией. В борьбе победил Муавия, перенесший столицу арабского мира из города пророка Медины в пышный сирийский Дамаск.

Гражданская война среди мусульман возродила прежние родоплеменные распри, осложнила их новыми обидами и противоречиями, усилила религиозную рознь арабов, разделившихся на правоверных суннитов и шиитов – сторонников Али и его прямых потомков. Более того, в 659 г. Муавия заключил с императором Константином II мирный договор, согласно которому «римляне и аравитяне, раздираемые междоусобиями, условились, чтобы аравитяне платили римлянам на день по тысяче монет, по лошади и по невольнику». Впервые мусульмане платили дань византийцам, а не наоборот.

Впрочем, стоило Муавии укрепить свои позиции, как он разорвал договор и заявил: «Если ромеи хотят мира – пусть платят джизью». Арабы продолжали неудержимо двигаться по восточному и южному Средиземноморью, подобно гигантской волне, затапливающей все на всем пути. Если до этого, по выражению современника, «границы империи, подобно статуям императоров, казались навечно сделанными из бронзы и мрамора», то теперь все «видели империю униженной». Обосновавшись в Дамаске, халифы из династии Омейядов почти ежегодно предпринимали рейды вглубь Малой Азии, особенно в ее юго-восточные области, двигаясь от гор Тавра, где проходила византийско-арабская граница. Чаше всего маршрут арабских вторжений сабелей пронзал ромейские малоазийские города Аморий, Дорилею, Ираклию, достигая иногда областей южного Понта. Набеги следовали с регулярностью сезонных ветров.

Со временем война превратилась в такое же сезонное занятие как сев или сбор урожая. Почти ежегодно, если все было спокойно внутри Хали-

фата, весной (не позже 11 мая, чтобы успеть к уборке зерна), арабы собирали войска в пограничных округах Сирии для набега. С регулярностью часового механизма, они били в «подбрюшье» ромейской Малой Азии, углубляясь на север, словно нож в масло, вплоть до берегов Черного моря и Босфора.

Военные действия арабов против Византии возобновились в 662 г. Историк ат-Табари писал: «В этом году мусульмане совершили поход на аланов, а также совершили поход на ар-Рум, обратили их, как говорят, в позорное бегство и убили множество их патрикиев». В 663 г. поход в Малую Азию совершил Буср ибн-абу-Арта, оставшийся в византийских владениях на зиму. В лаконичных сообщениях мусульманских историков о набегах будничной стала концовка «...и зимовал в ар-Руме», что было, несомненно, тревожным для византийцев знаком.

В 666 г. арабам и вовсе представилась прекрасная возможность покончить с Византией одним ударом. В это время к Муавии прибыл посланник от стратига Армениака Сабориса Персогениса («Шапура Персородного») с предложением совместно выступить против Константинополя, обещая признать верховную власть халифа. Одновременно в Дамаск прибыл посол императора с призывом не помогать мятежному стратигу. Муавия, естественно, поддержал Сабориса и послал ему на помощь войско во главе с Фадалом ибн-Убайдой. Империю вновь спасло чудо – нелепая смерть Шапура: когда он проезжал через городские ворота, его конь взвился на дыбы и всадник сильно ударился головой об арку, проломив себе череп.

Муавия, понимая, что Фадал оказался в сложной ситуации, выслал ему на помощь своего сына Язида. Мусульманам удалось пройти всю Малую Азию насквозь и дойти до Халкидона, бывшего малоазийским преддверием Константинополя. За проливом Босфор, всего за несколькими сотнями метров морской воды, лежала возжеленная столица Византии. На обратной дороге Язид оставил в захваченном Амории пятитысячный гарнизон. Зимой византийцы под предводительством паракимомена Андрея тайно проникли в город и перебили всех арабов, укрывавшихся от холода в домах: «При глубоком снеге во время ночи по дереву Андрей взобрался на стену и вступил в Аморий: все пять тысяч аравитян перебиты, и не осталось от них ни одного».

Как видим, арабы появились в 666 г. опасной близости от столицы империи и предприняли неудачную попытку закрепиться в Амории, во Фригии. Понимая, что взять столицу Византии возможно лишь при одновременном ударе с суши и с моря, Муавия в 670 г. предпринял такой поход. В этом году арабская конница под командованием Фадалы ибн-Убайды подошла к Халкидону, но пробиться дальше не смогла и отошла зимовать

в Кизик. Одновременно мусульманский флот подошел к Золотому Рогу и высадил десант в семи милях к юго-западу от Константинополя, пытаясь штурмовать городские стены. И хотя из-за недостаточной подготовки все попытки были отбиты, арабы, в отличие от предыдущих лет, не вернулись с награбленным восвояси, а закрепились на полуострове Кизик. Сюда же отошел флот, найдя удобную якорную стоянку всего в 80 милях от Константинополя.

В следующем 671 г. Фадала запросил помощи у Муавии, и тот прислал ему отряд под командованием Язида. Базировавшийся на Мраморном море флот пытался блокировать Константинополь, однако это было явно ему не по силам – город даже не испытал голода. Продовольствие удавалось доставлять по суше с Балканского полуострова, из Фракии, и, возможно, также из Крыма. Зато в 672 г. арабам удалось взять Смирну и блокировать все гавани от Смирны до Киликии.

В итоге лишь с лета 674 г. мусульмане приступили к систематической осаде византийской столицы, продлившейся целых пять лет вплоть до 678 г. Эти годы были критическими для Империи ромеев, ведь, в случае удачи арабов, она могла не только лишиться своей столицы, ставшей по сути самой империей, но и открыть завоевателям путь в свои балканские владения и далее в Европу. Падение Константинополя означало гибель Византии, а исчезновение ромейского государства на пути арабского завоевания открывало прямой путь на Запад.

Ежегодно с апреля по сентябрь арабские корабли выходили из гавани Кизика в Пропонтиду и направлялись к византийской столице, входя в жестокие стычки с боевыми судами ромейского флота. Неизвестно, чем могли бы закончиться эти сражения, если учесть, что по мореходным качествам корабли сторон ничем не уступали друг другу, а в рукопашной abordажной схватке арабы даже могли дать фору ромеям. Однако вскоре на помощь византийцам пришло изобретение греко-римского научно-технического гения – «жидкий огонь» (по-гречески «пир иргос»). Называли это оружие также «греческим» или «ромейским огнем», поскольку его изобрели и использовали ромеи-византийцы, или же «морским огнем», поскольку его применяли преимущественно на флоте. Вплоть до появления в Европе в XIV в. пороха и пушки это было мощнейшее известное человечеству оружие.

Изобретение «жидкого огня» источники приписывают греческому инженеру-архитектору Каллинику, беженцу из сирийского Гелиополя, который перебрался в столицу Византии около 673 г. и, по сути, спас родину от вражеского нашествия. «Греческий огонь» представлял собой легко воспламеняющуюся вязкую смесь из фракций нефти и горючих растительных

масел с загустителями (смолой (канифолью), селитрой, серой, негашеной известью). Горящий «жидкий огонь» был настоящим напалмом средневековья – в больших количествах давал высочайшую температуру, от которой могли плавиться металлы и даже железо. Его невозможно было залить водой, но лишь засыпать землей или закрыть сырыми кожами, лишив тем самым очаг возгорания доступа кислорода, необходимого для горения. Не о об этом ли «рождённом от огня огне» («flames begotten of flame») писал в своем знаменитом стихотворении «Византия» Уильям Батлер Йейтс, замечая, что «в нём сталь горит и шторм его не гасит»? Из жидкостей «греческий огонь» научились со временем гасить только мочой или уксусом.

Особо следует отметить также тот факт, что «греческий огонь» был не просто жидким, но вязким, клейким, липким – загустители играли в нем важнейшую роль. Знакомые с приготовлением «коктейля Молотова» знают, чем отличается простая быстро выгорающая «болтушка» на основе бензина и машинного масла от серьёзно приготовленного по всем правилам «коктейля» с добавлением в нужных пропорциях пластика, пенопласта и ряда других ингредиентов. Попадая в цель, будь то палуба корабля, осадная машина или отряд воинов, горящая смесь «греческого огня» обволакивала, облепляла ее, быстро расплываясь во все стороны, но при этом не стекая с наклонных и даже вертикальных поверхностей, но как бы налипая на них.

Не менее важными были средства доставки. Изначально «жидкий огонь» метали в глиняных сосудах из передвижных, установленных на колесах катапульт на суше или стационарных метательных машин на судах либо со стен крепостей. Долетевший до цели горшок с прикрепленной к нему тлеющей ветошью разбивался и заключенная в нем жидкость эффектно ярко вспыхивала, испепеляя то, на что попадала. Со временем был изобретен огнемет, принципиально ничем не отличающийся от современного. Жидкость выбрасывалась в сторону врага из специальных медных труб – сифонов, сделанных в виде бронзовых чудовищ с разинутыми пастью. Они были подсоединены к герметичным котлам, в которые под давлением накачивали мехами воздух и, открыв кран, можно было выстрелить разогретую огнесмесь, летевшую, по свидетельствам очевидцев, на десятки метров. К вылетающей из трубы смеси достаточно было поднести горелку, чтобы кипящие капли нефти превратились в ревущую струю пламени, устремленную на врага.

За действие огнеметных сифонов отвечал мастер-протоелат, который был одновременно главой гребцов на судне. В его обязанности входило поддерживать необходимую температуру смеси и давление в котле, чтобы оружие было максимально эффективно и при этом безопасно, ведь

избыточное давление или слишком высокая температура могли привести к взрыву и гибели всей obsługi орудия, а то и всего судна вместе с командой. С целью эффективного пожаротушения рядом с сифоном стояли пифосы с уксусом или мочой. Специалист-оружейник был ключевой фигурой, без его военно-технических навыков орудие превращалось в бесполезное, а то и опасное для пытающегося им воспользоваться нагромождение непонятных емкостей, механизмов, трубок и клапанов. Не менее важны были его химические познания о составе огнесмеси, пропорциях и правилах смешивания ее ингредиентов. Арабы и болгары впоследствии не единожды захватывали как сифоны, так и запасы уже приготовленного «жидкого огня», но так и не научились ни использовать, ни воспроизводить это оружие.

По словам хрониста Феофана, император Константин IV, «узнав о движении богоборцев против Константинополя, и сам устроил двухпалубные огромные корабли с горшками огненосными и быстрые корабли с огненными сифонами, и приказал им напасть на неприятеля в Проклианзийской пристани близ Кесарии». Во время боя, когда суда подходили близко или даже вплотную, противника забрасывали горшками с зажигательной смесью и поливали горячей жидкостью. Был также изобретен и ручной огнемет – хиросифон, который мог использоваться одним или, скорее, несколькими воинами во время сухопутного боя, в особенности эффективно – при штурме крепостей.

«Греческий огонь» долго оставался самым грозным оружием средневековья, давая ромеям преимущество над врагами и на море, и на суше, при штурме крепостей. Сами византийцы прекрасно понимали стратегическое значение этого оружия и жестко придерживались запрета на его передачу иноземцам. Император Константин VII Багрянородный (945–959 гг.) в трактате «Об управлении империей» наказывал сыну Роману никогда никому не раскрывать секрет этого супероружия.

«Жидкий огонь» сделал свое дело. Как указывается в хронике Феофана, «зодчий Каллиник, прибежавший к римлянам из Илиополиса Сирийского, морским огнем, который им изобретен, сжег им и корабли, и все дышущее. Таким образом, римляне возвратились с победой и изобрели морской огонь». В итоге большая часть флота мусульман была окончательно сожжена на плаву, а остатки попали в сильнейший осенний шторм, разметавший несожженные ромеями суда. 678 г. стал переломным – арабы были вынуждены снять осаду Константинополя. Одновременно в Ликии было разгромлено и сухопутное войско мусульман под командованием Суфьяна ибн-Ауфа. Византийская армия под командованием Флора, Петра и Киприана уничтожила 30 тысяч арабских воинов.

Ранее в 677 или в том же 678 гг. ромеи перешли в контрнаступление и высадили десант на ливанском побережье около Сура и Сайды. Одновременно они инспирировали антимусульманское восстание жителей горного Ливана христиан-мардаитов (джараджима в арабских источниках), которым удалось быстро овладеть ливанскими горами. Наступление угрожало самому сердцу Халифата и Муавия вынужден был пойти на переговоры. В Дамаск прибыло посольство во главе с патрикием Иоанном Питцигаудисом (Питчегавдесом, Пичикавдисом), «человеком опытнейшим, одаренным великим разумом и совершенно владеющим языком аравийским».

По итогам переговоров было заключено перемирие на 30 лет – традиционное время «вечного мира» в понимании византийской дипломатии. Столь длительный срок свидетельствует о глубине поражения арабов и их готовности идти на весьма серьезные уступки. Муавия обязывался освободить пленных ромеев, число которых в источниках разнится – 50, 800 и 8 тысяч. Последняя цифра более вероятна, учитывая масштаб арабо-византийского противостояния. Халиф даже согласился на уплату Византии ежегодной дани, состоявшей из 50 породистых лошадей и выплат золотом. Источники называют цифру выплат в «три тысячи золотых» (Феофан Исповедник) и «три тысячи золотых монет» (Константин Багрянородный), что, безусловно, крайне незначительная сумма для выплат между государствами. Это позволяет многим исследователям называть сумму дани символической. Однако обращает на себя внимание уточнение в латинском переводе текста хроники Феофана, в которой сказано, что речь идет о трех тысячах либр.

Предложенная поправка весьма вероятна – арабы понесли масштабнейшие поражения, были напуганы страшным действием ромейского супероружия, а византийцы грозили полномасштабным вторжением. В таком случае восприятие договора кардинально меняется – 3 тысячи литр золота составляют, если исходить из того, что одна литра содержала 72 золотых, 216 тысяч монет. Интересно в данном контексте также отметить, что в некоторых рукописях «Хронографии» Феофана упоминалось не о трех тысячах, а о 365 тысячах номисм дани, и именно эту сумму приводит в своем переводе хроники латинский историк и переводчик IX в. Анастасий Библиотекарь.

О том, насколько вырос в глазах соседних правителей упавший было авторитет Византии, свидетельствует Феофан, рассказывая о посольствах к молодому василевсу Константину IV Погонату (668–685 гг.): «Западные народы, и каган аварский, и тамошние цари ... прислали царю дары и просили о соблюдении к ним мирных расположений. Царь ... утвердил с ними владычный свой мир; и водворилось глубокое спокойствие и на востоке, и на западе».

Как видим, Византийская империя чрезвычайным напряжением сил смогла остановить вал арабского вторжения и отстоять свои малоазийские владения. Она стала неодолимой преградой, прервавшей бесконечный поток идущих с Востока арабов на самом кратком пути их проникновения в Европу – с юго-востока через Балканский полуостров. Византия стала тем покровом, который укрыл христианство от полного покорения искривленному мечу ислама. В знаменитом Житии Андрея Юродивого, относящемся к X в., содержится описание явления святому Андрею и его ученику Епифанию Пресвятой Богородицы. Согласно преданию, оно произошло во Влахернском храме во время молитвы горожан именно о спасении от нашествия арабов (сарацинов). Явившаяся благочестивым мужам Богородица, согласно тексту Жития, «...с прекрасным достоинством сняла с себя мафорий (омофор, покров), который носила на Своей беспорочной голове и который видом был как молния, и взяв его Своими пречистыми руками ... распростерла над всеми стоящими там людьми. И его в течение долгого времени видели дивные сии мужи распростертым над народом и излучающим славу Божию, словно янтарь». Не будет ли допустимым поэтическое сравнение Византии и ее «греческого огня», защитивших христианский мир от прямого вторжения ислама, с Богородицей и ее огненно-молниеподобным мафорием-покровом, которым Она укрыла от опасности христиан?

С преданием об этом явлении в христианских церквях восточного обряда связан праздник Покровы Пресвятой Богородицы, отмечаемый 14 октября. В украинской традиции к этому дню также традиционно приурочен День украинского казачества, заступницей-покровительницей которого считается Богородица. Яркими поэтическими строками передал впечатление от житийного рассказа о чудесном заступничестве Богоматери выдающийся украинский литературовед, выпускник Харьковского университета и большой почитатель Византии Александр Белецкий: «Помню сутолоку полуночи, / И Пречистой громадныя очи, / И над стадом дрожащих рабов / Распростертый ее покров!».

Конечно, божественное заступничество символично, но в спасении Византией самой себя и одновременно христианской Европы сыграли роль и гораздо более земные факторы, среди которых даже «греческий огонь» является далеко не главным. Сводить победы византийцев лишь к военно-техническим преимуществам не стоит. После понесенных поражений и под натиском внутренней борьбы арабы ослабили натиск на империю, а в самой империи произошло невиданное дотоле сплочение общества, позволившее сконцентрировать силы для отпора врагу.

Византия, ссохшаяся под арабским нашествием как сырая кожа под солнцем, задубела, окрепла и обрела прочное единство и общенародную

идею противостояния мусульманским завоевателям. Ромеи получили волю к сопротивлению врагу, который стремился лишить их того, что, в конечном счете, является гораздо более важным, чем имущество или даже жизнь – арабы, как полагали ромеи, желали лишить их идентичности. Самосознание же в представлении византийцев оказалось прочно связано не только с ортодоксальным христианством, но и с идеей имперской государственности.

Боязнь утраты государства, отождествлявшееся с потерей самости, была важным консолидирующим фактором, который оказался удачно дополнен военно-территориальной реформой по созданию административных округов – так называемых фем. Прообразами для них послужили возникшие еще при Юстиниане I Великом (527–565 гг.) Равеннский и Карфагенский экзархаты. Началась реформа еще при императоре Ираклии, который задумал поделить сельскую местность с живущим в ней населением на милитаризованные территориальные единицы. Это должно было решить проблему пополнения армии солдатами, набор которых производился в рамках этих округов.

Во главе фемы стоял стратиг, выполнявший функции своеобразного «генерал-губернатора», который совмещал в своих руках как военные, так и гражданские обязанности. Полномочия стратига были весьма широки – он отвечал за безопасность своего округа, организовывал набор и обучение рекрутов, руководил военными операциями, заботился о фортификационном строительстве и поддержании средств сообщения, полностью контролировал действия подчиненных ему местных гражданских властей. При этом действия стратига строго контролировались из Константинополя, куда он должен был отправлять донесения о своей деятельности. Чтобы стратиги не слишком привязывались к месту службы, обзаводясь крупной недвижимостью и укореняясь в среде местной знати, их раз в 4–5 лет переводили на новое место службы. Делалось это для того, чтобы вросший в свой округ военачальник не вынашивал идеи неповиновения центральной власти.

В подчинении стратигу находился штат военных и гражданских чиновников. Важнейшими из них были комит палатки (шатра) – начальник штаба – и турмархи, которые командовали отдельными частями – турмами. Комиты или друнгарии возглавляли тысячные отряды-друнги, делившиеся на ванды по 200 воинов каждая (150 пехотинцев и 50 кавалеристов). Во главе ванд стояли вандофоры. В целом военный корпус одной фемы насчитывал от одной до 4–5 тысяч воинов.

Солдаты фемы, именовавшиеся стратиотами, набирались из местных зажиточных крестьян, которые должны были явиться к месту воинского

сбора в полном вооружении – с собственным конем, военной амуницией и припасами. Хозяйство, способное выставить такого воина, оценивалось не менее чем в 4–5 литр золота (288–360 золотых номисм). В том случае, если домохозяйство не было способно выставить полноценно снаряженного воина, оно обязано было внести определенную сумму на сбор других воинов. По сути, 2–3 недостаточно зажиточных крестьянских хозяйства составляли одного воина вскладчину.

Созданная в VII–VIII вв. военно-административная фемная система оказалась весьма эффективной в плане организации армии и администрации, что позволило ей стать основой византийской государственности на следующие пятьсот лет. Она была весьма выгодной экономически, поскольку перекладывала военные расходы на местное население, и, в то же время, действенной и гибкой. Иногда стратиотов называют ополченцами, однако это не совсем верно, поскольку они проходили серьезную подготовку в военных лагерях и были, по сути, профессиональными воинами. Солдаты проходили военные сборы, постоянно тренировались, учились ратному делу, строю и, в отличие от ненадежных наемников-варваров, отличались высокой мотивированностью. При этом стратиоты действительно были территориально привязаны к определенной феме, и воевали одновременно не просто за некие абстрактные, непонятные и чуждые им интересы империи где-то в далеких неведомых краях, а на своей земле, за свои собственные деревни, дома и семьи.

За несение военной службы крестьяне-стратиоты получали в собственность или пользование земельные участки, которые разрешалось передавать по наследству при условии, что наследник также будет нести воинскую повинность. Такие участки назывались стратиями. Все собственники стратий заносились в специальные списки – каталоги. На долгое время именно стратиоты стали главной военной силой страны и именно им принадлежит честь отражения арабского нашествия. Волна арабского завоевания, сильная благодаря сплоченности мусульман на основе ислама и этнического родства, была остановлена плотной стеной православных христиан, вдохновленных патриотизмом и духом религиозного единства.

Первые фемы появились именно на пути вторжения арабов – в Малой Азии. Это были Анатолик («Восточная»), Арменияк (Армянская) и Опсикий. Важнейшей из них была самая большая территориально фема Анатолик, занимавшая центральное положение на малоазийском полуострове и перекрывавшая мусульманам путь в срединные земли империи. Не случайно ее стратиг занимал первое место среди всех стратигов и получал самое большое жалование. Ближайшим же военным округом к столице был Опсикий, название которого происходило от гвардейских войск, на-

ходившихся ранее в подчинении главного военного магистра в Константинополе. Они должны были сопровождать императора в качестве личной гвардии, откуда и происходит их латинское наименование *obsequium* («обслуга»).

По тому же образцу к концу VII – началу VIII вв. были организованы территории на северо-западе Малой Азии. На западном побережье была создана фема Фракийский, названная по имени корпуса фракийцев, пришедших из Европы. На Балканах появились фемы Фракия, Македония, Эллада (Центральная Греция), также образовалась Сицилия. Выделились специальные морские фемы, откуда набирали военных моряков. Они были созданы на островах Эгейского моря и на южном побережье Малой Азии – в Ликии, Писидии, Памфилии. Созданная здесь морская фема носила красноречивое название Карависиана – «Корабельная» (от греч. «каравиа» – «корбаль»). Крупнейшей военно-морской базой стал город-порт Атталия (совр. Анталия). Еще одной морской фемой была фема Кивирриотов, находившаяся на островах Ионического моря с центром на острове Корфу.

Как видим, в условиях арабской опасности Византия сумела быстро перестроиться, восстановить и сконцентрировать свои силы. И хотя ее территория сократилась почти вдвое и составляла к VIII в. около 500 тысяч квадратных километров, империя быстро научилась обходиться без утерянных окраинных восточных провинций. Став сильно милитаризованной по преимуществу сельской страной, Империя ромеев сохранила свои ядровые земли в Малой Азии и на Балканах. Опираясь на возросшее военное могущество и умело используя внутренние проблемы Халифата, империя начала переходить от отступления и глухой обороны к попыткам, пусть и не всегда удачным, контрударов. Активно использовались при этом агенты влияния, поддержка деньгами и оружием мятежников на территориях, контролировавшихся арабами. Император Юстиниан II Ринотмет (689–695/705–711 гг.) активно поддерживал в горах Ливана известных уже нам мардаитов.

Этот же василевс разорвал, казалось бы, идеально выгодный для империи мир с арабами, заключенный его отцом Константином IV, и выступил в поход против мусульман. С этой целью он собрал в Вифинии громадное войско из греков и переселенных сюда славян. По сведениям Феофана и патриарха Никифора, из одних лишь славян он собрал 30-тысячное войско, назвав его «отборным» и поставив во главе некоего Небула.

В 692 г. Юстиниан II выдвинул собранные войска в поход и подошел к малоазийскому городу Севастополю (современный Сулу-Сарай (Чифтлик)). Арабы, также выступив в поход, подошли туда же, «заявляя, – как

свидетельствует патриарх Никифор, – что они сохраняют мир нерушимым, а если ромеи хотят нарушить мир, Бог осудит виновных». Действительно, тогдашний халиф Абд аль-Малик был крайне заинтересован в мире с Византией, поскольку Халифат Омейядов переживал очередное обострение внутренних смут. Арабы вышли на бой, «подвесив письменную запись о мире к высокому знамени».

Впрочем, помимо обращенных к василевсу увещаний, мусульманский правитель предпринял и более действенные практические шаги – подкупил вождя славян. Феофан упоминает, что один из арабских полководцев Мухаммед послал Небулу «колчан, полный номисм, и, обманув всяческими обещаниями», склонил предать императора. Поэтому, когда завязалось сражение, «отборное войско» славян перешло на сторону арабов, а византийцы, не осмелившись вступить в бой после измены значительной части совместных сил, обратились в бегство. В отместку Юстиниан II «перебил их (славян) остатки вместе с женами и детьми у так называемой Левкаты, в месте обрывистом, прибрежном, расположенном на Никомидийском заливе». Месть лишь еще сильнее настроила славян против византийцев. Впоследствии славяне принимали участие в набегах мусульман на Византию в качестве проводников.

Безрассудная политика Юстиниана II дорого стоила и империи, и ему самому – в 695 г. он был свергнут, искалечен (ему отрезали нос – отсюда и его прозвание Ринотмет (Безносый)) и отправлен в ссылку в Херсонес, бывший для ромеев чем-то вроде Магадана в нашем восприятии. Обладавший неумеренной энергией и крайне мстительным характером, в 705 г. он умудрился вернуть себе престол, что было небывалым случаем в истории Византии, поскольку физические увечья обычно не позволяли стать императором. Своим противникам василевс жестоко отомстил, но вскоре был наказан за это самим провидением – в 707 г. мусульмане взяли Мопсуэстию и Тиану Каппадокийскую, уничтожив отряды, высланные императором на подмогу крепости. В 708 г. арабы бесчинствовали в районе Хрисополя на Мраморном море, а в 709 г. Маслама совершил неслыханное – перейдя с 80-тысячным войском через Дарданеллы разорил часть Фракии.

Военные успехи убеждали арабов в возможности повторения похода на Константинополь. Этой уверенности способствовала и чехарда императоров на византийском престоле – после свержения в 711 г. Юстиниана II на нем успели побывать Вардан Филиппик (711–713 гг.), Анастасий II (713–716 гг.) и Феодосий III (715–717 гг.). Пользуясь сумятицей в стране, мусульмане стали готовиться к новому решительному походу. Они рассчитывали воспользоваться бунтом Льва Исавра, стратига самой мощной восточной фемы – Анатолик. В 717 г. он вззошел на трон и основал новую династию –

Исаврийскую. Именно ему пришлось отразить последнюю грандиозную попытку арабов взять Константинополь.

Подготовка к вторжению началась еще в 715 г. во время правления императора Анастасия II (713–716 гг.), когда Сулейман приступил к планированию масштабной операции, чтобы одновременным ударом с моря и с суши покончить с Византией. Узнав о приготовлениях арабов, император отправил к ним епарха города Константинополя патрикия Даниила якобы с целью проведения переговоров о мире, а на самом деле чтобы разведать, как протекают их приготовления. Даниил сообщил, что «для нападения на ромейское государство у этого племени имеется большое число войск, конницы и флота». Анастасий II начал подготовку к осаде. По свидетельству патриарха Никифора, василевс «заботливо обновил стены города и приготовил военные машины, а также снабдил город большим числом припасов и другим, что требуется на случай вражеского нападения». Он повелел, «чтобы каждый, кто сможет заготовить припасов, которых ему хватит на три года, оставался; тот же, кто не будет их иметь, пусть удалится куда хочет».

Одновременно император предпринял попытку организации превентивного контрудара. Летом 715 г. он отправил против арабов быстроходный флот с десантом на борту во главе с диаконом великой церкви и счетчиком казенных податей (логофетом геникона) Иоанном. Задачей византийского войска было расстроить подготовку мусульман к вторжению, они должны были сжечь недостроенный арабский флот прямо на верфях и захватить либо уничтожить собранные в портах военное снаряжение и продовольственные припасы. Впрочем, эта экспедиция закончилась неудачей – во время стоянки на о. Родос взбунтовавшиеся солдаты фемы Опсикий убили Иоанна и провозгласили императором некоего Феодосия, «сборщика казенных налогов, человека беспечного и простолюдина». Феодосий пытался скрыться от столь высокой, но смертельно опасной доли бунтовщика и сбежать в горы, однако его изловили и «принудили к царствованию».

Пойдя на Константинополь бунтовщики захватили город, низвергли императора Анастасия II и усадили на престол Феодосия III, который и сам вскоре пал вследствие мятежа, возглавленного Львом Исавром. Патриарх Никифор писал, что Феодосий III уступил престол добровольно, поддавшись на просьбы подданных, уstraшенных известиями о готовом к вторжению арабском войске и понимавших, что нынешний василевс военачальником не является и организовать оборону неспособен. Даже если это и не вполне соответствует действительности, следует признать, что приход ко власти Льва III Исавра (717–741 гг.) накануне осады оказался весьма удачным – во главе империи встал имеющий боевой и диплома-

тический опыт один из самых талантливых византийских полководцев за всю историю империи. Еще не став императором, он вступил в вынужденные переговоры с Сулейманом и тянул время, взойдя же на престол 25 марта 717 г. активно продолжил начатые Анастасием II приготовления к обороне. Маслама угрожал Льву, заявляя: «Славную твою Софию, дом поклонения твоего, сделаю баней для войска моего, и древо креста, которому ты поклоняешься, разобью о голову твою». Василевс «не сробел, а послал ему ответ в твердых выражениях».

Приготовления императора Льва III оказались недолгими – захватив по дороге Пергам уже в середине июля 717 г. мусульманские войска числом до 120 тысяч под предводительством Масламы перешли Геллеспонт и к середине августа приступили к осаде Константинополя. 1 сентября к сухопутному контингенту присоединился колоссальный по своему количеству – около 1800 кораблей – флот под командованием Сулеймана, который блокировал все морские подступы к столице, заняв все пространство от Магнавры до Кикловия. Василевс предпринял несколько удачных морских вылазок, сжигая вражеские суда «греческим огнем».

Поскольку взять город сходу оказалось невозможным, мусульманские войска приступили к планомерной осаде, обнеся свой лагерь рвом и земляным валом, поверх которого была сооружена каменная крепида. Началась вторая осада арабами Константинополя, одна из самых грандиозных осад в истории Византии. Ромеи во главе с энергичным василевсом отчаянно сопротивлялись врагу почти год. Попытка штурма окончилась для арабов неудачей. Крепкие стены столицы, мужество и воинское искусство и на сей раз спасли ромеев. В Константинополе постепенно скопилось так много пленных мусульман, что по просьбе Масламы для них даже была открыта мечеть при тюрьме претория.

Тем временем на помощь ромеям пришла необычайно суровая зима, бывшая особенно губительной для теплолюбивых и, к тому же, обосновавшихся лагерем в чистом поле арабов. Патриарх Никифор свидетельствует в своей Краткой истории: «Между тем случилась суровая зима, так что в течение ста дней земли не было видно из-за массы выпавшего снега; вследствие этого немалое количество людей, коней, верблюдов и прочих животных пало». К уничтожавшему арабов морозу присоединился голод, которого не чувствовали в подготовившемся к осаде Константинополе, имеющем, к тому же, возможность пополнять запасы путем рыбной ловли «при островах и при морских стенах» и безопасного сухопутного сообщения. В арабском же лагере, по свидетельству Феофана, свирепствовал страшный голод: «Они пожирали всякую падаль, и лошадей, и ослов, и верблюдов. Говорят даже, что они ели трупы людей и свой собственный

помет в горшках, мешая его с закваской». Отряды Масламы, отправлявшиеся добывать провиант во Фракию, уничтожали болгары, бывшие союзниками византийцев.

Положение осаждавших должны были спасти прибывшие им на помощь весной флоты из египетской Александрии в 400 судов и Африки в 360 кораблей, доставившие в значительных количествах продовольствие и оружие. Однако они, не решившись подойти к Константинополю из-за опасения быть уничтоженными огненосными судами, по большей части высадились на побережье Вифинии, а частично, видимо, были сожжены ромеями. Феофан сообщал: «Нападение сопровождалось полным успехом: одни корабли сделались жертвой пламени, другие посажены на мель, иные захвачены в плен. Взяв добычу и запасы наши с радостью возвратились». Наконец, часть моряков-христиан из присланного египетского флота изменила арабам и перешла на сторону византийцев вместе с кораблями. Одновременно понесли существенный урон от партизанских ударов византийской кавалерии и были остановлены в районе Никеи подкрепления, шедшие по суше. Положение осаждавших, которых косила чума, становилось безвыходным.

В итоге 15 августа 718 г. мусульмане были вынуждены снять осаду Константинополя. Византийцы практически дотла сожгли их отступавший флот, а страшная буря в Эгейском море довершила начатое ромеями. В итоге домой вернулось всего 5 кораблей из более чем двух с половиной тысяч, и менее 30 тысяч воинов из почти 200-тысячного войска. Потери оказались столь значительными, что надолго отбили у мусульман желание связываться с Византией. Частично восполнить их арабам удалось лишь к 726 г., когда их отряды дошли до Никеи, но вскоре были вынуждены отступить. Большая же армия для крупного вторжения была собрана лишь к 739 г. Впрочем, несмотря на некоторые успехи в начале похода, арабским войскам не удалось продвинуться вглубь Византии. В 740 г. 20-ти тысячная армия ат-Баттала была разгромлена у местечка Акроинон в Малой Азии византийским войском под командованием василевса Льва III и его сына Константина V. Поражение арабов было страшным, бегством смогли спастись менее семи тысяч человек.

Разгром мусульман византийцами в середине VIII в. стал переломным в истории Византии, которая не только сдержала натиск, но и постепенно, пусть с переменным успехом, но начала отвоевывать завоеванные арабами территории. Это был также важнейший поворотный момент в истории Европы и всего мира, более значимый по своему значению, чем знаменитая битва при Пуатье. Византийцы спасли не только себя, но и прикрыли покровом своей цивилизации те полудикие еще варварские королевства

германцев, которые лишь формировались в Европе и из которых должны были вырасти современные европейские народы. По большому счету, они спасли таким образом и христианство как таковое.

Один из всемирно знаменитых писателей, пишущих в жанре псевдо-исторического фэнтези, Гарри Тартлдав (между прочим – профессиональный византинист), в одном из своих рассказов под названием «Острова в море» предположил, что великий восточный бастион европейской цивилизации – Константинополь – был все же взят в 718 г. арабами. Описанная им альтернативная история повествует о неминуемом затем обращении в ислам болгар, которое автор относит к 769 г. от Рождества Христова, или, скорее, 152 г. хиджры, ведь именно такое летоисчисление было бы более привычным нам, проиграв тогда византийцы цивилизационное противостояние.

В рассказе описано соперничество мусульманской делегации, прибывшей из завоеванного полвека назад Константинополя, и христианской делегации из Рима, каждая из которых пытается обратить болгарского хана Телерига в свою веру. В итоге никакие аргументы христианской делегации оказываются неспособны убедить хана, чьи южные границы находятся под постоянной угрозой мусульманского вторжения. Показателен ответ хана посланникам римского папы: «Я не мог избрать вашей веры – с теми небесами, о каких вы рассказывали, и с войском халифа у моих южных границ. Быть может, если бы не давнее падение Константинополя, мой народ стал бы христианским. Кто знает? Но в мире, каков он теперь, мы должны быть и будем мусульманами».

Сюжет рассказа вызывает в памяти знаменитую легенду о выборе веры киевским князем Владимиром Святославичем. Стоит ли сомневаться, какую религию избрал бы в итоге князь Владимир, чтобы обратиться в нее Русь, если бы Константинополь, притягивавший его своей пышностью и богатством, в течение уже более чем двух с половиной веков до его княжения был бы мусульманским?

Христианству в мире победившего ислама была бы предначертана участь островов в море, которые рано или поздно были бы затоплены океаном религии пророка Мухаммеда. Гарри Тартлдав вложил эту мысль в сознание главного героя своего рассказа – главы арабского посольства Джедал ад-Дина ас-Стамбули: «Никита поймал взгляд Джедала ад-Дина. Араб едва заметно кивнул своему поверженному врагу. Они оба понимали, лучше кого-либо еще в этом зале, что значимость сделанного здесь выбора отнюдь не ограничивалась одной только Болгарией. Теперь ислам будет распространяться и распространяться, а христианский мир – по-прежнему уменьшаться в размерах. Джедал ад-Дин слышал, что в Эфиопии, далеко

к югу от Египта, все еще правят христиане. И что же? Эфиопия находилась так далеко от эпицентра событий, что не могла повлиять ни на что. И та же судьба теперь ожидала христианские страны, изолированные на дальнем северо-западе мира. Пусть они будут островами в мусульманском море, подумал он, если этого требует их упрямство. В один прекрасный день, инша, это море покроет каждый остров, и в самом Риме будут читать Коран».

ЛИТЕРАТУРА

- Абд ар-Рахман ибн Абд ал-Хакам.* Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса / Пер. с араб., предисл. и прим. С. Б. Певзнера. – М., 1985.
- Банников А. В., Морозов М. А.* Византийская армия (IV–XII вв.). – СПб., 2013.
- Бардола К. Ю.* «Принцип взаимности» в истории внешнеэкономических отношений Византии и арабов в VII–VIII вв. // На честь заслуженого діяча науки України А. П. Ковалівського. 1895–1969 рр. Тези міжнародної наукової конференції, присвяченої 100-річчю від дня народження. – Харків, 1995. – С. 55–57.
- Бардола К. Ю.* О византийской экономической политике и экспансии арабов VII в. // Східний світ. – 2002. – № 1. – С. 144–150.
- Бардола К. Ю.* О налоговой политике арабов в VII–VIII вв. в завоеванных византийских провинциях // Вісник ХНУ. – 2001. – № 526: Історія. – Вип. 33. – С. 45–52.
- Бардола К. Ю.* Об этапах налоговой политики арабов в VII–VIII вв. // Проблемы истории и археологии Украины: материалы международной научн. конф. (Харьков, 16–18 мая 2001 г.). – Харьков, 2001. – С. 85–86.
- Беляев Е. А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. – 2-е изд. – М., 1966.
- Болотов В.* К истории императора Ираклия // ВВ. – 1907. – Т. 14. – С. 68–124.
- Большаков О. Г.* Византия и Халифат в VII–X вв. // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. – СПб., 1999. – С. 354–379.
- Большаков О. Г.* История Халифата. – Т. 1. Ислам в Аравии (570–633). – М., 2000.
- Большаков О. Г.* История Халифата. – Т. 2. Эпоха великих завоеваний (633–656). – М., 2000.
- Большаков О. Г.* История Халифата. – Т. 3. Между двух гражданских войн (656–696). – М., 1998.
- Большаков О. Г.* История Халифата. – Т. 4. Апогей и падение арабского Халифата (695–750). – М., 2010.
- Васильев А. А.* Византия и арабы. – Ч. 1. Политические отношения Византии и арабов за время Аморийской династии. – СПб., 1900.
- Васильев А. А.* Византия и арабы. – Ч. 2. Политические отношения Византии и арабов за время Македонской династии. Императоры Василий I, Лев VI Философ и Константин VII Багрянородный (867–959). – СПб., 1902.
- Винкельман Ф.* Положение Египта в Восточноримской (Византийской) империи // ВВ. – 1986. – Т. 46. – С. 75–87.

- Винкельман Ф. Некоторые замечания к оценке о роли монофиситства в послеокиановскую эпоху // ВВ. – 1978. – Т. 39. – С. 86–92.
- 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.
- Гусейнов Р. А. Сирийский аноним 1234 г. о Византии и ее соседях // АДСВ. – 1973. – Вып. 10. – С. 143–150.
- Дашков С. Б. Императоры Византии. – М., 1996.
- Домановський А. Н. Византийская «торговля с врагом» в VIII–X вв.: государственный контроль за внешнеторговыми сношениями сквозь призму «трапезунтского инцидента» // Проблемы истории и археологии Украины: Материалы VII Международной научной конференции (Харьков, 28–29 октября 2010 г.). – Харьков, 2010. – С. 84–85.
- Домановський А. М. Ціна «великої тиші» – 3000 номісмі чи лібри? Про суму данини халіфа Муавіі (661–680) василевсу Константину IV (668–685) // XIX Сходознавчі читання А. Кримського «До 120-річчя від дня народження А. П. Ковалівського». Тези доповідей міжнародної наукової конференції (м. Київ, 16–17 жовтня 2015 р.). – К., 2015. – С. 7–8.
- Заходер Б. Н. История восточного средневековья (Халифат и Ближний Восток). – М., 1944.
- История ат-Табари: Избранные отрывки / Пер. с араб. В. И. Беляева. – Ташкент, 1987.
- История халифов анонимного автора XI в. / Изд. П. А. Грязневичем. – М., 1967.
- Колесников А. И. Иран в начале VII века (источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления) // ПС. – Л., 1970. – Вып. 22 (85).
- Колесников И. А. Завоевание Ирана арабами (Иран при «праведных» халифах). – М., 1982.
- Кривов М. В. Византия и арабы. – СПб., 2002.
- Кривов М. В. Некоторые вопросы арабского завоевания Сирии и Палестины // ВВ. – 1986. – Т. 46. – С. 88–99.
- Кривов М. В. Откровение Псевдо-Мефодия Патарского как отражение народных взглядов на арабское нашествие // ВВ. – 1983. – Т. 44. – С. 218–221.
- Кривов М. В. Сражение при Муте по арабским источникам и Феофану // ВВ. – 1979. – Т. 40. – С. 96–103.
- Кривов М. В. Феофан и Никифор о начале арабских завоеваний // ВВ. – 1982. – Т. 43. – С. 218–225.
- Кучма В. В. Военная организация Византийской империи. – СПб., 2001.
- Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / В пер. с греч. В. И. Оболенского и Ф. А. Терновского, с предисл. О. М. Боданского. – М., 1884.
- Лозовик Г. Н. Нове дослідження арабо-візантійських взаємин VII–X вв. // Східний світ. – 1930. – № 2. – С. 237–244.
- Медников Н. А. Палестина от завоевания арабами до крестовых походов по арабским источникам. – СПб., 1897–1903. – Т. 1–4.
- Наим Исса Фарах. Морские отношения арабов и Византии в VII – первой половине VIII вв.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. – Л., 1971.

- Негря Л. В. Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V–VII вв. – М., 1981.
- Никифора патриарха константинопольского краткая история со времени после царствования Маврикия / Пер. Е. Э. Липшиц // ВВ. – 1950. – Т. 3. – С. 349–387.
- Пигулевская Н. В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. – М.; Л., 1964.
- Пигулевская Н. В. Византия и Иран на рубеже VI и VII веков. – М.; Л., 1946.
- Пигулевская Н. В. Месопотамия на рубеже V–VI вв. н. э. Сирийская хроника Иешу Стилита как исторический источник // Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. – СПб., 2000. – С. 32–179.
- Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее средневековье. Становление средневекового общества. – М., 1985.
- Сериков Н. И. Византия и арабы: новые исследования // ВВ. – 1987. – Т. 48. – С. 178–184.
- Табари. [Избранные отрывки] / Пер. А. А. Васильева // Васильев А. А. Византия и арабы. – Ч. 2. Приложения. – СПб., 1900. – С. 12–63.
- Тер-Гевондян А. Н. Армения и арабский Халифат. – Ереван, 1977.
- Фильштинский И. М. История арабов и Халифата (750–1517 гг.). – М., 1999.
- Хэлдон Джон. История византийских войн / Пер. с англ. – М., 2007.
- Чичуров И. С. Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора (тексты, перевод, комментарий). – М., 1980.
- Чураков М. Завоевание Северной Африки арабами // ПС. – 1958. – Т. 3 (66). – С. 107–126.
- Шагинян А. К. Армения накануне арабского завоевания. – СПб., 2003.
- Шагинян А. К. Закавказье в составе арабского халифата. – СПб., 1998.
- Шиканов В. Н. Византия – щит Европы. Арабо-византийские войны VII–XI вв. – СПб., 2004.
- Шумовский Т. А. Арабское мореплавание // Очерки истории арабской культуры V–XV вв. – М., 1982. – С. 357–411.
- Шумовский Т. А. Арабское мореплавание в пору ислама // Страны и народы Востока. – 1964. – Вып. 3. – С. 142–163.
- Шумовский Т. А. Арабы и море. По страницам рукописей и книг. – М., 1964.
- Ahrweiler H. Byzance et la mer: La marine du guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance au VII^e–XV^e siècles. – Paris, 1966.
- Cecota Błażej. Arabskie oblężenie Konstantynopola w VII–VIII wieku. Rzeczywistość i mit. – Łódź, 2015. (Seria: Byzantina Lodziensia XXI).
- Eickoff E. Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland. Das Mittelmeer unter byzantinischer und arabischer Hegemonie (650–1040). – Berlin, 1966.
- Gibb H. A. R. Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate // DOP. – 1958. – Vol. 12. – P. 219–233.
- Haldon J. F., Kennedy H. The Arab-Byzantine Frontier in the Eight and Ninth Centuries: Military Organisation and Society in the Borderlands // ЗРВИ. – 1980. – Кн. 19. – P. 79–116.
- Kaegi W. E. Jr. The Frontier: Barrier or a Bridge? // The 17th International Byz. Congress. Major Papers. – New York, 1986. – P. 79–303.

- Kyrris C. P.* The Nature of the Arab-Byzantine Relations in Cyprus from the Middle of the 7th to the 10th Century A. D. // *Graeco-Arabica*. First International Congress on Greek and Arabic Studies. – Vol. 3. – Athenes, 1984. – P. 149–175.
- Lilie R.-J.* Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber. Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jhd. – München, 1976.
- Madeyska Danuta.* Wojny arabsko-bizantyńskie // *Przegląd Orientalistyczny*. – 1977. – № 3. – S. 187–200.
- Shahid I.* Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs. – Washington, 1984.
- Shahid I.* The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius // *DOP*. – 1972. – Vol. 26. – P. 293–320.
- Shboul A. M. H.* Arab Attitudes Towards Byzantium. Official, Learned, Popular // *Kathegetria: Essays presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*. – Camberley, 1988. – P. 111–128.
- Treadgold W. T.* Byzantium and its army 284–1081. – Stanford, 1995.



**ЩИТОНОСЕЦ ВЕРЫ:
КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ ПАТРИАРХ ФОТИЙ
В ИСТОРИИ И ОЦЕНКАХ
ВИЗАНТИНИСТОВ УКРАИНЫ
(XIX – начало XX вв.)**

19 февраля Православной Церковью празднуется день памяти святителя Фотия, патриарха Константинопольского. К нему по праву можно применить выражение, вынесенное в заглавие доклада – Щитоносец веры...

Святой апостол Павел в 6-й главе «Послания к Ефёсянам» давал такой совет относительно того, как христиане должны встречать врага: «Итак, станьте, препоясавши чресла ваши истиной, и облекшись в броню праведности, и обувши ноги в готовность благовествовать мир; а паче всего возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскалённые стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть слово Божие». В этом аллегорическом высказывании апостола Павла, согласно Св. Ефрему, щит символизирует крест. Этот крест Фотий достойно нёс в течение всей своей жизни.

Патриарх Фотий I родился в первой трети IX в., предположительно около 820 г. Он умер в 891 г. (по некоторым данным, в 890 или в 896 гг.), прожив долгую и насыщенную важными событиями жизнь, был крупным учёным, богословом, великим церковным и политическим деятелем, дважды занимавшим престол Константинопольской патриархии (в 858–867 и 877–886 гг.).

Фотий происходил из знатной семьи армянских иконопочитателей. Его отец Сергей был военным и придворным, нося чин спафария (императорского телохранителя). По отцу Фотий приходился внучатым племянником патриарху Тарасию, который стал восстановителем иконопочитания

на VII Вселенском Соборе. Во время новых гонений на иконопочитателей при императоре Феофиле (829–842) семья Фотия была отправлена в ссылку, а Сергия лишили имущества и чина. В этой ссылке Сергей умер.

По материнской линии Фотий состоял в родственных отношениях с Феодорой Мамиконян, регентшей и матерью малолетнего императора Михаила III (842–867). Эти связи и основательное образование позволили Фотию получить должность первого государственного секретаря (т. е. начальника императорской канцелярии). Фотий занимался и преподавательской деятельностью, в частности, в Магнавской высшей школе Константинополя.

Правление императора Михаила III невозможно оценить однозначно, и не только потому, что сам он почти не участвовал в управлении. С одной стороны, в 843 г. в Византии было окончательно восстановлено иконопочитание. С другой стороны, Михаил III получил в народе презрительную кличку Мефист (Пьяница). В этом обычном для себя состоянии император доходил до того, что, по словам Симеона Метафраста, «выдавал награду до ста золотых монет самому грязному развратнику, который умел испускать ветры с такой силой, что мог потушить свечу на столе». О бесчинствах распущенного окружения императора-пьяницы повествует и «Продолжатель Феофана». Вне зависимости от степени достоверности этих сведений, возможно, являющихся результатом переработки исторической памяти идеологами новой Македонской династии, становится понятным, в каких сложнейших условиях начиналась служба Фотия при дворе. Но даже в этих условиях Фотий вёл благочестивую скромную жизнь, надеясь со временем стать монахом. Он преуспел и в политической жизни: за плечами у него были и важная дипломатическая миссия к арабскому халифу.

К этому периоду относятся нападение русов на Константинополь (860 г.). Фотий говорил об их вторжении в своих гомилиях (беседах) в константинопольском храме Св. Софии. Эти гомилии считаются первыми по времени достоверными византийскими текстами, в которых повествуется о Руси. Фотий, как патриот своей страны, видит в русах лишь свирепых язычников, которые совершают зверства: разбивают о скалы головы младенцев, отторгнутых от груди матерей, «рыдающих от горя и закалываемых рядом с новорожденными».

Некоторые из русов тогда крестились (т. к. император послал им в дар шёлк, золото и серебро). По этой причине Фотию иногда приписывают заслугу т. н. «первого крещения руссов».

Эрудиция Фотия сделала его известным в Константинополе. Даже латиняне называли впоследствии учёность Фотия «сверхестественной» и «демонической». Он долго и напряжённо работал, создавая свои сочинения.

Среди этих сочинений Фотия выделяется «Лексикон» – практическое руководство для облегчения чтения древних авторов и Св. Писания. А главным его трудом стал «Мириобиблион» («Библиотека»). Это краткое изложение книг, которые были прочитаны им, причём как богословского, так и светского содержания. Это изложение дополнялось замечаниями Фотия, нередко критического содержания. Из более чем 300 сочинений, упоминаемых в «Библиотеке» Фотием проработано таким образом 280, хотя среди них не встречаются такие выдающиеся авторы древности, как, например Аристотель или Плутарх. Многие богословские произведения, содержание которых конспективно изложено Фотием, не сохранились. По этой причине значение «Библиотеки» особо подчёркивается в науке об отцах церкви – патрологии (патристике).

Но вихрь политических событий уже вырывал Фотия из ставшего привычным для него образа жизни... В 856 г. Михаил III достиг совершеннолетия и решил отстранить от власти свою мать. Орудием осуществления этих замыслов стал дядя императора и брат Феодоры – Варда (Вардан Мамиконян). Харизматичный, деятельный, талантливый Варда на целое десятилетие (856–866) становится фактическим правителем государства при Михаиле III (с 862 г. – с титулом кесаря). Феодору отправили в монастырь, а её ближайший помощник и соправитель логофет Феокист был убит.

Возвышение Варды и смещение Феодоры вызвали протест со стороны патриарха Игнатия, который поддерживал императрицу. Он даже отлучил Варду от причастия, считая его узурпатором власти. Популярный в народе Игнатий становился опасным для нового фаворита. Варда решил изгнать его и заменить Фотием, учёность которого снискала ему славу и среди светских, и среди духовных лиц. Ситуация обострялась тем, что Фотий был мирянином. Поэтому всего за шесть дней его провели по всем иерархическим церковным ступеням – от пострижения в монахи до сана епископа.

Фотию суждено было стать третьим из отцов церкви (после Григория Богослова и Иоанна Златоуста), которого возвели в константинопольские Патриархи. Его восшествие на патриаршую кафедру состоялось на Рождество, 25 декабря 858 г. Однако против ставленника Варды выступили сторонники изгнанного Игнатия, как в Византии, так и за её пределами, включая Римского папу Николая I (858–867). Это была прелюдия к небывалому в истории Христианской церкви обострению отношений между Римом и Константинополем. Сильный, властолюбивый Папа Николай I, который знал Фотия, надеялся сделать его послушным исполнителем своей воли, но очень скоро убедился в иллюзорности своих намерений. Фотий отстаивал идею церковного равенства и церковного братства Востока и Запада, не позволяя Риму возвыситься над епархиями Востока.

Церковный собор 861 г. в Константинополе утвердил патриархом Фотия и подтвердил низложение Игнатия. Партия «фотиан» (светская власть и иерархи церкви) возобладала над партией «игнатиан» или «студитов» (монашество, могущество которых Фотий пытался ограничить). Тогда Игнатий стал апеллировать к Риму. Папа Николай I назвал Константинопольский собор «разбойничьим» и предал Фотия анафеме на Римском соборе 863 г., чем, по сути, положил начало первому расколу в Церкви. В ответ на это Константинопольский собор 867 г. отлучил от Церкви папу Николая I.

Фотий в 866 году в посланиях патриархам Восточной церкви выступил против обычаев латинян. В этих посланиях впервые содержалась аргументированная критика западного догмата *Filioque*¹. Взаимную враждебность церковных иерархов Востока и Запада усиливала борьба за Болгарию и Южную Италию. Для Византии особенно важно было обратить в христианство непримиримых противников-болгар. Греки помнили, как в 811 г. болгарский хан Крум разбил императора Никифора, из черепа которого повелел изготовить чашу для пиров.

Фотий, безусловно, может считаться вдохновителем христианизации славян. Именно Фотий поручил своему ученику Константину Философу (Кириллу) и его брату Мефодию отправиться в 858 г. в Херсонес, где они обрели мощи св. папы Климента.

В 864 г. началось крещение Болгарии. Князь Борис в честь византийского императора, который стал его крёстным, принял крестное имя Михаил. (По одной из версий его окрестил сам Фотий). А за год до этого, в 863 г., началась Моравская миссия ученика Фотия – Константина Философа (Кирилла) и его брата Мефодия. Славянские первоучители, создатели славянской азбуки, переводчики на славянский язык церковных книг, они проповедовали новую религию на славянском языке. Нет сомнения, что солунские братья выполняли в данном случае чёткие инструкции Фотия. По крайней мере, делали это до его смещения.

Тем временем в Византии наступала новая императорская эпоха. Возходит звезда одного из фаворитов Михаила III Василия Македонянина. В юности он был крестьянином, отец которого перебрался из Армении в Македонию. Василий пришёл искать удачу в Константинополь и полу-

¹ Этот догмат об исхождении Святого Духа «и от Сына» на Западе был добавлен к Символу веры на поместном Толедском соборе в VII в. Примечательно, что папа Лев III, короновавший Карла Великого, приказал выбить Никейско-Константинопольский символ веры на серебряных досках, выставленных в Храме Св. Апостолов. Но, по требованию Карла Великого, Алкуин написал трактат, в котором стремился обосновать *Filioque*. Признав этот догмат на соборе 809 г., Карл Великий выступил против решения VII Вселенского Собора, провозгласившего Символ веры без *Filioque*. Официально *Filioque* был признан на Западе лишь в XI в.

чил место в императорских конюшнях. А страстью Михаила III был ипподром. Так началось возвышение Василия.

В 866 г. Василий Македонянин убил Варду и стал соправителем императора. Спустя год Василий организовал дворцовый переворот. Он убил беспечного, доверявшего ему Михаила III и стал императором (867–886), положив начало Македонской династии (867–1056).

Смена императора привела и к переменам в Церкви. Римский папа и сторонники Игнатия связывали с Василием I все свои надежды. Новый император вернул Игнатия на Патриарший престол (867 г.). Фотий, который считал совершённое царевубийство неприемлемым и отказался причащать Василия, был отлучён от Церкви и отправлен в ссылку. Константинопольский Собор 869–870 гг. предал Фотия анафеме. На нём присутствовали и сторонники римского папы. Решения собора полностью удовлетворили папский Рим, поэтому Западная церковь называет его VIII Вселенским Собором.

Василий I вернул Фотия из ссылки только в 875 г. Фотию предложено было заняться преподавательской деятельностью, которая снискала ему громкую славу ещё до избрания его Патриархом. Его учениками, по настоянию Василия I, стали императорские сыновья. Это позволило Фотию вернуться ко двору.

К этому времени успели испортиться отношения между Римским папой и Патриархом Игнатием, прежде всего из-за их церковной политики в Болгарии. Последний теперь не раз советовался с Фотием по самым важным вопросам. Их взаимная вражда осталась в прошлом. Следовало противостоять папским притязаниям сообща. Смерть Игнатия в 877 г. сделала Константинопольский Патриарший престол свободным. Василий I теперь хотел видеть на этом престоле именно Фотия. В результате Константинопольский Собор 879–880 гг. восстановил его в прежнем сане. Примирительную позицию по отношению к Фотию временно занял и римский папа Иоанн VIII (872–882). Нуждаясь в союзе с Византией против арабов, совершавших на Италию свои набеги, Папа стремился сблизиться с Василием I. По этой причине его легаты на Соборе 879–880 гг. признали возвращение Фотия на Константинопольский престол и отменили предыдущие папские решения. Характерно, что этот Собор признал равенство Восточной и Западной Церквей и отверг латинский догмат *Filioque*. Впоследствии, по мере утраты римского влияния в Болгарии и обострения отношений Рима и Константинополя, Иоанн VIII снова отлучит Фотия от церкви. Иоанн VIII останется врагом Фотия до самой своей смерти: папа будет убит своими же родственниками в 882 г.

Имя Иоанна VIII приписывают и одной из самых скандальных личностей в истории католической церкви – т. н. папессе Иоанне. В настоящее

время достоверность её понтификата ставится под сомнение большинством учёных, но в прежние века было немало авторов, считавших, что Иоанна-папесса под именем Иоанна VIII правила Латинской церковью в 855–858 гг., между папами Львом IV и Бенедиктом III¹.

Фотий оставался Константинопольским патриархом до смерти Василия I на охоте в 886 г. Новым императором стал сын Василия I Лев VI Мудрый. Лев VI слыл незаконнорожденным и помнил прохладное отношение к нему отца. Стремясь подчинить своему влиянию не только светскую власть, но и Церковь, новый император искал повода для смещения слишком влиятельного Фотия.

Остальное было делом техники...

Вскоре императору был подан донос на Фотия, ложно обвинённого в государственном заговоре. Патриарху вменялось в вину стремление свергнуть Льва и поставить императором одного из своих родственников. Интриги Льва VI заставили Фотия отречься от патриаршего престола².

¹ Мнимая или реальная история её жизни такова. Она родилась в Германии, получив при крещении имя Агнесса. Рано оставшись без матери, она стала приёмной дочерью английского миссионера и уже с восьмилетнего возраста научилась проповедовать. После смерти приёмного отца Агнесса посвятила себя духовному образованию, скрывая пол под мужской одеждой. Первоначальное образование она получила в известном Фульдском монастыре, а затем около десяти лет обучалась в Византии. Под именем Иоанна Англикуса Агнесса открыла в Риме школу, созданную ею на византийский манер. Школа сделала её известной.

Приблизившись ко двору папы Льва IV, Агнесса стала его секретарём, а в 855 г. папой будто бы избрали её, принимая во внимание обещания не заводить позорящий духовных лиц гарем. Это избрание ознаменовалось зловещими приметами: трижды во время церемонии посвящения в сан сандалии спадали с ног Агнессы, в Риме в разгар лета выпал снег, несколько ночей кряду, пугая римлян, кричали вороны и совы.

Пробыв папой более двух лет, Агнесса забеременела от сына бывшего папы, епископа Флора. Долгое время ей удавалось скрывать свою беременность. Но однажды во время крестного хода у Агнессы внезапно начались схватки. На глазах потрясённых римлян она будто бы упала с осла на мостовую и прямо там родила сына. Римляне, взбешённые обманом, растерзали папессу на месте. В числе тех, кто доказывал факт существования этой папессы, был Ян Гус. Косвенным доказательством историчности папессы Иоанны (Агнессы) является установившийся со временем обычай при выборах римских пап проверять кандидатов на принадлежность к мужскому полу.

² Вот как описывается это в книге VI у «Продолжателя Феофана»:

«1. После смерти Василия двадцать пять лет и восемь месяцев царствовал самодержец Лев. Его брат, клирик и синкел Стефан, взращенный и воспитанный патриархом, находился при Фотии....

2. Затем царь отправил того же стратилата Андрея вместе с логофетом дрома Иоанном Агиополитом, человеком весьма ученым, в святую Софию, и они с амвона во всеуслышание огласили обвинения против патриарха Фотия, низвергли его с трона и отправили в ссылку в монастырь Гармонянов под названием Вордон....

5. Царь послал в Евхаиту, чтобы привести в город Феодора Сантоварина. Но domestik схол Андрей и магистр Стефан Каломария, на которых постоянно клеветал Василию Санто-

Фотий был опять отправлен в ссылку. В этой ссылке в одном из армянских монастырей им была написана одна из главных его книг – «Мистагогия (тайноведение) Св. Духа». В ней Фотий опровергает учение Западной церкви об исхождении св. Духа и от Сына (Filioque).

Изгнание приблизило кончину Фотия. Он умер в ссылке всеми забытый 6 февраля 891 г.

Сын повторил судьбу отца.

А Схизма 862–870 гг. предшествовала окончательному расколу в 1054 г.

Константинопольская патриархия канонизировала Фотия в 1847 г. Однако эта канонизация вызвала общественную дискуссию в России. Синод Русской Православной Церкви не спешил сразу последовать за Константинополем, учитывая лояльность константинопольских греков-фанариотов османскому правительству. Например, во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг. послом Османской империи в Англии был православный грек Мусурус-паша. А подчёркнуто антироссийская позиция Англии в этом вопросе хорошо известна.

Многогранная деятельность Патриарха Фотия, его усилия, направленные на противодействие попыткам римских пап подчинить себе восточную церковь, вызывали естественный научный интерес в отечественной историографии XIX – начала XX вв. Крупными центрами византиноведческих исследований в Российской империи традиционно являлись высшие учебные заведения её украинских земель – Харьковский университет, университет Св. Владимира в Киеве, Новороссийский университет в Одессе,

варин, доложили царю, что якобы Фотий и Сантоварин замыслили поставить царем одного из родственников Фотия. И вот приказал царь, и доставили обоих во дворец в Пигах, и заключили каждого по отдельности. И послали расследовать обвинения против них магистра Стефана, domestика Андрея, патрикиев Кратера и Гумера, а также Иоанна Агиополита. Привели они патриарха Фотия, усадили с почетом в кресло, сели сами и приступили к расследованию. Domestik Андрей спросил патриарха: «Знаешь ли, господин, авву Феодора?» А он: «Авву Феодора не знаю». Андрей: «Не знаешь авву Феодора Сантоварина?» Патриарх: «Знаю монаха Феодора, архиепископа Евхаитского». А когда привели Сантоварина, говорит ему Андрей: «Царь спрашивает, где деньги и добро моей царственности?» И он сказал: «Поскольку дал их тот, кто тогда был царем, а ныне спрашивает царь, имеет власть взять их». А Андрей: «Скажи, кого хотел ставить царем, когда советовал отцу царя лишить глаз собственного сына? Своего родственника или родственника патриарха?» А он сказал: «Не ведаю, в чем вините меня». И вот говорит магистр Стефан: «Как же сообщал царю, что уличишь в этом патриарха?», припав тотчас к ногам патриарха, сказал: «Смести меня, господин, и пусть тогда лишённого священства накажут меня как злодея, но Богом клянусь, не говорил такого царю». Патриарх же сказал: «Клянусь спасением своей души, кир Феодор, ты – архиепископ и ныне и в грядущем». Разгневанный этим Андрей сказал: «И ты, авва, не сообщал через меня царю, что готов уличить в этом патриарха?» Тот же утверждал, что ни о чем не ведает. Возвратившись, сообщили царю, о чем говорилось. Царь пришел в неудержимый гнев и раздражение, что не нашел веских обвинений против патриарха, велел сильно бить Сантоварина и изгнал его в Афины».

Киевская духовная академия. Учёные этих высших учебных заведений создали в рассматриваемый период ряд трудов, в той или иной степени отражающих основные вехи жизни и деятельности патриарха Фотия.

Среди историков Харьковского университета, затрагивавших в своём творчестве данную тему, особое место принадлежит А. П. Зернину (1821–1866). Почти все его работы посвящены византистике, развитию которой в Харьковском университете он придал новый импульс, новое направление. Профессор А. П. Зернин состоял в штате университета с 1847 по 1863 гг.

Он первым в украинских землях Российской империи ввёл в учебный процесс специальные курсы, посвящённые отдельным вопросам византийской истории. Новаторские подходы А. П. Зернин обнаруживал и в научных трудах, каждый из которых базировался на всесторонней комплексной и критической разработке привлечённых им источников. По сути дела, им был заложен новый подход, наметивший истоки будущих успехов отечественной византистики, ставших особенно явственными с последней трети XIX в.

В 1858 г. А. П. Зернин опубликовал труд «Очерк жизни Константинопольского патриарха Фотия». Это был первый в отечественной историографии биографический очерк, целиком посвящённый столь значимой персоналии. Тем самым А. П. Зернин обратился к исследованию не только деятельности самого Фотия, но и к одному из наиболее интересных, важных и переломных периодов византийской Церкви. А отсутствие к тому времени в историографии специальных работ о жизни и деятельности патриарха Фотия делало его труд ещё более актуальным. По меньшей мере, еще несколько десятилетий он будет оставаться пионером в данном, намеченном им направлении исследований.

Антизападные и антикатолические высказывания А. П. Зернина явно отражали настроения российского общества, только что пережившего неудачную Крымскую войну. Впрочем, стремление противопоставить православную Византийскую империю католическому Западу не являлось доминирующей целью рассматриваемой работы. Первая и главная задача А. П. Зернина заключалась в том, чтобы разобрать ценнейший исторический материал, а именно – обильное эпистолярное наследие патриарха Фотия. В этом смысле данная монография учёного напоминает глубокую источниковедческую штудию. Страницы работы А. П. Зернина буквально пестрят цитатами из различных документов; некоторые письма приводятся целиком и вместе с пространными комментариями занимают по несколько страниц. Публикация подобных письменных памятников представляет огромный интерес уже не столько для изучения жизни и деятельности

высокоученого патриарха, сколько для воссоздания объективной картины политической борьбы в империи, взаимоотношений между римско-католической и греко-православной церквями во второй половине IX столетия. Именно в силу глубокого, пространного изложения источников, эта работа не теряет ценность для современных специалистов-источниковедов.

Много места в очерке уделено и личным столкновениям Фотия с папой Николаем I. «Вооружаясь против папы, – подчёркивал историк, – Фотий не имел в виду действовать от своего лица». Все усилия патриарха были обусловлены, по мнению А. П. Зернина, необходимостью защитить Восточную церковь и личной враждебности к Риму у него не было. Это во многом совпадает с точкой зрения такого признанного авторитета по вопросу о Фотиевой схизме, как Ф. Дворник, который, впрочем, едва ли был знаком с трудом А. П. Зернина.

Подводя итог многообразной деятельности духовного главы Константинополя, учёный отмечал: «Противодействуя непомерным притязаниям пап, цареградские патриархи постоянно смотрели на Фотия как на образец поборника и защитника древних уставов церкви. Неудивительно после этого, что латинские писатели и по настоящее время смотрят на него как на виновника разделения церквей. Он действительно был виновником разделения в том смысле, что поставил непреодолимую преграду стремлениям Рима к главенству над восточной церковью. Видя невозможность осуществления своих планов, папы отделились, завещав своим преемникам и своей церкви вечную и непримиримую ненависть к Фотию». Таким образом, реабилитируя Фотия, А. П. Зернин разделение Церквей весьма оригинально поставил ему в заслугу, а папству – в вину.

Определённый вклад в изучение рассматриваемой тематики внёс другой учёный Харьковского университета, профессор кафедры церковной истории А. С. Лебедев (1833–1910). Он был автором публикации «Молодые годы Фотия, патриарха Константинопольского» (1873) и обширного труда «Церковная история» (1902) в трёх частях, изданного в учебных целях. Читая курс истории церкви, учёный обычно делил его на два больших периода: до IX в. – в первом семестре, с IX в. до современных ему событий – во втором семестре. Об этом свидетельствует содержание ежегодно издаваемых «Обзрений преподаваний предметов».

А. С. Лебедев стремился выяснить причины разделения западной и восточной (византийской) церквей, показать их внутренние отличия друг от друга. Если западная, по мнению учёного, представляла собой в иерархическом плане монархию, то восточная изображалась им как «федерация поместных церквей». Другим существенным отличием А. С. Лебедев считал их отношение к светской власти. Если на Западе первосвященники

в течение веков диктовали законным монархам свою волю, то на Востоке «государи постоянно вмешивались в дела церкви, при этом иногда с нарушением церковных интересов».

Для творчества А. С. Лебедева не характерна откровенная антизападная официозность. Не говоря уже о том, что отдельные части его «Церковной истории» почти дословно воспроизводят сочинение Д. Робертсона «История христианской церкви от апостольского века до наших дней», А. С. Лебедев с подлинно научной объективностью повествует об иноверцах. Даже споры Фотия с римскими папами он считал «личными взаимно-анафемствованиями патриархов, не простиравшимися на самые церкви, которые в течение 150 лет после Фотия всё ещё хранили между собой единение, хотя и при натянутых отношениях».

Для А. С. Лебедева Фотий – не только инициатор распространения христианства в Болгарии, но ещё и «учёнейший человек своего времени». «Памятником» «громадной эрудиции» Фотия А. С. Лебедев заслуженно считал его «Библиотеку», как «сочинение критико-библиографического характера». А. С. Лебедев подчеркнул значение и привёл краткую аннотацию и других работ Фотия, в т. ч. «О тайноводстве Св. Духа», «О павликианах», «Номаканон». Эти сочинения, как и сама деятельность Патриарха, по мнению А. С. Лебедева имели огромное значение в истории Восточной церкви.

К харьковской исторической школе византинистов можно причислить и протоиерея, законоучителя Харьковского ветеринарного института И. Гапонова. В 1867 г. в учебных целях он опубликовал первую часть «Церковной истории с первых времён христианства до 2-й половины 19-го века». Один из параграфов третьей главы этого труда носил название «Фотий патриарх константинопольский, великий отец Церкви и просвещёнейший учитель её».

Главными достижениями Фотия И. Гапонов заслуженно считал его заслуги в крещении Болгарии и в осуждении «Filioque». Сильному Фотию харьковский исследователь противопоставляет «слабого Игнатия», в котором видит фигуру, удобную папе Николаю I. И. Гапонов подчёркивал огромное значение Фотия не только на патриаршей кафедре, но и в церковной науке. Фотий в изображении И. Гапонова – «человек гениальный», а главная заслуга его перед церковью заключается в том, что он «ограничил её от властолюбия пап и папских своеволий». Отметим при этом, что в рассматриваемом труде встречаются и утверждения, уязвимые для критики. Так, И. Гапонов ошибочно считал, что Фотий стал Патриархом ещё в 857 г., а умер в 886 г. Впрочем, последняя датировка скорее была лишь одной из версий и отражала научную дискуссию о времени смерти Фотия, ещё не оконченную во второй половине XIX в.

Иную дату смерти Патриарха называл профессор кафедры всеобщей истории Новороссийского (Одесского) университета, известный византист Ф. И. Успенский (1845–1928). В 1891 г. он сделал юбилейный доклад «Деятельность патриарха Фотия в связи с исторической миссией византизма». Доклад был посвящён тысячелетию смерти Фотия и, в отличие от И. Гапонова, Ф. И. Успенский обосновал ту датировку кончины Патриарха, к которой склоняется сейчас основная масса исследователей.

Свой обобщающий труд «История Византийской империи» Ф. И. Успенский опубликовал уже после того, как в 1894 г. он покинул Новороссийский университет. В связи с этим не ему, а его старшему коллеге по университету В. И. Григоровичу (1815–1876) суждено было внести основной вклад в изучение в этом университете истории деятельности Патриарха Фотия.

В. И. Григорович был профессором кафедры славянской филологии Новороссийского университета с 1865 по 1876 гг. За это время он подготовил три публикации, в которых отмечал заслуги Фотия: «Несколько слов, сказанных по поводу празднования тысячелетия со времени кончины Св. Кирилла», «На память о Борисе-Михаиле, праотце славянского просвещения», «Как выражались отношения Константинопольской церкви к окрестным северным народам, преимущественно к болгарам в начале X ст.». И хотя ни одна из этих публикаций не была целиком посвящена непосредственно жизни и деятельности Патриарха, есть все основания говорить об общей концепции этой деятельности в трактовках В. И. Григоровича.

Высоко оценивая роль самой Восточной церкви, В. И. Григорович, остро, по сути, в гиббоновском духе, критиковал византийскую светскую власть. Государству, в котором «жизнь свободы цепенела пред мертвящим формализмом общества», ученый противопоставлял не только славян, но и саму Византийскую церковь. К числу наиболее выдающихся её представителей В. И. Григорович относил и Патриарха Фотия.

Именно Фотию, а не Кириллу и Мефодию, одесский историк отвел центральную роль в истории Восточной церкви IX в. В трактовке В. И. Григоровича, деятельность миссионеров православия осуществлялась хотя и «с согласия греческого императора Михаила», но «по внушению Фотия». Стратегические мотивы миссии, ее связь с набегом русов в 860 г. и активизации поисков союзников в лице хазар не были учтены. В самом распространении влияния Византии на соседние народы В. И. Григорович усматривал, прежде всего, «протест православной церкви против бесконтрольного властолюбия папства». Тем самым на первый план ученым ошибочно выдвигались религиозные, а не политические цели Византии.

В числе главных достижений Фотия В. И. Григорович отмечал крещение Болгарии. «Известно, что достопамятное обращение в христианство

болгар сопровождалось распреею Рима и Византии», – указывал ученый. В окончательном решении болгарского князя Бориса, колебавшегося между греками и латинянами, В. И. Григорович главную роль отводил именно Фотию. Одесский историк представил анализ известного послания Патриарха к Борису, в котором Фотий «поощрял его к самостоятельности, подобающей его державе». Таким образом, в изображении В. И. Григоровича Фотий – это «гениальный муж, одаривший своими помыслами IX ст.».

С одесскими историками и Одесским обществом истории и древностей сотрудничал епископ Чигиринский, Порфирий (К. А. Успенский) (1804–1885), научно-педагогическая деятельность которого началась ещё в Одесском Ришельевском лицее. Одним из направлений научной деятельности Порфирия являлось изучение им истории проповедничества на Балканах. Этому была посвящена его публикация «Проповедники в Фракии, частнее, в Константинополе и Адрианополе» (1880). К эпохе средневековья до середины XVII в. Порфирий отнёс 37 имён, вошедших в созданный им список греко-православных проповедников. Список обращает на себя внимание принципом отбора, которым руководствовался учёный. Наряду с биографическими данными каждого из проповедников Порфирий представил краткую характеристику их основных сочинений с цитатами и ценными комментариями. При этом учёный довольно критически подходил к содержанию данных сочинений.

Среди этих проповедников наиболее подробно Порфирий рассматривал труды патриарха Фотия. Учёный верно указал, что его уцелевшие 16 «бесед» ещё никогда не были полностью опубликованы и не переводились. До осуществления знаменитого издания А. Пападопуло-Керамевса должно было пройти еще почти четверть века. Личным вкладом Порфирия в изучение творчества Фотия были обнаруженные им рукописи трудов Патриарха в библиотеке Иверского монастыря на Афоне, а именно – две беседы Фотия по поводу нашествия росов в 860 г.

Особенно многообразными были обращения к истории жизни и деятельности Патриарха Фотия в творчестве киевских учёных рассматриваемого периода. В XIX – начале XX вв. в Киеве функционировали два высших учебных заведения – Университет Св. Владимира и Киевская духовная академия (КДА). Некоторые киевские учёные совмещали работу в этих учебных заведениях и их научные достижения в равной степени принадлежат и академии, и университету.

Специфика учебного процесса в КДА предполагала более частые обращения к различным аспектам деятельности Фотия, чем это было в университете. Это происходило в рамках самых разных дисциплин, прежде

всего на занятиях по церковной истории, патристике, обличительному богословию и т. д.

Одним из главных предметов преподавания в Киевской духовной академии была церковная история. Содержание сохранившихся рукописей конспектов преподавателей академии позволяет утверждать, что Фотий рассматривался в них как один из ключевых деятелей в истории Православия.

Одним из таких конспектов является «Обозрение предметов по церковной истории» (1861) Н. И. Щёголева. В периодизации Новозаветной Церкви он особо выделял как эпохальное событие возведение Фотия на Патриарший престол. Этим событием в периодизации, предложенной Н. И. Щёголевым, завершался третий и начинался четвёртый период: 3). «Со времени Карла Великого до возведения на патриарший престол в Константинополе Фотия»; 4). «Церковь Православная восточная со времени патриарха Фотия до падения Константинополя». Вторую половину IX в. Н. И. Щёголев обозначал как «Время Фотия», а суть борьбы между Восточной и Западной церквами определял следующим образом: «Противодействия пап. Споры за Болгарию. Распространение в ней римских заблуждений. Восстание против них Фотия».

Преемником Н. И. Щёголева по кафедре церковной истории КДА был Ф. А. Терновский (1838–1884). Профессор КДА и доцент Университета Св. Владимира, Ф. А. Терновский неоднократно обращался в своём творчестве к анализу деятельности Фотия. Как следует из ежегодно издававшихся «Обзрений преподавания в Университете Св. Владимира», Ф. А. Терновский, подобно Н. И. Щёголеву, выделял в истории церкви период с середины IX до середины XV вв., от разделения церквей до падения Константинополя, и обычно излагал события этого периода в течение целого учебного семестра.

В сохранившемся студенческом конспекте «Лекций по церковной истории» Ф. А. Терновского» отражены два ключевых вектора деятельности Фотия – «внешне-международные» и «внутренние церковно-государственные отношения». Оба эти вектора деятельности Патриарха надолго определили ход церковной истории. Они, по мнению Ф. А. Терновского, составили целую «эпоху, от которой начинается новый период в жизни церкви православной восточной». «Фотий, – указывал киевский учёный, – нанёс неотразимый удар римским покушениям на судьбу, достоинство и правую веру церкви восточной, поразив в корне самую идею папства... При Фотии следовательно (так подчёркнуто в рукописи – С. Л.), а не спустя свыше 150 лет при Керуллании, как иногда понимают, Запад отделился с православною восточною церковью». Эти важные концептуальные утверждения

Ф. А. Терновского дополнялись его рассуждениями о новой расстановке сил, установившейся во взаимоотношениях между светской и духовной властями в Византийской империи в IX в. В правление Фотия, указывал учёный, «влияние государства на церковь, давно уже начавшееся, теперь достигло тяжёлых для церкви размеров...».

Известность в исторической науке Ф. А. Терновский получил благодаря, главным образом, своей фундаментальной монографии «Изучение византийской истории и её тенденциозное приложение в Древней Руси» (1875). Она стала диссертацией, за которую он был удостоен степени доктора русской истории.

Монография представляла собой капитальное источниковедческое исследование ряда византийских авторов, чьи хроники легли в основу большинства отечественных хронографов. Так, рассматривая «Продолжателя Георгия Амартола» и сравнивая его сведения с данными Фотия о нашествии росс в 860 г., Ф. А. Терновский указывал: «мы видим, что Фотий частью подтверждает нашего летописца, частью же даёт иное понятие о событии». Среди фактов, отражённых и в беседах Фотия, и в тексте «Продолжателя Георгия Амартола» Ф. А. Терновский, в частности, выделяет сведения о том, что россы перебили многих христиан у Константинополя. «Подтверждается Фотием и то известие летописи, что россы своими судами оцепили город и привели в страх обитателей», — указывал киевский учёный. — «Фотий приписывает избавление Царьграда заступлению (так в тексте. — С. Л.) Богоматери», но не упоминал о буре, разметавшей корабли росс.

Источниковедческий аспект Фотианы отражён и в публикации Ф. А. Терновского «Собрание церковных древностей на Афоне, в Дрездене и в Берлине» (1882). Этой публикацией стал доклад, прочитанный в заседании Церковно-исторического общества при КДА. В докладе были отражены результаты заграничной командировки Ф. А. Терновского, который, в частности, во время посещения Афона, осматривал памятники византийской церковной архитектуры и монастырские библиотеки. Среди наиболее ценных экспонатов библиотеки Афоно-Иверского монастыря он называл две беседы Патриарха Фотия по поводу нашествия росс, которые прочно вошли в научный оборот как важнейшие источники.

Деятельность Фотия рельефно отражена и в рукописном конспекте премника Ф. А. Терновского по кафедре церковной истории КДА М. Ю. Ковальницкого. Этот конспект «Общая церковная история» (1886) структурирован по экзаменационным билетам (всего 21). При этом билеты с 5-го по 10-й (более сорока листов текста) посвящены различным аспектам деятельности Фотия.

В этой деятельности М. Ю. Ковальницкий выделял несколько направлений. Прежде всего он подчёркивал высочайший уровень образованности Фотия, который «был по призванию учитель» и стремился «усвоить всю науку того времени во всей её многосторонности». Признавая, что в политической деятельности Византийского государства Фотий «склонялся на сторону Варды», М. Ю. Ковальницкий отмечал: Патриарх «не сочувствовал тем средствам, которыми осуществлял свои планы Варда»: «Фотий был сторонником Варды, покровителя просвещения, но не Варды, запятнавшего себя убийствами». При этом киевский учёный утверждал: в своих письмах Фотий «часто указывает на то, что его принудили к патриаршеству».

Особое место в конспекте М. Ю. Ковальницкого уделено борьбе внутри Византийской церкви между игнатианами и фотианами. Инициаторами этой борьбы учёный считал игнатиян, хотя и признавал, что оба патриарха, Фотий и Игнатий, «были людьми выдающимися». Такая трактовка в корне отличалась от вышеупомянутого высказывания И. Гапонова, считавшего Игнатия «слабой» личностью. Главной опорой партии игнатиян М. Ю. Ковальницкий верно считал могущественное монашество, в первую очередь монахов Студийского монастыря.

Ключевое направление деятельности Фотия, по справедливому мнению киевского учёного – это его противодействие «властным притязаниям папы на восток», в том числе деятельности латинских миссионеров в Болгарии. «Фотий несомненно руководил всем делом обращения болгар», – указывал М. Ю. Ковальницкий. Он считал закономерным разрыв пап и Фотия ещё и потому, что «Рим издавна уже представлял умственное и нравственное убожество». Несмотря на изгнание Фотия императором Львом VI, его деятельность, указывал М. Ю. Ковальницкий, «оставила по себе слишком заметный, на веки неизгладимый след в жизни церкви. Он высоко держал знамя православия; в течение 35-летнего патриаршества выдержал один борьбу с девятью папами, охранил церковь от порабощения Римом и наметил ей путь, которым она пошла в своей дальнейшей истории». Столь высокая оценка деятельности Фотия нашла отражение и в периодизации истории церкви, предложенной М. Ю. Ковальницким. Как следует из ежегодных «Отчётов о состоянии Киевской духовной академии», свой курс «Общей церковной истории» он обычно делил на два больших периода, рубежом которых считал разделение церквей в середине IX в.

Деятельность Патриарха Фотия признавалась эпохальной не только в лекциях по церковной истории, но и в лекциях по другим учебным дисциплинам. Об этом, в частности, свидетельствует «Конспект лекций по обличительному богословию» (1870), подготовленный архимандритом

Августином (А. Гуляницким) (1837–1892). В этом конспекте один из обширных хронологических периодов носит название «Исторический очерк вероисповедной полемики между греками и латинянами, от времён патриарха Фотия до XVIII в.». А в «Конспекте лекций по патристике» (1873) К. И. Скворцова пункт № 20 раздела «Время отделения западной церкви от восточной» целиком посвящён Фотию. Содержание пункта, который носит название «Патриарх Фотий», включает в себя следующие позиции: «Борьба его с римской, духовной и светской властями. Заслуги и учёные труды Фотия. Его «Библиотека». Таким образом, труды Фотия изучались студентами КДА в рамках нескольких учебных дисциплин.

Деятельность Патриарха Фотия рассматривалась и в выпускных сочинениях (диссертациях) студентов Киевской духовной академии. Только в середине XIX в. было подготовлено три таких диссертации: «Опровержение мнений, что константинопольский патриарх Фотий первым восстал против подчинения римской церкви» А. Любецкого, «Фотий, патриарх Константинопольский» К. Вафидиса; «Фотий, святейший патриарх Константинопольский» Г. Попруженкова.

Одним из крупных учёных и деятелей Церкви рассматриваемого периода был архиепископ Черниговский и Нежинский Филарет (Д. Г. Гумилевский) (1805–1866). Его основной труд – капитальное трёхтомное «Историческое учение об отцах церкви». Шесть параграфов 3-го тома этого уникального исследования были посвящены Фотию. В них излагались основные вехи биографии Фотия и рассматривались его труды.

Рассматривая сочинения Патриарха, Филарет считал, что Фотий по уровню своей «изумительной» учёности принадлежит не своему, а четвёртому веку: «редкий философ и редкий критик, глубокий богослов и обширный историк, Фотий богат был ещё сведениями в философии и словесности, в политике и правоведении, в медицине и математике». Среди главных сочинений Патриарха Филарет заслуженно выделял его «Библиотеку», указывая на то, что «критике Фотия отдают честь все учёные». А характеризуя его догматико-полемические труды, Филарет писал: «особенно стоит сожаления, что доселе не издано обширное и превосходное сочинение Фотия о *Св. Духе*» (курсив Филарета).

Патриарх Фотий в трактовке Филарета – не только крупный богослов, но и «обширный политик и дипломат», преданно служивший византийскому делу. Вступая на Патриарший престол, Фотий «принужден был уступить воле Императора». Патриарха, наряду с императором Михаилом III, Филарет однозначно признавал организатором Моравской миссии Кирилла и Мефодия. Тем самым признавалась его особая заслуга в христианизации славянских народов.

В деятельности Фотия Филарет особо выделял Собор 879–880 гг.: «Под председательством Фотия собор сделал много полезных установлений для Церкви; всего же важнее было постановление не прибавлять ничего нового к Никео-Константинопольскому символу веры». Таким образом, подчёркивалась личная заслуга Фотия, много сделавшего для опровержения латинского «Filioque».

Итак, деятельность Патриарха Фотия I составила целую эпоху в истории Церкви и самого Византийского государства. Крупный учёный, тонкий политик, выдающийся церковный деятель, он сыграл решающую роль в преодолении притязаний Римской церкви на власть в христианском мире в середине IX в. и провёл важнейшие организационные мероприятия, способствовавшие христианизации славянских народов. Многогранная деятельность Патриарха была по достоинству оценена в византийской Российской империи, центрами которой были и высшие учебные заведения украинских земель – университеты Харькова, Киева, Одессы, Киевская духовная академия. Эта деятельность получила отражения как в курсах лекций по истории церкви, патристике, обличительному богословию, так и в публикациях разного формата: юбилейных докладах, научных очерках и монографиях. Высоко оценивая деятельность Фотия во главе Константинопольской церкви, отечественные авторы (В. И. Григорович, Ф. А. Терновский, А. С. Лебедев и др.) подтверждали свои выводы содержанием письменных источников, в том числе трудов самого Патриарха. Наибольший вклад в изучение деятельности Фотия внесли: автор первого биографического очерка, посвящённого Фотию А. П. Зернин и автор капитального трёхтомного труда «Историческое учение об отцах церкви» архиепископ Черниговский и Нежинский Филарет (Д. Г. Гумилевский). Выводы отечественных авторов рассматриваемого периода отражали состояние науки того времени и во многом сохраняют научную актуальность и в наши дни.

ЛИТЕРАТУРА

- [Архимандрит Августин]. Конспект лекций по обличительному богословию (1870) // ЦГИАУ. – Ф. 711. – Оп. 3. – Д. 895.
- Афиногенов Д. Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). – М., 1997.
- Вафидис К. Фотий патриарх Константинопольский // ИРЦНБНАНУ. – Ф. 304. – Д. 555.
- Величко А. М. Церковь и император в византийской и русской истории (историко-правовые очерки). – СПб., 2006.

- Войтович Л., Домановський А., Козак Н., Лильо І, Мельник М., Сорочан С., Файда О. Історія Візантії. Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. – Львів, 2011.
- Гапонов И. Церковная история с первых времён христианства до 2-й половины 19-го века. – Х., 1867. – Ч. 1.
- Герасим (Яред), иеромонах. Отзывы о св. патриархе Фотии. – СПб., 1874.
- Гийу А. Византийская цивилизация. – Екатеринбург, 2005.
- Григорович В. И. Несколько слов, сказанных по поводу празднования тысячелетия со времени кончины Св. Кирилла // Записки Новороссийского университета. – 1869. – Т. 3.
- Григорович В. И. Как выражались отношения Константинопольской церкви к окрестным северным народам и преимущественно к болгарам в начале X в. // Собр. соч. В. И. Григоровича. – Одесса, 1916.
- Григорович В. И. На память о Борисе-Михаиле, праотце славянского просвещения // Собр. соч. В. И. Григоровича. – Одесса, 1916.
- Зернин А. П. Очерк жизни константинопольского патриарха Фотия. – М., 1858.
- Карнацевич В. Л. Загадки истории. Средневековье. – Х., 2009.
- Ковальницький М. Ю. Общая церковная история. Билеты 1–8, 10–21 // ИРЦНБНАНУ. – Ф. 160. – Д. 1620.
- Кузенков П. В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000 г.: Проблемы источниковедения. – М., 2003.
- Курбатов Г. Л. История Византии (Историография). – Л., 1975.
- Лебедев А. П. История разделения Церквей в IX, X, и XI веках. – СПб., 1999.
- Лебедев А. С. Молодые годы Фотия, патриарха Константинопольского // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. – 1873. – № 1.
- Лебедев А. С. Церковная история. Лекции, читанные в императорском Харьковском университете. – Х., 1902. – Ч. 2; Ч. 3.
- Левандовский А. П. Карл Великий. Через империю к Европе. – М., 1995.
- Лиман С. И. Идеи в латах: Запад или Восток? Средневековье в оценках медиевистов Украины (1804 – первая половина 1880-х гг.). – Х., 2009.
- Лиман С. И., Сорочан С. Б. Харьковский период научно-педагогической деятельности Александра Петровича Зернина (1821–1866) // Вісник ХНУ. – № 762. – Сер.: Історія. – Вып. 39. – Х., 2007. – С. 239–251.
- Лиман С. И., Сорочан С. Б. История изучения Византии в южных губерниях Российской империи (1804–1874 гг.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. – М., 2007. – Серия II: История. История Русской Православной Церкви. – Вып. 4 (21).
- Лиман С. И., Сорочан С. Б. Византийская империя в трудах историков Харьковского университета (1804–1917) // Дриновський збірник. – Харків; Софія, 2008. – С. 51–68.
- Любецкий А. Опровержение мнений, что константинопольский патриарх Фотий первым восстал против подчинения римской церкви (1859) // ИРЦНБНАНУ. – Ф. 304. – Д. 225. Институт рукописей Центральной научной библиотеки.
- Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира во втором полугодии 1880–1881 уч. г. // УИ. – 1880. – № 12. – Ч. 1.

- Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира в первом полугодии 1883–1884 уч. г. // УИ. – 1883. – № 7. – Ч. 1.*
- Обозрение преподавания предметов, распределение лекций и практических занятий в императорском Харьковском университете на 1900–1901 академический год. – Х., 1901.*
- Обозрение преподавания предметов, распределение лекций и практических занятий в императорском Харьковском университете на 1902–1903 академический год. – Х., 1902.*
- Отчёт о состоянии Киевской духовной академии за 1885/1886 уч. г. – К., 1887.*
- Попруженков Г. Фотий, святейший патриарх Константинопольский // ИРЦНБНАУ. – Ф. 304. – Д. 734.*
- Порфирий, епископ Чигиринский. Проповедники в Фракии, частнее в Константинополе и Адрианополе // ТКДА. – 1880. – № 8. – С. 461–523.*
- Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей. – М., 1992.*
- Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. – М., 1998.*
- Робертсон Д. История христианской церкви. – СПб., 1881. – Т. 2.*
- Россейкин Ф. М. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. – Сергиев Посад, 1915.*
- [Скворцов К.] Конспект лекций по патристике, преподанный студентам богословского отделения 1 и 2 курсов (1873) // ЦГИАУ. – Ф. 711. – Оп. 3. – Д. 1017.*
- Сорочан С. Б., Лиман С. И. Ф. А. Терновский (1838–1884) – исследователь истории Византии // Научные ведомости Белгородского государственного университета: Научный журнал: Серия «История, политология, экономика». – Белгород, – 2007. – № 1 (32).*
- Сорочан С. Б., Домановский А. Н. Харьковская византистика: истоки, история, перспективы // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллено-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Вып. 2. – Харьков, 2014. – С. 223–231.*
- Тальберг Н. История Христианской Церкви. – М., 2000.*
- Терновский Ф. А. Собрание церковных древностей на Афоне, в Дрездене и в Берлине // ТКДА. – 1882. – № 12.*
- Терновский Ф. Изучение византийской истории и её тенденциозное приложение в Древней Руси. – К., 1875. – Вып. 1.*
- [Терновский Ф. А.] Лекции по церковной истории в записках студентов. Из бумаг Ф. А. Терновского // ИРЦНБНАУ. – Ф. 160. – Д. 1937.*
- Успенский Ф. И. Деятельность патриарха Фотия в связи с исторической миссией византизма. – Б.м., 1891.*
- Успенский Ф. И. История Византийской империи. – СПб., 1912. – Т. 1.*
- Файда О. В. Византистика в Київській Духовній Академії в 1819–1919 рр.: Дис. ... канд. істор. наук. – Львів, 2006.*
- Филарет, архиепископ Черниговский и Нежинский. Историческое учение об отцах церкви. – 2-е изд. – СПб., 1882. – Т. 1; Т. 2; Т. 3.*
- Фрейберг Л. А., Попова Т. В. Византийская литература эпохи расцвета. IX–XV вв. – М., 1978.*

- Хвостова К. В.* Особенности византийской цивилизации. – М., 2005.
- [*Щёголев Н. J.*] Обзорение предметов по церковной истории, преподанных студентам Киевской духовной академии XX учебного курса (1861) // ЦГИАУ. – Ф. 711. – Оп. 3. – Д. 584.
- Шейнэ Ж.-К.* История Византии. – М., 2006.
- Bury J. B.* A History of the Eastern Roman Empire, From the Fall of Irene to the Accession of Basil I (AD 802–867). – London, 1912. – P. 180–209.
- Dvornik F.* The Photian Schism: History and Legend. – Cambridge, 1948.
- Papadopoulos-Kerameus A.* Monumenta graeca et latina ad historiam Photii pertinentia. – Petropolei, 1894. – Fasc. 1; 1901. – Fasc. 2.
- Sorochan S. B., Domanovsky A. M.* Byzantine Studies in Kharkov: Origins, History, and Perspectives // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Вып. 2. – Харьков, 2014. – С. 232–239.



ЛЕКЦИЯ 33

М. В. Фомин

СТАНОВЛЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ АРХИТЕКТУРЫ. ОТ DOMUS ECCLESIA ДО СВЯТОЙ СОФИИ

Типология христианских храмов доконстантиновской эпохи

Вопрос о ранних христианских культовых сооружениях крайне сложен. К сожалению, регионы, в которых христианство было распространено в первые века, за редким исключением, не являлись территорией подверженной планомерному, системному археологическому изучению. Многие позднеантичные города скрыты современными постройками или находятся в зоне вооруженных конфликтов. Это объясняет тот факт, что в литературе почти отсутствуют упоминания о культовых сооружениях доконстантиновской эпохи. Таких памятников известно сегодня настолько мало, информация о них настолько слабо распространена, что многие исследователи склонны утверждать, что в первые века нашей эры христиане храмов не возводили.

Рождение христианского храма

Анализ сохранившихся единичных памятников христианства доконстантиновской эпохи совместно с имеющимися письменными источниками позволяет сделать ряд интересных выводов о местах отправления христианского культа

Мартирии, «могилы мучеников». Традиционно первыми местами собраний и богослужений христиан считаются «могилы мучеников» — именно они становились алтарями, в память о которых и сегодня в церкви должны обязательно присутствовать мощи святого. Уже в 269 г. на римском Западе было постановлено, что Божественная литургия должна совершаться над мощами святых.

Исследователь катакомб П. Штайгер утверждал, что первые христианские кладбища появляются во II в. В окрестностях Рима обнаружено более 60 подземных христианских кладбищ-кимитириев, известных как Римские катакомбы. Аналогичные сооружения известны в Италии и Греции, центральной Азии, Африке, на Кипре, в Сирии, Фригии, Палестине, Египте и многих других местах. Наиболее часто встречаются в литературе упоминания о римских катакомбах Каллиста и Севастиана на Аппиевой дороге, св. Агнии и Острианские на *via Nomentana*, Присциллы на *via Salaria nova*, катакомбы Домитиллы, катакомбы Каллиста.

Согласно римским законам, место погребений считалось неприкосновенным. Допускалось свободное существование погребальных ассоциаций, какого бы вероисповедания они не придерживались. Такие объединения пользовались правом собраний в местах погребения своих участников и даже могли иметь свои алтари для отправления культов. Пользуясь этим, христиане собирались в местах погребений единомышленников.

Помещения в катакомбах принято разделять на малые (*кубикулы*), средние (*крипты*), большие (*капеллы*). Кубикулы были своеобразными семейными склепами. В стенах в несколько рядов располагались локулы – ниши, в которых укладывались тела погребаемых. Передняя сторона кубикулы могла иметь форму полукруглой ниши, подобно алтарной апсиде, 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.

Принято считать, что 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.

«Дом собрания», «domus ecclesia», церкви в частных домах. Деяния и Послания св. Апостолов содержат упоминания о «*domus ecclesia*», домашних церквях, местах собраний христиан в частных домах («Приветствуйте Прискиллу и Акиллу, сотрудников моих во Христе Иисусе ... и домашнюю их церковь» (Римл. 16, 3–4; ср.: Колос. 4, 15; Филим. 1, 2 и др.)). Традиция таких собраний восходит непосредственно к «Тайной вечере», которая также совершилась в помещении внутри частного дома. Вероятно, в молельни перестраивали «домашние базилики», «триклинии», место, где в античном доме собирались для пиршеств и бесед члены семьи, родственники и друзья. В «воспоминаниях св. Климента» рассказывается, что один из знатных христиан Антиохии, по имени Феофил, «освятил под

именем церкви огромную базилику своего дома» и передал ее в распоряжение своих единоверцев.

Автор «Филопатриса» (сатирического произведения первых веков, осмеивающего христиан) описывал домашнюю церковь: «...Случай завел меня в незнакомый дом, поднявшись по лестнице, я очутился в комнате с вызолоченными карнизами, которая напоминала собой палаты Менелая. Здесь я нашел, впрочем, не прекрасную Елену, а коленопреклоненных людей ...».

Подобная традиция сохранялась довольно долго, даже Св. Иоанн Златоуст (сер. IV в.) рассказывает о том, как владелец дома в городе Амасии (Южное Причерноморье), некто Хрисафий, желая обратить часть своего дома в церковь, призвал художника и приказал ему снять бывшие там мозаики, изображающие Афродиту, и заменить их новыми, на христианские темы.

Что касается внутреннего устройства, то можно лишь предполагать, что в помещении находилось приспособление (стол) для совершения евхаристии, возвышения для чтеца, место для священнодействующих и молящихся, и отдельный стол или помещение, куда складывали приношения верующих.

Но по мере роста числа христиан, рос риск уклонений, ересей. В связи с этим вставал вопрос о контроле над общиной со стороны церковноначалия, следствием этого фактора можно считать ряд дисциплинарных ограничений, направленных на домашние собрания для богослужений. Так, Гангрский собор (между 362–370 гг. (А. С. Павлов)) фактически запрещает собрания, «не имея с собой пресвитера, по воле епископа» (прав. 6). Лаодикийский собор (сер. IV в., точная дата спорна) запрещает совершать евхаристию в домах (прав. 58).

Наиболее ранний из известных подобных храмов – молитвенный дом, открытый в Дуре-Европос (не ранее 232–233 гг.). В 1920 г. на подмандатной англичанам территории Месопотамии вспыхнуло восстание арабов. Солдаты заняли стратегически важную высоту Салихийе и начали рыть окопы. Один из них и наткнулся на стену с фресками. Капитан М. С. Мэрфи сделал первые цветные зарисовки и отправил их с донесением в штаб. Первым исследователем стал представитель Чикагского университета Дж. Г. Брестед. После того, как территория Сирии перешла под контроль Франции, раскопки продолжил Ф. Кюмон. Долгое время раскопками заведовал М. И. Ростовцев. На незначительном расстоянии друг от друга были открыты остатки христианского комплекса, синагоги, языческих культовых сооружений. Изучение этих памятников позволило пролить свет на многие вопросы, в том числе и на связанные с христианским искусством.

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

ната (5х13 м) с возвышением в восточной части, возможно, для алтаря. «Церковь» 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.

В результате многолетних планомерных раскопок было выделено три строительных периода. Собственно христианские культовые функции здание приобрело на последнем этапе перестроек. Около 256 г. комплекс был разрушен, 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 Сисеона; Прокла и Дорофея. Одна из надписей имела дату (232 или 233 гг.) и была написана по штукатурке до последней окраски.

В Риме близкой по конструкции к храму в Дура-Европос была церковь III в. близ современной Сан Мартино аи Монти, остатки ранних церквей перестроенных из частных домов найдены под поздними церквями Св. Климента, Св. Анастасии.

Церкви. Что касается непосредственного строительства церквей как отдельных сооружений, то можно лишь констатировать, что в III в. они уже существовали. Св. Григорий Нисский (ок. 335 – после 394 гг.) в «Слове о жизни св. Григория Чудотворца» рассказывал, что прибыв в Неокесарию (совр. Никсар, Турция) св. Григорий Чудотворец (ок. 213 – ок. 270–275 гг.) «тотчас приступил к построению храма... Этот храм есть тот самый, строению которого он положил начало, а достойно украсил его один из его преемников. Храм сей видим донныне...». Евсевий Кесарийский писал: «Кто и как опишет эти многочисленные обращения ко Христу, это множество собраний во всяком городе и эти замечательные стечения в молитвенных домах... не довольствуясь старыми зданиями, христиане по всем городам начали строить обширные церкви».

Ситуация во многом меняется с приходом к власти Диоклетиана, издавшего эдикт «повсюду разрушать церкви до основания». «Мы собственными глазами видели разрушение молитвенных домов ... до самых оснований и сожжение божественных и священных книг среди площадей» – пишет Евсевий. Луций Целий Фирмиан Лактанций упоминает о разрушении храма в Никомидии, резиденции Диоклетиана: «...с рассветом пришли к церкви нашей военные и полицейские чиновники с значительным отрядом стражи и, разломав двери, стали искать изображения Божества, жечь священные книги, все грабить и разрушать. Одни расхищали всякого рода

вещи...». Из опасения пожара, который мог угрожать соседним постройкам, решено было разломать его. «Тогда подступили к нему вооруженные топорами и другими орудиями преторианцы, и, хотя храм был весьма высок, но в короткое время разрушен до основания». Можно судить, что церковь в Никодимии представляла собой здание довольно значительных размеров.

В конце XIX в. в районе города Салоны (Хорватия, Адриатическое побережье, некогда столица провинции Далмация) был открыт ряд комплексов, восходящих к доконстантиновской эпохе, и включавших как церкви, так и некрополи. Наиболее известны памятники Марусинак и Монастырина. Оба центра сформировались вокруг мемориальных комплексов: Марусинак – вокруг мартирия св. Анастасия из Аквилеи (+ 304 г.), Монастырина имела центром могилу мученика, вероятно, это св. еп. Домний, казненный вместе с Анастасием при имп. Диоклетиане. Интересен факт, что еп. Домний происходил из семьи христиан, бежавших из Сирии.

Раскопки памятников Салона позволили проследить не только процесс развития архитектурной традиции, но и некоторые особенности погребального обряда и поминания усопших. Могилы мучеников почитались единоверцами, над ними начинают возводить специальные сооружения для поминальных служб и трапез – агап. Нередко центром таких служений выступала надгробная плита или крышка саркофага святого. Над ними могли устанавливаться специальные столики (алтари) с дополнительной столешницей – мензой. Крышки, как правило, имели углубления (теселлы), в которые ставили блюда, чашки, кубки. Помимо этого, хотя бы одно углубление имело сквозное отверстие, через которое в могилу возливали вино и елей.

Фактически, все это позволяет утверждать, что уже к середине III в. христиане начинают возводить и первые храмы как отдельные, сугубо культовые сооружения. Апостольские Постановления сохранили описание устройства церкви: «Да будет здание продолговато, обращено на восток, с пастофориями по обеим сторонам к востоку, подобно кораблю. В середине да будет поставлен престол епископа, по обеим же сторонам его пусть сидят пресвитеры, а диаконы пусть стоят около одетые в полное облачение... По их распоряжению в другой части здания пусть сядут миряне с полным безмолвием и благочинием, а женщины отдельно, и они пусть сидят, соблюдая молчание. В середине же чтец, став на некотором возвышении, пусть читает книги Моисеевы... А привратники пусть стоят при входах мужчин, охраняя их, диакониссы же при входах женщин»... В восьмой книге того же памятника еще с большей ясностью обрисовывается перед нами первая часть храма (βῆμα) или алтарь с жертвенником

(θυσιαστήριον), возле которого располагалось духовенство во главе с епископом, совершавшим евхаристию.

Таким образом, можно констатировать, что в первые века нашей эры сформировалось два типа культовых сооружений. К первому можно отнести «могилы мучеников», мартирии, раннехристианские кладбища, катакомбы. Ко второму типу – «молитвенные дома» – церкви, перестроенные из помещений в частных домах. К третьему типу – храмы, которые строились как отдельные здания. При этом необходимо отметить, что к концу IV в. второй тип исчезает.

Церкви периода рассвета христианской архитектуры. От Константина до Иконоборства

В процессе формирования раннехристианского богослужения возник вопрос о культовых сооружениях. Отрицание языческой религии привело к неприемлемости использования античного храма как формы. Иудейские синагоги также не являлись храмами в полном смысле.

Базилики. Одной из архитектурных форм, воспринятых христианами, стали базилики (βασιλειος) – общественные здания эллинистического мира, сочетавшие в себе простоту воплощения и величественность.

Сам термин «базилика» имеет греческое происхождение и может быть переведен как «царский дом». Как правило, это прямоугольное здание, состоящее из нечетного количества (1–3 или 5) разных по высоте помещений – нефов (лат. *navis* – корабль), разделенных продольными рядами колонн или столбов. Как правило, более широкий и высокий центральный неф мог освещаться окнами второго яруса и завершаться апсидой (лат. *absida*, гр. *hapsidos* – свод, арка), покрытой полукуполом.

В античности базилики использовались как общественные здания, в которых происходили собрания, велась торговля, заседали суд и т. п.

Происхождение архитектурной формы нередко связывают с греческими стоями (крытые галереи-портики, с одним или несколькими рядами колонн, одна из самых известных – Афинская стоя, в которой заседал архонт, Στοα βασιλειος, которая заканчивалась апсидой с тронem). Известны подобные сооружения во многих городах эллинистического мира.

В Древнем Риме базилики строили как общественные и административные здания, часто размещавшиеся на Форумах. Древнейшие базилики появились в Риме во II в. до н. э. Тит Ливий указывает, что первая была построена цензором Марком Порцием Катонem Старшим (базилика Порция) к западу от курии и комиция в 184 г. до н. э. В ней разбирались судебные и финансовые вопросы, заседали городские магистраты. В 179 г. до н. э.

цензорами Марком Эмилием Лепидом и Марком Фульвием Нобилиором была возведена еще одна базилика (базилика Эмилия). В 169 г. до н. э. цензором Тиберием Семпронием Гракхом на месте разрушенного им дома Сципиона Африканского была возведена еще одна базилика (Семпрония), позднее на ее месте была возведена базилика Юлием Цезарем. Со временем архитектурный тип общественного здания распространился в Италии, Европе, Северной Африке, эллинистических городах Востока.

В римских военных лагерях строились базилики *principium*, как здание штаба. Такие базилики были открыты во многих укреплениях по окраинам провинций в Европе, Африке и Азии, подобная базилика известна и в Дура-Европос (кон. II в. н. э.). Использовались базиликальные конструкции и как «крытый спортзал», место для военных упражнений (*exercitatoria*). В императорских дворцах базилики служили залами для приемов.

Один из выдающихся римских военных инженеров Марк Витрувий Поллион упоминает два типа базилик: с двумя рядами надстроенных друг над другом колоннад и с колоннами во всю высоту главного нефа. Примером может служить базилика, построенная Витрувием в Фано (не ранее 27 г. до н. э.). До сегодня поражают своим величием развалины базилики Максенция-Константина (306–312).

Христиане переняли эту архитектурную форму, адаптировав ее для богослужений. Вместо трона в апсиде теперь располагался алтарь, фактически «царский дом» стал «домом Царя Небесного». Базилика стала одним из основных типов храма и в дальнейшем получила развитие в византийской, романской, готической архитектуре.

Среди самых известных базилик христианского мира – Сант-Нуово в Равенне (нач. VI в.), Собор в Пизе (1063–1118 гг.), Собор Нотр-Дам де Пари в Париже (1163–1345 гг.), Собор Санта-Мария дель Фьоре во Флоренции (1296–1461 гг.), Собор Св. Петра в Риме (1506–1612 гг.).

Исследователями выделяется два типа базилик. «Восточные» имели сводчатый потолок. Такая конструкция требовала более толстых, массивных стен, на которые опирался свод. «Эллинистические» базилики имели деревянные, стропильные перекрытия, за счет этого конструкция была более легкой, стены более тонкими.

Особенности конструкции позволяли возводить технологически простые, но значительные и по сегодняшним меркам храмы. Многие из них и сегодня поражают своим величием и торжественностью. Есть основания предполагать, что в городах работали гильдии мастеров – строителей различных специальностей, возводивших эти храмы. Возможно, также существовал и некоторый прототип современного понятия «типовой проект»,

на что указывает схожесть конструктивных особенностей «базиликальных» церквей.

Купольный храм. Это архитектурный тип христианского храма, сформировавшийся в Византии и в странах христианского востока в V–VIII вв., стал господствующим в архитектуре Византии с IX века и был принят в качестве основной формы храма.

Он имел свои прототипы среди эллинистических культовых сооружений, нередко носивших мемориальные функции. Так, среди памятников Рима известен Пантеон – храм всех богов. Он имел круглую форму и был увенчан куполом. Но сама форма, скорее всего, была позаимствована с Востока. В этом процессе важную роль играла архитектура Сирии. В Антиохии Сирийской существовала своя яркая архитектурная школа. Христиане переняли формы круглых или многогранных (октогональных) сооружений, добавив крестообразные.

В IV в. при Константине Великом центрические постройки возводились в Палестине, на местах земной жизни Иисуса Христа. Они представляли собой простые ротонды или октагоны и первоначально играли роль мавзолеев. Их главная функция была связана с памятью о событиях или святых (когда они возводились над могилами первых христиан). Со временем многие из них были перестроены в церкви. В самой Антиохии по заказу Константина был построен так называемый «Золотой октагон». Приблизительно в VI веке сформировался тип октагона, вписанного в прямоугольный или квадратный план. К угловым граням октагона примыкали полукруглые ниши, занимавшие углы прямоугольника. К такому типу относились храм св. Георгия в Эзре (515 г.) и гробничная церковь в Русафе (на месте погребения мученика Сергия). Кафедральный собор в Босре (512 г.) представлял в плане квадрат с вписанной окружностью. Центр ротонды был ограничен колоннами и имел форму квадрифолия. Таким образом, средняя часть интерьера имела форму креста-четырёхлистника, увенчанного куполом. Внешняя часть ротонды образовывала круговой обход, а с востока примыкали алтарные помещения.

К известным с античности формам добавился крест, как правило, вписанный в квадрат. Примером может служить храм преподобного Симеона Столпника (Калат-Семан), возведенный в 476–490 гг.

Размеры храмов могли быть значительными, что исключало перекрытие их каменным куполом. Кровля делалась деревянной. Это позволяло строить конструкции с тонкими стенами и сложными пространственными решениями.

Эксперименты византийских зодчих с формами и пространством позволили создать церковь Сергия и Вакха в Константинополе (527–529 гг.).

В плане она представляет собой квадрат с вписанной окружностью подкупольного пространства. Купол опирается на восемь опор, между которыми были помещены ниши-экседры.

Это сооружение повлияло на формирование конструкции церкви Сан-Витале в Равенне (527–548). Храм имеет форму двух восьмигранников, вписанных один в другой.

Купольная базилика. Пиком развития купольной архитектуры становится собор св. Софии в Константинополе, вобравший в себя достижения инженерной мысли и результаты экспериментов предшествующих эпох. В плане собор представляет собой продолговатый четырёхугольник (75,6×68,4 м). Фактически это синтез базиликальной и купольной конструкций.

В центральном нефе выделяется квадратная в основании середина, ограниченная по углам четырьмя массивными столбами, которые подпирают громадные арки. Все это накрыто куполом 31 м в диаметре, вершина которого возвышается на 51 м от пола. Купол опирается на сорок радиальных арок; в нижних частях межарочных промежутков прорезаны арочные окна. Благодаря таким окнам и узким промежуткам между ними в нижней части купола создаётся ощущение сплошного светового пояса.

Сочетания мозаик и света делали пространство неземным, воплощая представление о храме как об отражении Рая. Недаром русские послы, посетившие Софию в X в. говорили, что *«не знаем, на небе ли мы находились или на земле»*.

Многие архитекторы ставили перед собой задачу превзойти гений создателей Софии. Недаром существует легенда, согласно которой император Юстиниан заявил, что превзошел самого Соломона и его храм.

Последовавший за расцветом период церковных споров, иконоборства и смены государственной парадигмы привели к изменениям и в архитектуре храмов. На смену огромным соборам, которые могли вмещать тысячи верующих, пришли малые церкви, вмещавшие прихожан нескольких кварталов. Заказчиками новых проектов становятся монастыри или отдельные ктиторы. Все это приводит к уменьшению конструкций и упрощению внутреннего убранства. На смену грандиозному величию приходит уют и покой малых форм.

ЛИТЕРАТУРА

- Айналов Д. В. Развалины храмов // Памятники христианского Херсонеса. – М., 1905. – Вып. 1.
Белов Г. Д. Северный прибрежный район Херсонеса // МИА. – 1953. – № 34.

- Беляев А. Л. Христианские древности. – СПб., 2001.
- Введение в историю Церкви. Часть 1: Обзор источников по общей истории Церкви: Учебное пособие / Под ред. В. В. Симонова. – М., 2012.
- Виолле ле Дюк. Беседы об архитектуре. – М., 1937. – Т. 1.
- Витрувий. Об архитектуре: 10 кн. – Л., 1936. – Кн. 5.
- Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. – СПб., 2006.
- Диль Ш. По берегам Средиземного моря. – М., 1915.
- Евсевий Кесарийский. Церковная история в 10 книгах [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/istoriya/cerkov/pamfi/1/cerkovist/history.html> /. Доступ – 1.10.2012.
- Колпакова Г. С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. – М., 2005.
- Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в Греко-Римском мире при Константине Великом. – СПб., 2006.
- Михайлов Б. П. Раннехристианская архитектура // Общая история архитектуры в 12-ти томах. – М., 1973.
- Покровский Н. В. Очерки памятников христианского искусства. – СПб., 1990.
- Романчук А. И. Исследования Херсонеса–Херсона: Раскопки. Гипотезы. Проблемы. – Екатеринбург, 2007.
- Ростовцев М. И. Античная декоративная живопись на юге России. Атлас. – СПб., 1913.
- Сорочан С. Б. Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.) Очерки истории и культуры. – Харьков, 2005.
- Творения св. Григория Нисского // ТСОРП. – 1872. – Т. 45. – Ч. 8.
- Dyggve E. History of Salonitan Christianity. – Oslo, 1951.
- Henze A. Kunstführer Rom. – Stuttgart, 1994.
- Hopkins C. The Discovery of Dura-Europos. – New Haven; London, 1979.
- Rostovtzeff M. I. Dura-Europos and its Art. – Oxford, 1938.
- Stützer H. A. Die Kunst der römischen Katakomben. – Köln, 1983.
- Stützer H. A. Frühchristliche Kunst in Rom. – Köln, 1996.
- Styger P. Die Romanischen Katakomben. – Berlin, 1933.



Евангелист Марк из Софии Киевской
(Рис. 7)

ИКОНОГРАФИЯ ЕВАНГЕЛИСТОВ В СОФИИ КИЕВСКОЙ И КАЛЛИГРАФИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА ВИЗАНТИИ

Несколько лет назад я оказался на реставрационных лесах в подкупольном пространстве Софии Киевской с Юрием Александровичем Коренюком, многолетним исследователем и реставратором софийских мозаик. Когда я разглядывал на расстоянии вытянутой руки инструменты для письма на столике у ног Евангелиста Марка, мне показалось, что как профессиональному каллиграфу, знакомому с каламами, чернильницами и пергаменом, мне было бы интересно проследить в лекции развитие иконографии учителей Церкви в храмовом и книжном искусстве с точки зрения пишущего человека, который до сих пор использует инструментарий византийского писца.

В Софийском соборе полностью сохранилась лишь фигура Марка в северо-западном парусе, тогда как фигура Иоанна (северо-восточный парус) сохранилась частично, а изображения Матфея и Луки утрачены практически полностью (*рис. 1*). Примечательно, что традиция размещения евангелистов в парусах, ставшая впоследствии одним из обязательных элементов храмового декора, выражена в столь отчетливой и ясной форме впервые (из сохранившихся памятников) именно в Софии Киевской. Подобная программа организации купольного пространства восходит к Константинополю XI столетия. В то же время, вся композиция вместе с фигурами четырех евангелистов в парусах барабана обретает ясную иерархическую структуру, показывая схождение от Вседержителя божественной благодати, и — далее — через апостольское служение Его учеников, а затем через благовестие апостолов-евангелистов, передающееся всей Церкви Христовой.

Попытаемся вкратце обозначить развитие этой иконографической схемы. Первый вопрос будет связан с композиционным соотношением её участников, а второй с особенностями изображения самих Евангелистов.

Безусловно, этот сюжет восходит к иудео-христианской традиции от видения Иезекииля к откровению Иоанна Богослова, формируя тетраморф, в котором постепенно закрепляются семантические ассоциации (по Иринею Лионскому, Афанасию): Матфей с образом ангела, Марк – льва, Лука – быка (тельца), Иоанн – орла. Хотя существовали и другие менее распространенные варианты символических соответствий (Епифаний Кипрский, Ипполит Римский), но они для нашей лекции несущественны.

Мы можем видеть подобные символы в различных миниатюрах, связанных с Видением пророка Исайи или рядом с огненной колесницей в Видении Иезекииля. Например, в миниатюре Вознесение Христа из Евангелия Рабулы (VI в.) Христос возносится на тетраморфе с огненными колесами, а крылья тетраморфа покрыты глазами, как в изображении Престолов.

И конечно, тетраморфные изображения чаще всего входят в иконографию «Христос во славе» *Maiestas Domini*, трон которого, согласно Иоанну Богослову, стоял на четырёх животных. Христос изображался в мандорле, по углам которой располагались символы евангелистов. Подобно библейским херувимам и серафимам, тетраморфы-символы евангелистов изображаются у Престола Вседержителя, они держат 4 Евангелия, окружая его с четырёх сторон, что символизирует распространение Благой вести на четыре стороны света.

Такая христоцентричная символическая схема, часто с агнцем посредине, постепенно замещается антропоморфными изображениями Евангелистов. Особенно после Пято-Шестого (Трульского) собора в 692 году, где 82-е Правило пыталось регламентировать символические изображения. Примером такого параллельного существования двух схем может служить итальянский и немецкий рельефы из кости, относящиеся приблизительно к одному времени (*рис. 2*).

Центральный свод мавзолея Галлы Плацидии в Равенне (V в.) являет нам чистую символическую композицию в монументальном искусстве, где крест является центром, а символы евангелистов расположены по углам. Близкое композиционное решение мы можем наблюдать и в миланской часовне Сан-Витторе (IV в.). Хотя в центре изображен святой, а не Христос, логика остается прежней. Под тетраморфом размещены небольшие портреты Евангелистов в медальонах.

Такое постепенное добавление к символам изображений Евангелистов, возможно, стало активнее появляться после победы иконопочитания в целом, в рамках тенденции уходить в иконографических программах от символов в сторону антропоморфных изображений.

Пребистерий Базилики Сан-Витале (VI в.) в Равенне демонстрирует цельную идею снисхождения Благой вести, наполненную апокалиптичес-

ской символикой (Откр. 5:12). В центре свода мы видим медальон с изображением божественного Агнца, взявшего на себя грехи мира «*Agnus Dei, qui tollis peccata mundi*». Венок поддерживается четырьмя ангелами. Окружение заполнено райскими деревьями, растениями, птицами, животными и евхаристическими цветами. Таким образом, свод одновременно является объемной моделью сюжета «Живоносный Источник» и композиции, объединяющей Христа и Евангелистов, которые изображены на стенах верхней галереи, как в виде писцов, так и в виде символов (рис. 3). Из-под ног евангелистов вытекают ручьи чистой воды, символизирующей благую весть Евангелия. Уже здесь мы видим подробное изображение каллиграфических предметов: короб со свитками, кодекс, чернильницы, каламы, на кодексах можно видеть латинские и греческие надписи.

Для темы нашей лекции ценен фронтиспис четвероевангелия из Пармы (Bibl. Palatina, MS gr. 5), которое было составлено во второй половине XI в. в Константинополе. По сути, это расширенный сюжет *Maiestas Domini*, где в кругах, разлетаясь от центра, последовательно расположены Христос с серафимами и херувимами, потом медальоны с символами Евангелистов, ближе к краю Евангелисты, записывающие Божье Слово и венчает фронтиспис композиция «Живоносный источник» с птицами и растениями. При определенной доли воображения, такую миниатюру можно воспринять как развертку будущей купольной схемы. В композиционном и семиотическом контексте здесь все присутствует для аналогии с архитектурным планом. Мы не знаем, установилась ли вначале иерархия образов в заставках священных книг или в храмовом пространстве, но, видимо, к XI в. в монументальную практику прочно вошла сюжетная организация купольного пространства, такая, как мы видим в Софии.

Аналоги киевской иконографической программы можно увидеть в мозаиках (втор. пол. XI в.) ставропигийного монастыря Константинопольского Патриарха Неа Мони (Νέα Μονή). В парусах ниш находятся частично повреждённые изображения четырёх евангелистов и четырёх серафимов, крылья которых полностью покрывают пространство паруса. Еще одна параллель из монументального искусства XI в. с пишущими Евангелистами – это разрушенная Церковь Успения в Изнике (Никея).

Колонны как символ 4 Евангелий, поддерживающие купол, появляются в книжной графике. Стоит заглянуть в Евангелие Св. Медара Суассонского (Paris, MS lat. 8850), иллюминированный манускрипт IX-го века, созданный во времена Каролингского Возрождения, чтобы увидеть четырех животных, которые изображены в виде капители колонн, которые поддерживают своды. До перемещения с колонн на паруса Евангелистов достаточно сделать один шаг. Таким образом, иконография *Maiestas Domini*,

соединяется с арками-таблицами в Евангелиях и с сюжетом «Живоносный источник», который собственно и напоминает развертку купола храма, стоящего на 4 колоннах. Согласно христианской Топографии Козьмы Индикоплова этот фонтан находится в Эдеме [Быт 2:6] и воды вытекают из Райского сада в виде четырех рек [Быт 2:10]. Уже Августин подчеркивает ассоциацию этих рек с четырьмя евангелистами. Святоотеческая традиция взяла на вооружение этот образ, например, на крышке одного из саркофагов в Сант-Аполлинаре-ин-Класе мы можем увидеть крест на горе, из-под которой вытекают четыре реки. Об этом подробно пишет Павлин Ноланский, описывая мозаику в конхе базилики святого Феликса (V в.):

Petram superstat ipse petra ecclesiae
De qua sonori quattuor fontes meant,
Evangelistae viva Christi flumina.

В реконструкции монументального убранства этой церкви мы можем увидеть в самом верху благословляющую руку Бога Отца, потом крест в круге, и Дух Святой в виде голубя, а под ним агнец на горе, символизирующий Церковь. По горе текут четыре реки Рая. Вторит этому сюжету надпись, вырезанная над входом баптистерия базилики в Остии (V в.): «Во Христе берет начало христианство: Геон, Фисон, Тигр и Евфрат».

Ундервуд в своей программной работе про «Живоносный источник» приходит к идее о Симфонии Евангелистов, которая не только визуальнo-архитектурно, но и музыкально и текстологически пытается объединить Церковь вокруг Христа. Татиан, создавая свой Диатессарон и соединяя 4 Евангелия в один текст, очевидно руководствовался той же идеей. Получался своеобразный венок (рис. 4), который наяву мы можем увидеть в Россанском кодексе, где портреты Луки, Марка, Матфея и Иоанна закомпонованы в круге (Codex Rossanensis, Σ.). Но если посмотреть снизу на подкупольное пространство в Софии Киевской, мы увидим тот же круг-венок с парящими Евангелистами-каллиграфами вокруг Вседержителя. И музыку этого кружения в полной мере может выразить надпись в Соборе святого Марка в Венеции: *Ecclesiae Christi vigiles sunt quattuor isti quorum dulce melos sonat et movet undique caelos.*

Альберт Френд в статье 1927 г. о византийских портретах евангелистов, установил визуальную и контекстную связь между римским театром и портретами четырех авторов Евангелия. Он считал, что позы Матфея, Марка, Луки и Иоанна были смоделированы из иконографии стоящих ораторов или сидящих философов, которые демонстрировались на римской сцене. А архитектурный антураж на фоне этих изображений как своеобразная память о «*scaenae frons*» – фасаде античной сцены, распо-

ложенной ярусами. Помещение же персонажа в нишу «*edícula*» выводило изображение в ряд замкнутого сакрального пространства (своеобразного святилища). Эту же идею поддерживает Курт Вайцман в своей монографии о византийской миниатюре.

Принцип изображения ряда ниш или просто стоящих в ряд фигур со смысловым центром посредине мы можем увидеть на примере иконографии коллегии апостолов, выходящей из римского императорского искусства III в. В равеннском музее храниться кафедра Максимиана середины VI в., сделанная по заказу императора Юстиниана Великого. Это хороший образец горизонтальной композиции, где евангелисты в нишах, держа в руках Библию, обращены к Иоанну Крестителю. Вначале, развиваясь по горизонтали, такая иконография обрела третье измерение и превратилась в подкупольный пояс, устремленный к смысловому центру. В Баптистерии Ариан (V в.) и Баптистерии Православных (V в.) таким центром было Крещение Господне, а по периметру были изображены 12 апостолов.

Таким образом два типа получения/передачи Благой Вести имеют разную визуальную реализацию в двух типах пространств. Проповедь и миссия в мир изображается в открытом пространстве, когда фигура стоит на золотом или незагруженном фоне (Евангелист Иоанн на *рис. 5*), а тайна, сакральность передачи Евангельского Слова показана в замкнутом пространстве, когда фигура помещена в нишу, кабинет, где внешний шум Мира не мешает сосредоточенной работе (Евангелист Марк из «Россанского кодекса»).

Рукопись Диоскорида, «О лекарственных веществах», созданная в начале VI в. в Константинополе, в двух миниатюрах (f. 2v и f. 5v) дает две модели работы философа/ученого. На первой изображены врачи, которые свободно дискутируют на площади. На второй у портика изображен художник, сидящий перед мольбертом и рисующий растение. Справа от него Диоскорид записывает свои мысли в книгу на фоне архитектурных деталей (*рис. 6*).

Джойс Кубиски развивает эту идею на примере миниатюры из монастыря Ставроникиты (*рис. 5*, *Stavronikita monastery. MS 43. fol. 10v.*) и предполагает, что открытая форма пространства может частично сменяться закрытой. Он обращается к термину «*home office*», своеобразному античному прототипу работы латинского писателя. Афонский миниатюрист X в. изобразил Евангелиста в виде ученого, который работает среди античной виллы, уединившись в тишине сада – своеобразные отголоски идеального римского мира.

Со временем виллы превращались в монастыри, а частные дома в баптистерии (как мы знаем из раскопок в Дура-Европос), так что вполне воз-

можно, что центральная часть монастырских средневековых комплексов типологически может переключаться с внутренним садом римской виллы, перекидывая мостик между античной и христианской традицией. Отиум (*otium*) – своеобразная концепция, близкая позднему классицизму, основанная на центральной роли дачной культуры для римской интеллектуальной жизни и отдыха. Перистиль, сад, окружающие его анфилады, стены и башни – визуальный топос отражает буколическое пространство, которое христианство наполнило другим символическим смыслом. Частный сад сменяется Райским садом, башни сменяются церквями, стены вилл – монастырскими стенами.

Образцом совмещения пространственной топологии открытого и закрытого пространства может служить каролингская миниатюра, где евангелисты расположены в пейзаже, но, в то же время, в позе каллиграфов пишут за пюпитрами Евангелие (*Aix-la-Chapelle*, fol. 14). Причем то, что они повернуты спиной к невидимому источнику-центру, может символизировать послание их в Мир с проповедью во все стороны.

Безусловно, заимствования и переключки иконографических сюжетов – это сложный и мультикультурный процесс. Кроме античных прототипов, мы можем отметить определенную параллель с иудейской традицией в изображении книжников и иконографии Скинии Завета. Наиболее известная миниатюра, соединяющая две традиции, это изображение Эзры в Амиатинском кодексе VIII в., которым открывается Ветхий Завет (*Laurenziana*, *Codex Amiatinus* 1, V, f. 5). Эзра как книжник (ὁ γραμματέας τοῦ νόμου 7–21; писец закона Бога Небесного) изображен почти так же, как изображались Евангелисты, но в одежде первосвященника и с тфилином на голове. Собрания священных книг переключается с изображением Скинии, например, 4 кодекса мы видим на полках открытого шкафа в мавзолее Галлы Плацидии.

В конце этого короткого экскурса об особенностях иконографии и изображения Евангелистов, надо отметить, что иногда в миниатюре (Евангелист Лука, *National Library at Athens*, no. 71), но чаще в монументальном искусстве, особенно в мозаике, сложность фона сходит на нет и золотое окружение становится «абсолютной метафорой» Божественного света, архитектурным фоном становится сам храм.

Теперь вернемся к Евангелистам из Софии. По сообщению Павла Алеппского он видел всю купольную мозаику целиком еще в XVII в.: Христа с ангелами, по окружности 12 апостолов, а в четырех углах четыре Евангелиста. Д. В. Айналов отмечает, что после этой заметки мы не имеем особых сообщений о куполе до конца XIX в., когда была проведена реставрация и раскрытие мозаик.

Евангелист Марк (рис. 6)

Перед евангелистом стоит столик с письменными принадлежностями и аналой, на котором лежит раскрытое Евангелие с греческим текстом: ΑΡΧ / ΗΤΟΥΕΥ / ΓΓΕΛΗ / ΟΥ ΙΥ ΧΥ / ΥΥ ΤΟΥ / ΘΥ ΟΣ // ΓΕΓΡΑ / ΠΤΕΕΝ / ΤΟΙΣ ΠΡΟ / ΘΗΤ̄ / ΗΔΟΥΕ / ΓΟΑΠΟ (то есть Αρχή του ευ(α)γγελίου Ιησου Χριστου, υιου του Θεου, ως γεγραπται εν τοις προφηταις: Ιδου, εγω αποσπελλω... – Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия, как написано у пророков: вот Я посылаю... (Мк. 1:1–2)). Над головой евангелиста Марка расположена греческая надпись: Ο ΑΓΙΟΣ ΜΑΡΚΟΣ (то есть ὁ ἅγιος Μάρκος – святой Марк). На столике лежит пенал, нож обычный, нож серповидный для соскабливания ошибок на пергамене, циркуль (?), пемза, губка и склянка с тушью. В руках Марк держит калам.

Евангелист Иоанн

От данного мозаичного изображения уцелели только ноги и руки евангелиста, часть сиденья, подножие, аналой с раскрытым Евангелием, большая часть столика. На столике расположены чернильница с красной и черной красками, пемза, губка, емкость для краски. Текст Евангелия на греческом языке гласит: ΕΝΑΡ / ΧΗΗΝ / ΟΛΟΓ / ΟΣΚΕ // ΟΛΟΓ / ΟΣΗΝ / ΠΡΟΣΤΟ / Ν ΘΝ (то есть Εν αρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν... – В начале было Слово, и Слово было у Бога... (Ин. 1:1)). Мозаичная подпись над головой Иоанна не сохранилась и была восстановлена масляной краской: Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ (то есть ὁ ἅγιος Ἰωαννης – святой Иоанн). Интересной загадкой для ученых является надпись на свитке в руках Иоанна. Белецкий, наиболее тщательно описавший надписи в Софии, предполагает, что это неудачная попытка изобразить сирийское письмо. Такое случается, когда по незнанию языка или по другим причинам художники имитировали письмо, не понимая форму букв или смысл написанного (Матфей, Церковь Успения, Изник). Но иногда модуль мозаики не позволял написать что-либо вразумительное. Самый яркий пример – это раскрытое Евангелие в руках великомученика Лаврентия, где вместо букв одни квадратики черной смальты.

От Евангелиста Матфея уцелел только каллиграфический столик, на котором мы видим чернильницу для красной и черной краски, губку, нож, две склянки и небольшую книгу. Фигура Евангелиста Луки полностью утрачена.

Рассмотрим мозаичный текст, встречающийся в Софии. Формы и стиль надписей в храмовом пространстве не случайны. Они связаны с книжными

шрифтами, которые использовались в ту или иную эпоху. Например, разглядывая греческую и латинскую надпись на Евангелии в руках Спасителя в соборе Чефалу, мы без труда можем найти аналоги таких же вытянутых унциалов в кодексах XI–XII вв. Сицилии и Византии. Монументальные надписи в какой-то мере являются продолжением рукописного Евангелия. Храм-книга нередкий образ в византийской литературе. И как в книге существует несколько уровней шрифтовых пошибов (титульные, заголовочные надписи, буквицы, основной текст, комментарии), так и в церковном пространстве эти разряды письменности (по терминологии Саймона Франклина) формируют текст храмового сюжета. От монументальных крупных текстов, постепенно спускаясь по степени важности, подписи имен, тексты на свитках и книгах и уже на самой низшей ступени сакральности – граффити как своеобразные маргиналии на полях рукописи.

Буквы в надписи над конхой обращены к Софии-Премудрости «*ὁ Θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς...*» и вызывают к защите города и храма, о чем подробно писал С. С. Аверинцев. Художник не мог не взять самые торжественные формы, подсмотрев их в литургическом уставе, который использовали константинопольские мастера в фронтисписах роскошных столичных кодексов IX–X вв. Безусловно, логика формообразования буквы в мозаике и буквы, которая пишется или рисуется пером разная, но определенную графическую параллель мы можем увидеть. Текст Евангелия на подставке у Евангелиста Иоанна выполнен менее торжественным письмом. Собственно, греческий мозаичист, скорее всего, ориентировался на студийский унциал, который сформировался в студийских скрипториях после победы иконопочитания. Конечно, модуль мозаики не мог передать нажим пера и контрастность основных и дополнительных штрихов, но общий характер письма был схвачен (*рис. 8*).

В цитате из священного текста у евангелиста Марка художник применил более круглящийся и вытянутый дукт унциала. Применение большего количества лигатур и сокращений приближает этот тип к более каллиграфическим надписям схолий. Как раз конец IX–XI вв. был временем серьезных изменений в развитии унциала, как отмечала Е. Уханова, и у художника был большой репертуар при выборе типов шрифтов для разных задач.

Теперь обратимся к материалам каллиграфа (*рис. 9–10*). В рамках византийской и европейской культуры достаточно подробно эта тема раскрыта в работах В. И. Мажуги, А. Г. Гудкова, И. П. Мокрецовой, Л. В. Столяровой, С. М. Каштанова, и, чтобы не повторяться, отметим несколько моментов, важных для нашей лекции. Мы знаем, что ученики в Византии во время обучения письму использовали стилос для письменных упражнений – им писали либо на остраконах, либо на деревянных дощечках

(schedaria). Лучшими считались дощечки, покрытые воском. Собственно, именно эти таблички дали конструктивный прототип для кодекса-книги.

На втором уровне обучения в ранний имперский период писали уже на папирусе, а позднее – на кусках пергамена. Впервые появившись в X в. бумага постепенно выделяется как наиболее дешевый из всех других материалов для письма. Основным письменным прибором был тростник – калам, заостренный с того конца, который погружали в чернила; у каждого ученика обычно был маленький нож, которым он затачивал тростник; чернильница – каниклия (kanikleion) и губка, чтобы начисто протирать линейку – канон (kanon), которой они расчерчивали листы для письма (рис. 10).

Несмотря на то, что евангелистов часто изображают с тростниковым пером, тростью (греч. κάλαμος; лат. calamus, arundo) в руке, само упоминания калама в Евангелиях единично, причем с долей отрицания. Это 3-е Иоанна 1:13 Πολλὰ εἶχον γράψαι σοι, ἀλλ' οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου σοι γράφειν.

Дословно после запятой написано: не хочу писать чернилами и каламом по бумаге. Все три предмета нас интересуют с точки технологии письма. Но во многих переводах для красоты фразы поочередно терялась или бумага, или перо (кроме Заокского перевода под ред. Кулакова). «О многом ещё мог бы написать я тебе, но не хочу писать пером на бумаге». (Современный перевод Библии, WBTC, 1993). В арабской и латинской версии опускается слово бумага, но есть чернила.

multa habui scribere tibi, sed nolui per atramentum et calamum scribere tibi

То же происходит в Синодальном переводе «Многое имел я писать; но не хочу писать к тебе чернилами и тростью». Слово «трость» (не перо) точнее передает исторический и технологический смысл. Под тростью имеется ввиду тростниковая трость, тростниковое перо, калам. В украинском еще точнее: «Багато хотів я писати, та не хочу писати до тебе чорнилом та очеретинкою». «Очертинка» от слова «очерет», такая же лексическая пара как Κάλαμος – Κάλαμι. Упоминание тростника мы можем встретить в нескольких значениях.

- 1) либо растение тростник (Матфея 11:7);
- 2) либо как трость-посох (Матфея 27:29);
- 3) либо как тростниковая «линейка» мера длины (3,1 метра) (Откровение 21:15).

Как мы видим, в иконографии Евангелистов реалистично отражены особенности работы каллиграфов той эпохи, во время которой делалась мозаика или писалась миниатюра. Нам кажется, что иногда позы пишущих неестественны, особенно когда свиток или кодекс лежит на коленях. Но по поводу коленного писания я согласен с замечаниями А. Г. Гудко-

ва, что до сих пор эфиопские писцы используют колени в качестве опоры для работы, то же мы можем увидеть в изображениях египетских писцов. Да и современные каллиграфы вполне могут записывать небольшие тексты, положив дощечку с бумагой на колени. Безусловно, художник, пытаясь найти удачное композиционное решение, может несколько изменить и приукрасить сюжет, но в целом, изучая иконографию Евангелистов, мы можем достаточно точно представить и понять каллиграфические традиции Византии и Киевской Руси.

В конце лекции, я бы хотел сказать, что с точки зрения каллиграфа и художника важно не только описать и проанализировать сюжет, не только реконструировать технологию и способы работы переписчиков, но и использовать в современных проектах полученные знания. На основе палеографического изучения надписей в Софии Киевской мной был сделан наборной шрифт для изданий, связанных с этим памятником. Так же был создан рукописный молитвослов в рамках византийской книжной культуры. Это искренние попытки сделать так, чтобы графическая и эстетическая память нашего прошлого присутствовала в сегодняшнем дне.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // *Аверинцев С. С.* Софія-логос: Словник. – К., 1999. – С. 214–243.
- Айналов Д. В., Редин Е. К.* Древние памятники искусства Киева. Софийский собор, Златоверхо-Михайловский и Кирилловский монастыри. – Харьков, 1899.
- Белецкий А. А.* Греческие надписи на мозаиках Софии Киевской // *Лазарев В. Н.* Мозаика Софии Киевской. – М., 1959. – С. 159–192.
- Гудков А. Г.* Трость и свиток: инструментарий средневекового книгописца и его символично-аллегорическая интерпретация // *Вестник ПСТГУ. Вопросы истории и теории христианского искусства.* – Сер. 5. – Вып. 1 (13). – М., 2014. – С. 24–26.
- Ендольцева Е. Ю.* Соль земли: образы апостолов в позднеантичном мире. – СПб., 2011.
- Лазарев В. Н.* История византийской живописи. – М., 1986.
- Столярова Л. В., Кашистанов С. М.* Книга в Древней Руси (XI–XVI вв.). – М., 2009.
- Мажуга В. И.* Изображения писцов в искусстве раннего средневековья (конец VIII–XI вв.) // *Вспомогательные исторические дисциплины.* – Л., 1979. – Вып. 11. – С. 265–286.
- Мещерская Е. Н.* Сирийская рукописная книга // *Рукописная книга в культуре народов Востока.* – М., 1987.
- Мокрецова И. П.* Материалы и техника византийской рукописной книги. – М., 2003.
- Уханова Е. В.* Византийский унциал и славянский устав. Проблемы источников и эволюции // *Монфоко. Исследования по палеографии, кодикологии и дипломатике.* – М., 2007. – С. 19–88.

- Buchthal H.* A Byzantine Miniature of the Fourth Evangelist and Its Relatives // DOP. – 1961. – Vol. 15. – P. 127–139.
- Friend A. M.* The Portraits of the Evangelists in Greek and Latin Manuscripts, Part I // Art Studies. – 1927. – Vol. 5. – P. 115–150.
- Friend A. M.* Portraits of the Evangelists in Greek and Latin Manuscripts, Part II // Art Studies. – 1929. – Vol. 7. – P. 3–46.
- Gillian M-K.* Symbolism and Purpose in an Early Christian Martyr Chapel: The Case of San Vittore in Ciel d'Oro, Milan // Gesta. – 1995. – Vol. 34. – № 2. – P. 91–101.
- Kubiski J.* The medieval “Home office”: evangelist portraits in the mount Athos Gospel book, Stavronikita monastery, ms 43 // Studies in Iconography. – 2001. – Vol. 22. – P. 21–53.
- Metzger Bruce M.* Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Palaeography. – New York, 1981.
- Morey C. R.* The Early Christian Ivories of the Eastern Empire // DOP. – 1940 (1941). – Vol. 1. – P. 41+43–55+57–60.
- Revel-Neher E.* The Image of the Jew in Byzantine Art. – Oxford, 1992.
- Rizzardi C.* Il mosaico a Ravenna. Ideologia e arte. – Bologna, 2011.
- Deborah Maukopf Deliyannis.* Ravenna in Late Antiquity. – Cambridge, 2010.
- Sarurai Y.* The Evangelists of the Maiestas domini in the Parma Gospel Book // Biblioteca Palatina di Parma, MS gr. 5. The Japanese Society for Aesthetics. – 2009. – No. 13.
- Spatharakis I.* An unusual iconographic type of the seated Evangelist // Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Έταιρείας 1980.
- Underwood P. A.* The Fountain of Life in Manuscripts of the Gospels. Front Cover. – Harvard, 1950.
- Weitzmann K.* Die byzantinische Buchmalerei des IX. und X. Jahrhunderts. Teil I, reprint of the first edition. – Berlin, 1935.

Иллюстрации



Рис. 1

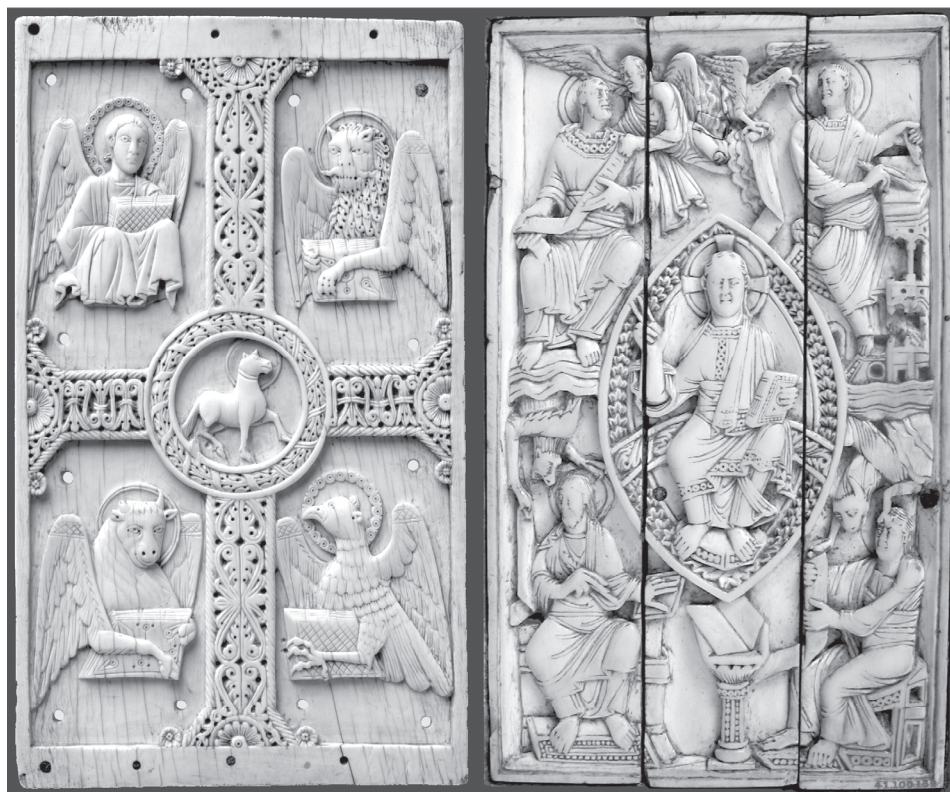


Рис. 2



Рис. 3



Рис. 4



Рис. 5



Рис. 6

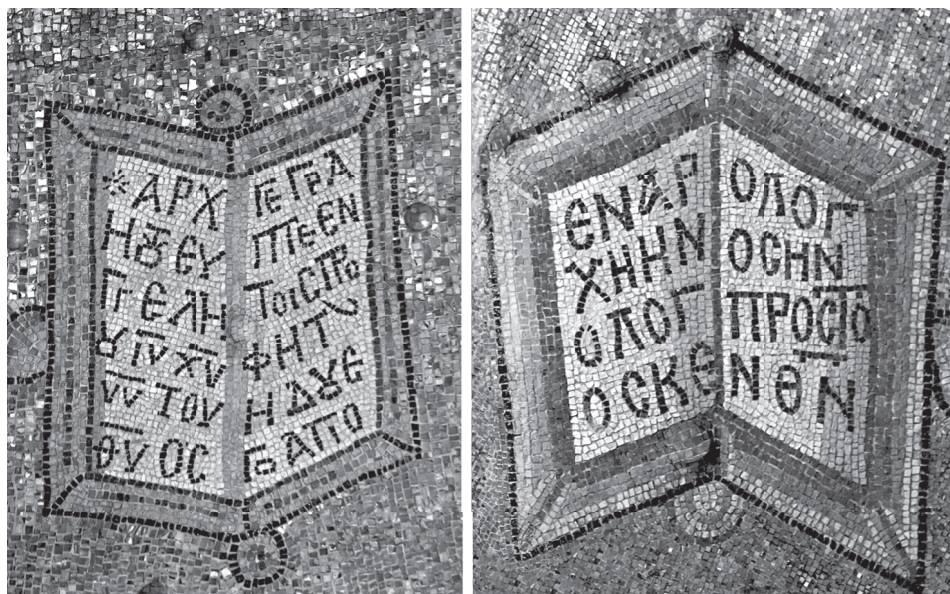


Рис. 8

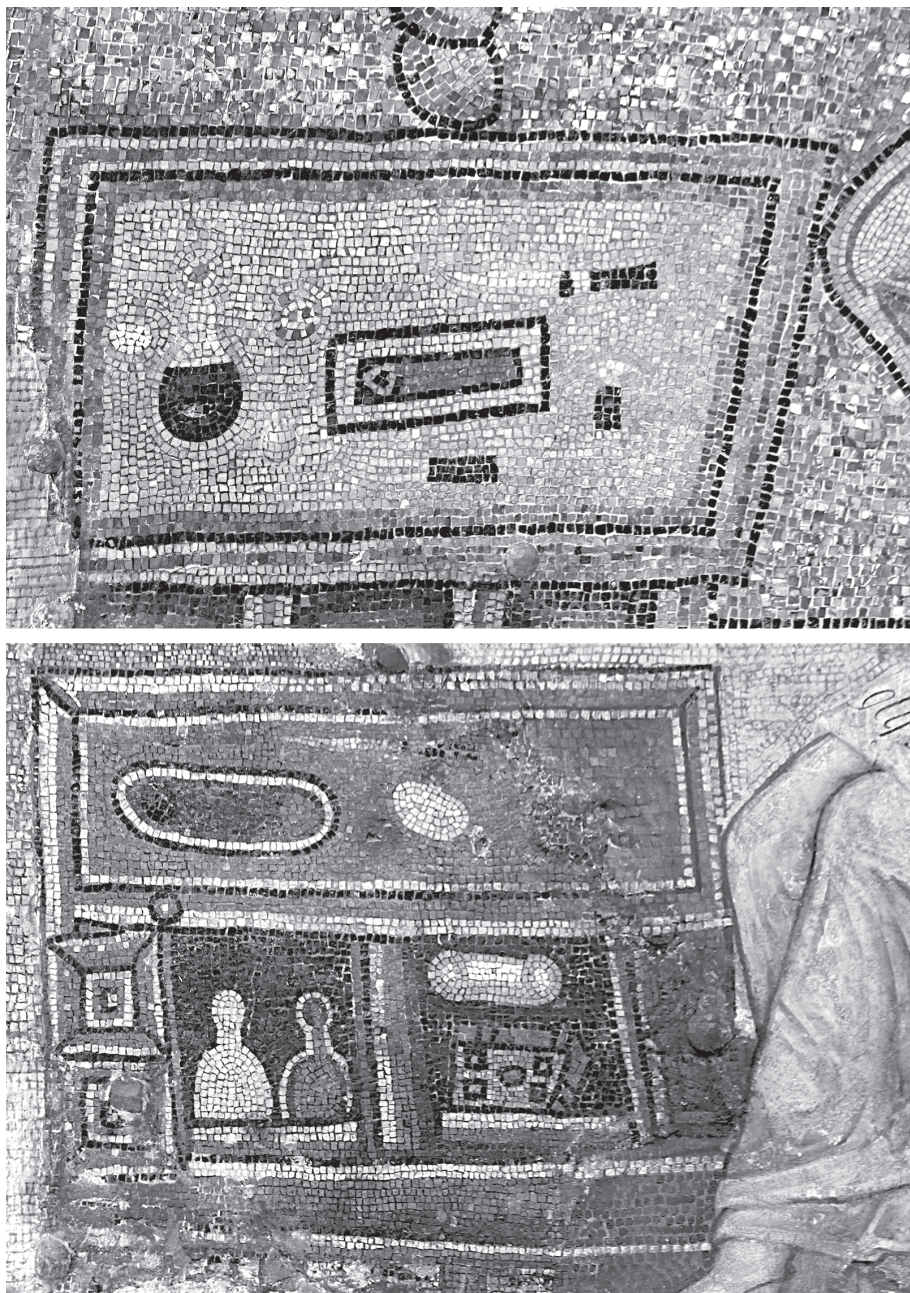


Рис. 9

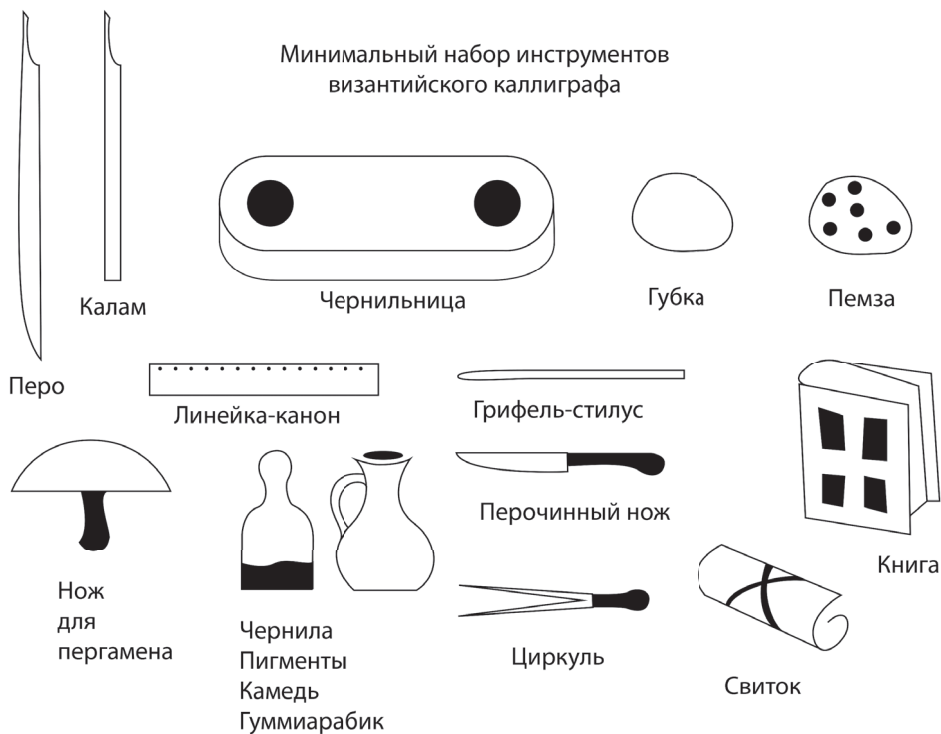


Рис. 10

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Рис. 1. Подкупольное пространство Софии Киевской с 4 евангелистами.

Рис. 2.

1) Тертраморф. Резная кость. 1000–1050 гг. Северная Италия.

2) «Христос во славе». Резная кость. 1000–1100 гг. Германия.

Рис. 3.

1) Пребистерий Базилики Сан-Витале в Равенне (общий вид), VI в.

2) Евангелист Иоанн.

3) Евангелист Лука (фрагмент).

Рис. 4. Венок Евангелистов. «Россанский кодекс», VI в.

Рис. 5.

1) Марк Кокцей Нерва. Рим. I в.

2) Евангелие. Конец X – начало XI вв. Монастырь св. Екатерины, Синай (cod. 204).

3) Эпикур. Рим. Поздний римский период.

- 4) Евангелист Матфей. Миниатюра Евангелия из монастыря Ставроникиты (MS 43. fol. 10 v.).

Рис. 6. «Венский Диоскорид» – иллюминированная рукопись сочинения Диоскорида «О лекарственных веществах», VI в.

Рис. 7. Евангелист Марк из Софии Киевской.

Рис. 8. Фрагменты Евангелий на аналоях Евангелиста Марка и Иоанна.

Рис. 9. Каллиграфические столики у ног Евангелиста Марка и Матфея.

Рис. 10. Схема-перечень основных инструментов византийского писца, изображаемых на каллиграфических столиках.



Сотворение светил (Быт. 1, 14–18) (Сотворение мира)

Италия. Венеция. Собор Святого Марка; XIII в.;

Купол, Нартекс (притвор)

УСТРОЕНИЕ ВСЕЛЕННОЙ ГЛАЗАМИ ВИЗАНТИЙЦА

Со школьной скамьи мы знаем, что, позволю себе процитировать *Физическую энциклопедию*, «существуют такие системы отсчёта, называемые инерциальными, относительно которых материальные точки, когда на них не действуют никакие силы (или действуют силы взаимно уравновешенные), находятся в состоянии покоя или равномерного прямолинейного движения»¹. Проще говоря, «всякое тело продолжает удерживаться в состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменить это состояние»². Так в книге *Математические начала натуральной философии* (1687 г.) Исаак Ньютон (1642–1727) сформулировал закон, называемый «первым законом Ньютона» или «инерционным законом». Менее четко это было сформулировано Галилео Галилеем (1564–1642), который допускал свободное движение не только по прямой, но и по окружности.

Как видно, современным представлениям о движении немногим более трехсот лет. Как же представляли себе свободное движение в древности?

Доаристотелевские космологии

Первый греческий философ Фалес Милетский (640/624–548/545) считал первоначалом воду. Его ученик Анаксимандр (610–47/540) учил о бесконечном начале – апейроне (ἄπειρον) – находящемся в непрерывном движении, из которого при возникновении мира выделяются две пары про-

¹ Инерциальная система отсчёта // *Физическая энциклопедия* (в 5 томах) / Под редакцией акад. А. М. Прохорова. – М., 1988. – Т. 2. – С. 145.

² *Исаак Ньютон*. Математические начала натуральной философии. Пер. с лат. и прим. А. Н. Крылова / Под ред. Л. С. Полака. – М., 1989. – С. 40–41.

тивоположностей: горячее и холодное, теплое и сухое. Их непрерывная борьба – причина устроения мира, чередования дня и ночи, лета и зимы. Он считал, что Земля свободно парит в пространстве, а ее стабильность обеспечивается равноудаленностью от всех точек периметра вселенной. Земля у Анаксимандра имеет вид части колонны – цилиндра, диаметр основания которого в три раза превышает высоту.

Ученик Анаксимандра Анаксимен (585/560–525/502) считал первоначалом воздух, при разрежении которого возникает огонь, а при сжижении – вода, земля и камни. Теория борьбы противоположностей получила более глубокое развитие в сочинениях Гераклита (544–483), который первоэлементом избрал огонь.

Платон в диалоге *Тимей* указывает, что устроителем космоса является божественный ремесленник – демиург, который, в отличие от ветхозаветного Ягве, не творит мир из ничего, а лишь упорядочивает предшествующий космосу хаос, используя мир идей как модель. Демиург созидает мир как живое существо, тело которого состоит из четырех элементов, в которые вложена божественная душа, чей ум проявляется в математическом порядке небесных тел.

Физика Аристотеля

Космология Аристотеля полностью подчинена его физике. Стагирит не допускает бесконечного прямолинейного движения. В *Физике* (VIII, 8, 261b, 28–33) он пишет: «Ведь все перемещающееся движется или по кругу, или по прямой, или по смешанной [линии], так, что если одно из первых двух движений не непрерывно, то не будет непрерывным и движение, составленное из них обоих. Что [тело], перемещающееся по прямой, и притом ограниченной, не может двигаться непрерывно – это очевидно, ибо оно поворачивает назад, а возвращающееся по прямой назад движется противоположным движением»¹. Нынешняя неудобовразумительность этого запрета бесконечности прямолинейного движения проясняется, если мы примем во внимание, что сама Вселенная в представлении древних была ограничена, а потому для такого движения просто не было места.

Следующим важным положением физики Аристотеля является утверждение о том, что «все природные тела и величины способны двигаться в пространстве сами по себе, поскольку природа ... есть источник их движения»² (*О небе*, I, 2, 268b, 15–18). Таким образом, кирпич падает на землю не из-за наличия силы тяготения, как мы поясняем это сейчас,

¹ Здесь и ниже пер. В. П. Карпова.

² Пер. А. В. Лебедева.

а из-за того, что кирпичу, в котором преобладает элемент земля, естественно стремление вниз, т. е. к центру Вселенной, и он стремится занять соответствующее его природе положение.

Исходную точку нашего изложения, т. е. космологию самого Аристотеля, можно описать так. Вселенная является конечной, трехмерной. Ее центр, как самая густая, плотная и тяжелая, занимает Земля. Светила – семь планет, к которым относятся Солнце и Луна, а также звезды – состоят из «пятого элемента», которому характерно круговое движение. «Ниже божественного эфира – упорядоченного, неизменного и не подверженного воздействиям, – находится вещество всецело пассивное, изменяемое, подверженное разрушению и гибели»¹, – говорится в приписанном Аристотелю трактате *О мире* (гл. 2, 392а, 32–35)².

Первые четыре элемента – земля, вода, воздух и огонь – заполняют собой подлунный мир. Первым двум естественны тяжесть и обусловленное ею стремление вниз, т. е. к центру Вселенной, совпадающей с центром Земли, вторым двум – легкость и сообразное ей движение вверх. Таким образом, задаются три вида простых движений: к зениту, к надиру и круговое. Первых два осуществляются по прямой и противоположны друг другу, круговое, осуществляемое вокруг центра Вселенной. «Круговое движение первичнее прямолинейного, поскольку оно проще и более совершенно. Ведь бесконечно перемещаться по прямой нельзя (ибо такого рода бесконечности не существует, а если бы она и была, ничто [таким образом] не двигалось бы, ибо невозможного не происходит, пройти же бесконечную [прямую] невозможно)», – указывает Аристотель в *Физике* (VIII, 9, 265а, 17–21).

Элементы вложены друг в друга наподобие матрешки: «Итак, элементов пять, и они сферовидно располагаются в пяти областях космоса, так, что меньшая сфера охватывается большей (земля – в воде, вода – в воздухе, воздух – в огне, огонь в эфире)» (*О мире*, гл. 3; 393а, 1–5). При этом эфир находится в круговом движении, характерном для мира небесных тел. Небесные тела закреплены на невидимых сферах, обращающихся вокруг Земли, находящейся в центре вселенной. Самая удаленная от земли – сфера звезд, приводимая в движение «перводвигателем». Она же вовлекает в движение и прочие сферы, а вращение Солнца вокруг земли обеспечивает смену дня и ночи.

Эти постулаты физики Аристотеля на две тысячи лет определили формирование научных космологий в странах Средиземноморья и Европы.

¹ Здесь и ниже пер. И. И. Маханькова.

² Подробнее о содержании трактата, его рецепции и авторстве см. сборник *Thom Johan C. (ed.), Cosmic Order and Divine Power: Pseudo-Aristotle, 'On the Cosmos' [In:] SAPERE*, 23. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. P. X, 230.

Шарообразность Земли

Идея шарообразности Земли¹, так удачно встраиваемая в космологию Аристотеля, приписывается сразу двум авторам – Пифагору (570–490 гг. до Р. Х.) и Пармениду (540–470 гг. до Р. Х.). Сама эта идея в свои времена была революционной, поскольку не просто ломала устоявшиеся, освященные традицией представления, но и требовала заменить привычные понятия «верх» и «низ» далеко не очевидным понятием «центр»². Одним из парадоксальных следствий шарообразности Земли является существование антиподов, о которых Аристотель пишет в трактате *О небе* (IV, 1; 308a, 20). Следующий вывод – разделение земли на пять климатических поясов: два обитаемые – умеренные – в северном и южном полушарии и три необитаемые – горячий экваториальный, а также холодный арктический и антарктический, что изложено в *Метеорологии* (II, 5; 362a, 33–362b, 29).

Математик Гемин (I в. до Р. Х.) вводит еще и следующую классификацию: «Из обитателей Земли одни называются живущими вместе (σύννοικοι), другие – соседями (περίοικοι), третьи – противожителями (ἄντοικοι), четвертые – антиподами (ἀντίποδες)»³. Эта классификация является совершенно умозрительной, так как Гемин далее указывает, что не располагает никакими данными об обитателях южных областей, но приходит к выводу о необходимости их существования в силу сферичности Земли.

Такой была «школьная» античная космология. Распространение христианства в греко-римской среде вызвало необходимость гармонизировать Аристотелеву космологию с Моисеевой.

Библейская космология

Каковы же основные черты библейской космологии? Главный ее тезис озвучен в первых словах книги Бытия: «В начале Бог сотворил небо и землю» (1: 1). В отличие от аристотелевской космологии, предполагающей вечность материи, Моисей утверждает, что Вселенная имеет начало во времени, и что материя является тварной, сотворенной.

Второй пункт: наличие тверди, отделяющей воду под твердь от воды над твердь, и отождествляемой с небом (*Быт.* 1: 6–8). Третий пункт:

¹ См. подробнее McCready William D. Isidore, the Antipodeans, and the Shape of the Earth. [In:] *Isis*, Vol. 87, No. 1 (Mar., 1996), pp. 108–127.

² См. Житомирский С. Античная астрономия и орфизм. – М., 2001. – С. 64.

³ Гемин, Введение в явления, 16 / Перевод А. И. Щетникова. [In:] *ΣΧΟΛΗ* Vol. 5. 2 (2011). Эл. доступ: <http://www.nsu.ru/classics/schole/5/5-2-gemin.pdf>

пребывание светил на тверди небесной (*Быт.* 1: 14–18). Четвертый пункт: вселенский потоп – раскрытие «небесных окон» и сорокадневный ливень, при котором «покрылись все высокие горы, какие есть под всем небом; на пятнадцать локтей поднялась над ними вода» (*Быт.* 7: 17–18). Пятый пункт, уже намеченный у Исаии (34: 4): очищение мира в огне, *экипиросис*. Впрочем, концепция мирового пожара встречается уже у стоиков, которые вводят ее для восстановления первообразного состояния мира.

Совместить библейскую космологию с языческой еще до христианских писателей попытался Филон Александрийский в работе *О сотворении мира согласно Моисею*. Он же вплавил в библейское богословие элементы платонизма, в частности учение об идеях и о Логосе: «Поэтому, подобно тому, как образ града, созданный в уме зодчего, не имеет какого-либо места вовне, но запечатлен в душе его создателя, точно так же и мир, составленный из идей, не может иметь никакого другого места, кроме божественного Логоса, упорядочившего [все] это. Да и какое могло быть иное место для Его сил, способное принять и вместить, не скажу все, но хотя бы одну единственную чистую [идею]? ... можно сказать, что умопостигаемый мир есть не что иное, как Логос Бога, уже занятого творением мира, ведь и умопостигаемый город есть не что иное, как расчет зодчего, обдумывающего строительство города» (20; 24)¹.

Первые попытки совмещения аристотелевской космологии с христианском были предприняты уже в первые годы существования последнего. Так, современник апостолов Климент Римский († 99) вполне разделяет аристотелевскую космографию: «Непроходимый для людей океан, и миры за ним находящиеся, управляются теми же повелениями Господа»².

Впрочем, не обошлось и без ригористов. Так, например, Феофил Антихийский († не ранее 180–181), предлагая свое толкование на первые две главы *Бытия* в послании *К Автолику* (II, 10–23), весьма нелестно отзывается о языческих космологических теориях: «Конечно то, что сказано вашими философами, историками и поэтами, по-видимому, достойно веры по изукрашенности их речи, но глупость и пустота их изложения обнаруживается из того, что у них много бредней, а истины не находится ни малейшей частицы, ибо и то, что, по-видимому, сказано ими справедливого, смешано с заблуждением» (II, 12)³.

¹ Пер. А. В. Вдовиченко.

² *Климент Римский*. 1-е послание к Коринфянам, 20:8: Ὁκεανὸς ἀπέραντος ἀνθρώποις καὶ οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι ταῖς αὐταῖς ταγαῖς τοῦ δεσπότης διευθύνονται. – Перевод П. Преображенского.

³ Пер. П. Преображенского. См. Сочинения древних христианских апологетов. (Серия «Античное христианство. Источники»). – СПб., 1999.

Шестоднев Василия Великого

Последовательным совмещением обеих систем мировоззрений является сочинение свят. Василия Великого (330–379) *Беседы на Шестоднев*, в котором автор не только вполне разделяет языческие космологические построения, но и встраивает их в контекст библейского повествования.

Шестоднев Василия стал первым произведением в своем жанре, он задал целое направление в христианской литературе¹ и во многом повлиял на космологические представления византийцев.

Первым продолжателем Василия стал его родной брат Григорий Нисский, написавший трактат *О Шестодневе, слово защитительное брату Петру*², в котором святитель защищает работу своего брата и подчеркивает нарочито неакадемический характер сочинения Василия, поскольку беседы, из которых состоит его текст, были адресованы простым прихожанам. Сам Григорий пытался применить к дословному звучанию библейского текста аллегорический метод. Поскольку Григорий искал «более глубокий смысл» слов Моисея, он иногда противоречил толкованию Василия, которое хотел защитить.

Примерно через 20 лет после смерти Василия, около 400 г., *Шестоднев* был переведен на латынь неким Евстафием³, что послужило дальнейшей рецепции этого произведения на Западе. Этот перевод был известен и блаж. Августину (354–430), который использовал его в своем трактате *О книге Бытия буквально*.

Отчетливее всего влияние Василия проявляется в *Шестодневе* Амвросия Медиоланского (340–397) и в произведениях византийского автора Иоанна Филопона (ок. 490–570)⁴. Сочинение Амвросия еще больше перевода Евстафия послужило популяризации идей Василия Великого на Западе. А работа Филопона *О сотворении мира* представляет собой фактически комментарий к *Шестодневу* Василия. Здесь автор, в частности, защищает Василия от Феодора Мопсуестийского (350–428), обвинявшего Василия в чрезмерном платонизме.

¹ См. Прохоров Г. М. Шестодневы. [In:] Словарь книжников и книжности Древней Руси». Эл. доступ: <http://hebrew-studies.philosophy.spbu.ru/glossary/mediaeval/hexaameron.html>

² О различиях в воззрениях обоих упомянутых авторов и особенностях космологии Григория Нисского см. Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека. Пер. И. Г. Бея – К., 2012. – в частности, гл. *Толкование на Шестоднев* (с. 159–182).

³ Eustathius, Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur. Ed. E. Amand de Mendieta – S. E. Rudberg, Berlin, 1958. lxiv + 132 p. (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur, 66 Band = V Reihe, Band 11).

⁴ Подробнее о космологии и физике Иоанна Филопона см. Рожанский Д. И. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. – М., 1988. – С. 405–442.

В середине VII в. библейское повествование о сотворении мира переложил двенадцатистопным ямбом византийский поэт Георгий Писида († между 631 и 634) в книге *Шестоднев, или Миротворение* (Ἑξαήμερον ἢ Κοσμοποιία), в которой насчитывается около 1900 строк.

Популярность Шестоднева Василия Великого доказывается и рукописной традицией. До нас дошло около 120 рукописей IX–XV вв. Это сочинение, кроме латыни, было переведено также на арабский, армянский, грузинский и сирийский языки.

Шестоднев Василия Великого состоит из девяти бесед, адресованных широкой публике, на следующие темы: 1) о творении мира вообще, 2) о первоначальной неустроенной земле, 3) о тверди, 4) о собрании вод, 5) о произведениях земли, 6) о небесных светилах, 7) о пресмыкающихся, 8) о птицах, 9) о животных.

Так, например, Василий соглашается с аристотелевской физикой и принимает аргументацию геоцентризма, обусловленного этой физикой: «Некоторые естествоиспытатели остроумно доказывают, что земля пребывает неподвижно уже и по следующим причинам: поелику она заняла среднее место в мире и во все стороны имеет равное расстояние от краев, то, по недостатку причины уклониться куда-нибудь преимущественно, необходимо остается в своем положении, и окружающее ее отовсюду равенство делает совершенно невозможным движение ее к чему-нибудь»¹.

Отклонения от аристотелевской картины мира

Латиноязычный христианский автор Лактанций (250–325) на рубеже III–IV вв. пишет в сочинении *Божественные установления*: «А что сказать о тех, кто полагают, будто существуют противоположные нам антиподы? Неужели они говорят не вздор? Есть ли какой-нибудь глупец, который бы стал думать, что существуют люди, чьи ступни были бы выше головы? Или что где-то висит то, что у нас, наоборот, лежит? Что травы и деревья растут, обратившись вниз?»². В основании такого заблуждения, согласно Лактанцию, лежит изначально неверная идея шарообразности космоса, приводящая к идее шарообразности земли. Лактанций легко опровергает утверждением о том, что никоим образом не может быть так, чтобы небо было ниже земли.

¹ Василий Великий. Беседа на Шестоднев, 1.

² Lactantius. Divinae institutiones, 3, 24, 1: Aut est quisquam tam ineptus qui credat esse homines quorum vestigia sint superiora quam capita? aut ibi quae aput nos iacent, inversa pendere, fruges et arbores deorsum versus crescere, pluvias et nives et grandines sursum versus cadere in terram? – Перевод В. М. Тюленева.

От «генеральной» линии, наметившейся с IV в., отличаются космологические воззрения Козьмы Индикоплова (VI в.), изложенные им в *Христианской топографии*. Схему Козьмы не принимал во внимание ни Иоанн Дамаскин, ни патриарх Фотий, называвший ее «нелепостью». Распространенность этой книги в Византии и на Руси Н. К. Гаврюшин поясняет интересом не столько к космологии читателей, сколько к ярким миниатюрам, украшавшим древнейшие списки этого сочинения¹.

Следует отметить, что мнение, будто в средние века люди верили в то, что Земля плоска, возникло достаточно поздно. Об этом свидетельствуют своим молчанием, в частности, французские просветители XVIII века, не обходившие вниманием ни один известный им факт, который можно было бы использовать в антиклерикальной пропаганде.

Обвинение Церкви в насаждении теории плоской Земли первым выдвинул американский философ и историк Джон Уильям Дрейпер², ссылавшийся на трактат Козьмы Индикоплова. Обвинения были подхвачены атеистической пропагандой и даже проникли в школьные учебники. Однако Палама является одним из свидетелей того, что подавляющее большинство христианских писателей придерживались идеи шарообразности Земли и пытались совместить достижения естествознания со своей верой.

Впрочем, космологию Василия Великого и Григория Нисского ввиду различий в датировке нижней границы существования Восточно-Римской империи как самостоятельного государства можно назвать протовизантийской.

Перейдем теперь к собственно византийской космологии. В качестве иллюстрации я выбрал двух авторов:

- 1) Псевдо-Григория Назианзина, жившего, вероятнее всего, в VI в., как составителя известного сочинения в распространенном жанре вопросов-ответов, охватывавших не только вероучительные, но и естественнонаучные вопросы;
- 2) свят. Григория Паламу как создателя эксцентричной (в самом буквальном понимании этого слова) картины мира.

¹ Гаврюшин Н. К. Византийская космология в XI веке. [In:] Историко-астрономические исследования. Вып. XVI. М., 1982, С. 337.

² Draper J. W. History of the Conflict between Religion and Science, 1874. Переведена на русский еще в 1876 г.

Космология Псевдо-Кесария

Псевдо-Кесарий, будучи христианином, разделяет библейскую космологию и пытается дать толкование первым двум главам Бытия. В то же время он опирается на предыдущие космологические работы, в частности на *Шестоднев* Василия Великого, *In mundi creationem* Севериана Габальского (у обоих заимствует не только идеи, но и целые пассажи), а также на современные ему физические представления.

Вопреки определенной бессистемности изложения Псевдо-Кесария, покрываемой к тому же формулой *Θεοῦ βουλομένου σιωπάσθω τὸ πῶς*¹ в отношении слишком сложных для него вопросов, попробуем в общих чертах реконструировать его космографическую систему.

Автор *Вопросоответов* разделяет учение о четырех элементах, тем не менее, вводит некое «первосотворенное вещество» (προῦπαρχούσῃ ὕλῃ)², использованное для устройства космоса, однако эта тема не получает дальнейшего развития.

Воздух объемлет прочие элементы: «Если воздух все объемлет, то мною более объемлется властью Творца весь строй из четырех элементов...»³.

Земля «была невидима и неустроена не по существу, но по неукрашенности и внешнему виду... Ибо покрывала ее пучина...»⁴.

Огонь имеет наиболее деятельную сущность, которая сложна и проявляется в сухом⁵. ПК различает неугасимый горный огонь, природу ангелов, которому сродственен наш огонь дольний, обыденный. В разделе LX вопрошающий указывает, что нашему огню свойственно жечь, тогда как горный не опалает. ПК отвечает, что и горному свойственно жечь, и приводит свидетельство пастухов, использующих зажигательное стекло (сосуд из прозрачного стекла, наполненный водой⁶) для собирания солнечных лучей, чтобы поджечь сухой трут.

Вода, изначально покрывавшая всю землю, была разделена твердью на две части – горную и дольную.

В своих взглядах на космическую функцию воды ПК уже вполне традиционен: еще Иоанн Златоуст объявил небесную твердь льдом: «Небо,

¹ PG XXXVIII, 937.

² PG XXXVIII, 924.

³ Εἰ γὰρ τῷ ἀέρι πάντα ἐμποριέχεται, πολλῶν μᾶλλον τῷ ἐκείνου ποιητῇ ἐναπειλῆπται ἢ τετραφυῆς τῶν ὄλων κατάστασις (PG XXXVIII, 921).

⁴ Ἀόρατος ἦν ἡ γῆ καὶ ἀκατασκεύαστος, οὐ τῇ φύσει, ἀλλὰ τῇ διακοσμήσει καὶ ὤσει... Τῆς γὰρ ἀβύσσου ἐπικλυζούσης αὐτὴν... (PG XXXVIII, 932).

⁵ Πάντων μάλιστα ἐνεργεστέρα ἡ τοῦ πυρὸς φύσις, συνυποστᾶσα καὶ ἐμφωλεύουσα τῇ ποιήσει τῆς χέρσου φαίνεται (PG XXXVIII, 932).

⁶ ...ὕαλου καθαρὰς σκευὸς πληρώσαντες ὕδατος (PG XXXVIII, 928).

сгущенное из вод, было ледяное. Между тем оно должно было принять огонь солнца и луны и бесконечное множество звезд, должно было все наполниться огнем»¹. Со Златоустом вполне соглашается Августин, заявляющий, что выше неба «природа воды находится уже не в виде тонких испарений, а в форме плотного льда»². Свят. Кирилл Иерусалимский также считал, что твердь создана из воды, но не уточнял ее агрегатное состояние: Бог «из водного существа соделал твердый состав небесный»³.

Обоснованию того, как твердь может быть льдом, и почему она не тает от небесного огня, посвящены разделы LXV–LXXIII.

«Но можно сказать о сущности видимого неба, которое, как лед, загустело Божией волей, и, укрепленное, подражает надмирному небу. Оба существуют так, что держат все под собой и несут себя Божественной силой»⁴. «Устроено, что вода, изобильно расплескавшаяся в вышине, остужает жар и умеряет пламя. Так что тамошняя густая влага выдерживает огонь светил»⁵. Такая точка зрения на небесную твердь и в дальнейшем будет вполне надежно усвоена рядом византийских авторов, например, Иоанном Экзархом (X в.): «Как лед, было небо, сгущенное из вод. И поскольку надлежало теплоте солнца и всех звезд быть разлитой под ним, то все небо было исполнено огня. Чтобы от этого жара оно не сгорело и не разлилось, Бог распростер по плечам небесным ширины вод, чтобы они могли напоить и остудить небо, чтобы оно могло противостоять пламени и не сгореть»⁶.

В разделе LXXII до логического завершения доводится эсхатологическое учение Василия Великого об экипирисе – сгорании мира в космическом пожаре в конце времен⁷: «Тогда прекратит существование вода, которая выше небес, и все растает от страшнейшего огня, звезды упадут, как листья падают с ветки (Ис. 34, 4)»⁸. Собственно, все построения вокруг небесной воды связаны именно с экипирисом.

¹ Иоанн Златоуст. Беседа о втором дне творения (http://kistine1.narod.ru/ZLATOUST/Z06_2/Z06_2_61.htm).

² Августин Иннокий. О книге Бытия буквально, II, 5 (<https://www.ccel.org/contrib/rul/Augustine/part2-5.htm>).

³ Кирилл Иерусалимский. *Огласительные слова для просвещаемых*, 9.4-5.

⁴ Разд. 66: PG XXXVIII, 933.

⁵ Разд. 69: PG XXXVIII, 936.

⁶ Иоанн Экзарх Болгарский. Шестоднев, Слово второго дня (<http://old-ru.ru/02-7-2.html>).

⁷ Об истоках учения об экипирисе и полемике Григория Нисского с Василием Великим по этому вопросу см. Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / Пер. И. Г. Бея – К., 2012. – Прим. 81 и 86 на С. 179.

⁸ Ἀπολήγόντων τοίνυν τῶν ὑπερουρανίων ὑδάτων, τῆνικαῦτα πάντα ἄρδην χωνευθήσεται τῇ ὑπερβολῇ τοῦ πυρός· οἱ γὰρ ἀστέρες πεσοῦνται, ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλων... (Разд. 72: PG XXXVIII, 940).

В отношении космографии Псевдо-Кесарий выступает как составитель, не привносящий ничего нового, за исключением ряда естественно-научных, а не умозрительных сравнений, зачастую, впрочем, притянутых за уши (напр., в разд. LXXIX). Он не выдерживает стиль, иногда вдаваясь в поэтические описания: «Приятен вид моря, когда по нему бегут белые барашки, когда штиль царит на всем его просторе и лишь упоительно волнуют его кроткие дуновения. Ширь является видящим багряной или синей, не бурная, не быстрая, но края свои какими-то мирными схождениями держит в целостности, возвращаясь опять к себе»¹. Впрочем, этот пассаж целиком заимствован из Василия Великого², у которого он в канве повествования смотрится гораздо естественнее, чем в *Вопросоответах*.

В отношении любого компилятора уместно задаться вопросом, почему он отобрал именно те или иные фрагменты чужих произведений. Очевидно, ПК заимствовал те пассажи, которые наиболее полно отвечали его картине мира. Отметим ключевые точки, которые важны для античной и средневековой космологии вообще, и попытаемся указать, как они отражены в работе ПК.

1. *Учение о вечности мира*. ПК, будучи христианином, конечно же, считает мир тварным, но будущее мира, последующее за космическим пожаром, автором не раскрывается.
2. *Шарообразность земли*. ПК обходит эту тему вниманием, впрочем, по некоторым высказываниям (напр., в разд. ХСII: «Чудо, как в тленном плавает земля, как не гибнет тяжесть в течении, как горы не погружаются в жидкое!»³), что он не вполне разделяет представления о шарообразности земли. Более того, в разделе IC он не дает вразумительного ответа на вопрос, как «заходит солнце, если оно не идет под землей?»⁴.
3. *Аристотелевское разделение земли на пять метрологических поясов*. Хотя ПК приводит достаточно многочисленные географические сведения, он не упоминает о существовании других обитаемых континентов кроме Ойкумены.

¹ Καλὸν γὰρ θέαμα λευκαίωμένη θάλαττα, γαλῆνης αὐτῇ σταθιρᾶς· ἡδὺ δὲ καὶ ὅταν πρῶταῖς αὐραῖς τραχυμένη τὰ νῶτα, πορφυροῦσαν ἢ κυανὴν τοῖς ὀρώσι προβάλλεται, μηδὲ τυπτοῦσα βιαίως τὴν γείτονα χέρσον, μηδὲ τέλεον ἡρεμοῦσα· ἀλλ' οἷον εἰρηνικαῖς τισι περιπλοκαῖς τὰ χεῖλη αὐτῆς ἀσπαζομένη, πρὸς ἑαυτὴν πάλιν ἀποπηδῶσα. (Разд. 84: PG XXXVIII, 949).

² Василий Великий. Шестоднев, IV, 6 (PG XXIX, 92 B).

³ Ὡ τοῦ θαύματος! πῶς τῷ φθαρτικῷ ἡ χέρσος ἐπινύχεται; πῶς οὐ διαδύνει ἡ βαρεῖα τῷ ῥέοντι; πῶς τῷ μαλακῷ τὰ ὄρη οὐ γίνεται ὑποβρύχια; (Разд. 82: PG XXXVIII, 956).

⁴ Πῶς οὖν δύνει ὁ ἥλιος, εἰ μὴ ὑπο γῆν φέρεται; (Разд. 99: PG XXXVIII, 964).

4. *Учение о множественности миров.* Как и подавляющее большинство раннехристианских авторов, ПК не разделяет учение об одновременном существовании различных вселенных, но обновление космоса в экипирисисе позволяет предположить, что ПК мог отчасти разделять взгляды Оригена, однако эта тема автором не раскрывается.
5. *Исомойрия – учение о «равнодольности» космических элементов.* ПК, вслед за Василием Великим считает, что вода сгорает в небесном огне и ничем далее не восполняется.

Космология свят. Григория Паламы

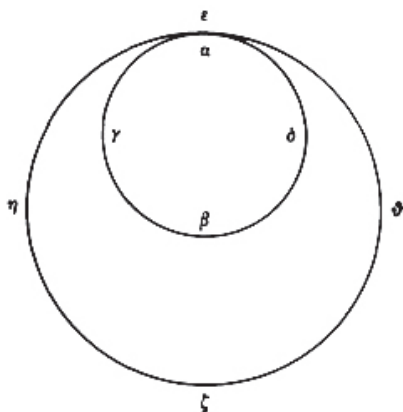
Свою космографию святитель излагает, как было сказано выше, в гл. 9–14 трактата *Сто пятьдесят глав*, а интересующую нас «эксцентрическую» часть в гл. 12–14. Опираясь на аристотелевское пятипоясное разделение Земли, причем с указанием на то, что мы населяем половину пояса, Григорий в гл. 10 заявляет, что видимая часть земной сферы, практически совпадающая с обитаемой, составляет десятую часть окружности сферы. Всю прочую часть земной сферы святитель считает погруженной в сферу воды: «Следовало бы знать, что, кроме населенной нами земли, нет никакой другой части земли, годной для обитания, так как она окружена пучиной»¹. Возможно, святителем Григорием здесь дословно был понят стих *Быт.* 1: 9 «Да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша». У Паламы, действительно, вся вода собрана в одном месте – сфере воды, из которой на одну десятую окружности выглядывает сфера земли. Однако, поскольку пересечением сфер является круг, Ойкумену следует также признать окружностью.

Далее Палама указывает: «Все стихии, из которых состоит мир, обладают равенством; каждая из них, соразмерно своей плотности, занимает свою собственную величину сферы, во много раз большую, чем другая, с чем согласен и Аристотель»². Термин *ισομοιρία* («равнодольность»), использованный здесь святителем, имеет давнюю и многоплановую историю употребления: от медицины до политики и космологии³. Здесь он

¹ Γνοίη τις ἄν, πλὴν τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης, μηδὲν ἕτερον τῆς γῆς μέρος οἰκήσιμος εἶναι, ὥς τῇ ἀβύσσῳ περικλυζόμενον. – Здесь и ниже перевод А. И. Сидорова.

² ...ἐπὶ τοῦν λαβόν, ὥς ἰσομοιρίαν μὲν ἔχει τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧ ὁ κόσμος, κατὰ λόγον δὲ τῆς οἰκείας ἀραιότητος τούτων ἕκαστου ἑτέρου πολλαπλάσιον ἔχει τὸ τῆς σφαίρας οἰκεῖον μέγεθος, ὥς καὶ τῷ Ἀριστοτέλει συνδοκεῖ.

³ Алкмеон (V в. до Р. Х.) в *Περὶ ἀέρων, ὕδατων, τόπων* 12 определяет здоровье как равенство – *ισομοιρία* – холодного и горячего, сухого и влажного. Подробнее см. Vlastos Gregory. *Equality and justice in early Greek cosmologies*. [In:] *Classical Philology*, XLII, July, 1947. P. 156–178.



На диаграмме – разрез
по оси ε-ζ, на которой лежат
центры обеих сфер

означает, вероятно, что, говоря современным языком, все пять стихий в космосе имеют равную массу, но ввиду разной плотности (ἀραιότης – рыхлость), занимают разный объем, причем сфера более плотной стихии объемлется сферой следующей, более разряженной стихии. Палама здесь ссылается на упомянутый выше псевдоаристотелевский трактат *О мире* (I–II в. по Р. Х.).

Палама весьма последовательно и логично развивает мысль о равнодольности стихий в космосе. Из того, что суммарный объем стихии воды ввиду меньшей ее плотности в несколько раз превышает суммарный объем стихии земли, при том, что земля занимает в космосе центральное положение, неумолимо следует, что земля должна быть погружена в воду. Святитель в гл. 11 пишет: «...величина водной сферы значительно больше земной и, если бы она распространилась по всей поверхности земли так, чтобы обе сферы, то есть сфера воды и сфера земли, вращались вокруг одного центра, то вода не позволила бы земнородным животным использовать какую-либо часть земли, ибо она затопила бы всю сушу»¹. Однако, поскольку часть земли обитаема, мы приходим к выводу (в случае сохранения идеальной – сферической – формы каждой стихии), что центр сферы воды должен быть смещен относительно центра сферы земли, т. е. космос (сферы стихий) не концентричен, а эксцентричен. Это тот пункт космологических воззрений Паламы, который является предельным этапом развития исомойрии – фактическое сведение к еще не осознанному самим святителем абсурду этой теории ввиду ее стройности: «водная сфера по необходимости является эксцентричной» (ἑκκεντρος οὐκοῦν ἐστὶ κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην ἢ τοῦ ὕδατος σφαῖρα).

Однако святитель не останавливается на этом выводе и пытается найти место центра сферы воды в космосе. Он считает невозможным, чтобы центр этой сферы находился выше обитаемой части, поскольку поверх-

¹ Πολλαπλασίῳ γοῦν τῆς γῆς ἔχουσα τὸ μέγεθος ἢ τοῦ ὕδατος σφαῖρα, εἰ περιακέχυτο τὴν περιφέρειαν τῆς γῆς πᾶσαν, ὡς περὶ ἐν κέντρον τὰς ἀμφοτέρας περιάγεσθαι σφαῖρας, τῆς γῆς, λέγω, καὶ ὕδατος, οὐδενὶ ταύτης ἀν μέρει χερσαίοις ζώοις τὸ ὕδωρ ἡφίει χρῆσθαι, κατακαλύπτων ἅπαν ἑδαφος αὐτῆς καὶ πάσης τῆς κατ' αὐτὴν ἐπιφανείαν ὑπερεκτεινόμενον πολλῶ τῷ μετρῶ.

ность воды мы иногда находим под нашими ногами. Очевидно, что искомый центр должен лежать вертикально под нами, остается определить, на какой глубине. Точек, в которых святитель мог бы размесить его, не так много, и они, в рамках идеализирующей космологии, обязательно должны быть чем-то примечательны: либо представлять некое сечение диаметра, либо находиться на пересечении отвесной прямой, проходящей через центр сферы земли, с противоположным Ойкумене краем. Палама в гл. 12 останавливается на последней возможности: «диаметр внешней сферы, объемлющей также и внутреннюю, в два раза больше последней, и внешняя сфера по величине является в восемь раз большей, имея свой центр в самой низшей, с нашей точки зрения, части земли»¹. Святитель, применяя свои стереометрические познания, сообщает здесь, что сфера, диаметр которой в два раза больше данной, имеет объем в восемь раз больший.

Космографическая теория Паламы имеет также занятное следствие и для геофизики. Поскольку в его космологии сфера земли вытесняет одну восьмую объема в сфере воды, мы можем прийти к выводу, что равновесные объемы воды и земли соотносятся как 7:1. Любопытно отметить, что, согласно данным современной науки, средняя плотность планеты Земля составляет прим. $6,6 \times 10^3$ кг/м³. Однако, святитель указывает, что «восьмая часть этой водной сферы соответствует охватываемой ею земле, смешанной с водой», а это повышает удельную плотность стихии земли. Естественно, такое совпадение следует считать чистой случайностью.

Следует также отметить, Палама избегает здесь возможных нумерологических построений, связанных с появлением в его космографии чисел «семь» и «восемь».

Космография Григория Паламы, очевидно, не оказала сколько-нибудь значимого влияния ни на воззрения современников, ни в более поздние времена. Причина этого усматривается в их крайности: пытаясь совместить космологию Аристотеля с теорией исомойрии стихий, он не только приходит к выводу, который не был совместим с известными тогда географическими сведениями, но и с рядом теологуменов, например, с учением Василия Великого об экпирисисе. Претензии Паламы на энциклопедичность и, вместе с тем, оригинальность, привели к тому, что святитель в своих космографических воззрениях оказался на обочине современного ему научного развития, но это нисколько не умаляет его достоинств как блестящего богослова и логика. Впрочем, напряженная обстановка в Ви-

¹ Διπλασίω μὲν σχεδὸν ἔχουσιν τὴν διάμετρον τῆς ἑξῶθεν ἐφαρμαζομένης καὶ ταύτην περιέχουσιν σφαῖρας, ὀκταπλασίω δὲ τὸ μέγεθος οὖσαν, ταὶ τὸ κέντρον ἔχουσιν ἐπὶ τοῦ κατωτάτου δοκοῦντος ἡμῖν πέρατος τῆς γῆς.

зантии (гражданские войны, пересечение османами Босфора и захват ими ряда европейских городов Византии, возможность пленения пиратами представителя высшего духовенства) и не располагала к отслеживанию новинок в трудах западноевропейских ученых.

Следует отметить, что и в XX в. предпринимались попытки построить модель конечного космоса, в которой воссоздавалась геоцентрическая модель с учетом современных физических знаний¹.

¹ См. *Баяк Д. А., Форд Ч.* Данте-Галилей-Флоренский: к апологии замкнутого космоса. [In:] *Историко-математические исследования. Вторая серия. Вып. 10 (45).* М., 2005. – С. 244–259.



Надгробие Абики. V–VI вв.
Керченский историко-археологический музей
(фотография О. А. Ручинской)

ЛЕКЦИЯ 36

О. А. Ручинская

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА БОСПОРЕ В ПЕРВЫЕ ВЕКА Н. Э.

«...несть ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания,
ни необрезания, варвара, Скифа, раба,
свободного, но все и во всем Христос»

/Послание апостола Павла к Колоссянам, 3, 11/

Проблема возникновения и распространения раннехристианского учения на периферии античного мира в настоящий момент является одной из самых востребованных в антиковедении. В исследовательской литературе остро дискуссионной остается данная проблема и в отношении Боспора. Вопросы, связанные со временем появления и распространения здесь христианства затрагивались во многих исследованиях (Кулаковский Ю. А., 1891; Васильев А. А., 1921; Гайдукевич В. Ф., 1949; Кубланов М. М., 1958; Диатроптов П. Д., 1995, 1999; Емец И. А., 1995; Болгов Н. Н., 1996; Виноградов Ю. Г., 1998; Яйленко В. П., 2000; Зубарь В. М., 2000, 2005; Тульпе И. А., Хршановский В. А., 2004; Сорочан С. Б., 2005; Зинько Е. А., 2004, 2014; Рогова Ю. К., 2014 и др.), но проблема до сих пор остается спорной и не изученной в полной мере. В данной лекции мы рассмотрим основные причины и пути проникновения христианства на Боспор, выявим особенности его существования в данном регионе.

Среди исследователей существует две точки зрения в отношении времени и особенностей распространения христианства на Боспоре. По мнению одних ученых христианство в данном регионе появилось достаточно рано и быстро распространилось среди населения Боспорского государства (В. Ф. Гайдукевич). В частности В. П. Толстиков и Д. В. Журавлев (Толстиков В. П., Журавлев Д. В., 2002) опубликовали граффито середины II в. н. э. с изображением прямого креста, обнаруженное в цистерне акрополя Пантикапея, которая, по мнению исследователей, могла исполь-

зоваться рабочими-христианами в качестве тайной молельни и свидетельствует о раннем распространении христианства в низших слоях населения Боспорского царства. Исследователи, разделяющие точку зрения о раннем распространении христианства в рассматриваемом регионе считают, что Боспор уже в III–IV вв. становится мостом, соединяющим варваров с цивилизованным миром (Юрочкин В. Ю.), а к VI в. христианство становится государственной, официальной идеологией Боспорского государства (Николаева Э. Я., Десятчиков Ю. М).

Напротив, другие исследователи полагают, что христианизация Боспора происходила медленно, изначально затронув лишь жителей крупных городов, верхушку общества, только в VI в., в результате целенаправленной политики Византийской империи распространилась на население малых городов Боспора и сельскую территорию (Болгов Н. Н., Зубарь В. М.) и даже в это время христианство не было полностью воспринято подавляющим большинством боспорян (Тульпе И. А., Хршановский В. А.).

Сущность указанной проблемы во многом связана с особенностями исторического развития самого региона. В период VI–V вв. до н. э. на территории европейского и азиатского Боспора возникают греческие города, такие как Пантикапей, Феодосия, Фанагория, Горгиппия. Около 480 г. до н. э. в результате объединения греческих городов на Керченском и Таманском полуостровах, а также вхождения Синдики, на данной территории возникает Боспорское царство со столицей городом Пантикапеем (Рис. 1).

Позднее территория царства расширилась вдоль восточного побережья Меотиды (Азовского моря) до устья Танаиса (Дона), где самым северным городом становится Танаис. С конца II века до н. э. Боспор входит в состав Понтийского царства Митридата VI Евпатора, а с конца I в. до н. э. превращается в постэллинистическое государство, зависимое от Рима. В первой половине VI в. территория Боспорского царства включается в состав Византийской империи.

Отметим, что в интересующий нас период, а именно в первые века н. э. в религиозной жизни населения Боспорского царства традиционные греческие культы продолжают почитаться как государственные. Особую популярность в данный период приобретают культы женских божеств, в частности, почитание богини Афродиты с разными эпиклезами, отражающими ее функции – Урании (богиня небесной любви, бестелесной и высшей), Навархиды («судоначалницы», покровительницы моряков) (КБН, № 1045, 1115, 976), а также Артемиды, Гекаты, Кибелы. Широко распространенными были культы Зевса и Геры Спасителей, Аполлона, Ареса, Асклепия, Геракла. Храмы в честь греческих богов строились в Пантикапее даже во втором десятилетии IV в. (КБН, № 65,66). Этим



Рис. 1. Северное Причерноморье
в античную эпоху

греческое население Боспорского царства выражало свое уважение старым греческим богам – заступникам государства, без почитания которых эллины не мыслили своего существования. Эпиграфические источники свидетельствуют, что на Боспоре существовало специальное должностное лицо, которое ведало святынями (КБН, № 1045) и, вероятно, следило за состоянием официальных культов. Новой тенденцией в религиозной жизни Боспорского царства в первые века стало распространение культа римских императоров, что было связано с включением Боспора в сферу римского влияния. Культ императора был учрежден в Риме в период правления Августа (63 г. до н. э. – 14 г. н. э.). Почитание императора наравне с другими божествами официального римского пантеона призвано было отразить возросшую роль правителя Римского государства, сконцентрировавшего в одних руках высшую политическую, военную и религиозную власть. Повсеместно в Римской империи создавались коллегии императорского культа, возводились алтари и храмы, проводились торжественные шествия и жертвоприношения в честь императоров, устраивались гладиаторские бои. Распространение такой традиции на зависимые от римской власти территории должно было свидетельствовать о лояльности местной власти императору. Зависимость Боспорского царства от Рима наиболее

ярко проявилась в период правления Котиса I (45/46–67/68 гг.). Это привело к тому, что именно данный боспорский царь в официальных надписях именовался пожизненным первосвященником Августа (КБН, № 41), а, следовательно, был проводником культа римского императора на Боспоре. В надписи первой половины II в., вероятно, содержится упоминание о храме Августов в Фанагории (КБН, № 1050), что позволяет предположить существование там специальной коллегии императорского культа во главе с царем. Эпиграфические данные свидетельствуют, что титул пожизненного первосвященника Августов боспорские цари носили вплоть до первой половины III в. н. э., времени правления Рескупорида III (КБН, № 63). В дальнейшем императорский культ на Боспоре, как и в собственно римских провинциях, утратил свое значение. Не способствовали его отправлению и сложности внутривосточной ситуации на Боспоре, связанные с бесконечной сменой правителей. С середины III века Боспорское царство подвергалось натиску варваров – готов, что привело к кризису в государстве. В связи с этим произошли серьезные изменения в системе почитания официальных богов, традиционные культы дополняются почитанием восточных (малоазийских – Кибела, Аттис, Мен, Дионис-Сабазий; египетских – Серапис, Исида, Гарпократ) и синкретических культов. Чрезвычайно популярным во II–III вв. становится почитание культа безымянного Бога Высочайшего. Данный культ на Боспоре почитался как синкретическое божество, соединившее в себе черты нескольких божеств (греческого Зевса, иудейского божества, либо фракийского Зевса-Сабазия, или иранского бога-всадника). Данный культ воспринимался почитателями не только как «Бог Высочайший», «внемлющий», «справедливый», но и как «Бог Всемогущий». Исследователи связывают почитание данного культа с религиозной практикой иудейских общин, которые появляются в Пантикапее, Фанагории, возможно, Горгииппии и Танаисе. Большое количество приверженцев данного культа привело к образованию на Боспоре религиозных союзов (фиасов), почитателей Бога Высочайшего (ΘΕΟΣ ΥΨΙΣΤΟΣ). Судя по некоторым надписям, члены данных фиасов называли друг друга братьями, придерживались строгой иерархии должностей и возглавлялись «отцом» религиозного союза. В списках членов боспорских фиасов встречаются этнически разнородные элементы – греческие, римские, иудейские, персидские, сармато-меотские имена. Во главе союзов стояли в основном представители боспорской аристократии.

В условиях столь сложной идеологической ситуации на Боспор начинают проникать и элементы раннехристианского учения. Первые свидетельства, как уже отмечалось, возможно, связаны еще со II в. К числу ранних материалов, датируемых III в., относятся два перстня с сердоликовыми



Рис. 2. Перстень кон. II – нач. III вв. с сердоликовой вставкой, на которой вырезано изображение креста и двух рыб

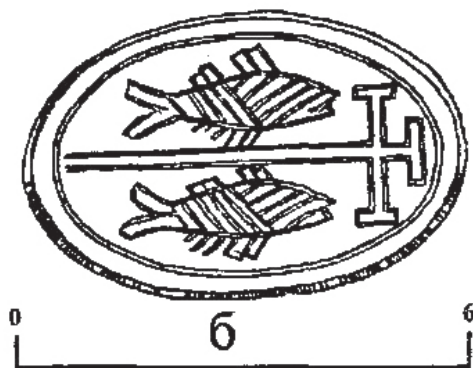


Рис. 3. Прорисовка изображения на гемме из некрополя у деревни Ново-Отрадное

вставками и инталиями в виде Т-образного креста и двумя рыбками под верхней перекладиной. Оба были найдены в погребальных комплексах на некрополе возле деревни Ново-Отрадное и некрополе Китея (Рис. 2, 3)

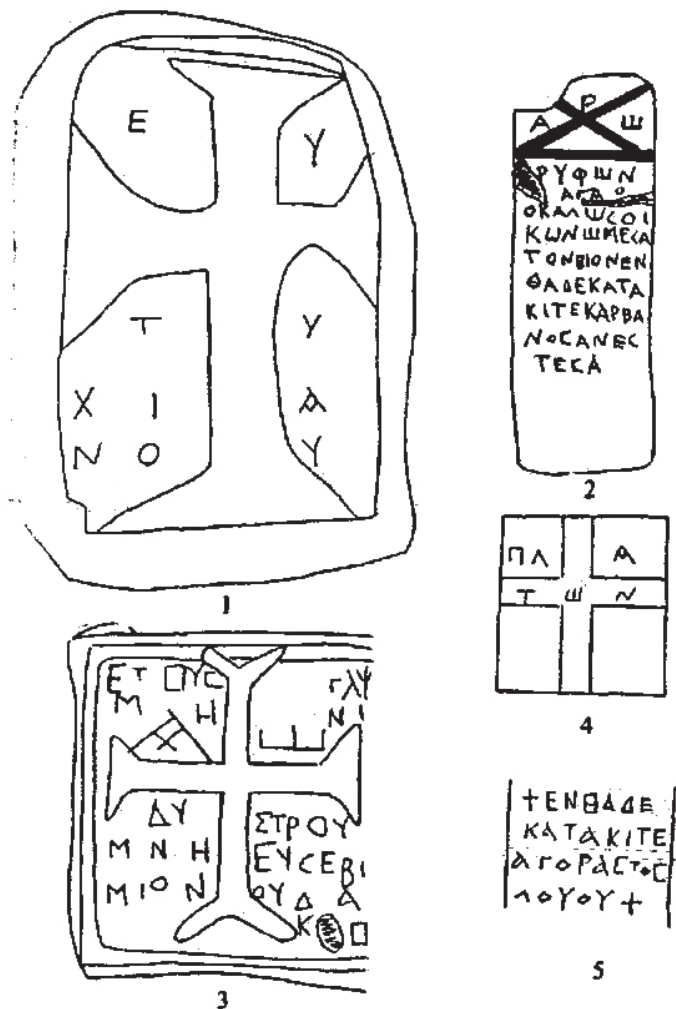
Перстни с христианской символикой были обнаружены также в Пантикапее и Феодосии. П. И. Диатроптов датировал их III в. н. э.

В начале IV в. н. э. появляются надгробные стелы с крестами. Самая ранняя из них – знаменитое надгробие Евтропия имеет точную дату – 304 г. н. э., следует отметить также надгробие IV в. н. э., обнаруженное у с. Первомайское Анапского района в 1971 г., с изображением двух людей и крестом над ними. В целом, к IV в. исследователи относят шесть христианских боспорских надгробий – надгробия Евтропия; Евпрепия; Платона; Агораста, сына Луя; Трифона, сына Агафа; Устана, сына Нейкифора (Рис. 4).

В конце IV – первой половине V в. при вторичном, возможно культовом использовании, были вырублены кресты на стенах одного из илуратских склепов. Тогда же или несколько позже – в Царском кургане (Рис. 5, 6).

В IV в. возникли небольшие христианские участки на некрополях Пантикапея: на северном склоне горы Митридат, в районе Глиница и по дороге, ведущей к Царскому кургану. Это были расписные склепы-катакомбы, в стенах которых вырубались ниши для захоронений. Один из таких склепов (склеп 1901 г.) имел роспись по стенам, изображающую свисающие гроздья винограда и несколько птиц, клюющих виноград. Также здесь

Рис. 4. Надгробия
боспорских
христиан



было представлено изображение корабля без парусов, грузовой корабль под парусами и двумя якорями. В. Ф. Гайдукевич склонен связывать данный склеп с почитателями культа Бога Высочайшего, в то время как другие исследователи, в частности Е. А. Зинько, считают представленные изображения раннехристианскими мотивами. Подобные изображения встречаются и в позднеантичных склепах Китея (Рис. 7). В одном из китейских склепов над кораблем был представлен крест, вписанный в круг, а под ним буква альфа (Α) и, возможно, омега (Ω), означающую хорошо известную христианскую формулу «начало и конец бытия».

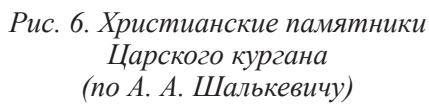


*Рис. 5. Склеп 1912 г. с резным изображением креста над входом
(по М. И. Ростовцеву)*

В V–VI вв. христианство получает более широкое распространение на территории Боспорского царства. На стенах некоторых склепов Пантикапея появляются не только кресты, но и тексты псалмов (Рис. 8).

Согласно интерпретации Ю. А. Кулаковского на трех стенах ниши-лежанки, расположенной против входа в склеп 1895 г., были написаны 12 первых стихов 90-го псалма, а на карнизе над центральной нишей краской, видимо, начало 101-го псалма. На стене ниши-лежанки, расположенной справа от входа, имелись заключительные стихи 90-го псалма, над входным отверстием – два последних стиха 120-го псалма, а на карнизе над нишей-лежанкой, расположенной слева от входа, – начало 26-го псалма. В этом же склепе зафиксирована стихира, которая отсутствует в современных канонических текстах. Ю. А. Кулаковский перевел ее следующим образом: «Радость велия бысть дому сему диесь, прибывшим святым, соликующим праведным и всем воспевающим Тя, помилуй». Кроме того, на стене против входа был представлен текст «Трехсвятной» молитвы о спасении души Савага и Фаиспарты: «Святой Боже, святой крепкий, святой бессмертный, спаси раба твоего Савага и Фаиспарту». В. М. Зубарь отмечает, что данный склеп служил усыпальницей богатой боспорской семьи и использовался для захоронений неоднократно.

В рассматриваемый период христианский символ становится знаком, сопутствующим титулатуре последнего известного боспорского царя Тиберия Юлия Диуптуна в официальных эпиграфических памятниках.



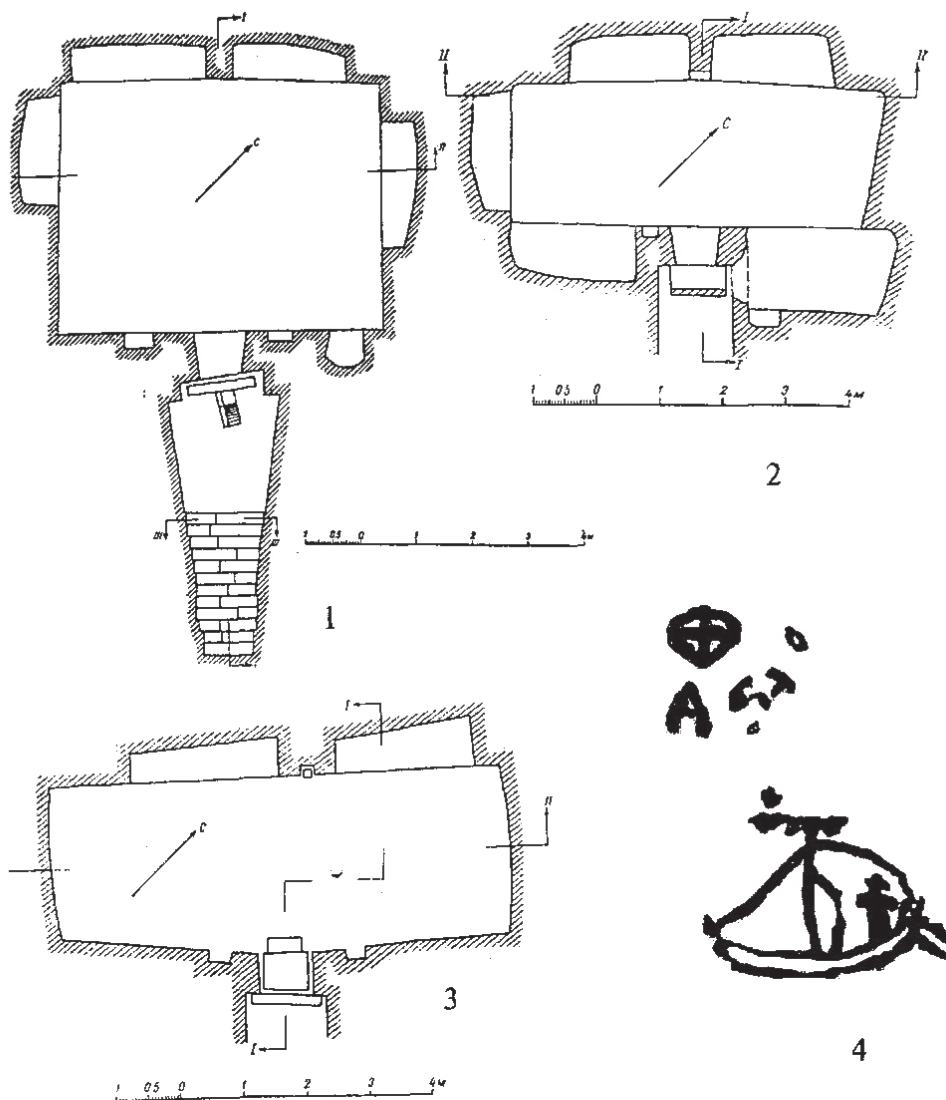


Рис. 7. Позднеантичные склепы некрополя Китея
(по В. Ф. Гайдукевичу)

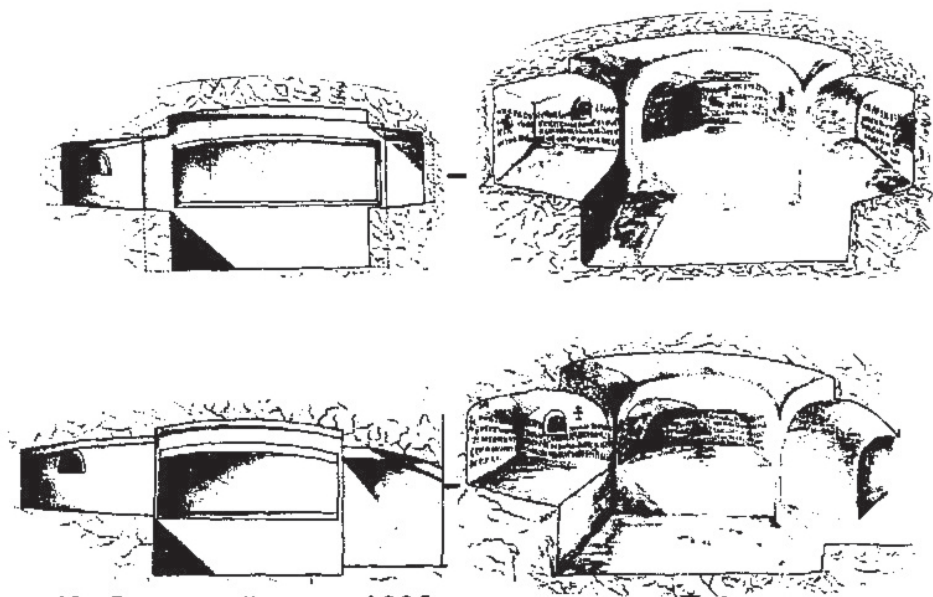


Рис. 8. Грунтовой склеп 1895 г. из некрополя Пантикапея
(по Ю. А. Кулаковскому)

Достаточно широкое распространение на Боспоре получает в это время и краснолаковая керамика из Малой Азии и Северной Африки с изображениями Христа, святых и христианской символикой – всевозможными, в том числе монограмматическими крестами, животными (собака, заяц, олень, лошадь, дельфин, лев, овца) и птицами (среди распознаваемых – павлин и орел) (Рис. 8).

В. Ф. Гайдукевич предположил, что первые христиане появились на Боспоре в составе группы малоазийских пленников, захваченных в результате «готских» морских походов. В число пленников входили, возможно, и представители клира, которые впоследствии способствовали распространению на Боспоре идей христианства. Это предположение базируется в первую очередь на письменных источниках. Так, в описании мученичества святого Афиногена говорится о его путешествии, скорее всего, на Боспор, для выкупа христиан, захваченных готами во время набега 276 г. в Педяхтою в Каппадокии. По сообщениям древних авторов, из портовых городов Боспорского царства варвары организовывали свои набеги, но они не стремились удержать захваченные восточные провинции Римской империи, а лишь грабили города. Византийский автор Зосим подчеркивает,

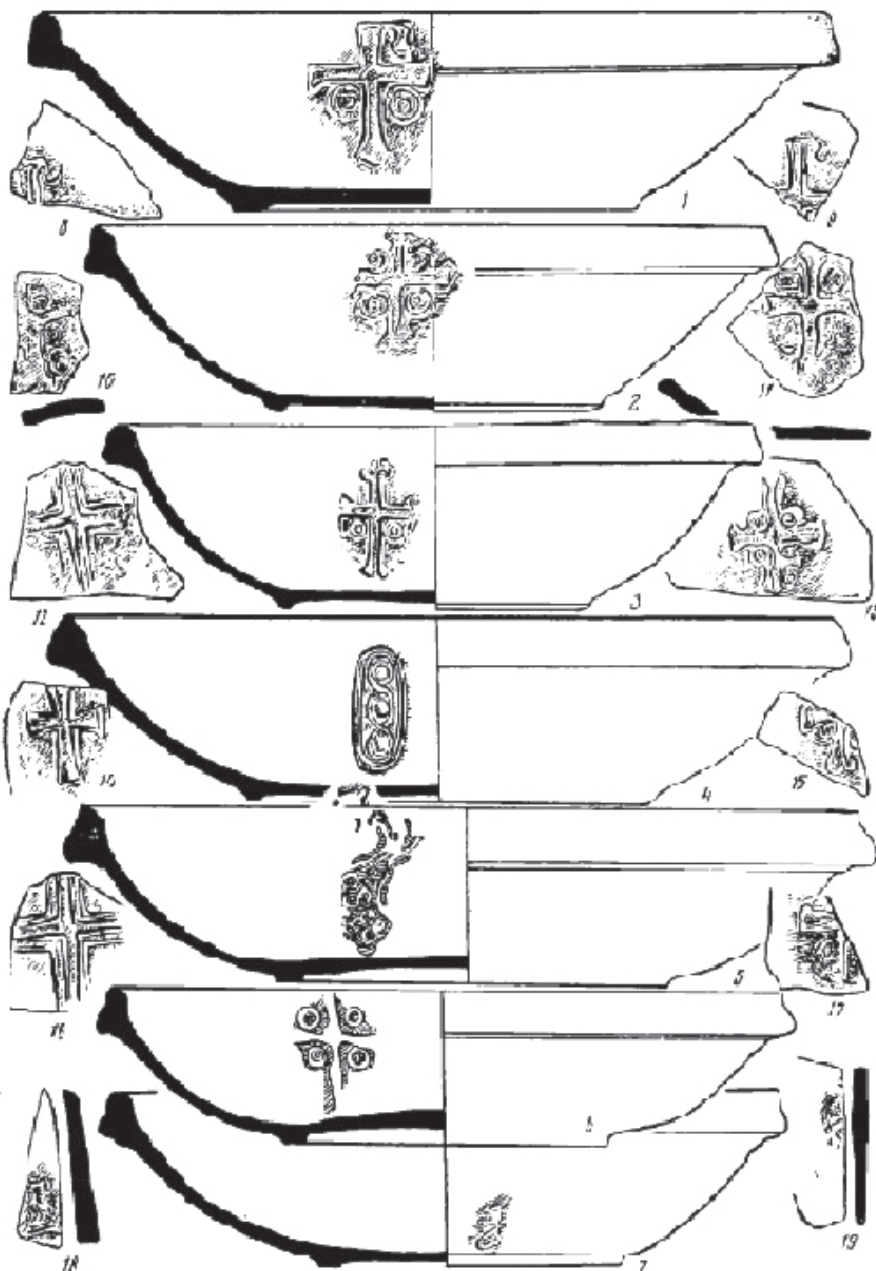


Рис. 9. Краснолаковые чаши с клеймами в виде христианских символов

что помимо разного рода ценностей, в плен к варварам попадало и значительное количество мирного населения. Среди этих пленных из восточных провинций было немало христиан, возможно, они так и остались на территории Боспора, поселившись в приморских городах и селениях как черноморского, так и азовского побережий. А. А. Масленников предполагает, что какая-то часть этого населения могла обосноваться и в Приазовье. Вероятно, группы этих малоазийских пленников послужили центрами формирования первых раннехристианских общин Боспора последней четверти III – начале IV вв. К 325 г. на Боспоре возможно уже оформилась своя епархия, и боспорский епископ Кадм (согласно греческому списку участников и Домн, согласно синайскому и арабскому текстам) участвовал в Никейском соборе. Сообщения о боспорских христианах и об одном из боспорских епископов второй половины IV в. н. э. сохранились в византийских письменных хрониках.

Судя по всему, христианами в IV в. на Боспоре еще не сооружались специальные постройки для богослужений, а приспособлялись заброшенные погребальные и иные постройки на античных некрополях Пантикапея, Илурата, Китея. Во второй половине V в. н. э. христианство становится официальной религией Боспорского царства. Но длительное время его христианские общины оставались довольно малочисленными. Лишь в конце V – первой трети VI в. Византийской империей здесь начинается масштабное строительство христианских базилик (Пантикапей–Боспор, Тиритака и др.).

Подводя итог, следует подчеркнуть, что длительное сохранение в городах и в сельской местности Боспора традиционных культов греческих богов-покровителей, появление культа римского императора, распространение мистериальных восточных культов, культа Бога высочайшего свидетельствует о том, что христианство проникало и распространялось здесь постепенно и наряду с другими культурами часто восточного происхождения. Наличие иудейских общин и религиозных союзов, связанных с поклонением Богу Высочайшему, теоретически можно рассматривать в качестве возможных идейных источников христианского учения. Но сохранение местных греческих культов, сочетание в захоронениях и христианских элементов и обрядовых черт античной религиозной традиции, свидетельствует о том, что в первые века н. э. распространение христианства на Боспоре было связано с длительным переходным периодом.

ЛИТЕРАТУРА

- Бозант А. Эзотерическое христианство или малые мистерии. – М., 2004.
- Болгов Н. Н. Культурный континуитет в Северном Причерноморье IV–VI вв. – Нижний Новгород, 2002.
- Болгов Н. Н. Закат античного Боспора. Очерки истории Боспорского государства позднеантичного времени (IV–VI вв.). – Белгород, 1996.
- Бондаренко М. Г. Государственные пантеоны древнегреческих полисов Северного Причерноморья. – М., 2007.
- Буйских А. В. К хронологии некоторых типов боспорских каменных склепов, деревянных саркофагов и их гипсовых украшений // Боспорские чтения. – Вып. 8. – 2007. – С. 30–36.
- Васильев А. А. Готы в Крыму. Ч. 1 // Известия Российской академии истории материальной культуры (ИРАИМК). – 1921. – Т. 1. – С. 266–287.
- Виноградов Ю. Г. Позднеантичный Боспор и ранняя Византия // ВДИ. – 1998. – № 1. – С. 233–247.
- Виноградов А. Ю. Симон Зелот – «апостол Крыма»? // Причерноморье, Крым, Русь в истории и культуре. Материалы III Судакской международной конференции. – Киев, Судак, 2006. – Т. 2. – С. 55–57.
- Воронов А. А., Михайлова М. Б. Боспор Киммерийский. – М., 1983.
- Гайдукевич В. Ф. Боспорское царство. – М.; Л., 1949.
- Диатроптов П. Д. Христианская символика на позднеримской краснолаковой керамике Боспора и Херсонеса // Эллинистическая и римская керамика в Северном Причерноморье. – М., 1998. – С. 98–109.
- Диатроптов П. Д., Емец И. А. Корпус христианских надписей Боспора // Эпиграфический вестник. – 1995. – № 2.
- Емец И. А. Греко-варварские религиозные взаимовлияния на Боспоре Киммерийском. – М., 2002.
- Емец И. А. Раннее христианство в Боспорском царстве // Эпиграфический вестник. – 1995. – № 1.
- Зинько Е. А. Некоторые особенности религиозной жизни на Боспоре в период христианизации (III–V вв. н. э.) // Боспорские чтения. – Вып. 5. – Керчь, 2004. – С. 152–157.
- Зинько Е. А. Изображение креста на погребальных памятниках Боспора // Боспорские чтения. – Вып. 15. – Керчь, 2014.
- Зинько Е. А. Изображение крестов в ранневизантийских склепах Боспора // Боспорские чтения. – Вып. 8. – Керчь, 2007.
- Зинько Е. А. Христианские мотивы в росписях пантикапейских склепов // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. – Симферополь, 2003. – Вып. 10. – С. 78–89.
- Зубарев В. Г. Некоторые особенности сакральной жизни населения сельской территории Европейского Боспора в первых веках н. э. (по материалам городища «Белинское») // Древности Боспора. – 2003. – Вып. 6. – С. 138–152.
- Зубарь В. М., Сорочан С. Б. У истоков христианства в юго-западной Таврике: эпоха и вера. – К., 2005.

- Зубарь В. М., Хворостяный А. И. От язычества к христианству. – Киев, 2000.
- Кругликова И. Т. Боспор в позднеантичное время. – М., 1966.
- Кругликова И. Т. О культе верховного женского божества на Боспоре в I–III вв. н. э. // Культура античного мира. – М., 1966.
- Кубланов М. М. Раскопки некрополя Илурата. Итоги и проблемы // Научноатеистические исследования в музеях. – Л., 1983. – С. 80–97.
- Кубланов М. М. Религиозный синкретизм и появление христианства на Боспоре (I–IV вв. н. э.) // Ежегодник музея истории религии и атеизма. – 1958. – Вып. 2. – С. 58.
- Кулаковский Ю. А. Керченская христианская катакомба 491 года // МАР (Материалы по археологии России). – № 6. – СПб., 1891. – 30 с.
- Кулаковский Ю. А. Две керченские катакомбы с фресками // МАР. – №19. – СПб., 1896. – 62 с.
- Левинская И. А. Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. – СПб., 2000.
- Литавин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – нач. XII в.). – СПб., 2000.
- Макарова Т. И. Археологические раскопки в Керчи около церкви Иоанна Предтечи // МАИЭТ. – 1998. – Т. 6. – С. 344–393.
- Макарова Т. И. Боспор-Корчев по археологическим данным // Византийская Таврика. – К., 1991.
- Масленников А. А. Население Боспорского государства в первых веках н. э. – М., 1990.
- Молев Е. А. Боспор в период эллинизма. – Нижний Новгород, 1994.
- Молева Н. В. Очерки сакральной жизни Боспора. – Нижний Новгород, 2002.
- Молева Н. В. Собака в религиозных представлениях боспорян // Молева Н. В. Очерки сакральной жизни Боспора. – Н. Новгород, 2002. – С. 113–117.
- Науменко В. Е. Место Боспора в системе византийско-хазарских отношений // Бахчисарайский ист.-археол. сб. – Симферополь, 2001. – Вып. 2.
- Науменко В. Е. Церковная география Таврики в VII–IX вв. по данным *Notitiae Episcopatum* // Крымский архив. – 1999. – № 5.
- Николаева Э. Я., Десятчиков Ю. М. О распространении христианства на Боспоре // Таманская старина. – СПб., 1998. – Вып. 1. – С. 82–83.
- Помяловский И. П. О танаидских коллегиях // Труды VI Археологического съезда. – СПб., 1886. – Т. 1.
- Рогова Ю. К. К вопросу о христианских крестах на Боспоре // Боспорский феномен. – СПб., 2014. – С. 221–232.
- Ростовцев М. И. Античная декоративная живопись на юге России. – Т. 1: Атлас. – СПб., 1913; Т.2: Текст. – СПб., 1914.
- Ростовцев М. И. Государство и культура Боспорского царства // ВДИ. – 1989. – № 3.
- Ростовцев М. И. Роспись Керченской гробницы, открытой в 1891 г. // Сборник археологических статей, поднесенных А. А. Бобринскому. – СПб., 1911.
- Русяева А. С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. – К., 2005.
- Савостина Е. А. Сакральное пространство и погребальный обряд боспорских гробниц // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. – М., 1990. – С. 237–248.

- Салов А. И. Случайные находки у хутора Красный Курган в 1971 и 1972 гг. // Памятники античной археологии. КСИА. – М., 1985. – Вып. 182. – С. 56–58.
- Сапрыкин С. Ю., Масленников А. А. Люди и их боги: религиозное мировоззрение в Понтийском царстве // Человек и общество в античном мире. – М., 1998. – С. 398–441.
- Толстиков В. П., Журавлев Д. В. Древнейший символ христианства на Боспоре // Православные древности Таврики: сборник материалов по церковной археологии. – К., 2002. – С. 51–56.
- Тульпе И. А., Христановский В. А. Христианство в духовном контексте европейского Боспора III–VI вв. н. э. (к постановке проблемы) // Историк, археолог, литератор. К 90-летию М. М. Кубланова. – СПб., 2004. – С. 45–60.
- Туровский Е. Я., Филиппенко А. А., Фомин М. В. Раннехристианская погребальная живопись Херсонеса – Херсона (к итогу дискуссии о датировке) // Вісник ХНУ. – 2012. – № 1005: Сер. «Історія». – Вип. 45. – С. 99–108.
- Фомин М. В. К вопросу о формировании христианской общины в позднеантичном Херсонесе // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма. – Севастополь, Тюмень, 2012. – Вып. 4. – С. 69–77.
- Цветаева Г. А. Боспор и Рим. – М., 1979.
- Шауб И. Ю. Культ Великой богини у местного населения Северного Причерноморья // Stratum plus. Скифский квадрат. – СПб.; Кишинев; Одесса, 1999.
- Шелов Д. Б. Танаис и Нижний Дон в первые века н. э. – М., 1972.
- Шелов-Коведяев Ф. В. История Боспора в VI–IV вв. до н. э. // Древнейшие гос-ва на территории СССР, 1984 г. – М., 1985.
- Юрочкин В. Ю. Боспор и православное начало у готов // Боспорский феномен: греческая культура на периферии античного мира. – СПб., 1999. – С. 326–332.
- Яйленко В. П. Христианские и протохристианские надписи Боспора // Древности Боспора. – 2000. – № 14.
- Diatroptov P. D. The Spread of Christianity in the Bosphorus in the 3d-6th Cent. // Ancient Civilizations from Scythia to Syberia: An International Journal of Comparative Studies in History and Archaeology. – 1999. – Vol. 5. – N 3.
- Burkert W. Ancient Mystery Cults. – London, 1987.
- Burkert W. Greek Religion. – London, 1985.
- Clinton K. Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries. – Stockholm, 1992.
- Cumont F. Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains. – Paris, 1966.
- Minns E. H. Scythians and Greeks. A Survey of Ancient History and Archaeology on the North Coast of the Euxine from the Danube to the Caucasus. – Cambridge, 1913.
- Ustinova Ju. Supreme Gods of the Bosporan Kingdom. Celestial Aphrodite and the Most High God. – Leiden, Boston, Koln, 1999.

ADDENDA



Алегоричне зображення іконоборства

Мініатюра з Хлудівської псалтирі

ADDENDA

С. Ю. Мілютін

СХІДНІ КОРЕНІ ВІЗАНТІЙСЬКОГО ІКОНОБОРСТВА: ЕТНІЧНИЙ ТА СОЦІАЛЬНИЙ ВИМІР¹

Однак цар Леон,
приймаючи це беззаконне і гірке зловчення,
спричинив нам безліч нещастя.

Феофан Сповідник

Напередодні іконоборського конфлікту святі образи посідають чільне місце в церковному житті простих візантійців. Ікона як своєрідна художня форма трансформує риси духовної реальності в багатовимірну організацію літургійного образу, що не тільки символічно віддзеркалює трансцендентальне, але й моделює спосіб його сприйняття. Стрімке зростання популярності ікон, що стали автономним чудотворним, молитовним і шанованим образом, зумовлене гострою потребою вірянина в спілкуванні з Богом не тільки під час храмового богослужіння, але й у звичайних побутових умовах.

З плином часу ставлення простих візантійців до ікон набуває загрозливих форм. Особливо яскраво це виявляється після багаторічної військової експедиції імператора Іраклія (610–641), спрямованої проти Персії. Саме тоді в ослабленій Візантії з'явився новий ворог – іслам. Внаслідок експансії арабів-мусульман Візантія втратила значну частину території, що спричинило масштабну соціально-економічну кризу й глибоку духовну

¹ Лекція аспіранта кафедри всесвітньої історії історичного факультету Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. Винниченка Сергія Мілютіна відбулася 14 листопада 2016 р. у Центрі українських студій імені Д. І. Багалія Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна в межах роботи міжінституційного університетського сектору «Візантійська мозаїка». (Див.: <https://byzantina.wordpress.com/2016/11/09/news-1137/>; <https://byzantina.wordpress.com/2016/11/14/news-1140/>).

депресію. У візантійському суспільстві панували тотальний песимізм та меланхолія. У пошуках виходу з морально-психологічної стагнації народ звертався до релігії, особливо популярними в цей час були містичні ідеї, часто єретичного характеру.

На тлі економічного зубожіння та духовної кризи спостерігалось поступове зниження інтелектуального рівня населення, що спричинило маргіналізацію культу ікон. Усе частіше на вулицях столиці ікони використовували під час процесій, їх прикрашали, як культові образи античної доби, а іноді одягали, як реальних осіб. Траплялися випадки, коли ікони використовували під час судових засідань. Окрім того, з'явилася традиція обирати ікони на роль хрещених батьків новонароджених дітей. Інколи бувало й таке, що окремі священики здирали фарбу з ікон та домішували її до причастя. Для окремих мирян ікони перестали виконувати функцію посередників між зображеним персонажем і вірянном та перетворилися на предмет самостійного культу.

Звичайно ж, така практика не могла залишитися поза увагою імператора, який під впливом до кінця не з'ясованих обставин був змушений втрутитися в питання віровчення й розпочати боротьбу проти культу ікон.

726 року Лев III Ісавр (717–741) уперше виступив проти ікон, а через чотири роки видав едикт, який забороняв ушанування образів. Втручання імператора у віровчення викликало хвилювання в державі та започаткувало масштабний конфлікт між іконоборцями і захисниками ікон, що тривав понад століття та остаточно завершився лише 843 року.

У науковому середовищі з'ясування причин ворожого ставлення імператорів-іконоборців до ікон спричиняє активні дискусії, однак, незважаючи на постійний інтерес до візантійського іконоборства, дослідники не можуть дійти консенсусу щодо визначення мотивів, що спонукали імператорів до іконоборської політики.

В історіографії візантійського іконоборства склалася думка, що вороже ставлення до ікон виникло у східних провінціях імперії, тому Захід позиціонується як противник іконоборської єресі та центр захисників ікон. З огляду на це, найважливішими аргументами на користь цієї концепції історики вважають:

1. походження імператорів-іконоборців зі східних провінцій Візантії, що потенційно могли зазнати мусульманського впливу;
2. існування на сході імперії секти павликіан та єресі монофізитства;
3. наявність опозиції до святих ікон малоазійських єпископів;
4. вороже ставлення до образів переважної частини армії, що комплектувалася зі східних областей імперії.

На наш погляд, аналіз доказової бази цієї теорії слід розпочати з діяльності ініціатора іконоборської політики – Лева III Ісавра. Імператор на-

родився у сирійському містечку Германікея, однак через активну арабську експансію був змушений перебратися до Фракії. Походження імператора зі східних провінцій імперії, що межували з підконтрольними арабам територіями, дало окремим дослідникам підстави звинуватити Лева III у тому, що василевс запозичив у мусульман ненависть до образів.

У писемних першоджерелах можна знайти такий фрагмент: «Нечестивий не тільки помилявся стосовно відносного поклоніння святим іконам, але й сквернословив на пресвяту Богородицю й усіх святих; проклятий цар зневажав їхні моці, як роблять це його вчителі араби». В іншому місці своєї хроніки Феофан Сповідник продовжує думку про те, що причиною іконоборства є мусульманські симпатії Лева III Ісавра: «Імператор закрив усі школи – і благочестиве вчення часів святого і великого Константина, що понині править, згасло, а руйнівником усього прекрасного був Леон, який засвоїв сарацинські міркування».

Слід зазначити, що Феофан Сповідник був істинним поборником православної віри та захисником ікон, тому через свої релігійні переконання він досить неприємно оцінював релігійну політику Лева III Ісавра. Виникає питання, що спонукало Феофана до того, щоб звинуватити імператора в симпатії до мусульман? Більшість істориків висловлює припущення, що головним аргументом для звинувачення василевса в прихильності до мусульман стало наслідування імператором іконоборської політики халіфа Язіда II. Зокрема Феофан згадує: «Підступний іудей з Лаодікеї від приморської Фінікії, прийшовши до Ізіда (Язід II) проголосив йому, що той буде правити над арабами сорок років, якщо знищить у християнських церквах на території своїх володінь усі святі ікони, яким поклоняються християни. Ізід, повіривши йому, оприлюднив учення проти святих ікон, проте завдяки благодаті Господа нашого Ісуса Христа і заступництву пречистої Матері Його та всіх святих того самого року помер Ізід, тому більшість навіть не чула про його дії, спрямовані проти ікон. Незважаючи на це цар Леон прийняв беззаконне й гірке зловчення та спричинив нам безліч нещасть, знайшовши одностудця в цьому невігластві – Вісіра, народженого від християн із Сирії, який відлучився від віри в Христа й перейняв арабське вчення».

За твердженням Г. Острогорського, араби принесли у Візантію не тільки меч, але й свою культуру, і, водночас, своєрідну відразу до зображень на релігійну тематику. Учений висловив припущення, що іконоборство зародилось у східних провінціях імперії від своєрідного симбіозу бажання до чистої духовності християнської віри з ученням вороже налаштованих сектантів, а також під впливом нехристиянських релігій: іудаїзму та особливо ісламу.

На думку Ф. Успенського іконоборський едикт був відповіддю Лева III Ісавра на різкі нападки на християнство з боку євреїв, арабів-мусульман та різних сект, які виникли в християнському середовищі та демонстрували вороже ставлення до образів. Схожу тезу сформулював І. Мейєндорф, який стверджував, що іконоборство перебувало у діалектичній єдності з платонівським спіритуалізмом, який набув значної популярності серед греків. Це пояснює вороже ставлення до образів у ранньому християнстві, однак при цьому дослідник зазначає, що іконоборський рух VIII ст. почався тільки завдяки ініціативі імператорів та передусім мав політичний підтекст у межах боротьби імперії проти ісламу.

Для того, щоб спростувати теорію про можливий ісламський вплив на формування ідеї візантійського іконоборства, слід звернути увагу на функціональне значення образотворчого мистецтва в християнській та мусульманській естетичних традиціях.

Зазначимо, що середньовічна християнська естетика гідним для зображення вважала тільки трансцендентальне, яке набувало рис прекрасного. З огляду на це красивими вважали естетичні якості, властиві Ісусу, Богородиці, апостолам та святим. За твердженням К. Девдараїдзе, поняття прекрасного було атрибутом духовного, непізнаного, абстрактного, до якого можливо долучитися лише на мить унаслідок відповідної концентрації розуму й волі. У центрі християнської мистецької традиції перебували категорії сакрального-духовного характеру: Бог, світло, одкровення, істина, чудо, таємниця, молитва, чистота, дух і людська душа. Схожі тенденції властиві мусульманській естетичній традиції, яка шукала джерело прекрасного не в матеріальній реальності, а в духовному.

Релігійна практика вимагала від мусульман художнього оформлення символічного характеру. Орнамент чудово підходив для цього, оскільки він виконував функцію художнього вираження ісламського світосприйняття. Зазначимо, що образотворче мистецтво у Візантії мало релігійний характер і не тільки виконувало дидактичну функцію, але й перетворилося на складник теорії пізнання. В ісламі форми та кольори, які спостерігаються в істотах, є своєрідними виявами Божественного, що пояснює недопустимість в ісламському мистецтві зображення реальних форм природи. Форми у витворах ісламського мистецтва не реальні, вони є продуктом уяви художника і засобом передачі аудиторії ідеї Божественної краси.

Функціонально мусульманське орнаментальне мистецтво виконувало декоративну роль, для візантійців ікона була вікном у світ невидимий, оскільки на ній зображено не те, що є звичним для людини в її повсякденному житті, а царство небесне. Ісламський аніконізм, що зародився в VI ст., за переконанням сучасних учених, був надто молодим та історич-

но не встиг сформувати міцні позиції у візантійській естетичній теорії, тому не міг стати ідейною основою для формування ідеології візантійського іконоборства.

На увагу дослідників також заслуговує той факт, що усупереч численним заборонам зображувати істот, як стверджують археологи, сирійські палаци халіфів з династії Омейядів, які були сучасниками імператорів-іконоборців, були прикрашені скульптурами, фресками і мозаїками предметного змісту. Предметне мистецтво в усіх його формах квітло сім століть в іранській і в арабській культурі, проте Божественні зображення в обох культурах були відсутні. Звичайно, традиціоналісти з відразою ставилися до витворів предметного мистецтва, однак, незважаючи на це, іконоборських тенденцій в діях противників таких зображень не спостерігається.

З огляду на те, що Лев III Ісавр частину життя провів у східних провінціях імперії, окремі історики висловили припущення, що майбутній імператор перейняв іконоборські настрої від місцевих монофізитів. Цю концепцію у своїх дослідженнях розвивали Г. Острогорський, А. Карташев, Е. Гергей, К. фон Шенборн і Д. Норвіч.

Зокрема, на думку К. фон Шенборна, монофізитське коріння іконоборства виявляється в тому, що іконоборці, як і монофізити, не використовують учення про «зіставну іпостась» Христа. Такий висновок австрійського теолога викликав зауваження В. Баранова, який вважає, що відсутність концепції «зіставної іпостасі» з людською природою, що не має власної іпостасі, однак існує в іпостасі Логоса, не доводить зв'язку іконоборства з монофізитством, а лише вказує на антиохійську богословську традицію, побудовану за принципом «одна природа – одна іпостась».

Слід зазначити, що в христологічній аргументації своїх позицій іконоборці та захисники ікон намагалися звинуватити один одного в сповідуванні аріанства, несторіанства чи монофізитства, оскільки обидві сторони конфлікту вважали себе істинними поборниками християнської віри й визнавали попередні Вселенські собори. Іменування опонентів еретиками, іудеями чи сарацинами слід сприймати не як доказ їхньої приналежності до згаданої групи, а як риторичний прийом у полеміці з ідейними супротивниками. Окрім того, звинувачення іконоборців у несторіанстві чи монофізитстві можна пояснити обмеженістю деяких православних теологів, котрі свідомо або підсвідомо не бажали визнати іконоборство принципово відмінним явищем, що не мало відношення до попередніх релігійних відхилень.

Зважаючи на обмежену кількість христологічних доказів причетності монофізитства до іконоборської ересі, окремі історики почали пошук іконофобських настроїв у середовищі монофізитів. У дослідженні А. Карташева зазначено, що монофізитський єпископ Філоксен із сирійського міста

Ієрополь прагнув відмінити ікони у своїй єпархії. За переконанням ученого, Севір Антіохійський також підозріло ставився до ікон Христа, янголів і зображення Святого Духа у вигляді голуба. У другій половині XX ст. С. Брок піддав критиці концепцію про можливий вплив монофізитства на формування візантійської іконоборської традиції, аргументуючи це тим, що монофізити, як і халкідоніти, вшановували едеський нерукотворний образ.

З часом концепція монофізитського походження іконоборства зазнала певної трансформації. Зокрема М. ван Есбрук висловив припущення, що вірменське іконоборство могло з ідейного погляду вплинути на переслідування ікон у Візантії. Слід зазначити, що неприязнь до ікон у вірмен зародилася ще до виходу іконоборського едикту Лева III Ісавра. Причиною іконофобських настроїв у Вірменії прийнято вважати неприйняття місцевою інтелектуальною елітою постанов Халкідонського собору, оскільки католикос Мойсей II заборонив приймати від греків ікони, книги і святі мощі, позиціонуючи їх як поклоніння людській плоті, тобто потенційно можливий вияв несторіанства.

Аналіз іконографії вірменських пам'ятників дозволив З. Акопяну дійти висновку, що в середньовічній Вірменії сформувалися два конфесійні напрямки – монофізитський і діофізитський, що постійно впливали на стан вірменської мистецької традиції. Особливо яскраво це віддзеркалено у вірменських іконах, на яких художники зображали хрест. З огляду на це В. Лур'є висловив сміливу гіпотезу, що Лев III Ісавр, перебуваючи на військовій службі у східних провінціях, зблизився зі Смбагом Багратуні, який, наслідуючи заповіт Саака III Дзоропероці, негативно ставився до вшанування всіх християнських символів, окрім хреста. Так, на думку ученого, імператор несвідомо міг запозичити від вірмен іконоборські ідеї, однак реальні докази, що можуть підтвердити таке припущення, поки що відсутні.

Крім того, Вірменія не виказувала винятково іконофобські настрої, адже частина вірмен виступала на захист ікон і не підтримала політику знищення святих образів. Посилення іконоборської політики спонукало її супротивників до еміграції, справжні масштаби якої науковцям невідомі через брак джерельної бази.

В окремих дослідженнях, скерованих на пошук причин іконоборської політики, можна знайти твердження, що на формування іконоборського руху вплинули релігійно-філософські ідеї маніхеїв, які у Візантії були відомі як павлікіани. Павлікіанство зародилося у VII ст. на території візантійської Вірменії як опозиційний рух проти податкової та релігійної політики імперії. Про ініціатора візантійського іконоборства А. Карташев писав так: «Лев III виріс у тій місцевості та звик до іконоборських понять, властивих павлікіанству».

Незважаючи на посилений інтерес до історії павлікіанської єресі, дослідникам про неї відомо порівняно мало. У процесі аналізу світогляду павлікіан Г. Курбатов дійшов висновку, що сектанти заперечували чинну на той час церковну організацію, пишний культ богослужіння та не визнавали ікони. У релігійному плані павлікіани визнавали тільки Новий Завіт, Старий же Завіт павлікіани повністю ігнорували.

На нашу думку, негативне ставлення павлікіан до ікон не має жодного стосунку до позиції іконоборців. Світогляд павлікіан базувався на духовно-християнському ідеалізмі, адже в їхній системі орієнтирів та життєвих цінностей не знайшлося місця релігійному матеріалізму. Попри те, що іконоборці зневажали святі образи, вони вшановували хрест. Павлікіани ж уважали хрест символом страждань Спасителя, тому, на їх переконання, він був негідним вшанування. Слід також зазначити, що негативне ставлення до маніхейської єресі спостерігається в законодавчій діяльності Лева III, зокрема в Еклозі є положення, що стверджує: «Маніхеї і монтаністи караються мечем». Ми вже наголошували на тому, що павлікіани заперечували Старий Завіт, для іконоборців властива протилежна позиція, що простежується в ранній аргументації ідеології іконоборства і має яскраво виражений старозавітний характер.

Слід зазначити, що Лева III Ісавра важко запідозрити у симпатіях до павлікіан, однак це не стосується його сина Константина V. В історіографії часто вживається твердження, що Константин Копронім використовував громади павлікіан з релігійною метою. Зокрема, імператор переселяв павлікіан зі сходу імперії на захід, що дало підстави окремим історикам звинуватити василевса у здійсненні політики асиміляції для того, щоб зменшити вплив захисників ікон у західних провінціях. Однак ця теорія не враховує той факт, що переселення павлікіан зі сходу на захід мало не релігійну, а військову мету. Військова ситуація на східних та західних кордонах імперії мала різний ступінь тяжкості. Після того, як імператор 751 р. захопив Мелітену, Феодосіополь, Малатію і Самосат та дійшов до старого римсько-перського кордону, він зрозумів, що не зможе втримати під своїм контролем захоплені землі, тому був змушений використати тактику «випаленої землі». Місцеве християнське населення переселили в інші регіони держави, а фортечні укріплення знищили для того, щоб позбавити супротивника важливих форпостів у регіоні.

Західні території імперії страждали від постійних нападів болгар, що спричинило різке зменшення чисельності візантійського населення на Балканах. Для того, щоб вирішити цю проблему, Константин V скористався стабілізацією воєнної ситуації на арабо-візантійському театрі бойових дій і переселив частину жителів східних провінцій на Балкани. Окрім

того, міграційна політика імператора не зводилася лише до переселення вихідців зі східних провінцій. Для подолання демографічної кризи, що спостерігалася в столиці після чергової епідемії, василевс розпорядився поселити в Константинополі сім'ї, що походили з Еллади та інших західних областей.

Один із аргументів, який використовують прихильники теорії географічної поляризації для пояснення причин візантійського іконоборства, стосується малоазійського єпископату. Науковці, які підтримують ідею «іконоборського сходу» і «православного заходу», стверджують, що прийняти рішення про заборону ікон імператора Лева III Ісавра спонукали єпископи зі східних провінцій імперії – Константин Наколійський і Фома Клаудіопольський. Зокрема О. Величко вважає, що напередодні видання іконоборського едикту в столиці сформувалася група впливових церковних ієрархів, що підозріло ставилися до зростання популярності вшанування ікон. На думку дослідника, до цієї групи належали Константин Наколійський, Фома Клаудіопольський, Феодосій Ефеський та синкел Анастасій.

Сучасники іконоборського конфлікту висловлювали різні міркування про роль малоазійського єпископату, однак при цьому не виказували сумнівів у тому, що Константин Наколійський і Фома Клаудіопольський підтримували гоніння проти ікон. У «Хронографії» Феофан Сповідник згадував: «Єпископ Наколійський був людиною, сповненою всілякою скверною, що жила в невігластві й розділяла з царем його нечестя». Окрім того, в іконоборстві Константина Наколійського на VII Вселенському соборі звинувачує константинопольський патріарх Тарасій (784–806), який називає єпископа винуватцем іконоборської ересі. У свою чергу, патріарх Никифор (806–815) не вважав єпископа Наколійського головним ініціатором іконоборської смути у Візантії, однак при цьому не сумнівався в тому, що Константин негативно ставився до ікон.

Окремі ієрархи підозріло ставилися до релігійних переконань Константина, що змусило Наколійського єпископа відвідати столицю та особисто зустрітися з патріархом Германом. Під час аудієнції у патріарха Константин заявив, що його ставлення до ікон спричинено Старозавітним правилом, яке забороняє поклонятися всьому, що створено людськими руками. На це патріарх відповів: «Не слід поклонятися рукотворному, тобто тому, що виготовлено людськими руками; тоді як святих мучеників Христових ми вважаємо справжніми перлинами віри, гідними всілякої честі і закликаємо до їхньої гідності».

На думку С. Заплатнікова цей фрагмент не доводить того, що Константин Наколійський був ересіархом. Як аргумент С. Заплатніков наводить цитату з листа патріарха Германа, адресованого Константинополі Наколійському: «Нашим посланням ми закликаємо твою боголюб'язність негай-

но особисто передати наш лист боголюб'язному митрополиту, виказати йому всіляку пошану та підкорятися відповідно до ієрархічних порядків. Ти не стверджував нічого образливого для Господа чи Його святих, нічого такого не сказав і не скоїв стосовно святих ікон».

На думку більшості істориків, інший представник малоазійського єпископату Фома Клаудіопольський не був настільки неоднозначною особистістю, як Константин Наколійський, однак це не зовсім відповідає історичним реаліям. Про єпископа Фому науці відомо надто мало, щоб з упевненістю говорити про його релігійні переконання. Історикам достеменно невідомо, де конкретно розташовувалося єпископство Фоми, оскільки в східних провінціях імперії було декілька міст, що мали назву Клаудіополь. Потенційно це місто могло розташовуватися в Ісаврії або Галатії. Крім того, в історичній науці склалася думка, що патріарх Герман не був проінформований про реальний стан речей у єпархії Фоми, про що свідчить адресоване єпископу послання патріарха.

Під час аналізу ролі малоазійського єпископату в розповсюдженні іконоборських настроїв на території Візантії С. Гріффіт дійшов висновку, що полеміка між мусульманами та християнами про легітимність ушанування ікон могла викликати в окремих ієрархів негативне ставлення до образів, однак історичні факти засвідчують, що припущення науковця не має міцного доказового підґрунтя. Якщо гіпотеза С. Гріффіта відповідає історичним реаліям, тоді іконофобські настрої повинні були мати широку популярність серед християнських ієрархів на території халіфату, однак при цьому втручання Лева III Ісавра у віровчення викликало критику з боку підданого арабського халіфа – Іоанна Дамаскіна. Крім того, дізнавшись про початок боротьби василевса проти вшанування ікон, східні патріархи не підтримали іконоборську політику імператора. Показовим є приклад єпископа Козьми Комантіна Епіфанського, котрий після звинувачення в розкраданні церковного майна: рятуючись від правосуддя, відпав від православ'я та перейшов на бік іконоборців. У відповідь на дії єпископа патріархи Феодор Антіохійський, Феодор Єрусалимський і Козьма Олександрійський відлучили відступника від церкви. Під час правління імператорів-іконоборців східні патріархи виказували моральну підтримку захисникам ікон упродовж усього іконоборського конфлікту, а їх представники 787 р. взяли активну участь у VII Вселенському соборі, де засудили вороже ставлення до ікон як єретичне та помилкове вчення.

Деякі історики зазначають, що у пізніших документах імена малоазійських єпископів зникають, аргументуючи це тим, що Константин Наколійський і Фома Клаудіопольський не мали високого авторитету для нового покоління іконоборських ієрархів. На нашу думку, пояснення відсутності

пізніх згадок про Константина і Фому є спекулятивним, яке окремі науковці часто використовують для захисту представників малоазійського єпископату.

За твердженням К. Максимовича, діяльність Константина та Фоми не мала імперського розмаху. Результати їхньої політики помітні тільки в масштабах підконтрольних їм єпархій, однак ідейне підґрунтя іконоборства, яке сприйняла світська влада, закладено саме малоазійськими єпископами. Провідний фахівець у галузі вивчення візантійського іконоборства С. Геро називав боротьбу проти образів імператорською ерессю. Це й не дивно, оскільки імператори спромоглися підняти боротьбу проти ікон на якісно новий рівень та перетворили іконоборство на складник державної політики, використавши при цьому вороже ставлення до ікон частини жителів Візантії. У сучасній історичній науці закріпилася думка, що єпископи Фома та Константин були названі головними винуватцями іконоборської політики для того, щоб не дискредитувати імператрицю Ірину та її сина Константина VI, які були прямими родичами імператорів-іконоборців.

Останнім аргументом на користь теорії географічної поляризації візантійського суспільства є участь військових в іконоборському конфлікті. В історіографічній традиції склалася думка, що на початковому етапі боротьби світської влади проти ікон на сході імперії не спостерігалось організованого військового спротиву втручання василевса у сферу врівнювання у той час, як в Елладі та Італії частина військових не підтримали релігійну політику імператора.

Виникає питання, чому бунт проти імператора-іконоборця почався саме в Італії й Елладі, а східні провінції зберігали лояльність до Лева III Ісавра? Деякі дослідники пояснюють це інтенсивністю бойових дій на сході імперії, що не дозволило частині армії приєднатися до групи незадоволених релігійною політикою імператора. Цей аргумент має обмежений характер, оскільки в Італії після загадкового вбивства равенського екзарха Павла та активізації лангобардів ситуація набула загрозливого характеру. Окрім того, детальний аналіз повстання Тиберія Петасія засвідчує, що бунтівник з Тоскани не мав вдосталь ресурсів для того, щоб транспортувати свої нечисленні війська до стін візантійської столиці. Відсутність сильного флоту та значних людських ресурсів у італійських бунтівників пояснюється тим, що Тиберій Петасій мав локальну мету, а ідею реставрації ікон використав задля пропаганди. Про масштаб бунту свідчить той факт, що навіть папа Григорій II (715–731), якого прийнято вважати захисником ікон, не мав наміру підтримати Тиберія. Напевно, понтифік не сприймав бунтівника серйозно і, відчувши небезпеку від лангобардів, вирішив примиритися з імператором-іконоборцем.

Ситуація в Елладі склалася інакше, оскільки у виступі Козьми проти Лева III Ісавра простежується бажання відновити ікони, а не просто прагнення захопити владу, як у Тиберія Петасія. Завдяки демагогічним закликам лідерів повстання їх підтримала частина військових, однак імператор швидко придушив їхні спроби захопити трон, розбивши бунтівників у морській битві. Лідерів повстання було страчено, а солдатам, залежно від міри їхньої провини, присуджено різні ступені покарання.

Найбільший військовий виступ проти імператорів-іконоборців розпочав виходець саме зі східних провінцій – Артавазд. Свого часу Артавазд підтримував претензії Лева III Ісавра на візантійський трон, що дозволило йому посісти високе місце в державному апараті. Артавазд одружився з дочкою Лева III і на момент смерті імператора був стратигом феми Опсикій. На початковому етапі повстання Артавазд здійснив спробу розбити Константина V на території Фрігії, однак імператор разом із частиною вірних йому військ встиг перебратися в Анатолію, де здобув підтримку в місті Аморій. У свою чергу узурпатор, оцінивши ситуацію, вирішив відбутися до столиці. Прибувши до Константинополя, Артавазд разом зі своїми соратниками проголосив, що василевс загинув, після чого патріарх Анастасій вінчав узурпатора на царство.

З часом Артавазд вирішив відновити вшанування ікон, однак окремі дослідники скептично оцінюють той факт, що він справді здійснив реставрацію образів. Першоджерела не дозволяють з упевненістю говорити про те, що Артавазд почав бунт проти Константина V Копроніма для того, щоб відновити ікони. Потенційно узурпатор міг переслідувати мету реставрувати образи, проте намагався відверто не виказувати свої релігійні переконання, лавіруючи між протидіючими партіями, щоб максимізувати кількість своїх прихильників на початковому етапі боротьби за трон.

У військовому протистоянні проти Константина Копроніма Артавазд припустився помилки, спричиненої недосконалою роботою розвідки та станом комунікацій, що змусило узурпатора розпорошити свої сили на підконтрольній йому території. Константин V використав ситуацію на свою користь, що дало змогу знищити основні сили Артавазда біля Сард. Після цієї перемоги імператор отримав стратегічну перевагу та порівняно швидко повернув трон після нетривалої облоги Константинополя.

Після перемоги Константина V у боротьбі з Артаваздом імператор розділив фему Опсикій та сформував тагми, які перетворилися на головну ударну силу візантійської армії під час військових кампаній, а головне – тагми залишалися вірними василевсу. Саме під час правління Константина Копроніма армія перетворилася на інструмент утвердження релігійної політики правлячої династії. Це стало можливим завдяки тому, що Констан-

тин V здійснив низку вдалих військових походів, що дозволили імператору переконати значну частину солдат у правильності іконоборської політики. Звичайно, в імперії ще відбувалися бунти та повстання, однак упродовж правління Константина Копроніма більше не було спроб відновити вшанування ікон за допомогою зброї.

Можна зробити висновок, що теорія географічної поляризації візантійського суспільства під час іконоборського конфлікту на «православний захід» та «іконоборський схід» має еклектичний характер та обмежену доказову базу. Безсумнівно, східні провінції були полікультурними, однак етнічні та релігійні групи, представлені на сході імперії були закритими або напівзакритими, і часто сприймалися переважною більшістю візантійців як єретичні. Як засвідчує аналіз теорії географічної поляризації, проблему ще не розв'язано до кінця. На наш погляд, залишається актуальним дослідження ролі малоазійських єпископів у розповсюдженні іконоборських ідей на території Візантійської імперії, оскільки аналіз джерельної бази не дозволяє з упевненістю стверджувати, що Константин Наколійський та Фома Клаудіопольський були ересіархами.

ЛІТЕРАТУРА

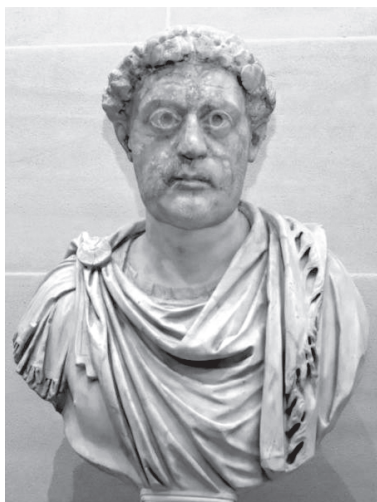
- Акопян З. Особенности иконографии армяно-халкидонитских памятников (X–XIII вв.). – М., 2009.
- Алешкова Ю. Б. Восточно-христианское искусство в литургическом контексте (пространственно-временной аспект): дис. кандидата философских наук: 09.00.04. – М., 2008.
- Али-заде А. Хроники мусульманских государств I–VII веков хиджры. – М., 2004.
- Андреев И. Германъ и Тарасій, патріархи Константинопольскіе. – Сергієвъ Посадъ, 1907.
- Банников А. В., Морозов М. А. Византийская армия (IV–XII вв.). – СПб., 2013.
- Баранов В. А. Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества: дис. кандидата философских наук: 09.00.03 – Новосибирск, 2010.
- Безансон А. Запретный образ: Интеллектуальная история иконоборчества. – М., 1999.
- Беликов А. В. Эстетический смысл канона в византийском искусстве: дис. кандидата философских наук: 09.00.04. – М., 2014.
- Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. – М., 2002.
- Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов. – М., 2007.
- Буркхардт Т. Искусство ислама. Язык и значение. – Таганрог, 2009.
- Васильев А. А. История Византийской империи. – Т. 1. – СПб., 2010.
- Величко А. М. История Византийских императоров. От Льва III до Михаила III. – М., 2012.
- Веймарн Б. В. Искусство арабских народов (средневековый период). – М., 1960.

- Войнова А. М. Иоанн Дамаскин и иконоборческая полемика I половины VIII века // Альманах современной науки и образования. – 2009. – № 7 (26). – С. 21–23.
- Войтович Л., Домановський А., Козак Н., Лильо І, Мельник М., Сорочан С., Файда О. Історія Візантії. Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. – Львів, 2011.
- Гергей Е. История папства. – М., 1996.
- Герцбергер Г. Ф. История Византии. – М., 1897.
- Дашков С. Б. История византийских императоров. – М., 1995.
- Дворкин А. Очерки по истории вселенской православной церкви. – Новгород, 2003.
- Девдараидзе Е. А. Красота – способ воспитания духа и богомерности человека в средние века // Омский научный вестник. – 2008. – № 6 (74). – С. 183–186.
- Диль Ш. История Византийской империи. – М., 1948.
- Заплатников С. В. К вопросу о роли малоазиатского епископата в распространении иконоборчества в Византии в начале VIII века // Вестник ПСТГУ. – 2013. – № 4 (48). – С. 30–39.
- Карташев А. В. Вселенские Соборы. – М., 1994.
- Кауфман З. М. Краткий очерк истории еврейского искусства. – Петрозаводск, 2012.
- Келеберда Н. Г. Икона в контексте духовности: дис. кандидата философских наук: 09.00.13. – Ростов-на-Дону, 2002.
- Курбатов Г. Л. История Византии. От античности к феодализму. – М., 1984.
- Левченко М. В. История Византии. – М., 1940.
- Лихачева В. Д. Искусство Византии IV–XV веков. – М., 1986.
- Лурье В. М. История Византийской философии. – СПб., 2006.
- Макаева Г. З. Влияние эстетики ислама на арабо-мусульманскую культуру // Вестник Башкирского университета. – 2008. – № 13 (3). – С. 690–692.
- Максимович К. А. История Древней Церкви. – Ч. 1. 33–843. – М., 2012.
- Матвеев К. П. История ислама. – М., 2005.
- Мейендорф И. Византийское наследие в Православной Церкви. – К., 2007.
- Мілютін С. Ю. Іконоборство у Візантії: ідейно-інтелектуальна аргументація руйнівників та захисників ікон (754–787 рр.) // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Вып. 3. – Харьков, 2015. – С. 275 – 292.
- Мілютін С. Ю. Проблема впливу ісламу на візантійське іконоборство // Наукові праці історичного факультету. Запорізького національного університету. – 2016. – № 45. – С. 304–310.
- Мирошниченко Е. И. Иконоборчество византийских императоров VIII века и его политико-идеологические причины // Исторический ежегодник. – Новосибирск, 2009. – С. 113–127.
- Мэхри Г. Г. Исламская эстетика и форма в исламском искусстве // Вестник высшей школы. Alma Mater. Вузовская наука в странах СНГ. – 2015. – № 8. – С. 101–104.
- Николов П. Богословие иконы. Опыт исторического изложения догмата иконопочитания: дис. кандидата богословских наук. – Сергиев-Посад, 2000.
- Норвич Д. История Византии. – М., 2010.
- Острогорский Г. А. История Византийского государства. – М., 2011.

- Поснов М. Э. История Христианской Церкви. – Брюссель, 1994.
- Раевская Н. Ю. Культурная практика иудаизма: теургический и символический аспект // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – № 1 (16). – С. 204–217.
- Раевская Н. Ю. Изображение в иудаизме и христианстве: возможность и действительность // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2011. – № 2 (12). – С. 11–19.
- Раевская Н. Ю. Православное искусство: сущность и функции художественного образа // Сборник научных трудов. ГПМА. – 2005. – С. 24–28.
- Сюзюмов М. Я. Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // ВВ. – 1963. – Т. 22. – С. 199–226.
- Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. – Минск, 2001.
- Томоми К. Внутренняя политика византийского императора Константина V (741–775 гг.): проблема и её разработка: дис. кандидата исторических наук: 07.00.03. – СПб., 2006.
- Тульпе И. А. Монотеизм и проблема изображения // Государство, религия, церковь в России и зарубежом. – 2011. – № 3–4. – С. 31–39.
- Успенский К. Очерки по истории иконоборческого движения в византийской империи в VIII–IX вв. Феофан и его хронография // ВВ. – 1951. – Т. 4. – С. 211–262.
- Успенский Л. А. Богословские иконы Православной церкви. – Переславль, 1997.
- Успенский Ф. И. История Византийской империи. Становление. Смута. Македонская династия. – М., 2011.
- Феофан Византиец. Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. – Рязань, 2005.
- Шагинян А. К. Из истории еретического движения павликиан Армении – предшественников балканских богомилов // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. – 2010. – № 1 (10). – С. 157–163.
- Челикбаг Т. О концепции красоты и проблеме изобразительности в ареале исламской культуры // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. – 2010. – № 2. – С. 75–79.
- Шафф Ф. История христианской церкви. Средневековое христианство 590–1073 гг. по Р. Х. – СПб., 2008.
- Шейнэ Ж.-К. История Византии. – М., 2006.
- Шёнберн К. Икона Христа. Богословские основы. – М., 1999.
- Эклога. Византийский законодательный свод VIII века. – М., 1965.
- Эко У. Эволюция средневековой эстетики. – СПб., 2004.
- Языкова И. Со-творение образа. Богословие иконы. – М., 2012.
- Afinogenov D.* A Lost 8th Century Pamphlet against Leo III and Constantine V? // *Eranos*. – 2002.
- Brock S.* Iconoclasm and Monophysites // *Iconoclasm* / Eds. A. Bryer, J. Herrin. – Birmingham, 1975. – P. 53–57.
- Brubaker L.* Byzantium in the iconoclast era c. 680–850: a history / L. Brubaker, J. Haldon. – Cambridge, 2011.

- Dawson C.* The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity. – L., 2002.
- Demoen K.* The Theologian on Icons. Byzantine and Modern Claims and Distortions // BZ. – 1998. – Bd. 91. – S. 1–19.
- Esbroeck van M.* Der armenische Ikonoklasmus // Oriens Christianus. – 2003. – Vol. 87. – P. 144–153.
- Ettinghausen R.* The Art and Architecture of Islam / R. Ettinghausen, O. Grabar. – L., 2003.
- Every G.* The Byzantine Patriarchate, 451–1204. – L., 1947.
- Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources. – Louvain, 1977.
- Gero S.* Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. – Louvain, 1973.
- Grabar O.* The Formation of Islamic Art. – L., 1973.
- Grabar O.* The Mediation of Ornament. – L., 1995.
- Griffith S.* Bashir/Beser: Boon Companion of the Byzantine Emperor Leo III; the Islamic Recension of his Story in Leiden Oriental MS 951(2) // Le Muséon. – 1990. – Vol. 103. – № 3–4. – P. 293–327.
- Kaegi W. E.* Byzantine Military Unrest 471–843: an Interpretation. – Amsterdam, 1981.
- Kaegi W. E.* The Byzantine Armies and Iconoclasm // BS. – 1966. – Vol. 27. – P. 48–70.
- Kitzinger E.* The Cult of Images in The Age before Iconoclasm // DOP. – 1954. – Vol. 8. – P. 83–150.
- Kitzinger E.* The Hellinistic Heritage in Byzantine Art // DOP. – 1963. – Vol. 17. – P. 95–117.
- Konak R.* İslam da tasvir yasağı sorunu ve minyatür sanatı // Journal of Academic Social Science Studies. 2013. – Vol. 6. – Iss. 1. – P. 967–988.
- Lamza L.* Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715–730). – Würzburg, 1975.
- Lombard A.* Constantin V, empereur des Romains. – Paris, 1902.
- Mango C.* The Art of the Byzantine Empire 312–1453: Sources and Documents. – Toronto, 1986.
- Ostrogorsky G.* Geschichte des Byzantinischen Staates. – München, 1940.
- Ostrogorsky G.* Les débuts de la Querelle des Images // Mélanges Charles Diehl. – Paris, 1930. – Vol. 2. P. 235–255.
- Rochow I.* Kaiser Konstantin V. – F., 1994.
- Shedlock R. J.* The iconoclastic edict of the Emperor Leo III, 726 A. D. – Massachusetts, 1968.
- Soganci I. O.* Islamic Aniconism: Making Sense of a Messy Literature. – L., 2004.
- Speck P.* Artavasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren: Untersuchungen zur Revolte des Artavasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie. – Bonn, 1981.
- Speck P.* Die Affare um Konstantin von Nakoleia // BZ. – 1995. – Bd. 88. – S. 148–154.
- Treadgold W. T.* Byzantium and its army 284–1081. – Stanford, 1995.
- Vasiliev A.* The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721. // Dumbarton Oaks Papers. 1956. – Vol. 9/10. – P. 23–47.

ІЛЮСТРАЦІЇ



*Лев III Ісавр (717–741) –
ініціатор іконоборства*



*Константин V Копронім
(741–775)*



Візантійська імперія напередодні іконоборського конфлікту





*Кусейр-Амра – пам'ятник ранньосередньовічного
мусульманського живопису*

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АДСВ	–	Античная древность и средние века
БИ	–	Боспорские исследования
БИАС	–	Бахчисарайский историко-археологический сборник
ВВ	–	Византийский временник
ВДИ	–	Вестник древней истории
ВИ	–	Вопросы истории
Вісник ХНУ	–	Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
ВФ	–	Вопросы философии
ЖМП	–	Журнал Московской Патриархии
ИАК	–	Известия Археологической комиссии
Известия ИАО	–	Известия Императорского Археологического Общества
ИРАИК	–	Известия Русского Археологического института в Константинополе
ИРЦНБНАНУ	–	Институт рукописей Центральной научной библиотеки Национальной академии наук Украины
МАИЭТ	–	Материалы археологии, истории и этнографии Таврии
МАР	–	Материалы по археологии России
МИА	–	Материалы и исследования по археологии СССР
НЗХТ	–	Национальный заповедник «Херсонес Таврический»
ПО	–	Православное обозрение
ПСРЛ	–	Полное собрание русских летописей
ПХХ	–	Памятники Христианского Херсонеса
РА	–	Российская археология
СА	–	Советская археология
ТОДРЛ	–	Труды отдела древнерусской литературы
Труды ГИМ	–	Труды Государственного исторического музея
ТКДА	–	Труды Киевской духовной академии
ТСОРП	–	Творения святых Отцов в русском переводе
УИ	–	Университетские известия
УІЖ	–	Український історичний журнал
ХСб.	–	Херсонесский сборник
ХЧ	–	Христианское чтение
ЦГИАУ	–	Центральный государственный исторический архив Украины (г. Киев)
BS	–	Byzantinoslavica
BZ	–	Byzantinische Zeitschrift
CSSG	–	Corpus Christianorum Series Graeca
CSHB	–	Corpus scriptorum historiae byzantinae
DOP	–	Dumbarton Oaks Papers
JÖB	–	Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik
JRS	–	Journal of Roman Studies
MGH	–	Monumenta Germaniae Historica
MPH	–	Monumenta Poloniae Historica
ODB	–	The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. by A. P. Kazhdan, A.-M. Talbot, A. Cutler and others. – Vol. 1–3, 1991
PG	–	Patrologiae cursus completus. Series graeca, accurate J. P. Migne. Patrologiae graeca
PL	–	Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series latina
SC	–	Sources Chrétiennes

СВЕДЕНИЯ О ЛЕКТОРАХ

Архимандрит Владимир (Швец) – настоятель Свято-Антониевского храма при Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина, преподаватель Харьковской Духовной семинарии.

Бей Илья Геннадьевич – преподаватель Киевской Духовной академии, магистр богословия, докторант Гуситского богословского факультета Карлова университета, член Чешского патристического общества, секретарь Украинского патологического общества.

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

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

Мілютін Сергій Юрійович – аспірант кафедри всесвітньої історії історичного факультету Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. Винниченка.

Панков Георгий Дмитриевич – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии и медиа-коммуникаций Харьковской государственной академии культуры.

Роменский Александр Александрович – кандидат исторических наук, методист Школы искусств Харьковского городского совета.

Ручинская Оксана Анатольевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

Сорочан Сергей Борисович – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

Фомин Михаил Владимирович – кандидат исторических наук, директор Школы искусств Харьковского городского совета.

Чекаль Алексей Георгиевич – искусствовед, аспирант, преподаватель Бриганской школы дизайна, основатель школы каллиграфии в Харькове, арт-директор студии графического дизайна PanicDesign.

СОДЕРЖАНИЕ

Перечень лекций	5
Лекция 27. <i>Архимандрит Владимир (Швец)</i> . Святая Гора Афон – образец духовного делания	9
Лекция 28. <i>Сорочан С. Б.</i> Византийский Херсон во времена князя Владимира	59
Лекция 29. <i>Роменский А. А.</i> От «нового Соломона» к «новому Константину»: этапы церковного почитания князя Владимира Святославича	79
Лекция 30. <i>Панков Г. Д.</i> Учение о молитве преп. Исаака Сирина	92
Лекция 31. <i>Домановский А. Н.</i> Огненный покров Европы: Византия на пути арабских завоеваний VII–VIII вв.	115
Лекция 32. <i>Лиман С. И.</i> Щитоносец веры: Константинопольский патриарх Фотий в истории и оценках византинистов Украины (XIX – начало XX вв.).	161
Лекция 33. <i>Фомин М. В.</i> Становление христианской архитектуры. От Domus ecclesia до Святой Софии.	183
Лекция 34. <i>Чекаль А. Г.</i> Иконография евангелистов в Софии Киевской и каллиграфическая культура Византии	195
Лекция 35. <i>Бей И. Г.</i> Устроение Вселенной глазами византийца	216
Лекция 36. <i>Ручинская О. А.</i> Распространение христианства на Боспоре в первые века н. э.	232
ADDENDA	
<i>Мілютін С. Ю.</i> Східні корені візантійського іконоборства: етнічний та соціальний вимір	249
Список сокращений	267
Сведения о лекторах	268

* На обложке использован фрагмент мозаичного пола так называемой «Базилики в базилике» Херсонеса Таврического (VI в., раскопки К. К. Косцюшко-Валюжинича, 1889 г.)

Научное издание

«ВИЗАНТИЙСКАЯ МОЗАИКА»

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

Выпуск 4

(Наптекс. Byzantina Ukrainensia. Supplementum 4)

Под редакцией проф. С. Б. Сорочана

Составитель А. Н. Домановский

Художне оформлення
В. А. Носаня

Технічний редактор
Є. В. Онишко

Підписано до друку 22.11.16. Формат 70х100/16.
Папір офсетний. Гарнітура Таймс. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 16,88. Наклад 300 прим. Зам. № 17-32.

Видання і друк ТОВ «Майдан»
61002, Харків, вул. Чернишевська, 59
Тел.: (057) 700-37-30
E-mail: maydan.stozhuk@gmail.com

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців і розповсюджувачів
видавничої продукції ДК № 1002 від 31.07.2002 р.