

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК.  
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ  
*Центр по изучению византийской цивилизации*

---

# **ВИЗАНТИЯ И ЗАПАД**

**(950-ЛЕТИЕ СХИЗМЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ,  
800-ЛЕТИЕ ЗАХВАТА КОНСТАНТИНОПОЛЯ КРЕСТНОСЦАМИ)**

Тезисы докладов XVII Всероссийской  
научной сессии византинистов

*Москва 26–27 мая 2004 года*

**МОСКВА 2004**

**ББК 63.3**  
**В 428**

*Оргкомитет XVII Всероссийской  
научной сессии византинистов:*

академик РАН Г.Г. ЛИТАВРИН (председатель),  
доктор исторических наук И.С. ЧИЧУРОВ (зам. председателя),  
доктор исторических наук М.В. БИБИКОВ,  
канд. исторических наук А.А. ВОЙТЕНКО,  
канд. исторических наук П.И. ЖАВОРОНКОВ,  
чл.-корр. РАН С.П. КАРПОВ,  
А.М. КРЮКОВ,  
М.А. КУРЫШЕВА (ученый секретарь),  
канд. искусствоведения О.С. ПОПОВА,  
доктор исторических наук А.А. ЧЕКАЛОВА

Сессия проводится при поддержке РГНФ, грант № 04-01-14008г

**Византия и Запад** (950-летие схизмы христианской церкви, 800-летие захвата Константинополя крестоносцами). Тезисы докладов XVII Всероссийской научной сессии византинистов. — М.: ИВИ РАН, 2004 г. — 176 с.

ISBN 5-94067-114-4  
В  $\frac{0503010000 - 9}{45Ж(03) - 2004}$

© Институт всеобщей истории РАН, 2004

## Тезисы докладов

---

---

*Г.Г. Литаврин*

*(Москва)*

### **От схизмы христианской церкви в 1054 году — к захвату Константинополя крестоносцами в 1204**

Оба знаменательных события европейского средневековья, память о которых отмечается в этом году, концептуально связаны друг с другом: они представляли собой два наиболее острых проявления противоречий (идеологических и политических), которые веками назревали в отношениях между государствами Запада и Византийской империей. Несомненно, эти памятные даты послужат для медиевистов-западников и особенно для византинистов импульсом к еще одной попытке осмысления с современных позиций упомянутых событий, имевших общеисторическое значение и во многом определивших на будущее (близкое и далекое) и политический ландшафт, и конфессионально-идеологический климат Европы и Ближнего Востока.

Несмотря на очевидные крупные успехи мировой науки в изучении схизмы христианской церкви и IV Крестового похода и на ярко выраженное стремление большинства ученых придерживаться сугубо объективной и методологически безупречной позиции, далекой от национально-конфессиональных пристрастий, в целом основной концептуальный рубеж в современной историографии по-прежнему, как и столетие назад, разделяет исследователей западно-католической зоны, с одной стороны, и восточно-православной — с другой.

Имеются однако в современной научной литературе и отчетливые отклонения от двух главенствующих в настоящее время концепций. Ряд западных историков защищает мнение, наиболее четко обоснованное английским византинистом Ст. Рэнсименом, приговор которого, несмотря на имеющиеся у него ошибки и преувеличения, до сих пор не удалось опровергнуть: захват Константинополя крестоносцами в 1204 г. нельзя, по мнению ученого, оправдать схиз-

мой христианской церкви, а учиненный крестоносцами разгром столицы восточнохристианского мира был самым крупным в истории преступлением Запада перед греческим Востоком. В свою очередь, в историографии восточнохристианских стран в последние десятилетия выявилась тенденция к оправданию крестоносного штурма византийской столицы ссылками на «прогнивший строй одряхлевшей империи» и на спонтанный взрыв эмоций «западных паломников», раздосадованных коварством греков, мешавших крестоносцам осуществлять их благочестивые планы.

Главным предметом дискуссии было и осталось в историографии уяснение вопроса о том, в какой мере схизма христианской церкви 1054 г. была генетически связана с развитием событий, приведших в конечном итоге к завоеванию крестоносцами Византийской империи. Несмотря на существенные разногласия в оценках, большинство исследователей из обеих полемизирующих сторон придерживаются мнения, что хотя схизма 1054 г. не была главной причиной последующего нарастания напряженности в отношениях Византии с Западом, завершившейся роковыми для империи событиями 1204 г., она (схизма), несомненно, играла, особенно с эпохи крестовых походов, всё более заметную роль в усилении взаимной враждебности и стала для крестоносцев к 1204 г. одним из доводов к оправданию их агрессии против христианской империи.

Как бы далека от объективности позиция некоторых из историков ни оказалась, трудно даже в подобных случаях подвергнуть сомнению тот факт, что инициатива в предъявлении претензий на духовное водительство и политическое господство, а вместе с тем и выражение готовности прибегнуть в споре к применению силы чаще демонстрировал всё-таки не греческий Восток, а латинский Запад. Византия стремилась обеспечить *status quo* в отношениях и с папством и с западными государями, заботясь прежде всего о сохранении своей власти на традиционно принадлежавшие ей земли, об утверждении имперского престижа, постепенно терявшего реальное значение, и о защите независимости своей церкви. Она не притязала на церковное, а тем более политическое господство над странами Запада. Папство же, напротив, лелеяло далекую от реальности мечту о своей супрематии над восточной церковью, а западные государи — об императорском троне в Константинополе (Карл Великий, Оттон I, Роберт Гвискар, Боэмунд Тарентский, Фридрих Барбаросса, Филипп Швабский, Боэмунд Фландрский).

Со времени III Крестового похода идея завоевания Византии широко распространялась и крепла в широких слоях западного рыцарства. Проявленные норманнами в 1185 г. в захваченной ими Фессалонике, втором по значению городе Византии, жестокость в отношении к подданным империи и презрение к их конфессиональным и культурным ценностям были своего рода прелюдией к действиям крестоносцев в Константинополе в апреле 1204 г.

Одним из наиболее существенных доводов против концепции о том, что изменение целей похода (от отвоевания гроба Господня — к завоеванию Византии) было спровоцировано коварством греков, является проведение предводителями крестоносного воинства в марте 1204 г., еще до штурма Константинополя, совещания, на котором обсуждались не меры по принуждению несостоятельных правителей Византии к уплате их долга крестоносцам, а план дележа грядущей добычи (как оказалось, многократно превосходившей долг) и раздела самой территории империи между главами похода.

Суд над историческими деятелями далекого прошлого, как и над самими событиями, в которых они играли ведущую роль, не является в принципе задачей исследователя. На практике, однако, этот постулат остается зачастую чисто теоретическим, так как исследователь обязан дать свою оценку, и политическую и нравственную, изучаемым им событиям, а любая оценка такого рода по самому своему определению неизбежно включает понятия, в соответствии с которыми как раз и вершится «суд истории».

*Л. Т. Авилушкина*  
(С.-Петербург)

### **К истории изучения эпистолярного наследия Михаила Глики\***

Византийский писатель второй половины XII века Михаил Глика создал произведения разных жанров. Его перу принадлежат два стихотворения и сборник пословиц, адресованные императору Мануилу I Комнину, всемирная хроника и богословское сочинение в форме писем. Особое место в его творчестве занимает эпистолярное наследие.

---

\*Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 04-01-00512а.

В 1894 г. К. Крумбахер в работе, посвященной биографии и литературной деятельности Михаила Глики, охарактеризовал в общих чертах и его письма<sup>1</sup>. Собрание писем Глики сохранилось в большом числе списков, датируемых XIII–XVIII в. В кодексах содержится разное число писем (от 3 до 92), наблюдается изменение их последовательности, вариативность содержания, надписаний заглавий и имен адресатов. Письма были написаны в 70–90-е годы XII столетия и располагались в рукописях, по-видимому, в хронологическом порядке. Они являются ответами на богословские вопросы, с которыми обращались к Глике светские и духовные лица. В 1866 г. в 158 томе Греческой патрологии была напечатана часть писем (29, из них 9 фрагментарно) и заглавия 89 посланий по Туринскому кодексу № 193 XIV в. (первоначально кодекс содержал 92 письма, первые три утеряны)<sup>2</sup>. К. Крумбахер привлек для изучения Парижскую рукопись № 228 XIII в. Этот кодекс является сборником сочинений второй половины XII в., в которых рассматривались актуальные вопросы того времени. В нем находятся 92 письма Михаила Глики. Опираясь на заглавия писем Туринского и Парижского кодексов, К. Крумбахер составил список адресатов Глики, включавший 26 имен монахов и светских лиц, а также идентифицировал 8 лиц из императорской семьи и придворного окружения<sup>3</sup>. Ученый также отметил, что темы некоторых писем перекликаются с Хроникой. По его мнению, более точное соответствие между этими сочинениями Глики может быть установлено, когда все письма будут опубликованы. При этом, — отмечал К. Крумбахер, — желательно использование наибольшего числа списков, содержащих письма Глики.

Издание писем Михаила Глики появилось в начале XX в.<sup>4</sup> Оно было выполнено С. Евстратиадисом, который напечатал 95 писем Глики под заглавием «Главы о трудных вопросах Священного Писания» в двух томах. Первый том был издан в 1906 г. и содержал 38 писем, остальные были напечатаны во втором томе, вышедшем в 1914 г. Во введении к первому тому С. Евстратиадис перечислил 43 кодекса, содержащие письма Глики, и описал 7 рукописей, которые он использовал. В основу издания был положен Венский кодекс № 155, XIV в., содержащий 58 писем, а в дополнение к нему привлекался материал из четырех списков той же библиотеки, а также из Маркианского № 111 (XIV в.) и Парижского № 228 кодексов и тексты, напечатанные в Греческой Патрологии. В рецензии

на первый том Э. Куртц писал, что в издании С. Евстратиадиса не были использованы лучшие рукописи, поэтому многие важные проблемы, касающиеся уточнения текста писем и имен адресатов, остались невыясненными<sup>5</sup>. К сожалению, — отмечал Э. Куртц, — издатель не использовал еще два хороших, наиболее полных списка писем — Пантелеймоновский № 212, XIII в. (92 письма) и Московский № 230/219 1603 г. (90 писем). Справедливости ради заметим, что С. Евстратиадис сам не считал свою публикацию окончательной, но она пока остается единственным изданием писем Глики.

В 1929 г. В. Грюмель писал, что немногие труды дают такое широкое представление о богословской мысли Византии XII в., какое мы находим в теологических письмах Глики, в которых рассматривались самые разнообразные богословские вопросы<sup>6</sup>. Богослов И.Х. Ветос в монографии «Душа человека по Михаилу Глике», опубликованной в 1984 г., рассмотрел тему, касающуюся проблем души человека, которую Глика изложил в ряде писем и в первой части «Хроники»<sup>7</sup>. По его мнению, в целом следуя традиции патристического учения «О душе», Глика в какой-то степени изменил его и приспособил к духовным запросам и идейным течениям своей эпохи. В 1993 г. вышла монография П. Магдалино «Империя Мануила I Комнина. 1143–1180», в которой были рассмотрены письма Михаила Глики<sup>8</sup>. Проанализировав их тематику, ученый пришел к выводу, что они являются одним из важнейших источников, который показывает, какие богословские вопросы интересовали византийцев во второй половине XII в. и какие ответы удовлетворяли их. По его мнению, Глика, более чем любой другой писатель того времени, предстает как ревнитель православия, который рассматривал богословские вопросы, касавшиеся всех верующих независимо от их образовательного и социального статуса.

Наш анализ заглавий писем показал, что 50 из них адресованы монахам, 20 — светским лицам, остальные, не имея адресата, являются ответами автора на богословские вопросы. Монахи и светские корреспонденты Глики интересовались вопросами разного характера, которые касались трудных мест Священного Писания, канонических и этических проблем и даже вопросов из области естествознания. В письмах затрагивались и актуальные вопросы, обсуждавшиеся тогда церковью, такие как об опресноках, филиокве и «Отец мой более, чем Я».

Дальнейшее исследование писем Глики позволит, на наш взгляд,

более глубоко изучить, какие проблемы богословско-канонической мысли волновали умы византийцев в последние десятилетия XII столетия накануне событий 1204 г. и также может позволить, что немаловажно, выявить новые имена людей, которым Глика адресовал свои послания.

### *Примечания*

<sup>1</sup>Krumbacher K. Michael Glykas. Eine Skizze seiner Biographie und sener litterarischen Thätigkeit nebst einem unedierten Gedichte und Briefe desselben // Sitzungsberichte der philosphisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1894. Heft III. München, 1895. S. 398–400.

<sup>2</sup>Patrologia Graeca. Acc. J.-P. Migne. Paris, 1866. T. 158. Col. XXXIX–LII; 647–958.

<sup>3</sup>Krumbacher K. Michael Glykas. S. 421–441.

<sup>4</sup>Μιχαήλ τοῦ Γλυκά εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θεείας Γραφῆς κεφάλαια, ἐκδιδόμενα ὑπὸ Σ. Εὐστρατιάδου. Τ. Α'. Ἀθῆναι, 1906. Τ. Β'. Ἀλεξάνδρεια, 1914.

<sup>5</sup>Kurtz E. Anzeige von Glykas Briefe. Μιχαήλ τοῦ Γλυκά εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θεείας Γραφῆς κεφάλαια, ἐκδιδόμενα ὑπὸ Σ. Εὐστρατιάδου. Τόμος πρώτος. Ἀθῆναι, 1906. 540 Σ. // BZ. Bd. 17. 1908. S. 166–172.

<sup>6</sup>Grumel V. Michel Glykas // Dictionaire de theologie catholique. Paris, 1929. T. X/2. Col. 1705–1707.

<sup>7</sup>Βέτος Ι.Χ. Ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸν Μιχαήλ Γλυκά. Θεσσαλονίκη, 1984.

<sup>8</sup>Magdalino P. Manuel I Komnenos. 1143–1180. Cambridge, 1993. P. 370–382.

**Н.П. Алтухов**  
(С.-Петербург)

## **Халев, Антиохия и Византия после I Крестового похода: причины успеха крестоносцев**

I Крестовый поход всегда привлекал огромное внимание историков, поскольку он единственный из всех закончился победой и захватом у мусульман Святой земли. Однако важно понимать, что успех I Крестового похода, каким бы впечатляющим он ни казался и какой бы ценой ни дался, сам по себе еще мало что значил. Для франков существенным было не просто захватить Иерусалим и Святую Землю, а закрепиться на этих территориях. Вот почему принципиально важным периодом для истории крестоносного движения явились первые несколько последующих лет.

Положение франков было в это время крайне сложным. С возвращением большей части крестоносцев домой в Европу, численность оставшихся в Сирии и Палестине европейцев существенно снизилась. Кроме того, они оказались в совершенно незнакомой, пока чужой им стране, зачастую даже среди враждебного им местного

населения. Вот почему можно утверждать, что вопрос о дальнейшей судьбе только что основанных франками на Ближнем Востоке государств в эти годы оставался открытым.

Внимание исследователей было всегда сконцентрировано на борьбе за Палестину, которая развернулась между Иерусалимским королевством и Фатимидским Египтом. Но параллельно с этим военные действия шли на другом театре — в Северной Сирии. Как складывались там взаимоотношения между мусульманским княжеством Хaleb и франкскими государствами Антиохией и Эдессой и в чем были причины победы крестоносцев в Северной Сирии в начале XII в.? Этому вопросу и посвящен данный доклад.

В последнее время много говорилось о преобладании в историографии одностороннего, европоцентричного подхода к рассмотрению крестовых походов, но сделано для корректировки подобного дисбаланса всё еще очень мало. В отличие от истории Иерусалимского королевства, история франкских государств в Северной Сирии, вдобавок, плохо отражена в латинских источниках. В результате, недостаточное внимание к арабским хроникам привело большинство историков-медиевистов к совершенно неадекватному освещению многих моментов в истории взаимоотношений мусульман и крестоносцев в данном регионе.

Традиционное объяснение успеха крестоносцев в Северной Сирии сводится к тому, что мусульмане, занятые собственными междоусобицами, упустили возможность воспользоваться уязвимым положением франков и тем самым позволили своему противнику накопить силы. В литературе принято изображать отношение Ридвана Хalebского и его брата Дукака Дамасского к франкской угрозе как исключительно пассивное, доходящее до политической близорукости. Например, авторитетный американский медиевист Финк утверждал: «Ридван и Дукак не были намерены атаковать крестоносцев, пока те им непосредственно не угрожали»<sup>1</sup>. Факты, однако, свидетельствуют об обратном.

На наш взгляд, историографическая традиция говорить об активной агрессии против мусульман, которую, якобы, проводили правители Антиохии Боэмунд Тарентский и его племянник и преемник Танкред, совершенно необоснованна. Все крупные наступательные операции Боэмунда и Танкреда против Халеба были, в первую очередь, ответом на акты агрессии со стороны мусульман, направленным на восстановление Status Quo, а уж заодно — способом

для дальнейшего округления своей территории. Для подтверждения нашего тезиса рассмотрим основные события во взаимоотношениях франков и мусульман в Северной Сирии в 1100–1105 гг.

В 1097–1098 гг. крестоносцы утвердили свою власть над двумя крупными центрами Северной Сирии — Антиохией и Эдессой. Возобновление их активных боевых действий с Халебом относится к 1100 г. В литературе почему-то принято утверждать, что связано оно было с наступлением Боэмунда на земли Халеба. В то же время из мусульманских источников<sup>2</sup> следует прямо противоположное. Действительно, в мае 1100 г. Боэмунд начал опустошать территорию мусульманского города Апамеи. Однако идея В. Стивенсона и других авторов о том, что последующий поход Ридвана, окончившийся его поражением при Килла, был реакцией на рейд Боэмунда против Апамеи, в корне неверна. Авторы совершенно не учитывают тогдашней политической ситуации в Северной Сирии. Апамея не входила в состав подконтрольных Ридвану территорий. Ридван просто воспользовался тем, что норманнский князь удалился далеко на юг от своей столицы и поспешил в его отсутствие нанести удар по Антиохии.

Год 1103 ознаменовался новым обострением в отношениях между Антиохией и Халебом. Традиционно оно изображается как возобновление Боэмундом военной активности норманнов, прерванной на время его двухлетнего плена в 1101–1103 гг. Однако хроника Ибн ал-Адима — наш единственный источник для данных событий — позволяет сделать вывод, что поход Боэмунда к Халебу в 1103 г. стал реакцией на набег, совершенный на окрестности Антиохии наместником Азаза, вассального города Халеба<sup>3</sup>. Представляется, что Боэмунд с самого начала отнюдь не собирался вести с мусульманами активные боевые действия. Хотя Боэмунд и Танкред встали лагерем в ал-Муслимийе, в каких-то десяти километрах от Халеба, они даже не пробовали начать осаду города. Когда Ридван согласился на уплату дани, крестоносцы охотно предпочли ее получение продолжению войны.

Следующий поход норманнов против Халеба в 1105 г., в ходе которого Танкреду удалось одержать над Ридваном крупную победу при Тизине, также был по своей сути контр наступлением. За год до этого франки потерпели поражение при Харране. Ридван воспользовался их ослаблением, и к концу 1103 г. отвоёвал у норманнов почти все земли к востоку от Антиохии. В результате столица

княжества оказалась в опасной близости от владений мусульман, и Танкред просто не мог не принять ответных мер. Наконец, и последняя кампания Танкреда против Халеба в 1110 г. также закончилась поражением мусульман. Но военные действия и на этот раз начались с неудачной попытки Ридвана отбить у франков область ал-Джазр.

1104 год был отмечен уже упоминавшимся сражением при Харране, в ходе которого франки понесли сокрушительное поражение от эмиров Северной Месопотамии Сукмана и Джакармиша. В историографии донныне господствует уверенность в том, что кампания крестоносцев против Харрана являлась составной частью их экспансионистских планов. Однако еще в середине прошлого века общепринятую точку зрения подверг суровой критике Р. Никольсон<sup>4</sup>, отмечавший, что поход Боэмунда и Танкреда в 1104 г. к Харрану, напротив, был предпринят поспешно, лишь под угрозой нападения мусульман на Эдессу. Аргументы автора представляются довольно убедительными, поскольку они базируются на свидетельствах хронистов-современников сражения, причем как латинских, так и арабских. Большинство же исследователей доверяют свидетельствам источников более поздних и потому менее надежных.

Итак, ни Боэмунд, ни его преемник Танкред не стремились к усилению конфронтации с мусульманами, т. е. прежде всего, с Халебом. Чем была вызвана такая позиция? Дело в том, что в 1100–1104 гг. все силы Антиохии были прежде всего брошены на борьбу с византийцами. Даже после поражения при Харране своего главного противника Боэмунд по-прежнему видел именно в Византии. Иначе как объяснить тот факт, что на следующий год он отправился в Европу, но не с тем, чтобы затеять войну против мусульман, а чтобы вторгнуться во владения Алексея Комнина?

Приоритетность войны с греками обусловлена была тем, что шла она за порт Лаодикею, жизненно необходимый для существования Антиохийского княжества, и за Киликийскую Армению, чьи жители были расположены в пользу крестоносцев. Захват же территорий Халеба был неизбежно сопряжен с недовольством местного мусульманского населения. Следовало ожидать, что при первой же возможности оно будет стремиться снова перейти под власть Ридвана, что и произошло в 1104 г.

По отделимости оба противника были слабее Антиохии, но для ведения войны на два фронта — одновременно и с Халебом, и с

Византией — у норманнов действительно не хватало ни воинов, ни средств. Это прекрасно продемонстрировали события, последовавшие за сражением при Харране. Вот почему князья Антиохии были заинтересованы в захвате территорий Халеба меньше, чем в сохранении стабильности на восточных границах своего княжества.

Как мы видели, все военные столкновения между Халебом и Антиохией были инициированы Ридваном. В свете этого внешнюю политику Халеба трудно назвать пассивной и, тем более, близоручкой. Причина же неизменных поражений Ридвана кроется, на наш взгляд, в численном соотношении военных сил крестоносцев и мусульман в Сирии.

Обычно исследователи исходят из голословного утверждения о численном превосходстве мусульман в Сирии над франками. На наш взгляд оно неоправданно. Согласно нашим подсчетам, объединенные силы двух княжеств Антиохии и Эдессы достигали 2000 рыцарей и 8000 пехоты. Военные же силы Халеба не превышали 2–4 тыс. человек. Именно военная слабость Халеба не давала ему возможности добиться победы над крестоносцами.

Нужно также принять во внимание и общее экономическое положение Халеба. К моменту начала I Крестового похода Сирия уже более века являлась как яблоком раздора между несколькими державами, так и ареной междоусобиц местных правителей. Вследствие бесконечных военных действий Халеб и Дамаск были разорены, что должно было крайне негативно сказаться на размерах и качестве армий.

Таким образом, провал внешней политики Халеба был обусловлен отнюдь не субъективными причинами, как то пассивная или неумелая политика Ридвана, а объективными обстоятельствами, не зависевшими от его воли.

### *Примечания*

<sup>1</sup>Fink H.S. The Foundation of the Latin States, 1099–1118 // A History of the Crusades, ed. K. Setton. Vol. I. Philadelphia, 1955. P. 371.

<sup>2</sup>Ибн ал-Каланиси, Зайл та'рих Димашк. Димашк, 1983. С. 223; Ibn al-Athiri Chronicon, quod perfectissimum inscribitur. Vol. X. Ed. C.J. Tornberg. Lugduni Batavorum, 1864. P. 204; Ибн ал-Адим. Зубдат ал-Халаб фи та'рих Халаб. Димашк, 1988. С. 143–44.

<sup>3</sup>Ибн ал-Адим. С. 147.

<sup>4</sup>Nicholson R.H. Tancred. Chicago, 1940. P. 140–41. Idem, Joscelyn I. Prince of Edesse. Urbana, 1957. P. 8.

*Д.Е. Афиногенов*  
(Москва)

## **Рассказ Никиты Хониата о падении Константинополя: некоторые замечания о стилистической структуре**

Раздел исторического сочинения (*Χρονική διήγησις*) Никиты Хониата, посвященный двухмесячному правлению Алексея Дуки Мурчуфла и собственно роковому штурму города латинянами 12 апреля 1204 г., в жанрово-стилистическом отношении отчетливо подразделяется на две части, историко-повествовательную и риторическую, которая в некоторых рукописях помечена на полях как «плач» (*ἄρρητος*). Граница между ними ясно обозначена характерным для монодии восклицанием ὦ πόλις, πόλις (сар. 5, р. 763, 4 Bonn). Вместе с тем однородность первых четырех глав данного раздела также может быть поставлена под сомнение. Как доминирующий художественный прием Хониата в его историческом повествовании можно выделить «эпический» стиль, маркированный лексикой, заимствованной из Гомера и нередко сохраняющей свойственные языку эпической поэзии грамматические формы. Контрапунктом к этому фону служат вкрапленные в текст библейские цитаты, которые отсылают к совершенно иному стилистическому контексту и тем самым придают изложению дополнительное измерение.

Такой парадигме полностью соответствуют две первых главы и начало третьей (очень показателен, в частности, пассаж на с. 749,13–20, где цитата из Евангелия органично влетается в архаизирующий контекст). Однако начиная со с. 757,3 (*οἱ δὲ πολέμοι*), когда историк переходит к описанию действий крестоносцев непосредственно при захвате города, характер текста резко меняется. Здесь можно отметить очень большую концентрацию ораторских фигур (исоколоны, гомеотелевты, риторические вопросы и т. д.) в сочетании с лексикой, обычной для христианских полемических сочинений. Даже эпизод с блудницей, посаженной латинянами на синтронон Св. Софии, несмотря на конкретные детали, несет недвусмысленно подчеркнутую символическую нагрузку («мерзость запустения на святом месте»), а отдельные архаизирующие выражения (напр., *Ἐρινύων ζάχορον*, р. 759,8) выполняют по инверсии ту же роль, что в основном повествовании — фразы из Св. Писания.

Таким образом, можно сделать вывод, что текст на с. 759,3–763,2 (а также примыкающее к нему обличение латинян, с. 761,3–763,3) имеет иную жанровую природу, нежели основная часть произведения Никиты. Это очень важно учитывать при использовании данного фрагмента как исторического источника, потому что риторический топос в этом случае, по-видимому, превалирует над эпической «объективностью».

*Н. Д. Барабанов*  
(Волгоград)

### **Византийский приход между язычеством и христианством**

Значение церковного прихода в жизни христиан, как в средневековых обществах, так и в наши дни, исключительно велико. В православной традиции эта ячейка социума рассматривается как преемница древних христианских общин, обладающая глубокой семантикой. В экклезиологическом аспекте приходы несут в себе значение малых членов великого Тела Христова и в то же время символизируют возглавляемую пастырем семью и малую церковь, живущую единым духом с Вселенской Церковью. Воспитание христианского сознания паствы, придание ее религиозному бытию должного направления и подобающих форм — важнейшие, но не единственные функции прихода. Значительна его социальная роль, связанная с культурно-просветительной деятельностью клира и с воздействием духовенства при помощи покаянной дисциплины на нравственный климат в обществе. Наконец, именно в пространстве прихода народная культура во всем многообразии ее традиций и проявлений вступала во взаимодействие с христианской доктриной и ритуальной практикой.

Структура прихода с момента его возникновения и развития в III–IV вв. и до самого последнего времени практически не подвергалась изменениям. Община верующих — храм — священник (клир) — в пределах этого треугольника религиозное бытие населения из века в век организовывалось и руководилось духовенством.

История приходов отражена в обширной научной литературе, но остается изученной очень неравномерно. В историографии преобладают исследования, касающиеся имущественных отношений, правового и материального положения клира. При этом приходская

жизнь в Византии изучена в гораздо меньшей степени, чем история приходов в Западной Европе, в славянских странах и на Руси. Долгое время византийские приходы вызывали интерес ученых со стороны церковно-административной, правовой и экономической. Среди исследований, посвященных перечисленным аспектам темы, следует выделить труды К. Любека, Е. Хермана, Г.-Г. Бека, Б. Ферьянчича, Е. Папаянни, М. Каплана и Ж. Дагрона. Господство интереса к материальному обеспечению духовенства и его социальному положению привело к диспропорции в научном осмыслении темы. Религиозная жизнь паствы оказалась изъята из потока приходского бытия и рассматривается в рамках истории ментальностей или фольклорной культуры. Задача настоящего сообщения состоит в том, чтобы рассмотреть византийский приход в единстве всех его компонентов (клир — храм — паства) и в связи с проблемой народной религиозности. Укорененные в массах верования и ритуалы, воспринимаемые обычно как «пережитки язычества», должны быть поставлены в контекст комплекса представлений, составляющих специфику религиозности рядового населения империи, всего того, что характеризует повседневную жизнь византийских приходов.

Состояние источников дает возможность изучить и сопоставить состояние компонентов приходской структуры в трех хронологических периодах: на исходе VII в., в XI–XII столетиях и в XIV–XV вв.

Результаты сопоставления показывают, что положение клира в сельской местности и в городах отличалось, но повсюду лица духовного звания оставались в сильной материальной зависимости от паствы и от ктиторов — основателей храмов. Не в последнюю очередь по этой причине клир характеризовала готовность откликнуться на запросы населения, вплоть до участия в канонически запрещенных действиях. Авторитет приходского духовенства оставался устойчиво низким, как в глазах епископата, так и прихожан. Храм выступал в качестве материального стержня прихода, являясь главным сакральным локусом не только для совершения литургии и других обычных церковных треб, но и для исполнения ритуалов, соответствовавших традициям народного календаря. Тем не менее, с храмом конкурировали частные молебни. Религиозные представления и поведение паствы соответствовали традиционной для средневековья модели народного христианства, многие компоненты которого были созданы самим духовенством. То, что воспринималось представителями высшего духовенства и интеллектуаль-

ной элитой как «языческое» или как «суеверия», являлось органичной и неотъемлемой частью этого сложного комплекса.

**А.В. Бармин**  
(Москва)

## Слово «Об опресноках» Никиты Никейца

В истории греко-латинских споров существует ряд сочинений, чья датировка остается спорной или в целом неустановленной. Одним из таких памятников является слово «Об опресноках» хартофилакса и протосинкелла Никиты Никейца, сохранившееся в рукописи Mosq. gr. 232 XII в. и изданное А.С. Павловым в 1878 г.<sup>1</sup> Основываясь на содержащемся в произведении упоминании о том, что восточные Церкви используют квасной хлеб на литургии уже тысячу лет и ссылаясь на авторитетное мнение Л. Алляция, русский ученый датировал эту работу началом или первой половиной XI века<sup>2</sup>. Иное мнение высказывал ранее Й. Хергенретер, отождествлявший полемиста с упомянутым Никитой Хониатом хартофилаксом Никитой, назначенным в 1117 г. никейским митрополитом вместо снятого с престола Евстратия<sup>3</sup>. Сопоставление изданного А.С. Павловым сочинения с сохранившимися в рукописях Leid. Voss. gr. Q. 54 (XIII в.) и Mosq. gr. 393 (конец XIV в.) писаниями, а также с некоторыми памятниками церковного столкновения 1053–1054 гг., позволяет придти к следующим выводам:

1. Две названные последними рукописи содержат разные версии одного и того же произведения, причем московскую следует признать отражающей более раннее состояние текста.
2. Изданное А.С. Павловым сочинение Никиты Никейца содержит позднейшую вставку (с. 137–138); по некоторым признакам, оно может считаться источником для сохранившегося в рукописях Leid. Voss. gr. Q. 54 и Mosq. gr. 393 писания.
3. Есть веские основания связать сочинение Никиты Никейца с религиозными спорами 1053–1054 гг. и отождествить его автора с известным под 1051–1052 гг. протосинкеллом и хартофилаксом великой церкви Никитой.

### Примечания

<sup>1</sup>Павлов А.С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. Спб., 1878. С. 135–145.

<sup>2</sup>Там же. С.38.

<sup>3</sup>Hergenröther J. Photius, Patriarch von Konstantinopel. Bd. 3. Regensburg, 1869. S. 802, 869.

***Н.И. Бармина***

*(Екатеринбург)*

## **Византийская периферия: феномен «свое — иное» (на примере Мангупской базилики)**

Начиная с гуннского времени (IV–V вв.), горные районы Крымского полуострова стали своеобразной «контактной зоной», пролеглашей между побережьем и степью. Они не были преградой для внешних влияний потому, что лишь Южный берег представлял собой изолированную Главной грядой территорию, труднодоступную для степняков, но в тоже время беззащитную от нападений со стороны моря.

На протяжении второй половины IV в. гуннами были подчинены северокавказские аланские племена, затем были завоеваны пространства между Волгой и Доном. В состав образовавшегося гуннского союза племен был включен степной Восточный Крым. На Керченском полуострове и в Приазовье около столетия просуществовало гуннское княжество, ликвидированное Византией в период правления императора Юстиниана I путем прямой военной экспансии. В конце VI в. эти области стали частью огромной державы — Тюркского каганата. После его гибели в результате междоусобных раздоров из его состава выделились племена болгар и хазар. Болгарский хан Аспарух, не примирившись с хазарским господством, увел свою орду на Дунай, где в начале 80-х гг. VII в. приступил к формированию первого болгарского государства.

Болгары, оставшиеся в Крыму и подчинившиеся хазарам, в конце VII — начале VIII в. продвигаются в степные и предгорные районы Центрального Крыма, где происходит становление Хазарского каганата. Примерно через столетие, в конце VIII в., хазары предпринимают активные действия против Византии и начинают захватывать их крепости в Юго-Западной Таврике. Это повлекло за собой вооруженное выступление местного населения. Поводом для восстания послужил захват хазарами крепости Дорос. Возможно, что после этого она и получила свое новое наименование — Мангуп.

К середине IX в. хазары овладели почти всем горным Крымом, но к концу столетия положение меняется в пользу Византии. Она сумела преодолеть внутренний кризис иконоборческого времени и отбила натиск арабов на своих южных границах. Была создана Херсонская фема, значительно потеснившая хазар. Во второй половине X в. Хазария, окончательно утратив степную и предгорные части полуострова, сама становится объектом нападений вначале печенежских и затем — с XI–XIII вв. — половецких племен.

Крымские горы невелики, они не создавали непреодолимых препятствий для пришельцев и вместе с тем служили прибежищем для местного земледельческого населения. Взаимодействие с кочевниками «старых» жителей Таврики было весьма разнообразным: от вооруженных столкновений до мирных контактов, заимствований отдельных элементов из «иных» культурных практик. Постепенно развертывался противоречивый процесс многосторонней ассимиляции и аккультурации, обогащавший всю «систему жизни» «своих» и «чужих».

Захват Дороса стал точкой отсчета присутствия хазар на Мангупе. Последующее их пребывание в качестве «нового» этноса оказало существенное влияние на историю города, культурные и бытовые традиции горожан, их ментальность. Местное население Мангупа, будучи христианским, входило в состав Дорантской христианской общины и имело свое культовое здание, которое было в значительной степени разрушено хазарами при захвате. Становление и укрепление Готской епархии ознаменовано тем, что бывший «свой» храм подвергся не столько ремонту, сколько коренной перестройке. Вокруг однефного сооружения, ставшего центральной частью базилики, появляются боковые нефы и галереи, со стороны запада создается нартекс, круглой формы алтарная часть перестраивается в трехгранную апсиду. Вновь созданный «свой» — «чужой» храм играл особую роль для неофитов.

При этом если архитектура данного сооружения отвечала интересам «своего» христианского населения, то его континуум в большей мере формировался в соответствии с «иными» — самобытными — представлениями этносов, пришедших на эту землю. Археологический анализ материалов Мангупской базилики показал, что в погребальных практиках сочетаются христианские и языческие традиции.

Захоронения осуществлялись в рамках пространства базилики

и прилегающих к ней территорий. Наряду с каменными гробницами, ориентированными в оси базилики и закрытыми плитами перекрытия, находились и другие могильные сооружения. Среди них выделяются неглубокие гробницы с каменными стенками, поставленные на материковую скалу. В качестве перекрытий, как правило, служили резные надгробия, выполненные из местного известняка. Кроме того, овальной формы могильные ямы, незначительно углубленные в скале; грунтовые погребения, совершавшиеся на глубине 0,30–0,25 м, что приводило в дальнейшем к образованию на одном месте значительной концентрации погребений, расположенных друг над другом; сдвинутые в сторону от первоначального погребения «завалы» костей. Обращает на себя внимание разная ориентация могильных сооружений. Некоторые погребальные комплексы расположены согласно требованиям христианства (З–В, то есть по линии ориентации базилики). Однако наиболее часто встречаются захоронения по осям ЮЗ–СВ и СЗ–ЮВ, что явно противоречит христианским канонам. Эти отступления от правил, на наш взгляд, были сознательными нарушениями религиозной традиции и их можно интерпретировать как еще одно проявление феномена «свое — иное»: «пришельцы», приняв христианство, продолжали отчасти следовать «своим» языческим обычаям.

Об этом свидетельствуют и другие находки. Так, обряд погребения предполагал христианскую традицию положения умершего в гроб и предания гроба земле. Было установлено, что далеко не всегда при захоронениях на Мангупской базилике использовались гробовые доски. Значительно чаще применялись, так называемые, «домовины» — двухскатные крышки, которыми закрывали умершего. Практически в каждом погребении обнаружены фрагменты керамических сосудов, символизировавших домашний очаг. В ряде случаев вместе с умершим клали и погребальный инвентарь — небольших размеров кувшин (гробница 11), либо горшочек (гробница 2), амулеты, обереги (гробница 58). По нашему мнению, это также указывает на сохранение верности языческим представлениям о загробном мире.

На Мангупской базилике отмечено 19 вариантов обряда обезвреживания погребения. Это один из языческих обрядов хорошо изученный по памятникам Салтово-Маяцкой культуры, носителями которой являлись хазары. Этот своеобразный ритуал поминовения осуществлялся спустя 2–3 года после окончательного исчез-

новения телесных тканей погребенного. Погребение вскрывалось и производилось сознательное разрушение костяка: нарушали лицевую часть, либо руки или ноги. Этот обычай сохраняется на Мангупе вплоть до XV века.

Следовательно, столетия (VIII–XV вв.) пребывания хазар в Крыму, в частности на Мангупе, оставили свой зримый след в полиэтничной и поликонфессиональной культуре населения Таврики. Хотя хазары пришли в этот регион со «своими» традициями, чуждыми местному населению, но в «сплаве дней и буден», в конечном итоге, взаимовлияние разных культурных практик способствовало трансформации раннехристианской культуры византийского образца в самобытную культуру ромейской окраины. Именно хазарское начало предопределило синкретический (языческо-христианский) характер культуры одной из периферийных провинций империи.

*Л.А. Беляев*  
(Москва)

### **Работы в области архитектурной археологии Константинополя X–XIII вв. за последние 15 лет (историографический обзор)**

В докладе будут представлены как натурные исследования, которые резко поменяли представления о давно известных сооружениях столицы Империи (передатировка Календерхане с IX в. на первые годы XIII в.; «стратиграфия сводов» мон. Пантократор (Зейрек-джами)), так и лабораторные результаты, а именно введение в науку «длинной цепи» годовых колец для дендрохронологического датирования (П. Кунихолм), начиная с 362 г. до средневизантийского периода, уточнившей многие датировки зданий VIII–XI вв., а другие переместившей ряд памятников (Фетие-джами, Гюль-джами, Календерхане, Атик-Мустафа-Паша-джами, и др. в конце XII — рубежу XIII вв. Представлена также новая схема введения купола над перекрестьем в небольших древних базиликах под Константинополем VIII–X вв., таких как в Селчиклер, Аморионе и Кидне (Ликия).

Кроме того, будут показаны попытки реинтерпретации (предпринимаемые в США: Р. Оустерхаут) истории архитектуры в период складывания и распространения крестово-купольного типа хра-

ма. В итоге удалось отказаться от линейных типологических построений в истории византийской архитектуры, господствовавшей до сер. XX в. (Ван Миллинген, Эберсолт, Краутхаймер).

*М.В. Бибиков*  
(Москва)

### **Латинское завоевание Константинополя в свете пророческих текстов\***

Проницательный ум Никиты Хониата — главного византийского свидетеля и информатора о разгроме Константинополя крестоносцами в 1204 г. — позволил мемуаристу представить почти апокалиптическую картину происходящего («О ужас! Святые образы бесстыдно потоптаны! О горе! Мощи святых мучеников заброшены в места всякой мерзости! Но что страшно промолвить, и что можно было видеть глазами: божественное тело и кровь Христовы были разлиты и разбросаны по земле. В те дни, как в древности, Христос был снова раздет и осмеян, и о ризах его метали жребий»). Историк свидетельствует и о состоянии общества, ожидавшего пришествия последних дней («О, предтечи антихриста и предвестники его нечестивых дел, *в ожидании которых мы находимся!*»). В происшедшем виделось исполнение предсказаний и предзнаменований («Когда случалось, чтобы морские бури, затмение солнца, кровавый лик луны, изменение в течении звезд, где-нибудь и когда-нибудь могли предвещать подобное несчастье?»). В одной из Кратких хроник (№ 14 по П. Шрайнеру), иногда обозначаемой как Хроника Псевдо-Кодина и соседствующей в нескольких списках как с константинопольским описанием (Patria), так и с астрономическим трактатом (Георгий Хрисококк), латинское завоевание византийской столицы тоже представляется «воплощением чаяний» (14.91.2–3).

Как бы скептически ни относился Никита Хониат к увлечениям гороскопами и оракулами, например, императора Мануила Комнина, сам историк не раз прибегает к описанию современных ему событий через призму повествования о сбывающихся предсказаниях или о тщетности протагонистов истории избежать того, что уготовано судьбой или высказано пророческими текстами (и часто не понято обреченными героями). Чаще всего Хониат ссылается (не называя источник) на так называемые пророчества Льва Мудрого,

---

\*Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 04–01–00261а.

чьи предсказания «предопределили» судьбы Иоанна II, Мануила I, Андроника I и Исаака II, а также Алексея II («расшифровка» слова αἴψα). К. Манго показал, что большинство из этих и сходных с ним текстов на самом деле связаны не с императором Львом VI, а возникли не ранее начала XII в. (ЗРВИ 6,65), но получили большое распространение в книжности комниновской, а затем и палеологовской Византии (Зонара, Григора), причем, как в виде текстов, так и изображений (миниатюры к пророчествам Льва: PG и 107, 1129–31, иллюстрации к криптограммам у Андроника II: Greg. I. 463 и т. п.).

Ямбы «Оракулов Льва Мудрого» к середине XIII в. уже распространяются в латинском переводе (*Vaticinia Pontificum*), что, по-видимому, отвечало социально-психологическому восприятию событий, в том числе связанных и с завоеванием Константинополя, и в западноевропейской, в частности, крестоносной среде. Во всяком случае, Жоффруа де Виллардуэн описывает скульптурные рельефы колонны в византийской столице с изображением низвергающегося долу императора (гл. 308), что не могло не вызывать аллюзии на обстоятельства гибели Алексея V Мурчуфла, низринутого с колонны Феодосия на Форуме Быка, «ибо уже давно было предсказано, что какой-то константинопольский император, — пишет Жоффруа, — будет сброшен с этого столпа». Это событие описано как Никитой Хониатом, так и Робером де Клари. Но Робер де Клари видит в произошедшем исполнение предопределения, явленного в виде изображений на рельефах столпов Аркадия (402–403 гг.) и Феодосия (385–386 гг.): «А еще в другом месте в городе было величайшее чудо: ибо там видны были два столпа... Снаружи этих столпов были нарисованы и *вещим образом* записаны все происшествия и все завоевания, которые случились в Константинополе или которым суждено было случиться в будущем. А ведь никому не дано было знать о происшествии до того, как оно произошло; когда оно происходило, то народ шел туда из ротозейства, и потом они разглядывали, словно в зеркальце, и подмечали первые признаки происшествия; даже это завоевание, которое произвели французы, было там записано и изображено, и корабли, с которых вели приступ, благодаря чему город и был взят, а греки ведь не могли знать заранее, что это произойдет» (92). Это подтверждает и Гунтер Пэрисский (Парижский), сообщая о скульптурных изображениях на колонне Аркадия, которые де воспринимались греками как сивиллины пророчества (т. е. *Sibylle vaticinia*): там были представлены и

корабли и словно поднятые с них лестницы, по которым взбирались воины, чтобы завоевать город и захватить его; не верившие ранее в возможность завоевания города константинопольцы теперь, когда наяву узрели лестницы, «поднятые на наших кораблях», уверовали в возможность того, что «ранее с презрением отвергали». Как бы прибегая к магической силе действия, жители разбивали многие из рельефов камнями и железными молотами, желая таким способом обратить пророчество против завоевателей (гл. 21). Одна из скульптур изображала облаченного в императорское платье человека, падающего вниз, «ибо уже давно было предвещено, что какой-то константинопольский император будет сброшен с этого столпа». А Радульф Коггесхэйльский сообщает о «роковой» надписи на колонне в Константинополе, предвещавшей, что владычество греков закончится после того, как процарствуют три императора по имени Алексей; затем власть перейдет к другому народу.

Пророчества о народах-завоевателях или мстителях также получили распространение в связи с обстоятельствами падения Константинополя. Тот же Робер де Клари продолжает рассказ об изображениях колонны Аркадия: «И когда это случилось, они (греки) отправились поглазеть на столпы и там обнаружили, что письмена, которые были начертаны на нарисованных кораблях, гласили, что с Запада придет народ с коротко остриженными головами, в железных кольчугах, которые завоюют Константинополь. Все эти чудеса, о которых я вам поведал, и еще многие другие, о которых мы уже не можем вам рассказать, всё это французы нашли в Константинополе, когда они его завоевали» (92). О колонне с пророческими надписями сообщает в XIV в. и «Морейская хроника», ошибочно помещая ее на площади перед Храмом св. Софии, но зато атрибуируя предсказание о гибели столицы тому же Льву Мудрому (ст. 875 сл.). Этот текст получил распространение во французской, а также арагонской (без упоминания Льва) версиях.

Свидетельства о «конце города» сохранила и Константинопольская «Хроника» (*Patria*), возникшая еще в конце X в. По-видимому, к XIII в. образ Льва Мудрого, благодаря ставшему элементом имени этикету, ассоциируется с мудрецом, пророком, сведущем в предзнаменованиях и гороскопах. В списке XII в. Хроники Скилицы (*Coisl.* 136) прямо говорится о пристрастиях императора к занятиям гороскопом (Кедр. II 274 ann.). Оккультными предзнаменованиями объясняет четвертый брак Льва и Иоанн Зонара (III 445),

что в XIV в. повторяет Хроника Ефрема (ст. 2632 сл.). О занятиях Льва астрологией, наконец, подробно повествует и Григора. Возможно, Льва VI имеет в виду в XII в. и Ефимий Малаки, восхваляя «мудрость» («софию») Мануила (48.25–31).

Молва о пророчествующем императоре Льве Мудром дошла и до Руси: паломник в Царьград в мае 1200 г. Антоний сообщает, что в храме Св. Софии изображен «Царь Корлей о софось», т. е. кир Лев Мудрый. И русский паломник связывает образ Льва с вещей надписью пророка Даниила о времени царства Царьграда. В конце XIV — начале XV в. русские паломники, например, автор «Беседы о святых Царьграда» и «Беседы о святых местах и о Константинополе» (до 1390 г.), Александр (ок. 1395 г.), или монах Зосима (1419–1422) знают уже до десятка памятных мест византийской столицы, связанных легендой со Львом Мудрым, и промыслительно «определявших» судьбу города и страны. Ряд этих описаний имеет греческие аналоги (Псевдо-Дорофей Монеувасийский, Макарий Анкирский и др.).

Сюжетные и образные формы предсказаний о латинском завоевании Константинополя не только не предаются забвению при Палеологах, но, наоборот, в канун османской угрозы в XV в. оживают с новой силой, относясь уже к новой исторической ситуации и к другим народам и правителям. Так, Лаоник Халкокондил вспоминает известные «Сивиллины пророчества» в связи с книгой Льва Мудрого (II, 169). В так называемой «Большой Хронике» Сфрандзи сообщается, что «наимудрейший император ромеев Лев сам составил гороскоп и определил, что власть агарян... протянется на триста лет (ср.: PG 107, 1140A); и светловолосый народ сокрушит всё (племя) исмалитов» (316). Последнее свидетельство, сопоставимое со словами Робера де Клари о завоевателях Константинополя, является парафразой, воспроизведенной Геннадием Схоларием надписи, украшавшей гробницу первоимператора Константина I Великого: «Семихолмный град падет, когда вражеские корабли перейдут посуху перешеек, но падет не навсегда. Явятся люди от рода русокудрые и возьмут город под свою защиту». Этот текст повторится в 1631 г. в Хронике Псевдо-Дорофея. К событиям 1453 г. апеллирует и Хронограф редакции 1512 г. (ПСРЛ XXII-1, 450), ссылаясь и на пророчества времен императора Константина, и на Льва Мудрого, и на Мефодия Патарского — еще одного важнейшего источника пророческих сказаний в Византии и связанных с ней странах. Рус-

ский летописец повторяет слова, идущие как бы от Константина I к Константину последнему: «Горе тебе, семихолмии граде, егда како Константин славославится на здех твоих; тогда приближися падение и погубление сильных твоих, иже в неправде судящих» (ТО-ДРЛ 10, 150, пр. 1).

*А.Г. Бондач*  
(Тюмень)

## **Покаянный номоканон в византийском церковно-правовом сознании**

Особый памятник византийского церковного права — «покаянный номоканон» (др. названия — каноникон, канонарий, епитимийник) уже давно привлекает к себе внимание специалистов. Атрибуция и датировка этого памятника, соотношение различных его редакций, сопоставление его с аналогичными западными источниками (пенинциалами, *libri poenitentiales*), анализ содержания, рецепция канонария — вот те вопросы, которые скрупулезно исследовались отечественными учеными XIX в. (прот. М. Горчаковым, А.И. Алмазовым, А.С. Павловым, Н.С. Суворовым). Итоги этой работы были подведены Х.-Ф. Шмидом и Х.-Г. Беком, причем последний учел капитальное исследование Э. Эрмана (E. Hermal), по новому осветившее текстологию памятника; в дальнейшем с выводами Эрмана солидаризировался о. М. Арранц. В последние годы к покаянному номоканону обращались также Л.А. Герд и А. Пентковский — в связи с изучением сочинений Никона Черногорца и православной литургической традиции<sup>1</sup>.

В своей работе мы опирались на греческий текст первоначальной (согласно Эрману) редакции канонария, опубликованный Арранцем на основе важнейших старых изданий (И. Морина и кардинала И. Питры) с параллельным латинским переводом Морина<sup>2</sup>.

Ныне окончательно установлено, что эта редакция, именуемая Арранцем «*Protokanonarion*», не может быть атрибутирована Иоанну Постнику (Константинопольский патриарх в 582–595 гг.), несмотря на инскрипцию рукописи, опубликованной Питрой. *Protokanonarion* был составлен не ранее VIII в., т. к. в нем используются 53-й и 54-й каноны Трульского собора (691/692 г.) о епитимиях за кровосмешение (Кап., 56.4–20; 60.1–12, 17–22–62.1–3), и, с учетом возможного влияния на него правил преп. Феодора

Студита, относится, скорее всего, к сер. IX в. Данные об авторе исчерпываются заглавием текста в издании Морина: «Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ διακόνου, μαθητοῦ τοῦ μεγάλου Βασιλείου, οὕτινος ἡ ἐπωνυμία: Τέχνον ὑπακοῆς: Κανονάριον. . .»<sup>3</sup>.

Хотя текст нашего памятника достаточно хорошо изучен, вопрос о его правовой природе еще не решен. Различные авторы называли его то источником церковного права (Павлов, Бек), то, наоборот, литургическим сборником (или сводом моральных норм), не имевшим правового характера (Алмазов, Суворов, Шмид). При этом они исходили из противоречивых воззрений того времени на церковное уголовное и процессуальное право.

С одной стороны, со времен Тридентского собора католические канонисты (а под их влиянием — и православные) различали «внешнюю» (*in foro externo*) и «внутреннюю» (*in foro interno*) церковную юрисдикцию, т. е. публичное судопроизводство и тайную исповедь, причем последняя постепенно начала пониматься как «суд совести», действие религиозно-нравственное, но никак не юридическое<sup>4</sup>. Поэтому Шмид считал, что «ces ordonnances (т. е. нормы, содержащиеся в покаянных номоканонах. — А. Б.) pour le for interne ne revêtent pas le caractère de lois, de canons». В то же время осознавалась специфика церковного права, предназначенного для юридического регулирования религиозных отношений<sup>5</sup>. Отсюда, например, двойственная позиция Алмазова: сначала он признает «полную аналогию» процедуры покаяния и «обычного судопроизводства», а далее противопоставляет «дисциплинарный суд Церкви» (публичный и формальный) «суду на тайной исповеди», стремясь вывести последний из сферы действия права<sup>6</sup>.

Кроме того, в XIX в. древнейшей редакцией покаянного номоканона считалась та, которая была издана Моринем с заглавием: «Ἀκολουθία καὶ τάξις ἐπὶ ἐξομολογουμένων. . .»<sup>7</sup>. Само название этого памятника указывает, что в нем определялись, прежде всего, обрядовые особенности таинства покаяния (действительно, в «Последовании» детально излагается порядок чтения молитв до и после исповеди и т. п.). Поэтому получалось, что покаянный номоканон был создан и воспринимался современниками именно как литургический сборник.

Современное состояние науки позволяет по-другому оценить назначение нашего памятника. Этому способствует то, что католические и православные канонисты ныне подчеркивают правовой

характер «внутренней подсудности» Церкви<sup>8</sup>. Взгляды Горчакова и Алмазова на текстологию номоканона тоже пересмотрены: Ἀπολοῦθῖα теперь признается одной из достаточно поздних переработок «Протоканонария», которые Арранц объединяет под собирательным названием «Deuterokanonarion», отмечая, что по содержанию они принципиально отличаются от «единственного исторического Канонария»; «канонариями» их можно называть лишь условно<sup>9</sup>.

По мнению Арранца, «la differenza essenziale fra il Protokanonarion e il Deuterokanonarion o penitenziali derivati» состоит в том, что в последних «tutti i peccatori saranno trattati con la stessa misura», в то время как через весь канонарий Иоанна красной нитью проходит идея дифференцированного подхода к грешникам<sup>10</sup>. Однако это различие, на наш взгляд, будет существенным не само по себе, а в связи с предназначением этих сборников. Канонарий создавался для регулирования «покаянной дисциплины» и независимо от развития чинопоследования исповеди<sup>11</sup>, поэтому обрядовая сторона в нем сведена к минимуму либо совсем опущена<sup>12</sup>, зато допускаются существенные правовые новации (в том числе и выделение различных групп кающихся). «Девтероканонарий» же был нужен для упорядочения литургической практики; правовые нормы в нем отступают на второй план по сравнению с описанием «ритуала» исповеди и становятся более стандартными.

Известно, что канонарий возник и получил распространение в монашеской среде (хотя в него был включен и ряд норм, применимых только к мирянам). В монастырях были известны древние дисциплинарные каноны с их ригоризмом и чрезвычайно продолжительными епитимиями и, с другой стороны, 102-е правило Трулльского собора — норма-принцип, из которой вытекало право духовника изменять размер епитимий в связи с особенностями личности кающегося. Вполне естественно, что составитель канонария, работая над практическим руководством для монастырских духовников, решил максимально конкретизировать общие положения данного правила.

Во введении к канонарию он упоминает о недопустимости чрезмерной строгости либо снисходительности по отношению к грешникам, т. е. повторяет канон Трулльского собора (Кан., 40.4–42.3). Далее составитель перечисляет основные, с его точки зрения, 8 грехов (Кан., 50.2–7) и указывает их разновидности и епитимии за них,

предусмотренные древними канонами; за некоторые деяния епитимия (т. е. срок отлучения от Церкви) достигала 30 (!) лет (Кан., 60.8–9, 62.14–16). После этого начинается главная часть канонария, где устанавливаются новые размеры епитимий, несравненно меньшие — до 3 лет и лишь в исключительных случаях до 10–12 лет (Кан., 70.7–10). Отдельно разбираются аналогичные грехи священнослужителей и их жен, наказания для которых также смягчаются. Исходя из своей идеи об индивидуальном подходе к назначению епитимий, составитель выделяет 10 категорий грешников: согрешившие несколько или много раз, вместе с одним или с разными лицами, *κατὰ φύσιν* или *παρὰ φύσιν* (имеются в виду плотские грехи) и т. д. (Кан., 86.6–90.3); во время исповеди духовник должен был выяснить эти обстоятельства и, оценив их в совокупности, назначить грешнику необходимую епитимию (Кан., 94.8–14). Ранее церковное право не знало такой индивидуализации епитимий.

Затем составитель предлагает другое нововведение, касающееся содержания епитимий. Если раньше оно сводилось к лишению права участвовать в литургии и причащаться, то «монах и диакон Иоанн», в несколько раз сократив продолжительность епитимий, наложил на кающегося дополнительные обременения: пост и ежедневное чтение определенного количества молитв, сопровождаемых поклонами. Детальной регламентации этих обязанностей кающегося посвящена последняя часть канонария. Предусматриваются три вида поста, различных по строгости (Кан., 100.1–108.18). Что касается правил о молитвах, то и здесь указываются различные категории кающихся, для которых общая норма может быть смягчена (Кан., 112.1–10).

Помимо всех перечисленных норм, кардинально меняющих практику наложения церковных санкций, составитель, видимо, предпринял еще более радикальное изменение, касающееся полномочий клириков по совершению исповеди. В гл. LV «Пандект» Никона Черногорца имеется эксерцит «ἐκ τὸ νομοκάνονον τοῦ Νηστευτοῦ» (т. е., скорее всего, из нашего канонария, который к XI в. был известен под именем Иоанна Постника), где говорится, что «ἐὰν δὲ ἔστι χρεία (у кого-либо в совершении исповеди. — А. Б.), καὶ μὴ πάρεστιν ἱερεὺς, ὁ διάκονος ὑποδεχέσθω τὸν μετανοοῦντα εἰς τὴν ἁγίαν κοινωνίαν»<sup>13</sup>. Несмотря на то, что данный фрагмент отсутствует в печатных изданиях канонария<sup>14</sup>, признавать его неподлинным нет оснований. Труды Никона отличаются критическим подходом к

церковно-правовым источникам, а «номоканон Постника» был специальным предметом источниковедческого анализа этого известного канониста, выдвинувшего четыре аргумента против такой атрибуции (Тактикон, IV, 6.7)<sup>15</sup>. Цитируя покаянный номоканон, он, несомненно, имел надежные рукописные данные для этого.

Широкое распространение покаянного номоканона в XI и последующих веках подтверждают Константинопольский патриарх Николай Грамматики (кон. XI в.), его современники хартофилаксы Никифор и Никон Черногорец, крупнейший канонист XII в. Феодор Вальсамон<sup>16</sup>.

Конечно, нормы канонария нельзя отнести к категории «*καὶ νόμος*», т. к. они не были изданы или санкционированы высшими органами церковной власти — Вселенскими Соборами. Но юридический характер этих норм и предназначение всего сборника для правового регулирования соответствующих отношений не вызывают сомнений. При этом правила канонария, в сущности, не противоречат канонам, которые регламентировали *публичное* судопроизводство и покаяние. Наш сборник просто восполняет пробел в правовом регулировании, возникший из-за расширения «внутренней юрисдикции» Церкви. Историю права, и особенно права церковного, не стоит сводить к истории законодательства<sup>17</sup>; поэтому покаянный номоканон является важным источником для исследования церковного права Византии в ракурсе правоприменения и правовой жизни в целом.

### Примечания

<sup>1</sup> Горчаков М., прот. К истории епитимийных номоканонов. Спб., 1874; *Суборов Н.С.* Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1888. С. 125–427; *Он же.* К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. Ярославль, 1893. С. 134–154; *Он же.* Вероятный состав древнейшего исповедного и покаянного устава в восточной церкви // ВВ. Т. VIII. 1901. Вып. 3–4. С. 357–397; Т. IX. 1902. Вып. 3–4. С. 378–417; *Павлов А.С.* Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках юго-славянского и русского церковного права. М., 1892. С. 31–48; *Он же.* Номоканон при Большом Требнике. 2-е изд., перераб. М., 1897. С. 12–40, 455–481; *Он же.* Курс церковного права. 2-е изд. СПб., 2002 (Сергиев Посад, 1902). С. 63–65; *Алмазов А.И.* Тайная исповедь в православной восточной Церкви: В 3 т. Одесса, 1894 (репр.: М., 1995). Т. I. С. 66–102 и др.; *Schmid H.-F.* Pénitentiels byzantins et occidentaux // Actes du VI<sup>e</sup> Congrès international d'études byzantines. Paris, 1950. P. 359–363; *Herman E.* Il più antico penitenziale greco // *Orientalia christiana periodica*. Vol. 19. 1953. P. 70–127; *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959. S. 423–425; *Arranz M.* I penitenziali bizantini. Roma, 1993. P. 11–22, 132–148; Герд Л.А.

Вопросы церковного права в «Тактиконе» византийского канониста XI в. Никона Черногорца: Автореф. дис... канд. ист. наук. СПб., 1994. С. 9–10, 13; *Пентковский А.М.* Покаянная дисциплина христианской Церкви в конце I тысячелетия // Журнал Московской Патриархии. 2002. № 10. С. 67–70.

<sup>2</sup>*Arranz M.* Op. cit. P. 30–129 (далее — Кап с указанием стр. и строк); библиография старых изданий — *ibid.*, p. 7–9. Вызывает недоумение то, что Арранц широко использует публикацию древнегрузинского перевода канонария (с русскими и греческими параллелями) в кн.: *Заозерский Н.А., Хаханов А.С.* Номоканон Иоанна Постника. М., 1902. С. 3–93 (паг. 2-я), не упоминая о разгромной рецензии Н. Я. Марра (ВВ. Т. XII. 1906. Вып. 1–4. С. 190–199) и неодобрительном отзыве Бенешевича об этом издании (*Бенешевич В.Н.* Грузинский великий номоканон (оконч.) // Христианский восток. Т. V. Вып. II. 1917. С. 113 примеч. 1). См. также резко критическую рецензию на издание Арранца: *Parenti S.* *Arranz M.* I penitenziali. . . // *Byzantinische Zeitschrift.* Bd. 88. H. 2. 1995. S. 474–481, содержащую некоторые полезные уточнения (S. 477–481 — список разночтений, и др.).

<sup>3</sup>Это издание выполнено по рукописи Vatic. gr. 640 (XIV–XV вв.) (*Parenti S.* Op. cit. S. 476). Такие же сведения об авторе содержатся в заметке к заглавию рукописи Athen. 1431 (f. 136v) XII–XIII вв. (*Бенешевич В.Н.* [Рец. на кн.]: Алмазов А.И. Законоправильник при русском требнике. СПб., 1902 // Журнал Мин-ва народ. просвещения. Ч. 353. 1904. Июнь. С. 406).

<sup>4</sup>См., напр.: *Суворов Н.С.* О церковных наказаниях. СПб., 1876. С. 4–5.

<sup>5</sup>См., напр.: *Бердников И.С.* Церковное право как особая, самостоятельная правовая область // Православный собеседник. 1885. Ч. 3. С. 173–177; *Заозерский Н.А.* О сущности церковного права (продолж.) // Богословский вестник. 1909. Т. 3. С. 567–568.

<sup>6</sup>*Алмазов А.И.* Указ. соч. Т. I. С. 9, 65–66, 69; аналогичная оппозиция у Павлова: Номоканон. С. 12–40 (ср. с. 472).

<sup>7</sup>См.: *Горчаков М.*, прот. Указ. соч. С. 16–20; *Алмазов А.И.* Указ. соч. Т. I. С. 73, 76–77; *Павлов А.С.* Номоканон. С. 13. Греческий текст с латинским переводом: *Arranz M.* Op. cit. P. 152–197.

<sup>8</sup>*Mörsdorf K.* Der Kirchenbann im Lichte der Unterscheidung zwischen äusserem und innerem Bereich // *Schriften zum kanonischen Recht.* Paderborn; München; Wien; Zürich, 1989. S. 864–876; *Джержоза Л.* Каноническое право в Католической Церкви / Пер. с итал. М., 1996. С. 217–218; *Цыпин В.*, прот. Курс церковного права: Учеб. пособие. Клин, 2002. С. 508, 516.

<sup>9</sup>См.: *Herman E.* Op. cit.; *Arranz M.* Op. cit. P. 132, 138–141.

<sup>10</sup>*Ibid.* P. 18.

<sup>11</sup>*Пентковский А.* Указ. соч. С. 67.

<sup>12</sup>*Алмазов* охарактеризовал его как «руководство по наложению епитимий», в ключительную часть которого случайно была добавлена «тирада» о чинопоследовании исповеди (см.: Кап., 114.11–118.18). Более того, в кодексах Paris. gr. 1317, 1330 и 1259 находятся тексты этого памятника, где вообще отсутствуют упоминания об «исповедном уставе». См.: *Алмазов А.И.* Указ. соч. Т. I. С. 97–98 (и примеч. 33 на с. 98). Имеется еще одна подобная рукопись — Vatic. gr. 504 (1105 г.) (*Parenti S.* Op. cit. S. 481).

<sup>13</sup>*Максимович К. А.* Пандекты Никона Черногорца. М., 1998. С. 365.6–8.

<sup>14</sup>Там же. С. 568.

<sup>15</sup>См.: Тактикон Никона Черногорца / Изд. подгот. В.Н. Бенешевич. Вып. I. Пг., 1917. С. 110.33–116.25; *Герд Л.А.* Указ. соч. С. 4, 10, 13.

<sup>16</sup>См.: Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων: ἐν ΣΤ' Τ. Ἐξδ. ὑπὸ Γ. Ῥάλλη καὶ Μ. Πότλη. Τ. Δ'. Ἀθήνα, 1854. Σ. 426 (Николай и Вальсамон), 401–402 (Никифор); *Бенешевич В.Н.* Ответы хартофилакса Никифора // ВВ. Т. XII. 1906. Вып. 1–4. С. 523 (др. редакция ответа Николая); *Герд Л.А.* Указ. соч. С. 10 (о мнении Никона).

<sup>17</sup>*Kuttner S.* Methodological problems concerning the history of canon law // *Speculum*. Vol. XXX. 1955. No 4. P. 541.

**В.П. Буданова**

(Москва)

## Варварские «королевства» на оси Восток-Запад

1. Разделение церквей отражает расхождение путей цивилизационного развития Византии и Запада, которое складывалось столетиями. Варвары-германцы эпохи Великого переселения народов создали одну из решающих предпосылок для этого разделения. Под вуалью образованных ими варварских «королевств» трансформировалось историческое и ментальное пространство Западной Римской империи, определялись новые алгоритмы взаимоотношений с Византией. Характер будущего разделения Византии и Запада во многом был заложен самой сущностью варварских «королевств».

2. Выявляются типологические особенности трех моделей германских «варварских королевств» Среди них можно выделить «королевства», возникшие в контактной «буферной» зоне на территории Норика и Паннонии — Бургундское, Лангобардское и Дунайское «королевство» остроготов. Возникшие в районах плотно населенных, в полиэтничной среде, в зоне повышенной мобильности населения, эти образования не имели шансов выстоять. Образование бургундов было завоевано франками, остроготы и лангобарды создали еще один вариант своей государственности, но уже в центре бывшей Римской империи. Бургунды создали королевское «монархическое» образование, являясь федератами Империи. Власть бургундских правителей стала наследственной и практически неограниченной. *Comes* бургундов являлся начальником федератской армии и гражданским чиновником. Законодательная система отразила процесс стремительного слияния бургундов с римлянами, хотя эта ассимиляция была еще далека от завершения. Так, смешанные браки, хотя разрешаемые и терпимые, подчинялись специальным правилам. Сохранялся двойственный юридический режим по отношению к бургундам и римлянам, а впоследствии бургундам и

франкам. Подражая римскому праву, бургундские конунги одновременно закрепляли «персональность» законов. При применении наказаний социальные различия не допускались (исключая рабов).

«Королевство» остроготов в Паннонии было создано в условиях этнической пестроты, подвижности границ, соседства с сильной Восточной Римской империей с одной стороны, и неустойчивых политических образований («королевства» гепидов, герулов, ругов) с другой. Статус «королевства» определялся не только федератскими отношениями, но и симмахией, эспондией, отчасти катекоой. Неуверенность и нестабильность усугублялась частой сменой правителей и отсутствием законодательства.

Небольшое «королевство» лангобардов, созданное в VI в. в Паннонии, находилось в союзных (федератских) отношениях с Византией, представляя ее интересы в конфликтах с гепидами и остроготами. Постоянные передвижения и война разрушали племенную структуру лангобардов, укрепляя при этом власть конунга и родовой знати. Общность лангобардов в Паннонии — «королевство» переходного типа, в котором превалировала военная власть конунга, наряду с сохранением племенных традиций и нарастающей социальной дифференциацией.

3. Иной тип развития и организации представляют Аквитанское «королевство» везеготов и Вандальское «королевство», которые являлись государствами в государстве. Созданные как федератские образования, они занимали обширные территории и в своем развитии прошли несколько этапов. Аквитанское королевство, возникшее в 418 г., трансформировалось в VI в., став своего рода испанской Империей. Везеготское «королевство» дало первый пример кодификации законов среди германских племен («Кодекс Эвриха»), ввело наследственность вассальных отношений (*buccellarii, saiones*), утвердило двойственный юридический режим, укрепляло связь между провинциями, усилило роль городов в управлении страны. Выборное право было вытеснено правом престолонаследия, оформились атрибуты королевского достоинства.

«Королевство» вандалов стало первым и единственным образованием варваров, которое начиналось как федератское, но еще в условиях, когда существовала Западная Римская империя, обрело статус независимого. Королевская власть вандалов имела деспотический характер, фиксируемый законодательством. Деспотизм вандальских конунгов пронизал все государственные функции, сделав

публичную власть невозможной без конунга, а само «королевство» неспособным к длительному историческому развитию.

4. Уникальный тип «королевств», созданный варварами-германцами на постримском пространстве, представлен Франкским, Остроготским и Лангобардским «королевствами». Нестабильный образ жизни, сопровождавшийся относительно частым изменением места расселения франков, закончился в IV в. их консолидацией. Будучи федератами, они подверглись романизации, но не претерпели такой ассимиляции как другие германские племена, сохранив свою самобытность. Во всех сферах контактов с римлянами франки упорно противопоставляли и подтверждали свое отличие от римлян, даже находясь в статусе федератов. С окончательным устранением ими императорской власти в Галлии и восстановлением географического единства данной территории эта тенденция заметно укрепилась. Свое «королевство» франки считали вотчиной конунга, подчиненной обычным правилам наследования. После падения Западной Римской империи франкский конунг стал и для римлян единственной законной властью, тогда как первоначально он был лишь правителем чужаков-федератов. Были сохранены римские административные структуры, которые могли быть приспособлены для нужд «королевства» (административная и фискальная системы, формула императорского этикета). Влияние римского права в законодательстве незначительно, при этом в судопроизводстве доминировала сила присяги, судебное испытание и коллективная ответственность. Историческое долголетие Франкского «королевства» предопределило также и обращение франков в ортодоксальную христианскую веру.

Своеобразным парадоксальным образованием явилось Остроготское «королевство» в Италии, где возглавляемые Теодерихом готы делали отчаянные усилия сохранить наследие Римской цивилизации. При этом политическое, административное устройство, в том числе разделение гражданской и военной власти, финансовая система, приемы управления, кадры ближе всего соответствовали устройству Римской империи. Остроготское «королевство» — единственное, в котором варварское законодательство подрывалось самой королевской властью в угоду римскому законодательству. Готский и римский миры здесь никогда не смешивались, несмотря на стремление соединить *principatus populi Romani* с *regnum gentis*.

Особенность становления «королевства» лангобардов в Италии

состоит в том, что появились эти племена здесь не как федераты, а как завоеватели, воспитанные на принципах крови, доблести и верности, в духе культа меча. Захват Италии сопровождался изгнанием и уничтожением римских посессоров и духовенства, но раздела земли между завоевателями и итало-римским населением не было. Законодательство лангобардов зафиксировало процесс их романизации, хотя им удалось дольше, чем другим германцам, сохранить свою этническую самобытность, независимость и язык. И всё же этноцентрализм лангобардов сыграл отрицательную роль, разобшив этих варваров-завоевателей. Стойкость лангобардского сепаратизма зафиксировал «Эдикт Ротари», созданный в VII в.

Такова в сконцентрированном виде общая парадигма движения германских племен к «варварским королевствам» и сущности самих «королевств».

*В.В. Василик*

*(С.-Петербург)*

#### **IV Крестовый поход и константинопольские реликвии: судьба туринской плащаницы**

1. Туринская плащаница<sup>1</sup> — полотно, покрывавшее тело Христа во гробе и несущее Его подлинное нерукотворное изображение, вероятно возникшее в результате светового излучения в процессе Воскресения<sup>2</sup> — в первом веке пребывала в иерусалимской апостольской общине<sup>3</sup>. В дальнейшем ее следы теряются. В IV–V вв. она по-видимому появляется в Иерусалиме<sup>4</sup>, в VII–VIII в. о ее пребывании в Иерусалиме свидетельствуют латинский паломник Аркульф<sup>5</sup> и св. Иоанн Дамаскин<sup>6</sup>. Не позднее 958 г. Туринская плащаница появляется в Константинополе<sup>7</sup>. В XII в. о плащанице сообщает ряд западных паломников — Вильгельм Тирский (1171)<sup>8</sup>, исландский аббат Николай Симундарссон<sup>9</sup>, автор *Reliquiae Constantinopolitanae*<sup>10</sup> и т. д., при этом они четко отличают плащаницу от мандилиона — Эдесского нерукотворного образа Христа<sup>11</sup>. Западные паломники определяют местонахождение Плащаницы в церкви Богородицы Фаросской Большого Дворца.
2. В 1200 г. Плащаницу видел в церкви св. Софии русский паломник Антоний архиепископ Новгородский<sup>12</sup>. Упоминание

им о иконе Христа с кровью на ней, возможно, является косвенным свидетельством изображения на Туринской плащанице. В 1201 г. Николай Месарит, скевофилакс Большого Дворца, описывает плащаницу и указывает на изображение на ней, говоря, что она покрывала «мертвого, нагого, покрытого смирной»<sup>13</sup>.

3. В 1203 г. Плащаницу видел французский крестоносец Робер де Клари, который предоставляет нам следующие важные свидетельства о ней и ее судьбе: «И среди этих чудес был монастырь (moustier), который назывался монастырь нашей Госпожи Святой Марии Влахернской, где была Плащаница (sydoine), в которую было обернуто тело Господа нашего. И каждую пятницу ее подымали совершенно прямо (tous droite) так что можно было ясно видеть образ (figure) нашего Господа, и ни греки, ни франки не знали, что произошло с этой Плащаницей, когда был взят город» (ХСП)<sup>14</sup>. Из сообщения де Клари, а также на основании других данных мы можем сделать следующие выводы:

- (а) Де Клари недвусмысленно свидетельствует о наличии изображения на Плащанице. Он также отличает ее от мандилиона<sup>15</sup>.
- (б) Присутствие Плащаницы во Влахернской Церкви, а не в дворцовой церкви Богоматери Фаросской, очевидно, связано с литаниями — общественными молениями, совершавшимися в связи с угрозой захвата города. Выбор Влахернского храма не случаен: в нем совершались молебствия при осадах 626 и 860 г.
- (в) Способ выставления Плащаницы для общественного поклонения — подъем с разворачиванием изображения в полный рост — находит подтверждение как в физическом изучении Плащаницы, так и в данных искусствоведения. Известному американскому физическому и синдологу Джону Джексону, непосредственно изучавшему Плащаницу в 1978 г. удалось установить наличие долговременных деформаций полотна в виде складок. Эти деформации должны были появиться в случае, если полотно Плащаницы соприкасалось с ребрами бруса, на котором оно постепенно вынималось вверх. Были также обнаружены от-

печатки гвоздей, которыми Плащаница в течение долгого времени прикреплялась к брусу. Соответственно, Плащаницу могли подымать на брус, находившемся на столбе и постепенно вытягивать из ларца<sup>16</sup>.

Подобный способ выставления Плащаницы на поклонение не имеет аналогов в ее западноевропейской истории, но прекрасно соотносится с сообщением Робера де Клари.

- (d) Информация де Клари и реконструкция Джона Джексона находит подтверждение в памятниках изобразительного искусства. Иконографическая композиция «Христос во гробе»<sup>17</sup> — изображение мертвого Христа со скрещенными руками, стоящего во гробе, подобном ларцу, на фоне креста или даже столба — не может быть объяснена иначе как реалистическое отображение того способа экспозиции Плащаницы, о котором говорит Робер де Клари и реконструирует Джон Джексон<sup>18</sup>. Наличие двойных икон — Христос во гробе и Богородица<sup>19</sup> свидетельствуют о устойчивой традиции подобного выставления Плащаницы в храмах Богородицы — Влахернском и Фаросском. Судя по памятникам, эта традиция очевидно древнее 1203 г. и восходит к XII, а возможно, и к XI в.

4. Для де Клари осталось тайной, куда делась Плащаница после взятия Константинополя. Вероятно, она скоро вернулась в сокровищницу латинского императора. В 1245 г. латинский император Балдуин II был вынужден продать ее королю Людовику IX за долги империи: в договоре упоминается уступка части реликвий страстей, в т. ч. и «части сударя — *partem sudarii*»<sup>20</sup>. Слова о «части сударя», возможно, являются свидетельством смешения двух реликвий — овьедского Сударя и Плащаницы.

От Людовика IX реликвия, вероятно, перешла к тамплиерам, выкупившим незадачливого короля из египетского плена. Имеется ряд косвенных свидетельств, говорящих о том, что Плащаница могла не позднее 1280 г. находиться у тамплиеров: это и свидетельства о поклонении рыцарей некоей «голове», и находка в Темплекомбе, бывшем тамплиерском прецептории изображения головы рыжебородого человека, напоминающее лик на Плащанице<sup>21</sup>. Так или иначе, новое появ-

ление Плащаницы в 1353 г. благодаря Жоффруа де Шарни — родственнику последнего приора ордена тамплиеров — нельзя признать случайностью.

5. Судьба Туринской Плащаницы служит лишним доказательством варварства и хищничества крестоносцев, их беспочвенным обращением с величайшими христианскими святынями, которые становились для них предметом купли и продажи.

### *Примечания*

<sup>1</sup>Последнее фундаментальное исследование, содержащее максимально полную библиографию: Ian Wilson. The blood and the Shroud. N. Y. 1998.

<sup>2</sup>Беляков А. Гипотеза огненного тела и Туринская Плащаница / Журнал Московской Патриархии. М., 2001

<sup>3</sup>См.: Марр Н.Я. Сказание Иосифа Аримафейского. СПб. 1909. В житии св. Нины говорится, что Плащаница была у св. Петра, но неизвестно, куда она делась потом: Wardrop M. Conybeare. FC. The life of St. Nino / Studia Biblica et Ecclesiastica V. 1900. Fasc. 1, P. 2.

<sup>4</sup>Судя по «Сказанию Иосифа Аримафейского» — памятника, восходящего к палестинским традициям IV–V в., плащаница могла быть в Палестине в IV–V в., поскольку в ней говорится: «И я, Иосиф, собрал кровь на Голгофе». См.: Марр Н.Я. Указ. соч. У Исихия Иерусалимского содержится косвенное указание на образ обнаженного Христа на Его погребальных пеленах: Ἐνταῦθα τοῦ γυμνωθέντος αἱ ὀθόναι τὸν πλοῦτον δεῖκνύουσι (Здесь пелены указуют на богатство обнаженного): In sanctum Procorium. 11. 22.

<sup>5</sup>PL 88 785A. Комментарий к этому месту см.: Ricerche Storiche sulla Santa Sindone. Roma, 1957. P. 369–71.

<sup>6</sup>В «Точном исповедании Православной Веры» св. Иоанн Дамаскин упоминает реальные святые места, либо реликвии Страстей, частью находившиеся в Иерусалиме: Βηθλεὲμ καὶ τὸ σπήλαιον, τὸν Γολγοθᾶ τὸν ἅγιον, τοῦ σταυροῦ τὸ ξύλον... , τὸν χιτῶνα, τὰς σινδόνας, τὰ σπάργανα, τὸν τάφον τὸν ἅγιον, τὸν λόχον τοῦ μνήματος, τὴν Σιών τὸ ὄρος — «Вифлеем и пещера, святая Голгофа, древо Креста, хитон, плащаницы, пелены, Святой Гроб, камень гроба, гора Сион» (Sect. 3. 34).

<sup>7</sup>В своем послании к действующей армии Константин пишет: «Посылаем вам кропление от копия и от излившейся из его честного ребра животворной крови, от всечестного хитона и священных пелен и от богоносной плащаницы и от прочих символов Его пречистой страсти (λόγχης, καὶ τοῦ ἐκ τῆς τιμίας αὐτοῦ πλευρᾶς ἀπορρέυσαντος ζωοποιοῦ αἵματος, τοῦ τε πανσέπτου χιτῶνος, καὶ τῶν ἱερῶν σπαργάνων, καὶ τῆς θεοφόρου σινδόνας καὶ τῶν λοιπῶν τοῦ ἀχράντου πάθους αὐτοῦ συμβόλων). Constantinus Porphyrogenetes. De contionibus militaribus. Sect. 8. В этом послании можно прочесть косвенное указание как на кровь на плащанице (кропление от крови), так и на изображение на Плащанице (название Плащаницы богоносной).

<sup>8</sup>Historia belli sacri. PL 201. 804C. См. также: Dobschütz Christusbilder / Texten und Untersuchungen. T. 18. 1899. S. 145.

<sup>9</sup>Riant. Expéditions et pèlerinages des Scandinaves en Terre Sainte au temps des croisades, 1865. P. 68–69. Dobschütz. Op. cit. S. 145, 225.

- <sup>10</sup>Dobschütz. Op. cit. P. 152.
- <sup>11</sup>Николай Симундарсон говорит о пеленах (likblair) с плащаницей (sveiradur). Отдельно он упоминает мандилион (mattul). Riant. Expeditions... P. 68–69. Dobschütz. Op. cit. P. 145, 225.
- <sup>12</sup>Антоний Новгородский. Книга Паломник. СПб, 1911. С. 13–14.
- <sup>13</sup>Heisenberg A. Nicolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Johannes Comnenos, 1907. S. 30
- <sup>14</sup>Robert de Clary. La conquête de Constantinople. Paris, 1952. P. 77. Русский перевод памятника — Робер де Клари. Завоевание Константинополя. М., 1986.
- <sup>15</sup>поскольку в другом месте рассказывает легенду о Мандилионе и Керамионе как об отпечатке на полотне и черепице в результате встречи Христа с добрым человеком, ремонтировавшим дом вдовы. См.: Робер де Клари. Указ. соч. С.60.
- <sup>16</sup>Jackson John P., Ph.D., Jackson Rebecca S., Propp Keith E., Ph.D. On the Late Byzantine History of the Turin Shroud. 1999, Turin Shroud Center of Colorado.
- <sup>17</sup>Другие названия — «Крайнее смирение», «Муж скорбей».
- <sup>18</sup>Глубокое и серьезное исследование этого иконографического сюжета — заслуга И.А. Шалиной. См. ее статью: Икона «Христос во гробе» и нерукотворный образ на Константинопольской Плащанице // Страницы истории отечественного искусства. СПб., 2003. С. 46–61.
- <sup>19</sup>Например, двойная икона XII–XIII в., хранящаяся в музее в Кастории.
- <sup>20</sup>Wilson. Op. cit. P. 274.
- <sup>21</sup>Радиоуглеродная датировка панели с головой рыжебородого человека — 1280 г. См.: Wilson. Op. cit. P. 136–137.

*А.А. Войтенко*  
(Москва)

**Император и императорские родственники  
в Житиях апы Кира и блаженной Иларии:  
к вопросу о т. наз. коптском национализме  
в V–VII вв.\***

Любая церковная схизма, ставшая социально значимым явлением, как нам кажется, имеет три комплекса причин: собственно догматические, социально-политические (включая сюда как светские, так и церковно-политические аспекты) и этно-культурные. Однако «конфигурация» этих причин на разных этапах возникновения и развития церковной схизмы может быть разной. Тем более интересно сравнить между собой несколько известных схизм и попробовать выявить там общие и различные черты. Поэтому рассмотрение в рамках конференции, посвященной расколу 1054 г.,

---

\*Исследование выполнено при поддержке программы ОИФН РАН «Общественный потенциал истории» в рамках проекта «Имперская идея в Византии: теория и реальность».

темы, связанной с христологическими спорами V в., отколовшими от Православия ряд восточных Церквей, представляется нам вполне закономерным.

Широко распространено мнение о том, что этот церковный раскол в Египте с самого начала носил ярко выраженный этнокультурный характер: большинство сторонников Православия были греками, а монофизитства — коптами. Связывается это как с ослаблением влияния греческой культуры на коренных жителей Египта в византийское время, с особым «практическим» типом религиозности коптов, отличным от греческого («александрийского»), их национальными устремлениями, так и с неприязнью коптов к византийской власти. Эта точка зрения (по нашему мнению, — упрощенно социологическая) остается, по крайней мере, в отечественной историографии, доминирующей.

Однако уже довольно давно в западной историографии раздвинулись критические замечания по поводу такой трактовки христологических споров в Египте V–VII вв. Наиболее последовательным критиком данной концепции выступила польская исследовательница Е. Вишницка<sup>1</sup>. По ее мнению, надежных данных для «националистической» трактовки монофизитства в Египте не существует: коптские источники не содержат прямых примеров «грекофобии», наоборот, Египет V–VII вв. являлся зоной широкого синтеза греческой и коптской культур. Достаточно уверенно можно констатировать наличие коптской элиты, во многом ориентирующейся на вкусы греков, а также значительного слоя коптов, хорошо знающих греческий язык. Проявления «местного патриотизма», заметного как у коптских, так и у греческих авторов, живших в Египте, хорошо вписываются в рамки феномена греко-римской культуры поздней античности и не является проявлением национализма. Известно также, что все монофизитские патриархи в Египте до Вениамина I (622–661) происходили из греческих семей, а греки, жившие в провинции (например, известная семья Апшионов из Оксириха) могли быть монофизитами. Таким образом, по мнению Вишницкой, монофизитство в Египте V–VII вв. имело не национальную (или этнокультурную), а сугубо религиозную мотивацию.

Предметом нашего исследования будут два произведения коптской агиографии («Житие апы Кира»<sup>2</sup> и «Житие блаженной Иларии»<sup>3</sup>), демонстрирующие очень интересную тенденцию. Оба они связаны с скитским монахом апой Памбо, оба носят легендар-

ный характер и, по всей видимости, были созданы (или записаны) в Скиту в начале VII в. Сохранились их переводы на другие восточные языки: «Житие апы Кира» на эфиопский, «Житие блаженной Илари» — на арабский, сирийский, эфиопский. Однако греческие версии нам не известны, скорее всего, их и не было. Главные герои этих Житий — родственники византийских императоров, ушедшие в египетскую пустыню. В «Житии аввы Кира», которое, как предполагается, было написано по образцу «Жития св. Онуфрия», повествуется о том, что Памбо путешествует по пустыне в поисках великого подвижника, встречая на своем пути нескольких монахов. Наконец он достигает цели своего путешествия, и входит в его келью. Этим подвижником оказывается апа Кир, брат императора Феодосия. Вот что он рассказывает Памбо:

Я [Памбо] сказал ему: «Мой святой отец, скажи мне имя твое святое, ибо Господь укрыл его от меня». Он сказал мне: «Кир имя мое. Я брат императора Феодосия и ел за одним столом с Аркадием и Гонорием. И воистину Гонорий говорил мне много раз: „Возьми меня в пустыню с собой, чтобы я стал монахом“. Но я не мог взять его, ибо он был сыном императора. Когда же я увидел, что гнет возрастает, а императоры грешат и правители угнетают бедных, что все отвернулись (от Бога) и исказили пути (свои) пред Лицом Его, я поднялся и отправился прочь и пришел в пустыню эту и поселился в ней из-за множества грехов моих. Да простит мне их Бог!».

Здесь помимо мотива о том, что император или его наследник хочет сделаться монахом, мы находим другой — реализация своего права сменить «Империю» на «Пустыню» оказывается реакцией на неблагочестие императоров и связанные с ней социальные нестроения. Но при этом сам принцип легитимности имперской власти и ее преемственность сомнению не подвергаются: Кир отказывается брать с собой Гонория именно потому, что он «сын императора». Следует особо подчеркнуть, что именно царский брат удостоивается чести быть великим подвижником и окружается особыми «знаками» святости: Памбо не открыто его «святое имя», хотя открыты имена всех подвижников, встретившихся до него, Кир, подобно библейскому патриарху Иакову, с легкостью откатывает огромный камень, закрывающий вход в его пещеру, он заканчивает свою земную жизнь днем позже великого подвижника Шенуте, наконец, после его кончины за его останками приходит Сам Христос и уносит их на небо.

Еще более интересным нам представляется «Житие блаженной Иларии, дочери боголюбивого царя Зинона». Сюжет «Жития» таков: Илария, старшая дочь императора Зинона, избрав монашеский путь, тайно отправляется в Египет, где, переодевшись мужчиной, подвизается возле аввы Памбо. Некоторое время спустя у Зинона, который считает Иларию погибшей, серьезно заболевает младшая дочь, Феописта, и никто не может ее излечить. Зион посылает ее в Скит, где Илария излечивает ее своими молитвами. Илария которую привозят в Константинополь, признается Зинону, что она его дочь, но Скит покидать она не желает. Тогда Зион отпускает ее обратно, где через некоторое время Илария умирает. Предполагается, что прототипом Жития послужили различные повествования о женщинах-монахах. То, что Житие вышло из среды умеренных монофизитов вызывает мало сомнения: автор отпускает едва замаскированные «колкости» по поводу монастырей и монахов «Византии» (в данном случае «Византия», скорее всего, не столько географическое, сколько конфессиональное определение). Илария боится, что в «монастырях Византии» ее не примут из-за ее царского происхождения, «великие аскеты монастырей Византии» не смогли вылечить своими молитвами Феописту. Но самое интересное в этом Житии то, как описан император Зион. По сути его образ во многом идеализирован. Уже в заглавии Жития он называется «боголюбивым». Далее говорится о том, что он «дал церкви прибывать в великом покое», хотя известно, что во время его правления церковная смута продолжалась: она была связана в том числе с реакцией крайних монофизитов (акефалитов) на то, что монофизитский александрийский патриарх Петр Монг вступил в общение с Акакием Константинопольским, хотя он отказался открыто проклясть Халкидонский Собор. Подчеркивается смирение императора, когда он пишет к Скитским монахам об излечении своей больной дочери:

«Ничтожнейший царь Зион, которому Бог дал честь царствования не по заслугам, пишет братьям благочестивым возлюбленным, которые молятся за весь мир, радуйтесь».

Монахи Скита в своем письме также выказывают почтительное отношение к нему, «победителю августу, могущественному, почитаемому царю Зинону», призывают Бога возвысить его престол и хранить его царство, подобно ветхозаветным царствам Давида, Соломона, Иезекии и Иосии. Монахи призывают его опекать их и всю церковь. Тем самым они не только подчеркивают свое ува-

жение к Зинону, но и указывают на сакральную легитимацию его царства. Подчеркивается щедрость и благочестие Зинова: он жертвует монастырям Скита три тысячи артабов пшеницы, устраивает пир для столичных нищих по случаю исцеления дочери, где он сам им прислуживает и раздает каждому по три номисмы. Причем пир для нищих он устраивает на день раньше, чем угощение для своих царедворцев. Когда Зинов обнимает свою дочь Иларию, агиограф сравнивает его с ветхозаветным патриархом Иосифом. Подчеркивается его твердость данному слову: несмотря на радость обретения Иларии, которую он считал погибшей, Зинов верен своей клятве отпустить ее обратно в Скит. При этом императору не чужды и простые человеческие переживания: узнав о кончине дочери, он «опечалился как человек мирской».

Таким образом, в сравнительно небольшом коптском Житии мы видим целый спектр качеств, которым по мнению автора Жития, а, возможно, и его читателей, должен обладать благочестивый император. Но самое интересное заключается в факте того, *кто* был выбран в качестве такого идеала. И выбор этот, как нам кажется, далеко не случаен. Именно Зинов пытался найти компромисс в вероучительных вопросах и учесть точку зрения монофизитов. То, что это ему не удалось, в том числе и по вине крайних монофизитов в Египте, уже не берется в расчет.

Факты «обнаружения» императорских родственников в пустынях Египта именно в коптской агиографии, позволяют говорить о наличии у коптов «регионального патриотизма» и предполагать, что император и византийская государственность в целом, был для них на тот период инвариантным отображением высшей светской власти. Стоит в этой связи отметить и коптскую легенду о том, что император Диоклетиан до того, как стал императором, пас овец в пустыне у епископа Птолемаиды, апы Псоте<sup>4</sup>.

Идеализированная фигура императора Зинова в «Житии блаженной Иларии» указывает на то, что у коптов-монофизитов (или, по крайней мере, какой-то их части), не было сепаратистских тенденций, вызванным неприятием византийской культуры и государственности, но была явная тенденция к тому, чтобы их интересы (в том числе и конфессиональные) были учтены в рамках Империи. Если предположение, что Житие составлено в начале VII в., верно, то подобную картину мы наблюдаем незадолго до арабского вторжения.

Как нам представляется, данные Житий апы Кира и блаженной Иларии являются дополнительным аргументом в пользу критики «националистической» интерпретации монофизитского раскола в Египте V–VII вв.

### *Примечания*

<sup>1</sup> *Wipszycka E. Le nationalisme a-t-il existé dans l'Égypte byzantine? // Journal of Juristic Papyrology. 22 (1992). P. 83–128; перепечатка: Wipszycka E. Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive. Roma, 1996. P. 9–61*

<sup>2</sup> Текст: *Wallis Budge E.A. Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt. Oxf., 1914. P. 128–136*

<sup>3</sup> Текст: *Dresner J. Three Coptic Legends. Le Caire, 1947. P. 1–13; рус. пер.: Еланская А.И. Изречения египетских Отцов: Памятники литературы на коптском языке. СПб., 1993. С. 306–313.*

<sup>4</sup> См.: *Тураев Б. А. Коптская литература // Литература Востока (сб. статей). Вып. 2. Пг., 1920. С. 148*

***С. Я. Гаген***

*(Екатеринбург)*

## **«Священная лига» против турок (1332–1334) и ее восприятие в Византии и на Западе**

Рост турецкого пиратства, создавший угрозу важнейшим торговым коммуникациям Средиземноморья, впервые после крестовых походов поставил византийцев и латинян перед лицом общего врага. Византийский историк Никифор Григора писал по этому поводу: «турки, изготовившие большое количество кораблей, стали вредить не только островам Эгеиды и далее Эгеиды, но и, захватывая выходящие для торговли суда, подвергали их разграблению. Они делали частые высадки в середину суши, словно в дружественную землю, не имея никого сопротивляющимся. Вот то, что доставляло общий вред латинянам, равно как и ромеям, и еще большим страхом угрожало в будущем» (Greg. I, 523.1–7). Христианский мир впервые после 1204 г. был поставлен перед необходимостью объединить свои военные силы против общего врага, врага геополитического, можно даже сказать цивилизационного. В качестве идеологической основы для создания военного союза, идея которого возникла примерно ок. 1327 г., традиционно была привлечена терминология и риторика крестовых походов. Однако камнем преткновения в пропаганде нового крестового похода стала проблема отношения

к «схизматикам» грекам. Хотя «общее дело» (выражение Никифора Григоры) отодвинуло религиозные разногласия на задний план, всё же нельзя сказать, что восторжествовал политический прагматизм, сопровождаемый определенной веротерпимостью.

Столетия взаимной антилатинской и антигреческой пропаганды привели к тому, что не все поняли ценность военного союза христианских держав различного вероисповедания. Византийские патриоты, вроде Никифора Григоры, подсчитав выгоды и убытки от предстоящего союза, призвали к опоре на собственные силы и даже выдвинули против императора Андроника III Палеолога обвинение в предательстве «отеческого благочестия» ради политической выгоды.

Папский престол, вероятно, не понимая всей хрупкости достигнутых в 1332 г. соглашений о военном союзе, тотчас поспешил со своей «ложкой дегтя», вынуждая новообретенных союзников к дискуссиям об унии церквей. Для этой цели в 1334 г. в Константинополь была послана папская миссия в составе архиепископа Боспора Франческо да Камерино и епископа Херсона Риккардо для возобновления переговоров об унии церквей, которая, как можно предположить, осуществлялась в рамках военной миссии под руководством рыцаря Гуго Кверети (Hugo Quereti), нунция короля Франции Филиппа VI в коалиции против турок. Главный смысл упомянутой миссии мог заключаться в том, чтобы политическое давление на византийского императора с целью вынудить его к исполнению договора от 6 сентября 1332 г. усилить идеологическим нажимом, требуя переговоров об унии церквей. Папа и французский король отказались, как можно предположить, от намерения сохранять в тайне переговоры об унии, о чем их просил, в частности, венецианский дипломат Марино Санудо Торселло (1270–1343) от имени императора Византии. Однако, нельзя сказать, что идея публичных дискуссий об унии была удачной и своевременной мыслью, так как таковые переговоры не содействовали популярности идеи военного союза с Западом внутри Византии.

Давало о себе знать и старое соперничество. Генуя не смогла смириться с ведущей ролью Венеции, своего заклятого врага и конкурента, в «Священной лиге» и предприняла вооруженную провокацию. Антитурецкий союз западных держав с Византией распался после захвата генуэзцами Лесбоса, скорее всего, летом 1335 г. Пе-

реговоры о возобновлении военного сотрудничества и возможной унии церквей прервались до 1339 г.

Итак, несмотря на общее понимание и признание важности военного сотрудничества против турецкого морского разбоя, военный союз между греками и латинянами воспринимался в основном негативно и с той и с другой стороны. Люди, обладающие необходимой толерантностью и широтой мысли, вроде Марино Санудо Торселло и Варлаама Калабрийского (1290–1348), были редкостью в политике того времени.

*Л.А. Герд*  
(С.-Петербург)

### **К вопросу о «восточном папизме» (полемика И.Е. Троицкого с Т.И. Филипповым)**

В ранневизантийскую эпоху православная ойкумена была разделена на церковно-административные области, согласно делению Римской империи на диоцезы. В результате сформировалась теория пяти патриархатов апостольского происхождения — Римского, Константинопольского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского (пентархия патриархатов). С отпадением от православия первенствующего, Римского, престола Константинополь канонически встал на первое место в восточнохристианском мире. После 1453 г. Вселенский патриарх продолжал быть главой греческого и южнославянского мира, объединив в себе власть как духовную, так и гражданскую. С возвышением Московского княжества и провозглашением русского патриаршества Московский патриарх начинает претендовать на второе место в ряду патриархов после Константинополя; предоставленное ему пятое место не удовлетворяло амбиции московских государей и мало соответствовало реальному положению. Теория «Третьего Рима», продолжавшая бытовать в русском политическом сознании в послепетровскую эпоху, победоносные русско-турецкие войны XVIII в. и превращение России в великую державу в XIX в. укрепили у русских церковных политиков убеждение в превосходстве Русской церкви в православном мире как церкви единственной могущественной империи, имеющей православного царя. Так же, как и в византийские времена, актуальным оставалось противопоставление восточного христианского (в

данном случае русского) мира западному, католическому; не случайно постоянное обсуждение в византинистике того времени термина «цезарепапизм» и сравнение положения церкви в Византии и на Западе. Особенно яркое воплощение нашла эта идеология в историософских концепциях 1870–1890х годов. С научной точки зрения она была обоснована в статьях И.Е. Троицкого, известного византиниста, профессора Санкт-Петербургской духовной академии. Обладая обширными знаниями по истории Церкви византийского периода, Троицкий доказывал несомненное превосходство Русской церкви над всем православным миром, подобно тому, как некогда над ним главенствовала церковь Константинопольская.

Иной точки зрения придерживался государственный контролер Т.И. Филиппов, сторонник сохранения традиционной церковной административной системы и главенства Константинополя в православном мире. Филиппов неоднократно выступал в защиту греков в греко-болгарской распри, настаивал на выделении дополнительных пожертвований в пользу восточных церквей и славился как их покровитель. Такая самостоятельность действий не могла нравиться Св. Синоду и его обер-прокурору К.П. Победоносцеву, главным советником которого по восточному вопросу был Троицкий.

Открытая полемика обоих противников вспыхнула по поводу вопроса о праздновании юбилея патриарха Фотия 6 февраля 1891 г. Канонизированный патриархом Анифимом VI в 1848 г., Фотий не входил в святцы Русской церкви. Юбилей был отмечен сравнительно скромным заседанием Славянского благотворительного общества, что вызвало негодование Филиппова (статья в «Гражданине» от 7 февраля 1891 г.). Заметка была написана в обычном для автора тоне: упрекая организаторов торжества, не почитающих мать-Церковь Вселенскую, он проводит параллель между ними и представителями церкви Римской, также не почитающей Фотия. Это выступление вызвало гневный ответ Троицкого в «Московских ведомостях». Филиппов, пишет Троицкий, создает на востоке папство хуже западного; он называет Фотия патриархом «Вселенской церкви», которая, по его мнению, заключает в себе всю полноту церковной власти. Такая позиция есть не что иное, как незаслуженное принижение Русской церкви, которая не имеет никаких оснований слепо следовать Константинопольской в ее церковных праздниках; ведь о канонизации Фотия в свое время сообщено в Петербург не

было, да и канонизирован он был патриархом, проявившим себя как непримиримый враг России.

Статья Троицкого является еще одним выражением его апологии Русской церкви своего времени; ранее, еще в 1884–1886 гг., он выступал против «папистических тенденций» патриарха Иоакима IV, стремившегося восстановить авторитет Константинопольского престола в православном мире и одновременно пытавшегося установить контакты с папскими представителями в Стамбуле. Не ускользнуло от внимания Троицкого и недостаточное, на его взгляд, уважение, оказанное греками празднованию юбилея крещения Руси и 1000-летия кончины Мефодия.

Следует отметить, что обе, казалось бы, противоположные точки зрения исходили из одной и той же византийской идеи православной ойкумены. У Филиппова она основывалась на старой концепции преобладания Константинополя, уже давно потерявшего свое политическое значение, а у Троицкого на теории Третьего Рима с центром в Петербурге. Разработка данного вопроса русскими византинистами послужило идеологической основой русской политики в восточном вопросе конца XIX — начала XX в. Таким образом, мы имеем дело с удивительным явлением функционирования средневековой модели мира в конце XIX в.

*М.С. Деминцев*  
(Гюмень)

### **Георгий Пахимер о поведении византийской толпы**

Византийский историк и интеллектуал Георгий Пахимер в своем историческом произведении сообщает, о том, как в марте 1265 г. Никея подверглась нападению со стороны иллюзорного, призрачного противника, посеявшего, однако, вполне реальную и очевидную панику. Это событие было воспринято современниками как настолько необычное и страшное по своей природе, что невольно заставило обратить на себя внимание хрониста<sup>1</sup>.

Мы не ошибемся, если станем утверждать, что описание византийским автором случившегося феномена представляет особый интерес для историка, т. к. дает возможность пролить свет на общую атмосферу страха и психической напряженности византийского общества вследствие боязни перед ожидавшимся вторжением со стороны монголов.

Рассказ о смуте в Никее интересен еще и тем, что при его изложении византийский писатель делает попытку рационального объяснения случившегося, показывая при этом неплохие знания о сущности стихийных форм массового поведения толпы.

Согласно современным наблюдениям над психологией масс, существует два основных механизма образования толпы, к которым можно отнести слухи и так называемые эмоциональные кружения (циркулярная реакция), когда «ситуативно снижается роль личностного опыта, индивидуальной и ролевой идентификации, здравого смысла»<sup>2</sup>. С точки зрения современного знания, происшедшее в Никее можно по многим признакам охарактеризовать как проявление паники толпы, когда масса людей «охвачена ужасом, стремлением каждого избежать реальной или воображаемой опасности»<sup>3</sup>.

Как известно, никакого штурма Никее монголами в XIII в. предпринято не было. Панические настроения получили развитие под воздействием довольно громко звучавшей молитвы, с которой женщины Никее взывали к иконе Богородицы, сопровождая эту молитву громким воплем и стенаниями. Причем, молитва была направлена на то, чтобы Богородица защитила город от возможного нападения турков-сельджуков и монголов. Эта процессия экзальтированных горожанок была услышана и, видимо, неадекватно воспринята теми или тем, кто мог находиться в данный момент поблизости<sup>4</sup>. Не исключается и возможность того, что при этом наблюдался акустический эффект, т. к. Пахимер пишет, что слух о вторжении врага понесся со всех сторон, а это, как и следовало ожидать, еще более усугубило ситуацию. Реакция народа на всё происходящее была настолько сильной и внушенная опасность настолько приобрела реальные черты, что некоторые жители рассказывали о как будто бы виденных ими ужасных сценах избиения населения вражескими воинами, а многие искали спасения даже в могильных склепах<sup>5</sup>.

Действительно, «во всякой человеческой агломерации внушение становится заразительным и этим объясняется быстрое ориентирование чувств в известном направлении. Как бы ни была нейтральна толпа, она всё-таки находится чаще всего в состоянии выжидательного внимания, которое облегчает всякое внушение»<sup>6</sup>.

Пахимер, пытаясь дать объяснение этим событиям, по сути дела формулирует принцип начала и образования циркулярной реакции: «когда страх рисует образы страданий, то и бодрствующим они, на

самом деле не существуя, бросаются в глаза, будто существующие, и, обманывая зрение, отводят от истины. В самом деле, если испорченное зрение поражает ум, то, подчиняясь трусости омраченного чувства внешнего, он так и смотрит, то есть, хочет видеть истину в мечтах воображения и что у него только в мысли, то представляет существующим действительно»<sup>7</sup>.

Любопытно, что император Михаил VIII Палеолог, узнав о произошедших в Никее событиях, в своем послании к горожанам выразил недовольство и посоветовал им впредь быть осторожнее и не впадать в опасное легковерие<sup>8</sup>.

Хотя монголы действительно не представляли потенциальной угрозы малоазийским провинциям Византии и Никее в частности, однако страхи народа не были столь беспочвенными. Вполне вероятно, что паника в Никее случилась немного времени спустя после того, как империи пришлось выдержать серьезный военный конфликт с Золотой Ордой<sup>9</sup>, в результате которого византийская армия потерпела поражение, а монгольским отрядам удалось дойти почти до стен Константинополя, разорив при этом провинции во Фракии. Да и ситуация в малоазийских провинциях в целом, несмотря на союзные отношения Византийской империи с государством Ильханов, оставалась напряженной<sup>10</sup>. К тому же общеполитическое и экономическое состояние в стране на данный момент не отличалось стабильностью (особенно в малоазийском регионе): только что было подавлено мощное движение восставших акритов, вылившееся было в кровавую усобицу; не прибавило оптимизма и явление большой кометы 1264 г.<sup>11</sup>, истолкованное народом как символ грядущих несчастий и т. д. Надо еще учесть и возрастание налогового гнета, вызванное возрастанием расходов на войны, которые вела Византия на Балканах, пытаясь возратить утраченные там области. Все это не могло не порождать слухов и разного рода деструктивных настроений в обществе, сгущавших и без того накаленную атмосферу.

### *Примечания*

<sup>1</sup>Georgii Pachymeris. De Michaele et Andronico Palaeologis libri tredecim. Ed. I. Bekker. Bonn., 1835. Vol. I. P. 244–250 (далее Pachym.).

<sup>2</sup>Назаретян А.П. Психология стихийного и массового поведения. Лекции. М., 2001. С. 19; См. также: Ольшанский Д.В. Психология масс. СПб., 2001. С. 61–69.

<sup>3</sup>Назаретян А.П. Психология стихийного и массового поведения. . . С. 21–26.

<sup>4</sup>Pachym. Vol. I. P. 249–250.

<sup>5</sup>Рачун. Р. 245–246.

<sup>6</sup>Лебон Г. Психология масс // Психология толп. М., 1998. С. 142.

<sup>7</sup>Рачун. Р. 245–246; См. также: Карпов А. Георгия Пахимера История о Михаиле и Андронике Палеологах, тринадцать книг. Книга I. Царствование Михаила Палеолога (1255–1282). СПб., 1862. С. 224–225.

<sup>8</sup>Рачун. Р. 250.

<sup>9</sup>Коробейников Д.А. Восстание в Кастамону 1291–1293 гг. // Византийские очерки, 2001. С. 74–111.

<sup>10</sup>Коробейников Д.А. Византия и государство Ильханов в XIII — начале XIV в.: система внешней политики империи // Византия между Западом и Востоком. СПб., 1999. С. 428–473; Он же. Византийско-тюркская граница в Малой Азии (конец XIII в.) // Восточная Европа в древности и средневековье: контакты, зоны контактов и контактные зоны. М., 1999. С. 34–38.

<sup>11</sup>Рачун. Vol. I. Р. 223–224.

**А.Г. Еманов**  
(Тюмень)

## **Солдайская стена плача: этюд греко-латинской эпитафики**

В контексте обсуждаемой, достаточно широкой, темы Запад — Восток в условиях великой схизмы и падения Константинополя может быть уместен сюжет, касающийся греко-латинского взаимодействия на периферии Романии, к каковой относилась прибрежная полоса Юго-Восточного Крыма. Там находилась византийская Сугдея, или Солдайя латиноязычной традиции.

Впервые название Солдайя встречается в венецианских нотариальных актах 1206 г.<sup>1</sup>, т. е. два года спустя после взятия столицы Византии латинянами и последующего сурового *Partitio Romaniae*, по которому Венеции, главному участнику этого процесса, достались византийские владения в Причерноморье.

Солдайя оставила немало удивительных памятников византийского и латинского происхождения. Одним из таковых является купольный храм Солдайской крепости, который исследователи обозначали то как «капеллу», то как «мечеть», то как «храм с аркадой»<sup>2</sup>. Он продолжает хранить множество тайн: не известно ни как он назывался в средние века, ни время и условия его возникновения, спорным является даже характер и назначение самого строения. С восточной стороны к главному зданию примыкает пристрой, называвшийся исследователями то ризницей, то галереей, то приделом. Он отделялся от основного зала глухой стеной и сообщался с последним дверным проемом, позднее заложеным. Дверь имеет не

лишенное художественности обрамление, отличавшееся не известной в Крыму орнаментикой, что уже не раз привлекало внимание исследователей<sup>3</sup>. Однако имеющиеся здесь, а также перед входом в пристрой, надписи и граффити, как это ни парадоксально, были словно не замечены.

Между тем, они представляют несомненный интерес и позволяют до известной степени пролить свет на некоторые из тайн.

Обратимся, прежде всего, к группе граффити, начертанных на штукатурке у входной двери. Здесь обращают на себя внимание кресты различной формы, не оставляющие сомнения в культовом назначении пристроя. В этой массе граффитов определенно выделяется геральдический щит латинской формы; он вычерчен уверенной рукой, выдающей профессиональные навыки резчика по камню: очень четкий и правильный двойной контур щита, в геральдическом поле помещен круг весьма правильной формы и также в двойном окаймлении; в круге — монограмматический знак. Попытки установить геральдическую идентификацию этого знака оказываются тщетными. По-видимому, во всем этом изображении следует отыскивать не столько геральдический смысл, сколько сакральный. Это изображение оживляло в памяти верующего известные тропы христианской литургии: «*Щит* мой в Боге, спасающем правых сердцем» (Пс. 7, 11); «Бог! Непорочен путь Его, чисто слово Господа, *щит* Он для всех, уповающих на него» (Пс. 17, 31); «Ты дал мне *щит* спасения Твоего» (Пс. 17, 36); «Господь — крепость моя и *щит* мой» (Пс. 27, 7). Перед нашим взором, определенно, *щит веры и спасения*. Центральный символ щита может быть понят как *парус*, снасти которого образуют соединенные в монограмму латинские буквы *I, V, M, N* и *X* (последняя буква может являться и греческой  $\chi$ ; ее можно гипотетически расшифровать как молитвенное обращение к Всемилостивому Богу: *I[esu] [Ch]X[riste] t[isere]re] n[os]* (Иисус Христос, помилуй нас!)<sup>4</sup>. *Парус* также оказывался аллегорией страстно желавшего спасения и обретения Царства Небесного.

В этой же группе граффити находится другой любопытный образец: в круге, довольно грубом и неправильном, помещен *сгх immissa* латинской формы — с более длинной вертикальной частью и плохо прочерченной, ломанной перекладиной. По обе стороны от креста выведены две буквы, однако не привычные греческие  $\alpha$  и  $\omega$ , соответствующие высказыванию Иоанна Богослова «Я есмь Альфа

и Омега, начало и конец» (Откр. 1, 8, 10; 21, 6; 22, 13), а латинские буквы *o* и *m*. *Круг*, определенно, выступал аллегорией Иисуса Христа в соответствии с известным утверждением Климента Александрийского: «Сын Божий есть бесконечный *круг*, в коем все силы сходятся». Крест являлся печатью Бога (σφραγίς, *signum Dei*). «[*Крест*] — щит и оружие, и памятник победы над дьяволом, — писал Св. Иоанн Дамаскин<sup>5</sup>, — Он — печать, для того, чтобы не коснулся нас Истребляющий, как говорит Писание. Он — лежащих восстание, стоящих опора, немощных посох, пасомых жезл, возвращающихся руководство, преуспевающих приведение к совершенству, души и тела спасение, отклонение от всяких зол, всяких благовинников, греха истребление, растение воскресения, древо жизни вечной. . . А что он разумеет *Крест*, показывает то, что следует: «Воскресни, Господи, в покой Твой». Ибо за крестом следует воскресение». «*Крест* есть богатство, драгоценнейшее всякого другого богатства, — подчеркивал Феодор Студит, — *Крест* есть безопаснейшее прибежище для христиан. *Крест* есть величайшее бремя, возлагаемое на плечи учеников Христовых. *Крест* есть сладчайшее утешение для души скорбящих. *Крест* есть примиритель и посредник между небом и землею. *Крестом* умерщвлена смерть и Адаму возвращена жизнь. *Крестом* мы облакаемся во Христа и совлекаемся ветхого человека. *Крестом* мы прогоняем наших врагов и укрощаем смятение. Носящий *крест* делается подражателем Иисусу Христу и получает славу со Христом. Изображающий на себе *Крест* прогоняет страх и возвращает мир. Охраняемый *крестом* не бывает добычею врагов, но остается невредимым. Сподоби всех достигнуть светлого дня Воскресения, охраняя нас во Христе Иисусе, Господе нашем. . . ». Латинские буквы *o* и *m* могут быть поняты как аббревиация слов *o*[go] *m*[iserere], как жалобное обращение тех, кто в раскаянии стоял у дверей перед входом в храм — «молю, сжалиться!».

В этой же группе рядом с латинскими граффити находятся греческие. Стоит взглянуть лишь на монограмму, состоящую из знака хризмы и буквы Δ. Хризма представляет собой лигатуру букв χ и ρ, выступающих первыми буквами имени Χρ[ι]στός]. Буква Δ, имеющая строчно-курсивный вид, меньше по размерам и потому не может указывать на возможное восполнение ее как инициала слова Δ[ε]σλότης], указывающего на Бога Отца, скорее это аббревиация слова Δ[ο]ῦλος] — *раб*, в смысле *раб Божий*, *раб Господа Нашего*

*Иисуса Христа.* За этим графизмом также скрывалась просьба молиться за рабов Божиих.

Едва ли возможно обойти взором еще одну христограмму в виде прямоугольника, в котором прочерчены *сгux immissa*, крест греческой формы с равноконечными окончаниями и *сгux decussata*, андреевский крест. А.С. Уваров, имевший дело с подобными христограммами, вписанными однако в круг и имеющими по центру букву *ρ*, склонен был осмыслять их не только как указания на имя Спасителя — *Χριστός*, но и как сокращение сакральной формулы *ἐν εἰρήνῃ* (in pace)<sup>6</sup>. Подобный знак мог напоминать также о таинствах крещения в купели и причащения, ибо хлеб, предназначенный для евхаристии, делится на восемь частей именно таким образом, каким разделен прямоугольник двумя наложенными друг на друга крестами. На имя Христа, несомненно, указывает андреевский крест, напоминающий греческую букву *Χ*. Еще у Платона мировая душа сравнивалась с буквой «хи», поскольку она равно распространяется во все стороны света и доминирует повсеместно в мире. Св. Иустин отводил первенство в сакральном осмыслении *chi*-образного знака Моисею: «И то, что Платон в «Тимее» говорит в физиологическом отношении о Сыне Божиим, когда передает, что Он (Бог) поместил Его во вселенной наподобие буквы *Χ*, он также заимствовал у Моисея, ибо в Моисеевых писаниях рассказано, что в то время, когда израильтяне вышли из Египта и были в пустыне, напали на них ядовитые животные, ехидны и аспиды и всякий род змей и истребляли народ. И Моисей по вдохновению и действию Божию . . . сделал образ креста и поставил его во святой скинии и сказал народу: если вы посмотрите на этот образ и уверуете, вы спасетесь через него». Характеризуемый знак может пониматься и как монограмма, в которой узнаются буквы *κ, υ, ι, ε*, связанные со словом *Κύριε* (Господи!). Перед нами, таким образом, самое краткое выражение молитвенного Символа Веры, Молитвы Господней.

Рассмотренная группа граффити, находящаяся, напомним, перед входом в боковой пристрой, должна осмысляться в контексте определенных правил и запретов христианской церкви. Собственно это было место за пределами храма, где должны были находиться кающиеся самого низшего разряда, т. н. *плачущие*, т. е. отлученные от полного церковного общения за преступления, за впадение в схизму, ересь. Им надлежало, согласно правилам «Кормчей книги», вымаливать прощение слезами на паперти в течение года. Диони-

сий Александрийский († 265) писал о них: «[в храме и предхрамии] не позволено стоять людям, которым запрещено входить в церковь, и которые должны вне притвора плакать». Св. Григорий (325–383) добавлял: «Плаkanie должно быть вне дверей храма, где стоящему грешнику следует просить верных, входящих в храм, дабы они за него помолились»<sup>7</sup>. *Плачущие* должны были быть облачены в грубые одеяния, должны были стоять на голой земле, кланяться всем входящим в храм, просить прощения и молитв о себе Господу. Среди *плачущих*, судя по граффити, были и греки, и латиняне.

Вторая группа граффити находится в пристрое, перед входом в сам храм. Здесь выделяется односложная латинская надпись: DEO, выполненная, судя по качественному шрифту, человеком, знающим камнерезное искусство. В.Н. Юргевич, имевший возможность обследовать помещение в конце XIX в., видел выше две латинские буквы VE и предложил реконструкцию всей фразы VE[ATUS EST QUI SERVIT] DEO<sup>8</sup> (Блажен тот, кто служит Богу). На камне внизу, возле порога исследователь видел рельеф Св. Георгия, восседающего на коне и побивающего змия. Сегодня уже нет рельефа, осталось лишь слово DEO, да на верхней части дверного обрамления еще можно прочесть надпись: GERARDI, указывающую на итальянское имя Джерарди; впрочем, стиль и шрифт ее гораздо проще, нежели надписи на боковой части дверного проема; буквы слова DEO выполнены, напротив, весьма добротным шрифтом, относящимся к готическому стилю XIV в. Это слово допускает самые различные дополнения: [CUM]DEO[IN PACE] (с Богом в мире), [IN]DEO[PACEM] (мир в Боге), [IN]DEO[VIVE] (живи с Богом) и т. п. В любом случае, оно связано с молитвенным обращением к Богу.

Здесь же вычерчен ряд монограмм латинского и греческого характера. В частности, узнается монограмма латинского слова LUX, которая может иметь логические дополнения: LUX [ETERNA] (Свет вечный), LUX [DOMINI] (Свет Господень), LUX [SUPERNA] (Свет Всевышний). Свет выступал главнейшим качеством Бога, достаточно вспомнить высказывания Евангелиста Иоанна: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9), и еще более определенные суждения Григория Богослова: «Бог есть Свет высочайший», или Св. Климента Александрийского: «Святый и Спасительный Свет, то есть Бог».

Ниже помещен крест греческой формы, рядом с ним — грече-

ская монограмма, имеющая аналогю с образом Священной горы Голгофы, увенчанной крестом; в монограмме узнаются буквы  $\alpha$ ,  $\delta$ ,  $\iota$ ,  $\lambda$ ,  $\mu$ ,  $\nu$ ,  $\pi$ ,  $\rho$ : на вершине символической горы буква  $\iota$ , являющаяся инициалом божественного имени  $\text{Ἰησοῦς}$ ; буквы  $\pi$  и  $\alpha$  превышают все прочие величиной, буква  $\rho$  помещена на перекладине креста; можно предположить, что они образуют начало слова  $\text{παράδεισος}$  (Рай). Монограмма, по всей вероятности, обращена к молитвам о спасении. Здесь встречаются и другие монограммы, смысл которых остается неясным.

Вся вторая группа граффити связана с предхрамием, или иначе — притвором. В этом пространстве могли находиться катехумены, готовящиеся к принятию крещения (*оглашенные*), а также кающиеся третьего и второго разрядов, т. е. *слушающие* и *припадающие*. Дмитрий Солунский в этой связи подчеркивал: «Притворы называются началом храмов, т. е. домом *оглашенных*, и это значит то, что оглашенные общниками божественных тайн делаются только через слушание и зрение: они только устнами и языком исповедуют веру и поют глаголы благочестия, но не стоят вместе с верными и не молятся с ними; эти грешники не присоединены еще к числу верных, но отделены от них». Св. Григорий дополнял: «*Слушающие* должны стоять внутри храма в притворе, и этим грешникам можно стоять только до *оглашенных*, а потом уже выходить оттуда. *Слушающий*, выслушав чтение и поучение, должен выходить; он не достоин принимать участие в молитвах»<sup>9</sup>. *Припадающие* могли пройти через двери притвора и войти в молитвенный храм, но должны были стоять там на коленях в самом конце, у самого выхода; после слов дьякона «елицы оглашении» они должны были выйти в притвор и достаивать литургию там.

В притворе совершались также общие для всех литии, исполнявшиеся в связи с какими-нибудь общенародными бедствиями, каких Солдайя пережила в XIII–XIV вв. несколько в связи с нападениями татар и тюрок, или смертью, когда умерших из-за ран не дозволялось вносить в храм. В последнем случае и возможно было появление надписей и граффити, указывающих на конкретные имена.

Кресты, начертанные здесь на стенах и на дверях, выступали знаменем страстно желаемого общего спасения и общего освобождения; встречающиеся же имена и остающиеся темными личные монограммы выступали знаками поминовения умерших.

*Примечания*

<sup>1</sup>Morozzo della Rocca R.

<sup>2</sup>Юргевич В.Н. Донесение о поездке в Крым // ЗООИД. Одесса, 1875. Т. IX. С. 398; Баранов И.А. Судакская «капелла». Датировка и атрибуция // V Респ. Конф по проблемам культуры и искусства Армении: Тез. Ереван, 1982.

<sup>3</sup>Лапин Н. Судак. М., 1928; Секиринский С. Очерки истории Сурожа. Симферополь, 1955; Якобсон А.Л. Средневековый Крым. Очерки истории и истории материальной культуры. М., Л., 1964; Опочинская А.И. Судакская крепость // Изв. АН СССР. Сер. Ист. М., 1986. № 34; Айбабина Е.А. Декоративная резьба Каффы XIV–XVIII вв. Симферополь, 2001. С. 30.

<sup>4</sup>Ср. отдаленные аналогии: Уваров А.С. Христианская символика. М., 1908. Ч. 1; переизд.: М., СПб., 2001. С. 151.

<sup>5</sup>Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1998.

<sup>6</sup>Уваров А.С. Указ. соч. С. 78–79, 115.

<sup>7</sup>Вениамин. Новая скрижаль. М., 1992. Т. 1. С. 38–40.

<sup>8</sup>Юргевич В.Н. Указ. соч.

<sup>9</sup>Вениамин. Новая скрижаль. С. 40–41.

*Е.Ю. Ендольцева*  
(С.-Петербург)

## **Становление иконографии апостолов Иоанна и Иакова Зеведеевых в VI в. (некоторые замечания к предыстории церковного раскола)**

Изображение двенадцати апостолов в присутствии Христа или его символа часто встречается в иконографических программах, относящихся к начальным стадиям развития христианского искусства. В последующем каждый из апостолов уже обретает присущие только ему черты лица и атрибуты, появление которых объясняется развитием их персональных культов. Анализ перехода от изображений безличных к персонифицированным позволяет сделать ряд наблюдений, касающихся некоторых особенностей религиозного сознания жителей восточной и западной частей позднеримской и ранневизантийской империи. Рассматриваемый нами период (до конца VI в.) позволяет выделить лишь две первые фазы этого процесса. Первая из них наиболее отчетливо проявляется на протяжении всего IV и в первой половине V в. Она характеризуется появлением персонифицированных образов первоапостолов Петра и Павла. Явление это, очевидно, обусловлено особенностями религиозной политики римской церкви в это время<sup>1</sup>. Оно детально исследовано прежде всего представителями и последователями «римской археологической школы»<sup>2</sup>.

В задачи данного исследования входит выделение, описание и определение хронологических рамок второй фазы процесса. Подробный анализ сохранившихся изображений позволяет говорить о появлении с начала VI в. персонифицированных образов также апостолов Андрея, Иоанна и Иакова Зеведеевых. Этому предшествовало возникновение индивидуализированных изображений двенадцати апостолов. Свидетельствующий об этом изобразительный материал относится к периоду от начала IV до второй половины V в. На самых ранних памятниках этой группы (серебряный реликварий из Ябалково<sup>3</sup>, бронзовая ситула из Ватикана<sup>4</sup>) лица апостолов фактически не отличаются друг от друга, при этом по-гречески подписаны имена каждого из них. На более поздних примерах (рисунок несохранившейся апсиды римской базилики Санта-Агата деи Готи<sup>5</sup> и мозаика купола в Баптистерии Православных в Равенне<sup>6</sup>) лица апостолов отличаются друг от друга, хотя говорить о формировании физиогномического облика какого-либо из них (за исключением первоапостолов) невозможно.

Описанию и объяснению формирования иконографического типа апостола Андрея («пламенеющие волосы», широко раскрытые глаза) посвящена работа австрийской исследовательницы Р. Пиллингер<sup>7</sup>.

Проблема появления персонифицированных образов других апостолов в раннехристианский период до сих пор не была предметом исследования, хотя отмечалось, что апостола Иоанна часто изображали молодым и безбородым, особенно в сценах земной жизни Христа<sup>8</sup>.

Лица апостолов Андрея, Иоанна (всегда моложе других и в большинстве случаев без бороды) и Иакова (чуть старше брата, с черной бородой, усами и волосами того же цвета) Зеведеевых персонифицируются, начиная с VI в. Свидетельствующие об этом памятники предлагается для наглядности разделить на две группы: изображения, где имена всех апостолов подписаны, и безымянные изображения.

К первой группе относятся равеннские мозаики Архиепископской капеллы<sup>9</sup> и церкви Сан-Витале<sup>10</sup>, мозаика фриза над триумфальной аркой базилики в Паренцо<sup>11</sup> и мозаики апсиды собора в монастыре святой Екатерины на Синае<sup>12</sup>, а также фрески апсиды зала 6 из монастыря в Бауите (Египет)<sup>13</sup>. Кроме того, к этой же группе можно отнести миниатюру «Избрание Матфия» (f. 1v) из

Евангелия Рабулы<sup>14</sup> и тканую икону<sup>15</sup> из монастыря святой Екатерины на Синае<sup>16</sup>.

Характерные черты лиц апостолов Андрея, Иоанна и Иакова Зеведеевых, постоянно повторяемые на изображениях, отнесенных к первой группе, повторяются и на памятниках второй группы: на мозаиках христологического цикла церкви Сан-Аполлинаре Нуово<sup>17</sup>, в целом ряде сцен которого Христос изображается в сопровождении двух учеников, напоминающих Иоанна и Иакова Зеведеевых<sup>18</sup>. В остальных сценах эти же двое учеников всегда изображаются среди апостолов<sup>19</sup>. Тех же троих апостолов (помимо Петра и Павла) можно выделить среди двенадцати и на мозаиках баптистерия Ариан в Равенне. На целом ряде памятников, где представлены, например, сцены Сошествия Святого Духа (Евангелие Рабулы f. 14v)<sup>20</sup>, Причащения апостолов (серебряное блюдо из Сирии или из Константинополя<sup>21</sup>), Неверия Фомы (оборотная сторона ампулы Монца п.9<sup>22</sup>) или Вознесения (оборотная сторона ампулы Монца п. 10<sup>23</sup>) сохраняется структура группы из шести апостолов, стоящих либо в том же ряду, что Христос или Богоматерь<sup>24</sup>, либо располагающихся справа от Христа<sup>25</sup> (всегда выделяются Петр, Павел и Андрей; среди оставшихся троих апостолов — один безбородый, другой — с небольшой бородой). Лица же оставшихся шести апостолов различны на разных памятниках. Это наблюдение позволяет с большей долей вероятности идентифицировать Иоанна и Иакова Зеведеевых среди апостолов первой группы.

Целый ряд письменных свидетельств, относящихся к периоду с IV по начало VII в. подтверждают высокую популярность апостола Иоанна, описывая его как молодого человека в период земной жизни Христа<sup>26</sup>. Апостол Иаков Зеведеев (наряду с Андреем, Петром и Иоанном) упоминается в евангельских эпизодах Призвания апостолов<sup>27</sup>, Преображения<sup>28</sup> и Моления о чаше<sup>29</sup>. Статус апостолов Петра, Андрея, Иоанна и Иакова Зеведеевых подтверждается также их неизменно высокими местами в апостольских списках<sup>30</sup>.

Таким образом, можно говорить о второй фазе (на протяжении VI в.) проработки индивидуальных черт в образах апостолов из числа двенадцати (когда они изображаются вместе), в ходе которой определяются и фиксируются черты лиц апостолов Андрея, Иоанна и Иакова Зеведеевых. Характер идентификации апостолов на предшествующих этой фазе изображениях (по-гречески подписаны имена каждого), а также происхождение большинства пись-

менных источников и стилистические особенности изобразительного материала<sup>31</sup>, свидетельствуют в пользу того, что импульс шел именно из восточных эллинизированных провинций Византийской империи (Сирия и Малая Азия), в отличие от первой фазы, которая характеризовалась формированием образов первоапостолов и объясняется прежде всего религиозной политикой Римской церкви второй половины IV или начала V в. С другой стороны, мало вероятно, чтобы описываемый процесс был связан с формированием официальной легенды об апостоле Андрее в Константинополе, так как это происходит позднее<sup>32</sup>. Скорее всего роль всех трех апостолов в процессе персонификации была одинакова. Очевидно, что решающее значение имел их статус первоприванности и поименное упоминание в ключевых эпизодах Евангелия.

### Примечания

<sup>1</sup>Pietri Ch. *Roma Cristiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte II (311–440)*, École Française de Rome, 1976; Sotomayor M. *San Pedro en la iconografía paleocristiana*. Grenada, 1962; Huskinson J.M. *Concordia apostolorum*. Oxford, 1982

<sup>2</sup>Bisconti F. *L'abbraccio tra Pietro e Paolo ed un affresco inedito del cimitero romano dell'ex vigna Chiaraviglio // Corso di cultura sull'arte ravennate e byzantina*. Ravenna, 1995. Vol. 42. P. 73–92; Testini P. *Gli apostoli Pietro e Paolo nella piu antica iconografia cristiana // Studi Petriani*. Roma, 1968; Testini P. *Osservazioni sull'iconografia del Cristo in trono fra gli apostoli // Rivista dell'istituto nazionale d'archeologia e storia dell'arte*. 1963, anni XX e XXI; Fiochi Nicolai V., Bisconti F., Mazzoleni D. *Les catacombes chrétiennes de Rome*. Turnhout, 2000.

<sup>3</sup>Grabar A. *Un reliquaire provenant de Thrace // Cahiers archéologiques*, XIV. 1964. P. 65; Buschhausen H. *Die spätromischen Metallschrimia und frühchristlichen Reliquaire I: Katalog*. Zien, 1971 (*Wiener Byzantinistische Studien* 9), 181–90, B 3.

<sup>4</sup>Burke L.M. *A Bronze Situla in the Museo Cristiano of the Vatican Library*, *ArtB* 12, 1930, 163–78

<sup>5</sup>Ihm Chr. *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jahrhundert bis zur Mitte des 8. Jahrhundert*. Stuttgart, 1992. S. 153.

<sup>6</sup>Engemann J. *Die Huldigung der Apostel im Mosaik des ravennatischen Orthodoxen-Baptisteriums // Beiträge zur Ikonographie und Hermeneutik=Festschrift N. Himmelmann*, Mainz, 1989, 481–489.

<sup>7</sup>Pillinger R. *Der Apostel Andreas. Ein Heiliger von Ost und West im Bild der Frühen Kirche // Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*. Wien, 1994.

<sup>8</sup>Weis-Libersdorf J. E. *Christus und Apostelbilder. Einfluss der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen*, Freiburg im Breisgau, 1902; Ficker P. J. *Die Quellen für die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst*. Altenburg, 1886.

<sup>9</sup>Deichmann F.W. *Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, Wiesbaden, 1976. T. II, S. 198.

<sup>10</sup>Deichmann F.W. *Ravenna. Geschichte und Monumente*, Wiesbaden, 1969. Bd. 1. S. 226.

<sup>11</sup>Molajoli B. La Basilica eufrasiana di Parenzo. Padova, 1943; Terry A., Maguire H. The wall Mosaics at the cathedral of Eufrasius in Poreč: a preliminary report // *Hortus Artium Medievalium*. May 1998–2000.

<sup>12</sup>Weitzman K., Frosyth G. Sinai und das Katahrinen Kloster. Stuttgart, Zürich, 1982.

<sup>13</sup>Iacobini A. Visioni dipinte. Immagini della contemplazione negli affreschi di Bawit. Viella, Rome, 2000. Fig. 31.

<sup>14</sup>Cecchelli C., Furlani F., Salmi M. The Rabbula Gospels. Facsimile Edition of the Miniatures of the Syriac Manuscript. plut. I, 56 in the Medicaen-Laurentian Library Edited and Commented. . . Olten-Lausanne, 1959 (Monumenta Occidentis 1).

<sup>15</sup>ed. Weitzmann K. Age of spirituality, The Metropolitan museum of art. N. Y., 1978, p. 478.

<sup>16</sup>Слева направо: Варфоломей, Петр, Матфей, Иоанн, Фома, Марк, Филипп, Иаков, Лука, Павел, Матфий, Андрей.

<sup>17</sup>Berchem M. et Clouzot E. Mosaïques chrétiennes du IV au X siècle, Genève, 1924, fig. 160.

<sup>18</sup>Чудо в Кане, Исцеление двух слепых, Воскрешение Лазаря, Исцеление расслабленного, Исцеление бесноватого, Исцеление расслабленного в Вифезде, Отречение Петра.

<sup>19</sup>Умножение хлебов, Христос в Гефсиманском саду, поцелуй Иуды, Уверение Фомы.

<sup>20</sup>Cecchelli C., Furlani F., Salmi M. The Rabbula Gospels. . . F. 14v.

<sup>21</sup>Mango Marlia Mundell. Silver from Early Byzantium. Baltimore, Maryland, 1986. N. 35.

<sup>22</sup>Grabar A. Ampoules de Terre Sainte (Monza-Bobbio). Paris, 1988. Pl. XV.

<sup>23</sup>Там же. Pl. XVII.

<sup>24</sup>Ампулы 9 и 10, миниатюра «Сшествие Святого Духа» из Евангелия Раббулы.

<sup>25</sup>Серебряное блюдо из Константинополя.

<sup>26</sup>Вторая книга «Церковной истории» Евсевия Кессарийского (Богословские труды. Сб. 23. М., 1982), «Деяния Иоанна» (Lipsius Die апостолgesch., I, S. 65), см.: Ficker P.J. Die Quellen für. . . S. 32 ; «История Иоанна Зеведеева, апостола и евангелиста» (Wright W. Apocryphal Acts of the Apostels II, London, 1871. P. 3–60).

<sup>27</sup>Мф. 4, 18; Мк. 1, 16; Лк. 5,1; Ин. 1, 35.

<sup>28</sup>Мф. 17, 1; Мк. 9, 2.

<sup>29</sup>Мф. 26, 37; Мк. 14,32; Лк. 22, 39.

<sup>30</sup>Capelle D.B. La liste des Apôtres dans un sermon de Maximin // *Revue bénédictine*, XXXVIII. Janvier 1926. P. 5. Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata // ed. Th. Schermann. Leipzig, 1907.

<sup>31</sup>Термин «сирийский экспрессионизм», применяемый для Равеннских мозаик: Megaw A.H.S., Hawkins E.J.W. The Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus. Its Mosaics and Frescoes, Washington, 1977 (DO Studies 14). P. 119.

<sup>32</sup>Ibid. P. 109.

*М. С. Желтов*

(Москва)

## **Римский папа — автор византийской литургии? К вопросу об авторстве литургии Преждеосвященных Даров**

Как известно, литургия Преждеосвященных Даров, в течение уже многих столетий употребляемая в Православной Церкви в качестве литургии будних дней Великого поста, в современной традиции носит имя свт. Григория Двоеслова, то есть св. Григория Великого, папы Римского. Однако ни в корпусе сочинений св. Григория, ни в Сакраментарии, составление которого ему приписывается, никаких параллелей с константинопольским чином литургии Преждеосвященных Даров нет. Единственная аналогия — служба Великой пятницы согласно Сакраментариию Григория, когда (единственный раз в году!) верные причащаются не во время полной мессы, а Преждеосвященными Дарами, но и здесь, несмотря на сходство самой идеи заменить полную евхаристическую службу особой службой Преждеосвященных, видно разительное несходство с константинопольским чином — ни одна из молитв службы Великой пятницы по Сакраментариию Григория не находит себе соответствия в константинопольской литургии Преждеосвященных Даров. В Константинополе же эта литургия была всем прекрасно знакома уже, по крайней мере, в 615 году, когда, по сообщению «Пасхальной хроники», в ее чин было внесено песнопение «Νῦν αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν» (*Chronicon paschale* / ed. L. Dindorf. Bonn, 1832. Bd. 1. S. 706). Маловероятно, чтобы чин, якобы написанный в самом конце VI века (время понтификата свт. Григория) в Риме, так быстро стал общепринятым в Константинополе.

Дальнейшее знакомство с источниками — в первую очередь, с литургическими рукописями, — показывает, что атрибуция литургии Преждеосвященных Даров свт. Григорию возникла весьма поздно — ни один памятник старше XVI века не называет св. Григория автором литургии. Напротив, в тех сравнительно редких случаях, когда греческие, славянские и грузинские рукописи Евхология старше этого времени указывают какую-либо атрибуцию (чаще ее нет вовсе — литургия называется или «службой Преждеосвященных», или «службой Великого поста»), в качестве имен авторов литургии Преждеосвященных Даров называются свтт. Василий Ве-

лийкий, Елифаній Кипрський или Герман I Константинопольський. Небезынтересно, что один из наиболее авторитетных византийских толкователей богослужения блж. Симеон Солунский в начале XV века писал: «Литургия Преждеосвященных дошла до нас от древности и от преемников апостольских» (PG. 155. Col. 904), также ничего не сообщая о свт. Григории.

Первые рукописи с именем свт. Григория как автора литургии Преждеосвященных Даров появляются в XVI веке (например, Athen. V.N. 766, Ath. Dyonis. 469, Ath. Cutlum. 341). О том, что эта атрибуция появляется где-то в конце XV — начале XVI веков, свидетельствует то, что, с одной стороны, блж. Симеон об этой атрибуции еще ничего не знает, с другой — в некоторых славянских рукописях XVI века первоначально выписанное имя свтт. Василия или Елифания исправлено на имя свт. Григория. Так, в рукописи БАН. 21. 4. 13 чин литургии Преждеосвященных Даров надписан так (орфография упрощена): «Устав божественныя службы Преждеосвященных святого преподобнаго отца нашего святителя Елифания Кипрского. Инииж поведуют зложенней быти ей Агкафаном папа римским. И святогорцы поведают Григория папы Римскаго изложение». И так, здесь утверждается, что мысль об авторстве свт. Григория пришла с Афона. Это позволило нам предположить, почему именно имя свт. Григория было выбрано святогорскими монахами в качестве атрибуции литургии, как правило, ничьего имени в рукописях не носящей.

Как известно, помимо двух полных литургий, носящих имена свтт. Василия Великого и Иоанна Златоуста, в Церкви в древности употреблялся и целый ряд других (обычно в каждой местности был свой авторитетный евхаристический чин). В послеиконоборческое время две указанные литургии сделались основными повсюду в греческом, а также и славянском и грузинском православном мире. Однако в XI веке в грекоязычных Церквях еще могли иногда совершаться, помимо литургий свтт. Василия и Иоанна, и некоторые другие — например, литургии апш. Марка и Иакова. Небезызвестна была византийцам и римская месса, молитвы которой были переведены на греческий и помещены в рамки византийского литургийного чина. Эта византизированная версия мессы получила наименование литургии ап. Петра. Известно более десяти рукописей (греческих, славянских, грузинских) этой литургии. Кроме литургии ап. Петра, в трех греческих рукописях сохранился и

менее византинизированный вариант греческого перевода римской мессы, и вот этот-то вариант и носит имя свт. Григория Великого. Поскольку принципиальной разницы между литургией ап. Петра и литургией свт. Григория нет, понятно, что и литургия ап. Петра вполне могла называться именем самого великого из редакторов и авторов евхаристического чина Римской Церкви — свт. Григория.

В XI веке литургия ап. Петра совершалась, вместе с литургиями свтт. Василия и Иоанна и ап. Иакова, и на Афоне — об этом упоминает прп. Евфимий Мтацминдели в одном из своих посланий. Не могли тогда не знать святогорцы и о собственно латинской мессе — тесные связи афонского монашества с Западом в XI–XII веках общеизвестны. После IV Крестового похода и разорения Афона в середине XIII века Святая Гора вновь населяется монахами, в основном — из Малой Азии. Новые афонское монашество уже не имело контактов с Западом и совершало службы уже не в соответствии с одной из редакций Студийского устава (как святогорцы XI–XII веков), а в соответствии с несколько более поздним Иерусалимским уставом. Исчезла из святогорской практики и литургия ап. Петра/свт. Григория. Но, как нам кажется, свт. Григория могли по традиции еще долго упоминать как автора одной из литургий. Если наше предположение верно, то причина появления в XV–XVI веках современной атрибуции у литургии Преждеосвященных Даров понятна: с одной стороны, безымянная литургия, с другой — свт. Григорий, упоминаемый наряду со свтт. Василием Великим и Иоанном Златоустом как автор некоей литургии. Возникнув на Афоне, который после окончательного падения Византии стал главным центром передачи литургической информации в православном мире, новая атрибуция литургии получила широкое распространение. Дальнейшее исследование подтвердит или опровергнет наше предположение.

*Н.В. Жилина*

*(Москва)*

**Византия — центр мировой культуры  
ювелирного дела: по материалам филигрانی  
(в период до IV Крестового похода)**

Географические названия, связанные с Византией, символичны.

Средиземное море. Точка Константинополя гениально найдена в центре цивилизованного мира, среди народов, среди земель и путей.

Бухта Золотого Рога и Мраморное море — поделочный камень, золото, кость и рог — прикладное искусство, ювелирное дело, великолепие, роскошь, драгоценность. Блистает и само имя Царьград.

Государство основано для жизни новой религии, и это важно для всего человечества.

Здесь народы, а не народ. Не отдельные традиции, и даже не сумма их, а — синтез многих, выливающийся в рождение элитарного мирового стиля.

Византия — Восток, или Византия — Запад? Ось. Центр. Источник, питающийся с обширной площади и дающий рафинированную воду.

Люди новой культуры и религии.

Важна не военная победа силой оружия, а победа духовная, победа благочестия. Недостаточно простого увеличения территории. Создается мировая иерархия правителей, подспудно, в умах элиты мира, объединяющая мир. Это внутренняя власть над представлениями и интеллектом.

Не захват пленных мастеров, что погубило бы искусство и ремесло. Необходимо овладение его главными секретами.

Народы, находившиеся под воздействием Византии, знакомились с результатами проводимого ею культурного синтеза и воспринимали византийское влияние, несмотря на конкретный национальный источник его отдельных элементов.

В конкретном пути развития ювелирного дела Византии много неизвестного, хотя сам факт его высокого развития не вызывает сомнения.

Вследствие гибели огромного количества произведений искусства после 1204 г. вехи развития филигранного дела намечаются пунктиром. Сами филигранные произведения, в отличие, например, от западноевропейских, атрибуированы неточно. С источниками сложилась невыигрышная для Византии ситуация, способная исказить впечатление.

Но при изучении фактов исследователь может принять во внимание культурную модель синтезирующего государства. Иначе может сложиться впечатление, что Византия не имеет отношения ко

многим достижениям в филигранн, а приоритет следует отдавать Мусульманскому Востоку или Западной Европе.

Факты по истории филигранного дела позволяют реконструировать этот синтез. В VI–VII вв. Византия объединяет античные (римско-греческие) и восточные традиции, используя витую и штампованную филигрань.

Штампованная филигрань и зернь диаметром от 1,0 до 3,0 мм фиксируется на наушниках позднеимперского или ранневизантийского происхождения IV–V вв. н.э. Такова же технология и на золотых византийских ожерельях, серьгах и перстнях VI–VII вв. из Причерноморья: Мерсины близ Тарса, Михаэльсфельда близ Анапы и Глодосс. В этот период с византийским связано ювелирное искусство Египта и Сирии.

Штампованная филигрань известна и в VIII–IX вв.: завитковый орнамент на кресте из собрания Киевского музея Исторических драгоценностей (инв. № ДМ 1788); наушники сиром-византийского круга с треугольниками зерни в виде лучей.

В IV–XI вв. в Византии используются и другие виды проволочной филигранны: гофрированная и гладкая лента, спиральная проволока. Ее отрезки формируют и декорируют корпус наушниц. Используются конусы из витой скани диаметром 0,5–0,6 мм. Витая скань ранневизантийских изделий, как правило, крупна (диаметр 2,0–3,0 мм), проволока изготовлена спиральной навивкой ленты.

В Западной и Северной Европе в X–XII вв. распространена главным образом штампованная филигрань. Славянские украшения Харьевского клада с территории Украины VIII в. н.э. выполнены также в традициях штампованной филигранны. На украшениях Моравии, Польши, Македонии и Руси IX–XI вв. распространена филигрань из спирально навитой круглой проволоки.

В VI–IX вв. неизвестно византийских произведений с тонкой сканью из волоченой проволоки, между тем она с VI в. распространена на Востоке (Иран, Египет). Вплоть до X в. тонкой витой скани практически нет и на славянских украшениях, где преимущественно используются либо штампованная филигрань, либо крупная скань, либо гладкая проволока.

Эти факты подтверждают роль Византии как центра филигранного дела: ее традиция широко распространена и является элитарной и основной на фоне местного ювелирного опыта.

В последующее время тонкая витая скань из волооченой проволоки появляется и в Византии. Возможно, этот технологический компонент был заимствован из Ирана и развит далее.

Расцвет византийской проволочной филиграни связан с применением тонкой, широкой и плотной витой ленты с крутым подъемом витков: толщина 0,25 (0,2–0,4 мм) ширина 1,0 мм и более. Она могла быть изготовлена как витьем из двух проволочек, так и спиральным навиванием.

Ажурная филигранная лента спиральной навивки применялась для оформления кастов или петель под жемчуг: колт из собрания И.П. Балашова, касты на оправках старорязанских медальонов клада 1822 г. Филигранью без ажурного эффекта ленты наносился и основной декор по поверхности (оправа агатового потира из собрания Государственного Эрмитажа). Такая филигрань есть на более поздних произведениях, связываемых с Византией XIII–XV вв. (крест из б. Музея Штиглица, ныне в собрании ГЭ; оклад иконы Владимирской Богоматери).

Филигрань плотной навивки наблюдается на лучших произведениях, найденных в Древней Руси: украшениях из старорязанского клада 1822 г., браслета из Любечского клада, дужках очелья из Михайловского монастыря в Киеве. Эти произведения изготовлены в традициях русско-византийских ремесленных контактов.

Таким образом, витье, как способ изготовления филиграни, в Византии был усовершенствован, а его варианты стали технологическим секретом.

Западноевропейские государства остались в русле использования прежней штампованной филиграни. В технологическом трактате Теофила начала XII в. филигрань описывается как проволока с отштампованными круглыми зернами: «runde perlen». Такую технологию имеет и большинство западноевропейских изделий.

Выигрышные технологические варианты прочно усваиваются мастерами отдельных стран и консервируются. В Византии же технологическое совершенствование постоянно находит новые источники.

Аналогичный процесс первоначальных заимствований и последующего синтеза видится и по стилистическому развитию филиграни и образованию форм урашений. В различных регионах достигали алогей какие-либо отдельные стилистические стадии.

В раннем средневековье распространен объемно-геометрический стиль: моделирование из филигранных деталей (гранул, конусов филигранной проволоки и спиральных трубочек). Это было предпосылкой формирования звездообразных и гроздевидных украшений у разных народов, в том числе и у славян. Этот стиль наиболее полно и виртуозно отражен ювелирным делом Моравии и Польши IX–X вв.

В V–VII вв. византийские мастера филигранного дела используют простое поэлементное нанесение орнаментальных деталей в ряд (бордюр), в розетку по 4 и 6 элементов. Орнаменты сохраняют линейную стилистику перегородчатой эмали. Несколько позже развиваются завитковые элементы, которые являются специфическими для искусства филигрании. В X–XIII вв. сканью без особого порядка заполняются небольшие поверхности украшений и предметов культа: колтов, серег и оправ образков и крестиков. Постепенно завиток развивается в небольшую спираль в 1,5 оборота. Крупные полукруглые завитки заполняются мелкими элементами. Многие традиционно византийские бордюры: восьмеркообразный, бегущая волна, меандр, плетеный и др. — распространились в орнаментации ювелирных изделий других стран. Золотой колт из собрания И.П. Балашова имеет зоны мелких бордюров и поле оправы, свободно заполненное сканью.

Элементы филигранной орнаментации становятся богаче и разнообразней по форме. Среди них появились штампованные и литые фигурки, раковины, листочки. Произведения с ковровой орнаментацией из этих элементов декора в XII в. есть на Руси и в Западной Европе. Трактат Теофила нач. XII в. помогает понять возникновение этой стилистической стадии. При описании работы над византийской по облику и орнаментации чашей Теофил переходит к характеристике миниатюрного накладного декора, элементы которого отштампованы на матрицах («фигурки маленьких рыбок, птичек и животных»). Технологический источник, автор которого был знаком с византийским ювелирным опытом и записями, отразил момент взаимодействия византийской и западной культур в возникновении коврового стиля, который в дальнейшем стал широко известен в Западной Европе. На Руси до XII в. есть примеры применения разнообразного штампованного филигранного декора коврового стиля, которые правильней связывать с продолжением

известной ранее византийской традиции, а не с западноевропейским влиянием.

Один из элементов прежнего стиля — объемный конус приобрел вид неплотной ярусной спирали, на повышающиеся витки которой, стали накладываться маленькие простые завитки. Сложился филигранный «пышный» стиль. Он проявился на Руси в конце XII — начале XIII вв. (рязанские бармы) и достиг расцвета в Западной Европе. Сходство стилевого развития филигрании в Западной Европе и на Руси при различии в технологии (штампование и витье) убеждает, что существовал общий источник воздействия на Русь и Западную Европу — Византия. Различие технологии закреплено и в терминах, русское слово скань образовано от слова «сучить», то есть, вить.

Следующим этапом искусства скани является развитие фона из плоских многовитковых спиралей, заполненных мелкими завитками. Между спиральями существуют крупные криволинейные промежутки, способствующие введению в них растительных вводных мотивов.

Поскольку в XIII в. Византия была повержена, момент происхождения спирального стиля трудно уловим. В других районах мира имеются примеры самостоятельного развития спиральных орнаментов. По подробному западно-европейскому материалу наблюдается формирование самой многовитковой заполненной спирали. По русским материалам прослеживается самостоятельное формирование спиральных орнаментов на основании прежних византийских кринообразных элементов (ковчег Дионисия XIV в.). Первыми растительными вводными мотивами являются маленькие листочки.

По произведениям византийского круга XIII в. улавливаются как начальные шаги, так и дальнейшее развитие спирального стиля. К числу первых памятников спирального стиля, созданных либо в возрожденной Византии, либо в поствизантийских государствах можно отнести филигранные пластины Шапки Мономаха конца XIII в.

К рубежу XIII–XIV вв. спиральный стиль в Византии оказался сформирован, несмотря на тяжелые утраты, связанные с разгромом Константинополя во время IV Крестового похода. Это наблюдается по группе Афонских произведений.

Апогейные стилистические стадии в искусстве филигрании, наблюдающиеся в различных регионах и странах, можно рассматри-

вать как своего рода стилистические останки, в какой-то мере препятствовавшие дальнейшему стилистическому развитию.

Но византийское мастерство обладало постоянной способностью к обновлению, давало новый стимул для общего развития филигранны. Ювелирное искусство Византии постоянно отдавало и постепенно отдавало себя миру. Хотелось бы, чтобы он помнил это.

*В.Н. Залеская*  
(С.-Петербург)

### Евлогии эпохи крестоносцев

Мотивы, заставлявшие христианских паломников отправляться в длительные, полные опасностей странствия, были, с одной стороны, сугубо личными: покаяние, надежда на исцеление, исполнение обета; с другой стороны, ими двигало стремление к обретению божественной благодати, т. е. паломники в той или иной степени становились духовными ратоборцами. Этот коллективный порыв превращал пилигримов в искателей царства правды, где «Истина возникнет из земли, а правда приникнет с небес» (Пс. 84, 12).

После 1204 г., когда Византия под ударами крестоносцев распалась, и на ее территории возникли Латинская империя, а также прочие крестоносные королевства и герцогства, соседствовавшие с отдельными политическими образованиями греческой государственности, начавшееся в XII веке взаимопроникновение культур Запада и Востока стало особенно интенсивным. Характерным проявлением этого синтеза культур служит такой массовый материал как евлогии. Их изготовление налаживается как на территории бывшей империи, например, в Константинополе и Фессалониках, так и в Палестине. На латинском Западе, куда до и после 1204 г. было доставлено большое количество реликвий, складывается при соборах и монастырях свое производство памятных предметов, внешне подобных восточнохристианским, но выполненных в ином стиле и имевших свою иконографическую специфику.

Памятные предметы для пилигримов — это портативные иконки, образки, как разновидность последних — литики, реликварии и ампулы. Особенно популярными становятся иконки с изображениями конных святых, чаще всего Димитрия Солунского и Георгия. Святые изображаются во время торжественного выезда, носившего название Adventus. Всадники помещаются на узорчатом, коврового

типа, фоне, который заполняют пальметки и растительные побеги. Таковы датируемые серединой XIII века живописная икона с изображением св. Георгия и спасенного им юноши из Митилен, который сидит за спиной Георгия на крупе коня (Британский музей), золотая икона с изображением св. Димитрия (Welfenschatz, ФРГ), два медальона свинцово-оловянистого сплава с торжественно шествующим св. Димитрием, сопровождаемым спасенным из сарацинского плена греческим юношей, на лицевой стороне, и процветшим крестом на Голгофе на обороте (один — из частного собрания в Нью-Йорке, второй — найден в 1999 г. при раскопках в Новгороде). Такой же иконографический тип выдержан на хранящейся в Государственном Эрмитаже бронзовой иконе, но там на щите св. Димитрия выгравированы три латинские литеры: IHS, каковые могут быть аббревиатурой имени Ihesus (Иисус) или названием города Iherusalem (Иерусалим). Эрмитажная икона — единственный из известных в настоящее время памятников, на котором св. Димитрий Солунский представлен с атрибутами крестоносца. Наиболее подходящим временем появления такого предмета с изображением патрона Фессалоники мог стать период крестоносного правления в городе — между 1204 и 1224 гг. Именно в это двадцатилетие при сохранении традиционной иконографии на щите св. Димитрия могла появиться крестоносная символика. Что же касается обоих медальонов с изображением св. Димитрия, то хронологический диапазон подобных памятников значительно шире. Он простирается от второй половины XII века, — стратиграфия новгородской находки, — и захватывает весь период существования Латинской империи.

Со второй половины XII века при иерусалимских монастырях начинается изготовление свинцовых ампул для елея с изображением Гроба Господня. Своеобразие этих сосудиков для освященного масла состояло в том, что на них не просто воспроизводилась купольная гробница в таких же очертаниях, как это было известно по изображениям на ранневизантийских ампулах из Монца и Боббио, но отдельные детали иконографии пещеры, где было положено тело Иисуса Христа, и погребального сооружения над ней были скопированы святогробскими ремесленниками с т. н. паломнических знаков западных пилигримов. Эти знаки, служившие пропуском ко святым местам, после установления крестоносного владычества (1099–1186 гг.) перенесли сложившуюся в Европе иконогра-

фию кальвария в Иерусалим. Почти полное отсутствие настоящих пилигримских знаков, связанных своим происхождением со Святой Землей, на фоне многочисленных европейских знаков, указывает на то, что на Ближнем Востоке эта традиция не привилась. Следует отметить, что найденный в Новгороде медальон с изображением св. Димитрия имеет по краю несколько небольших круглых отверстий, указывающих на то, что некогда он был нашит на одежду или головной убор паломника. Очевидно, несмотря на двустороннее изображение, этот предмет использовался неким жителем Новгорода как паломнический знак. Сиро-палестинские реликвии, вывезенные из Иерусалима и Константинополя, стали эталонами для западных мастеров. Созданные ими по образу и подобию памятники, украсившие сокровищницы романских и готических церквей и монастырей, сделали из этих храмов новые места притяжения пилигримов, расширив тем самым карту паломнических путей.

Поздневизантийские литики с изображениями отдельных святых и сцен из священного писания Г. Венцель датировал XIII веком и относил, ввиду преобладания западной иконографии, а в ряде случаев и наличия не только греческих, но и латинских надписей, к изделиям мастерских Венеции. М.С. Росс считал возможным изготовление таких литиков в Константинополе, что имеет под собой достаточно веские основания. Доказательством того, что литики первоначально были евлогиями, может служить установление связей некоторых из них с конкретными храмами и монастырями. Действительно, почему литики с изображением апостола Петра, св. Николая и св. Георгия надо непременно считать изделиями венецианских мастеров? В столице Византийской империи из восьми храмов, посвященных Петру и Павлу или только одному Петру, два находились на территории итальянских колоний в Константинополе: один — в венецианской Галате, другой — в генуэзской Пере; из восьми храмов, посвященных св. Николаю, один находился в генуэзской Пере, там же были построены два из тринадцати храмов, посвященных св. Георгию. Эти факты дают основания для предположения, что пастовые литики могли изготавливаться в итальянской, причем отнюдь не обязательно венецианской колонии на территории Константинополя. Стекланная паста разных оттенков была в употреблении как у византийских, так и у итальянских мастеров, а реликвии общеимперских святых равным образом чтились как на православном Востоке, так и на латинском Западе. В пределах ви-

зантийского культурного круга имели хождение литики-евлогии с греческими надписями, хотя и не всегда чисто византийской иконографии; в странах же Западной Европы были популярны пастовые камеи с латинскими надписями и такими композициями как «Св. Иаков с паломниками» или «Мучение св. Варфоломея». Константинополь, святыни которого посещали паломники со всех концов христианского мира, не утратил своего значения и при латинском господстве. Пастовые образки-евлогии, будь то «византинизирующие» или «западные», относятся к тем памятникам, появление которых в Константинополе приходится на время Латинской империи.

*А.В. Занемонец*  
(Москва)

### **К дискурсу Ферраро-Флорентийского собора: собор или религиозный диспут?**

До сегодняшнего дня Ферраро-Флорентийский собор остается камнем преткновения в отношениях между христианским Западом и Востоком: для Католической церкви он является одним из вселенских соборов, чьи решения остаются непреложными, и на которых строились все униатские начинания позднего Средневековья и Нового времени. Для Православия он является грандиозным провалом, ошибкой, в которую была втянута византийская церковная верхушка конца существования империи, и которая надолго посеяла у православных сомнения в искренности стремлений христианского Запада к единству.

Знакомясь со всем тем, что написано о Флорентийском соборе, становится ясно, что на вопрос «был ли Флорентийский собор в самом деле собором?» нельзя ответить однозначно с позиции христианского сознания *как такового*: ответ будет зависеть от конфессиональной принадлежности автора. По этой причине имеет смысл посмотреть на эту встречу христианского Востока и Запада не конфессионально, а культурологически, сравнивая его с другими сходными явлениями, имевшими место на средневековом Западе. И здесь возможно сравнение Флорентийского собора с теологическими диспутами между католиками и иудеями в средневековой латинской Европе: они также должны были стать местом встречи между западными христианами и иудеями.

С XIII по XV столетие прошел ряд диспутов между иудеями и католиками, посвященных в первую очередь проблеме Талмуда, то есть иудейского «священного предания». Таких *антиталмудических диспутов* было три: в Париже (1240 г.), Барселоне (1263 г.) и Тортозе (1413–1414 гг.)<sup>1</sup>. Представляется, что есть определенное сходство между дискурсом антиталмудических диспутов и дискурсом Флорентийского собора. Это не сходство обсуждаемых теологических проблем, но общность подхода и метода, в первую очередь — с латинской стороны. Диспуты, как и собор, были частью объединительных тенденций средневековой католической Европы. Возможно, что в этом сравнении станут более понятны некоторые аспекты Флорентийского собора.

1. Движущим моментом в организации прений было осознание христианской стороной того, что современный иудаизм содержит значительное количество новых доктрин, собранных по преимуществу в Талмуде. Заинтересованной стороной в начале спора всегда выступала высшая церковная и светская власть католических стран.
2. Реальными участниками спора с католической стороны выступали в первую очередь евреи, крестившиеся в сознательном возрасте и хорошо знавшие религиозную традицию иудаизма. В Париже это был францисканец Николай Донин, в Барселоне — доминиканец Павел Христиани, в Тортозе — ученый врач папы Бенедикта XIII Иероним де Санта-Фиде (Иехошуа ха-Лорки).
3. В антиталмудических диспутах участвующие стороны не были равны. Так, парижский диспут официально был судом, на котором евреи должны были отвечать на предъявленные в отношении Талмуда обвинения. В отношении диспута в Тортозе папа открыто говорил, что его целью является не спор, но доказательство евреям истинности христианской веры. Таким образом, настоящее равенство сторон в диспуте и не предполагалось, да и не могло быть по настоящему реализовано в рамках средневекового общества.
4. Диспуты заканчивались определенным насилием со стороны властей. В Париже были сожжены многочисленные списки Талмуда, а в Барселоне король обязал иудеев и мусульман слушать проповеди доминиканских монахов.

5. Если по ходу диспутов богословы и философы имели возможность встречи и дискуссии друг с другом, то на дальнейшем взаимопонимании и отношениях двух религиозных общин диспуты сказались самым отрицательным образом. «Упорство» иудеев стало основанием очередного этапа «демонизации» евреев в глазах западного общества, а в глазах евреев церковь окончательно превратилась в агрессивного противника. Об этом свидетельствует большая литература против конверсов (т. е. евреев, обратившихся в христианство), возникшая после диспута в Тортозе. Так попытка сближения завершилась отдалением, куда более существенным, чем оно было раньше.

Если обратиться к Флорентийскому собору, то как в ходе прений, так и в их последствиях окажется немало общего с тем, что происходило во время диспутов. Сохранилось немало свидетельств греческих авторов об осторожном отношении многих членов делегации к перспективам собора, еще даже до начала его работы: «Прибыв туда, мы немедленно на опыте узнали отношение к нам латинян, — писал Марк Эфесский, — иное, нежели надеялись. И немедленно нам пришлось отчаяться в благополучном конце»<sup>2</sup>. Такие обстоятельства, как полная финансовая зависимость православной стороны, связанное с этим проведение собора в Италии, а не в Византии, чрезмерная роль политической составляющей и, следовательно, возможность насилия в принятии решений, — всё это с самого начала окрашивало ожидания православных участников в мрачные тона. Подобное было характерно для диспутов католиков с иудеями. Иудейские участники не находились на иждивении противной стороны, однако роль такого контроля выполнял «административный ресурс» как церковных, так и светских властей, принимавших участие в дискуссиях. Повестка дня, место спора и сроки его окончания определялись исключительно христианской стороной. Последующая участь как согласившихся на обращение, так и отказавшихся от него, находилась в руках христианских властей. Это вполне похоже на увязывание заключения унии с возвращением греков домой и с обещанием помощи осажденному Константинополю. К такому использованию административного и финансового ресурса относится и настояние латинской стороны на проведении собора именно в Италии, где даже возвращение домой православной делегации зависело от достижения договоренности.

То, что большинство православных участников собора подписало орос, было пусть кратковременной, но ощутимой победой латинского христианства. На диспутах «жюри» тоже оставляло победу за христианами. Но и более серьезные результаты были схожи с результатами диспутов: обращение в католичество части православных, в том числе части элиты, и последующее еще большее отторжение друг от друга христианского Запада и Востока. После Флорентийского собора отношение греческой церкви к западному христианству надолго станет гораздо более жестким, чем было раньше.

Все эти последствия Флорентийского собора весьма похожи на результаты католических диспутов с иудеями. В чем же причина этого сходства? Как кажется, она кроется именно в том, что Флорентийский собор был построен *по той же схеме*, что и диспуты. Иначе говоря, встреча во Флоренции была для католиков теологическим диспутом, но в данном случае не против иудеев, а против православных. И результат, как непосредственный, так и более длительный, был таким же.

Что касается самого названия *собор*, то как иначе в то время могла быть названа такая представительная встреча христианских иерархов и богословов? Это было приложение привычного названия к новому жанру диспута. Исходя из внутренней логики развития латинского христианского мира, собор не мог в тот момент вызвать на Западе сомнений. Но что касается православного мира, ориентировавшегося на древние Вселенские Соборы, то для него отличия встречи во Флоренции от подлинных соборов были разительны. Вероятно, что подписавшие соборный орос православные архиереи это хорошо понимали: на теологическом диспуте они в самом деле потерпели поражения от латинских богословов. Однако, диспут не был собором, поэтому путь к отказу от флорентийской доктрины не стал для большинства из них слишком долгим. Не в этом ли понимании природы собора кроется причина того, что его восточные участники с такой легкостью подписали флорентийский орос?

Итак, дискурс Ферраро-Флорентийского собора есть дискурс не церковного собора как такового, но религиозного диспута. Классическим вариантом такого диспута в средневековой Западной Европе можно считать диспуты с иудеями — представителями достаточно близкой, но всё же *другой* религии, которые жили рядом с христианами-католиками и чья судьба и спасение входили в круг

непосредственных «задач» западного христианства. То же можно сказать и о православных: они были близки латинскому христианству и географически, и духовно, еще недавно они и западный христианский мир были едины, но вот теперь они *другие*. Никакого подлинного, настоящего собора с отделенными христианами быть не могло. Название *собора*, прилагавшееся к тому, что происходило во Флоренции, оказывалось лишь данью христианской памяти: об экуменических конференциях тогда еще не знали. Но в реальности, в своем устройстве, организации, методах работы и в результатах Флорентийский собор был именно религиозным диспутом: православные авторы того времени и последующих эпох имели все основания не признавать его за собор.

### Примечания

<sup>1</sup>На русском языке о диспутах см.: Евреи и христиане: полемика и взаимовлияние культур. Изд. — Ора Лимор. Т. 1–3. Тель Авив, 1999–2001.

<sup>2</sup>Marci Ephesii relatio de rebus a se in synodo Florentina gestis // PO. 17. P. 443.

С.А. Иванов  
(Москва)

## Что такое «скимпод»?

### Церемониальный нюанс во взаимоотношениях василевсов с крестоносцами

1. В июле 1203 г. император Исаак Ангел, некогда свергнутый родным братом, вновь воссел на византийском престоле. Своим возвращением к власти он был обязан крестоносцам, которых привел под стены Константинополя его сын Алексей. В конце того же месяца, как рассказывает Никита Хониат, «вожди латинян явились во дворец, причем не одни, а вместе со всеми, кто был у них знатен родом. И когда (коль скоро?) были принесены „скимподы“ (*παρενενηγμένωv σκιπόδων*) они все воссели вместе с императорами (*τοῖς βασιλεῦσι συνηδρίαζον*)» (Nic. Chon. P. 551.50–53). Что же за седалища были предложены латинянам?

Слово *σκιμποι* (*σκιπόδιον*) впервые встречается у Аристофана в «Облаках» (254): схолиасты толкуют *скимпод* как «кровать», «бедную кровать, близкую к земле», «хромую кровать», то есть нечто вроде раскладушки. Это было в первую очередь временное ложе, довольствоваться которым постоянно мог лишь бедняк

(Gnomologium Epictetum, 24.5–6; Musonius Rufus, Dissertationes, 20.9–11; Libanii Orationes, 1.142.2–6; Hesychius, s. v.). Видимо, слово ощущалось как принадлежащее высокому стилю, так как один епископ, пересказывая во время проповеди евангельскую легенду о больном, который был исцелен Христом и сам стал носить свою кровать, заменил разговорное *κράββατον* литературным «*скимподом*», за что подвергся осуждению (Sozom. I.11.9). Логично, что *скимпод* упоминается иногда в качестве походной кровати (Xen. Anab. VI.1.4–5), иногда в качестве детской люльки (Galeni de sanitate tuenda, VI.37–38) а иногда в качестве медицинских носилок или похоронных дрог (Claudii Galeni opera omnia. Vol. 10. Leipzig, 1825. P. 723.12). Мог ли *скимпод* служить для *сидения*, а не *лежа*ния? Энциклопедия Pauly-Wissowa (Rh. I., Hbd. 5, 1927. Col. 527) утверждает, что такое могло происходить лишь в условиях недостатка мебели в бедном жилище. Значение «стул» не фигурирует для *скимпода* ни в словаре Liddle-Scott, ни в словаре Lampe, а Koukoules вообще не включает этот термин в свой компендий.

2. Неужели наш вывод должен состоять в том, что Бонифаций Монферратский и прочие гордые рыцари вынуждены были сидеть в тронном зале на раскладушках? Конечно, нет. Уже с IX в. *скимпод* приобретает и еще одно значение — «скамья». Впервые оно встречается в словаре Фотия (s. v.; cf. Lexica Segueriana, s. v.), но вскоре появляется и первый литературный текст, «Взятие Фессалоники» Иоанна Камениаты, где некий варвар восседает на *скимпode* (51.4). Словарь «Суда» (s. v.) допускает, что *скимпод* может быть и «сидением». Значение «стул» или даже «кресло» дважды фигурирует у Михаила Пселла (Opuscula logica, 42.103–107; Theologica, 1.8.2.1–2). Как выглядело подобное сидение, можно представить себе по знаменитой миниатюре к мадридской рукописи Скилицы: в сопровождение рассказа о том, как богачка Даниелида путешествовала в паланкине, названном в тексте *скимпод* (Scyl. P. 40.4–7, cf. Theoph. Cont. P. 317), художник изображает нечто вроде мягкого откидного кресла со стеганой обивкой (Skylitzas Matritensis, fol. 102a). *Скимподом* могло именоваться как само кресло, так и весь паланкин (cf. Nic. Chon. P. 437.29–438.6; Pachymeres, I. P. 663.19–665.7).

Разумеется, традиционный смысл («переносная кровать, простые носилки, похоронные дроги») оставался доминирующим еще в течение многих столетий (ср. Theoph. Cont. P. 150; 252; Vita di

sant' Elia il Giovane. P. 112; Sullivan D., The Life of Saint Nikon. Brookline, Mass., 1987. P. 254; Eustathii Commentarii in Iliadem, III.904; IV.167–168; Commentarii in Odysseam, II.302; Pachymeres, II. P. 89.17–97.5; 521.11 etc.). Позднее (у Пселла) развивается еще одно значение *скимпода* — «скамеечка для ног» (Chronographia, VII.24.5–8; Opuscula minora, 14.14–15); видимо, оно образовалось потому, что слово могло описывать составную кровать, нечто вроде современного шезлонга, одну из частей которой легко было использовать отдельно — недаром Etymologicum Magnum (s. v.) называет *скимподом* «часть кровати, и метафорически — всю кровать». Кроме того, в поздней Византии *скимпод* приобретает еще и значение какой-то церковной мебели (Nic. Chon. P. 238.18–19; Joannis Cantacuzeni Historia, II.173.3–12; Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes. Groningen, 1974, ad Nub. 254). К концу средневековья значение «кровать» окончательно исчезло: поздние схолиасты Аристофана уверенно именуют *скимпод* креслом (Scholia recentiora ad Nub. 254) и даже особым креслом, «имеющимся у фракийцев и болгар» (Ibid., ad Nub. 250). Самый поздний византийский контекст слова *скимпод* — это рассказ Халкокондила о том, как кандидатов в римские папы сажают на особый стул с дыркой посередине, что дает возможность проверить, в самом ли деле они принадлежат к мужскому полу (Laonici Chalcocondyli Historia, II. P. 77.11–14), однако позднейшее развитие нас уже не интересует. Нам важно лишь то, что общий знаменатель всех этих смыслов состоит в *переносном* характере *скимпода*.

3. Семь раз рассматриваемое слово встречается у Анны Комнины, причем оно может означать как бедную кровать (I.8.2), так и походную или переносную постель самого императора (XIII.9.4–5; XV.2.1; 11.9). Но особенно любопытен следующий контекст: Алексей Комнин уговаривает участников I Крестового похода дать ему клятву верности, и когда все латиняне уже согласились, «некий знатный человек дерзко сел на *скимпод* василевса» (X.10.6, ср. XI.3.4). Дальше разворачивается драматичная сцена, когда император, чтобы не спровоцировать латинян, делает вид, будто не замечает дерзкого поступка, а Балдуин, брат Готфрида Бульонского, уговаривает наглеца встать. Но почему же трон назван *скимподом*? Анна не объясняет, где именно происходили переговоры, но благодаря нашему семантическому анализу можно реконструировать ситуацию таким образом, что император прибыл на встречу в палан-

кине или в сопровождении переносного трона, а значит, сцена разворачивалась не во дворце и вообще не в Константинополе, а в лагере крестоносцев, у монастыря Космидион за городскими стенами.

4. Теперь вернемся к началу и зададимся вопросом, какой смысл вложил Хониат в эпизод со *скимподами*. Все, что было связано с императорским ритуалом, обладало огромной важностью. Тот факт, что в «Книге церемоний» постоянно упоминаются разнообразные троны, но ни разу не говорится о *скимподах*, доказывает, что этот вид сидений считался вне-дворцовым. И поэтому, когда Андроник II посадил своего внука Андроника III на *скимпод* вместо трона, это было воспринято всеми как знак великой немилости (Ioannis Cantacuzeni Historia, I. P. 64.9–67.5). Посмотрим на один контекст, в котором Хониат рисует обратную картину: Андроник I Комнин в награду за прощение всех его клятвопреступлений разрешил патриарху и синоду «воссесть рядом с собой на маленьких *скимподах* и стульях, которые приносили и расставляли подле трона τὸ συνεδρεῦν ἐκείνους αὐτῷ, σκιμποδίσκων παρατιθεμένων καὶ παρεισφερομένων τῷ βασιλείῳ θρόνῳ κλισμῶν (Nic. Chon. P. 276.30–31). Впрочем, этой привилегией иерархи могли пользоваться недолго — Андроник как дал ее, так и забрал назад. Описанная здесь ситуация «совместного восседания» похожа на обстоятельства приема крестоносцев Исааком Ангелом: Хониат в обоих эпизодах употребляет одни и те же слова συνεδρεῦω, παραφέρω (παρεισφέρω); в обоих контекстах принос стульев описан оборотом «родительный самостоятельный». Но если в первом случае он стоит в настоящем времени (то есть стулья вносили в зал одновременно со входом в него клириков), то во втором — в перфекте. Отсюда следует, что когда рыцари вошли на аудиенцию, стулья для них уже стояли на своих местах. Это и понятно: тогда как для подданных сидеть в присутствии императора — великая честь, европейские правители могли и не признавать верховенства над собой греческого василевса. В такой ситуации Исаак Ангел поступил вполне по-византийски: он, хоть и расточал крестоносцам комплименты (саркастически пересказанные Хониатом — P. 551.53–57), в то же время символически поставил их ниже себя, посадив на *скимподы*, чего они сами могли даже и не заметить.

*С.П. Карпов*  
(Москва)

## **Причерноморье и Византия до и после IV Крестового похода**

1. В историографии самых последних лет наблюдается отчетливая тенденция к пересмотру причин и итогов IV Крестового похода (работы М. Энгольда, Дж. Райли-Смита, А. Лайу и др.). Наиболее доказательным представляется показ постепенности нарастания латино-греческих антагонизмов с начала эпохи Крестовых походов, их обусловленность как международной ситуацией в целом, так и внутренним состоянием Византии. Тем не менее, малоубедительными представляются попытки пересмотра позиции Г. Острогорского, А.П. Каждана и других авторов, считавших, что именно взятие Константинополя «латинянами» в 1204 г. было кардинальным фактором, углубившим и окончательно оформившим схизму.

2. Для анализа глобальных последствий IV Крестового похода предлагается рассмотреть региональный аспект проблемы на примере принадлежавшего Византии или тесно связанного с ней Причерноморья.

3. Анализируется ситуация в Причерноморье в конце XII в. и степень интегрированности Северного Причерноморья в экономику империи ромеев. Особое внимание уделяется направленности и проявлениям процессов децентрализации и фактору регионального сепаратизма Понта и Пафлагонии. Делается вывод о том, что региональный сепаратизм фемы Халдия был преодолен к концу XII в. и, вместе с тем, о консолидации местных элит Понта, отстраненных от центрального управления. Военная знать и местные торговоремесленные слои, вступавшие в союз, при возникновении внешней опасности и при осознании слабости центра оказывались способными к организации достаточно прочной региональной власти.

4. Результаты IV Крестового похода рассматриваются через призму образования новых локальных государств — греческих и латинских — и их взаимоотношений. Рассмотрение феноменов Никейской и Трапезундской империй, Эпирского царства показывает путь от сепаратизма к реставраторским, общеимперским идеям в случае удачи, а в случае неудачи — возврат от общеимперских идей к целям консолидации местных минимонархий.

5. Рассматривается хронологическая канва процессов децентра-

лизации Византии на фоне событий IV Крестового похода и делается попытка установить точную дату образования Трапезундской империи. По мнению автора, опирающегося на новые материалы сигиллографии, это произошло 23–25 апреля 1204 г.

6. Главнейшим последствием IV Крестового похода стало возникновение и идеологическое оформление феномена Латинской Романии. Суть и содержание этого понятия. Углубление раскола и формы схизмы были связаны с религиозной политикой крестоносцев. Социальные аспекты греко-латинских отношений.

7. Имперская идея в греческих государствах после 1204 г. Выбор и прославление святых — защитников державы и династии. Культ св. Евгения в Трапезунде.

8. Греческая культура и западные влияния. Был ли культурный симбиоз в византийском мире и Латинской Романии? Примеры Каффы и Трапезунда.

*Н.В. Квливидзе*  
(Москва)

## **Суббота Акафиста или Похвала Богоматери: к вопросу о происхождении русской иконографии византийского праздника**

Праздник в честь Богоматери с пением Акафиста в субботу пятой седмицы Великого Поста, установленный в память освобождения Константинополя от осады аваров в 626 г., известен с X в. В Типиконе Великой церкви праздничная служба этого дня указана как «собор» Богоматери, совершаемый во Влахернах. В греческих и славянских литургических рукописях в названии праздника обычно отражается особенность службы, связанная с воспоминанием о пении Акафиста во Влахерском храме в ночь осады. В русской традиции это празднование получило наименование Похвалы Пресвятой Богородице. Использовался ли термин «похвала» в русских Триодях или других богослужебных рукописных сборниках, содержащих службу Акафиста, неизвестно. В славянских Триодях XII–XIII вв. в заглавии службы встречаются выражения «поем акафисто», «служение неседанием», в печатной Постной Триоди: «В субботу пятая седмицы, на утрени, знаменает в час четвертый нощи, молебнаго ради последования акафиста». «Похвалами» же называется одна из частей службы на Успение Богоматери — «Похва-

лы, или священное последование на святое преставление Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии».

Праздник Похвалы Богородицы впервые упоминается в русских источниках под 1147 г. В рассказе Ипатьевской летописи о встрече Юрия Долгорукого с северским князем Святославом Ольговичем сказано: «И тако любезно целовашеся в день пяток на Похвалу святей Богородицы» (ПСРЛ. Т. 2.). В летописных известиях XIII–XVI вв. отмечаются события, произошедшие в день Похвалы Богородицы: «А бишася месяца априля в 5 на память св. мученика Клавдия, на Похвалу святыя Богородица» (НЛ, о победе на Чудском озере в 1242), сообщается о строительстве церквей в честь праздника: «Поставиша церковь Похвалу святей Богородицы на Романове горке» (Пск. Л., 1442); «И тоя ради похвалы Иона митрополит поставил церковь камену. Похвалу пресвятыя Богородицы, придел к олтарю соборная Пречистыя» (ПСРЛ, XIII, в связи с победой над Седи-Гиреем в 1459,); в 1509 году в Новгородском кремле была построена церковь Похвалы Богородицы «заветная от мору» (ПСРЛ, VI), в которую в субботу Акафиста совершался ход «со кресты» из Софийского собора.

Особенности византийского и русского праздничного богослужения, связанные с чином исполнения Акафиста, икосы которого чередуются с тропарями канона Иосифа Песнописца и синаксарным чтением, а также с временем пения гимна (не только в субботу пятой седмицы, но и в другие дни Великого Поста, или на Благовещение) описаны в Типиконах и Чиновниках. Что касается праздничной иконы этого дня, то в византийской традиции это была икона Богоматери Одигитрии. Исторические композиции, обычно иллюстрирующие 24 икос Акафиста, запечатлели праздничные литийные шествия с иконой Богоматери. Поклонение знаменитой константинопольской Одигитрии присутствует в фресковых циклах Акафиста (Дечаны, Матейч, Марков монастырь), в миниатюрах рукописей (ГИМ, гр. 429; ГИМ, Муз. 2752; Мюнхен, Гос. библ., slav. 4), иконах (Похвала Богоматери с Акафистом из Успенского собора Московского Кремля). Та же сцена изображается на русских иконах и фресках на тему Акафиста (иконы ГРМ, Ярославского музея, Псковского музея; собор Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря, Покровский собор в Александрове, Смоленский собор Новодевичьего монастыря, Благовещенский собор Сольвычегодска). В памятниках XVII в. вместо Одигитрии в композиции

поклонения иконе Богоматери начинает изображаться Елеуса, что по мнению исследователей связано с развитием культа иконы Владимирской Богоматери, почитаемой на Руси как палладиум государства. В параклисе Похвалы Богоматери монастыря Дионисиу на Афоне находился чудотворный образ Богородицы, подаренный Алексеем Комнином, по преданию тот самый, перед которым впервые читался Акафист. Хотя изображение уже в XVIII в. было неразличимо из-за обильно истекавшего мира, Н.П. Кондаков помещает рассказ об иконе среди образов Богоматери без Младенца с раскрытыми ладонями перед грудью.

Вместе с тем с конца XV в. в русском искусстве под названием «Похвала Богоматери» получило распространение изображение Богоматери на престоле в окружении пророков с символами их пророчеств. Этот известный сюжет, встречающийся в византийской живописи с конца XI в. (синаяская икона Богородица с пророками), широко представленный в иконах и стенописях палеологовской эпохи и в поствизантийском искусстве, зафиксирован в Ермении Дионисия Фурноаграфиота. Описание композиции, которая названа «Свыше пророцы ты предвозвестиша», помещено в главе, посвященной изображениям Богородичных праздников. Текст, являющийся началом тропаря Канона пророкам св. патриарха Германа, Ермения указывает писать на подножии престола Богородицы.

История сложения русского иконографического извода данного сюжета, особенностью которого является отдельное изображение Спаса Эммануила над Богородицей, поза Девы Марии, характерная для сцены Благовещения, и мотив лозы, в завитки которой иногда вписаны пророки, подробно изучена. Однако вопрос о том, когда и почему эта иконография стала на Руси иконой праздника Похвалы Пресвятой Богородицы (Субботы Акафиста), до сих пор не ставился в науке. Между тем этот вопрос имеет значение не только для истории искусства, но и для изучения своеобразия русской литургической традиции. Постановке и обсуждению этого вопроса посвящено настоящее сообщение.

Как известно, наиболее ранним примером, связывающим изображение Богоматери с пророками с праздником Похвалы Богородицы, является фреска на своде Похвального придела Успенского собора Московского Кремля (1481), возможно исполненная Дионисием. На северной стене этого придела сохранилась композиция

«Собор Богородицы». Содержание обоих сюжетов связано с прославлением Богородицы в связи с воплощением Спасителя и отвечает службам Рождества Христова, двух предшествующих недель свв. отец и праотец и службе 26 декабря — Собору Богоматери, на которых вспоминаются ветхозаветные пророки и символические образы их пророчеств о Богоматери. Тема спасительного воплощения является центральной и в Акафисте Богородице, повествовательная часть которого охватывает события от Благовещения до Сретения. По предположению некоторых исследователей, Акафист мог первоначально исполняться на праздник Собора Богоматери и на Благовещение. Что могло побудить художника, расписывающего Похвальский придел Успенского собора, выбрать для украшения небольшой церкви, посвященной празднику прославления Богоматери в связи со спасением Константинополя, христорождественскую тематику? Наиболее вероятным представляется влияние, оказанное уже имевшимся в Успенском соборе таким иконографическим «прецедентом». Речь идет об иконе конца XIV в., выполненной греческим или сербским мастером, в среднике которой представлена Богоматерь с Младенцем на престоле, окруженная пророками с символами их пророчеств, а в клеймах — иллюстрации проимия и 24 икосов Акафиста.

Кремлевская икона является наиболее ранним памятником среди большого числа греческих и русских икон XV–XVII вв., где в среднике помещается богородичный праздник (Успение, Благовещение) или почитаемые образы Богоматери, а в клеймах иллюстрации Акафиста. Среди икон такого типа вряд ли можно указать какой-либо образ, связанный с праздником Похвалы Богоматери (Субботы Акафиста). Не отвечает событию праздника и иконография Богоматери с пророками. Усвоению древнему византийскому сюжету, посвященному ветхозаветным прообразам Богоматери, русского названия «Похвалы» могло способствовать совпадение двух обстоятельств. Во-первых, прославательный характер композиции, выбранной в качестве главной иконографической темы в росписи Похвальского придела, во-вторых, характерное для русского искусства этого времени стремление к литургическому (эортологическому) использованию гимнографических сюжетов, например, «Собор Богоматери» вместо рождественской стихир «Что Ти принесем, Христе». Влияние кремлевской иконы проявилось в аналогичном сочетании Акафиста и темы Богоматери с пророка-

ми в росписи Ферапонтова, в деталях иконографии цикла Акафиста в обоих памятниках, в русской иконографии «Происхождение честных древ Креста Господня», основанной на композиции одного из акафистных клейм, сложение которой можно связывать с именем Дионисия.

Вероятно уже в середине XVI в. название «Похвалы» прочно утвердилось за иконографией Богоматери, окруженной пророками. Так во всех описях Кирилло-Белозерского монастыря, начиная с 1601 г., упоминается икона Похвалы Богоматери с Акафистом середины XVI в. (ГРМ). Такое же название, известное по описям XVII в., получила византийская икона XIV в. из Успенского собора Московского Кремля. Впоследствии это наименование распространилось на поствизантийские, румынские, украинские, болгарские иконы Богоматери с пророками на полях, иконография которых не связана с Акафистом и варьирует древнейший тип, известный по синопольской иконе.

**Л.Г. Климанов**  
(С.-Петербург)

## Отголоски IV Крестового похода в венецианском мифе

Родной город для венецианцев — и физическая реальность, и функциональная урбанистическая конструкция, и самодовлеющая идея, сила притяжения которой распространяется далеко за пределы своего очага. Зная это, не удивляет и преобладание в самосознании венецианцев национальной идентичности над конфессиональной, выразившееся в формуле *siamo veneziani, poi cristiani*.

Одним из проявлений многогранного венецианского мифа в Венеции после Венеции представляется малоизвестная история с вымышленными жетонами. Металлические жетоны (*тессеры*), которые запечатлели достопамятные события многовековой венецианской истории, попали в поле зрения любителей старины в начале XIX в. Вскоре выяснилось, что эти исторические поделки были изготовлены потомками известного венецианского торговца древностями Алвизе Менегетти, который «*владел искусством подделывать возраст вещей и не только подражать старине, но и воспроизводить её. Это искусство переняли и его потомки, и один*

из них считался автором тех монет и пластин, о которых рассказывают, будто бы они были найдены в старых семейных сундуках»<sup>1</sup>.

Своими трудами Менегетти стремились обогатить венецианскую старину *памятными знаками*, и, судя по всему, изготавливали их в единственном экземпляре. Такой образ действий наглядно обнаруживает одну из отличительных особенностей венецианского исторического мифотворчества. Мастера запечатлевали достопамятные события венецианской истории, значение которых им хотелось возвеличить в глазах современников, чтобы подчеркнуть ведущую роль Венеции, недавно потерявшей независимость, в предшествующей европейской истории.

Для напоминания о том, как Венеция с выгодой для себя воспользовалась исходом IV Крестового похода, был предназначен круглый жетон, посвященный дожу Энрико Дандоло (1192–1205). На лицевой стороне — круговая греческая надпись с именем дожа  $\dagger\text{ENPIKOY}\Sigma\ \Delta\text{AN}\Delta\text{OY}\Lambda\text{OY}\Sigma$ , начинающаяся вверху от креста и продолжающаяся в центре в две строки с титулом дожа  $\Delta\text{OY}\Xi\ |\ \text{VEN}$  (буква «кси» написана как X, в имени латинская буква R, в слове «Венеция» латинская буква V). На оборотной стороне — греческая надпись в четыре строки  $\Delta\text{E}\Sigma\text{ΠO}\ |\ \text{TAY}\ |\ \text{BIZAN}\ |\ \text{TIN}$ , продолжающая строчную надпись с титулом дожа на лицевой стороне (буква Z написана зеркально). Строки надписей на обеих сторонах разлинованы штриховыми линиями<sup>2</sup>. В надписи содержится титул *деспот*, который дож Э. Дандоло присвоил себе по договору с крестоносцами, заключённому с ними после взятия Константинополя 12 апреля 1204 г.

По всем признакам — техническим, стилистическим, эпиграфическим, языковым жетон не имеет ничего общего ни с подлинной печатью этого дожа<sup>3</sup>, ни с бронзовой матрицей его печати<sup>4</sup>, и дает основания предполагать, что изготовители не были знакомы с подлинными памятниками. Известна также треугольная печать весьма сомнительной подлинности с надписью «*Sigillium Henrici Dandulo*», приписываемая этому дожу и хранящаяся в Музее Коррер (Венеция).

### Примечания

<sup>1</sup>Manin L. Esame ragionato sul libro delle monete de'veneziani. Venezia, s. d. [1818?], nota.

<sup>2</sup>СПб ИИ РАН, Научно-исторический архив, Западноевропейская секция, коллекция 54 Печати Н.П.Лихачева, опись VI, № 7. См.: Климанов Л.Г. Византийские отражения в сфрагистике. СПб., 1999. С. 268–276.

<sup>3</sup>См.: Storia di Venezia. Venezia, 1958. Vol. 2. P. 455.

<sup>4</sup>Urbani D. Sigillo di Enrico Dandolo // Raccolta veneta, ser. 1. Venezia, 1866. T. 1, disp. 1. P. 79–80.

*И. О. Князький*  
(Коломна)

## **Константинополь и половцы в конце XII–XIII в.**

Первые достоверные сообщения о постоянном присутствии половецких веж в степях Нижнедунайской низменности относятся к началу 80-х гг. XII в., ко времени, которое предшествовало войнам Асены с Византией, к образованию Второго Болгарского царства. К 1186 г. занятие половцами Нижнего Подунавья можно считать свершившимся фактом, так как Петр и Асень, переправившись через Дунай, явились в земли куманов (скифов).

Передвижению целых орд половцев к Дунаю во многом способствовало их активное участие в борьбе Асены против Византийской империи за восстановление Болгарского царства. Заключив в 1186 г. соглашения с вождями восставших болгар, половцы получили возможность не только совершать отдельные набеги на византийские владения, но и, «заняв определенные территории к югу от Дуная и опираясь на одну из крепостей Балканских гор, постоянно получать добычу, захватывая византийские города и селения и уводя в плен их жителей».

Столь активное участие половцев в войнах Асены с Византийской, а затем с Латинской империей, несомненно, должно было стимулировать их продвижение к берегам Дуная и перемещение многочисленных половецких веж в степи Подунайской низменности.

Подунайская Кумания явилась основной базой половцев для похода на Балканы и на юго-восточные владения венгерской короны.

В хронике участника IV Крестового похода де Клари «Завоевание Константинополя» особый интерес вызывает описание характера половецких набегов на земли их соседей. Здесь показан «облавный» характер этих набегов. Половцы первоначально стремительно продвигались вглубь вражеской территории. Скорость их продвижения в шесть-восемь раз превышала скорость движения европейских армий, что крайне затрудняло возможность оказания

им действенного отпора. При этом кочевники добивались максимально возможного охвата земель оседлых соседей. Постепенно сужая кольца, они переходили к захвату добычи. Этот метод совершения набегов был хорошо отработан кочевниками во время больших облавных охот на диких животных в степях. Такие облавные охоты, следовательно, сыграли у степняков роль своего рода воинских учений. Подобная организация набегов была характерна для всех кочевников евразийских степей описываемой эпохи. Именно она послужила основой военной тактики монгольских завоеваний при Чингисхане и его преемниках.

Половцы Нижнего Подунавья в течение двух десятилетий, начиная с 1186 г., были постоянными военными союзниками Второго Болгарского царства и принимали активное участие в боевых действиях на Балканах против Византии. В 1200 г. Византии удалось заключить союз с галицким князем Романом Мстиславовичем, который по ее просьбе в 1202 г. разгромил подунайских половцев, ослабив их натиск на империю. По свидетельству Н. Хониата, империя оказалась в долгу перед «наихристианнейшим народом — русскими», чья «Богом призванная фаланга» спасла Константинополь.

В 1197 г., 1199 г., 1201 г. половцы совершают походы совместно с болгарами и волохами против византийцев во Фракию и Македонию. В 1205 г. половецкие войска во главе с ханом Котза сражались на стороне болгарского царя Калояна в битве под Адрианополем.

Помощь половцев во многом способствовала победе болгар над войсками Латинской империи. Именно половцы ложным отступлением — традиционная для кочевников военная хитрость — выманили крестоносцев из их лагеря. Вот как описывает битву под Адрианополем ее очевидец, один из предводителей рыцарей Жоффруа де Виллардуэн: «они (крестоносцы. — И.К.) прождали до среды на Великой неделе, а Иоаннис (царь Болгарии Калоян. — И.К.) был уже в пяти лье от них. И выслал он вперед своих комменов (половцев), и подошли они к лагерю, и поднялся тут страшный шум, и вскочили наши в беспорядке из лагеря и безрассудно поскакали за комменами, и когда они удалились на лье от лагеря, коммены стали в них стрелять, и многих ранило — воинов и лошадей.

И вот вернулись они в лагерь, и призвал император Бодуэн (первый правитель Латинской империи — император Бодуэн. — И.К.) баронов себе в шатер. И был там совет, и признали они, что без-

умием было гнаться за комменами, ибо те коммены были в легком вооружении. И решено было на совете, что, если Иоаннис еще более приблизится, они выстроятся по отрядам перед лагерем и будут дожидаться врагов, не трогаясь с места. И велено было объявить по всему войску, дабы никто сие приказание не смел нарушить, как бы ни велики были суматоха и шум. И велено было еще маршалу Жоффруа и Менессье Илльскому охранять лагерь со стороны города (Адрианополя. — И.К.).

И вот прошла ночь. И наступил четверг на Великой неделе, и, прослушав мессу, они пообедали. Тут наскочили на них коммены и дошли до самых их шатров, и поднялся шум в лагере, и все взялись за оружие, вышли и построились по отрядам, как было ранее решено.

Первым в бой повел граф Луи со своим отрядом, и погнался он за комменами и послал за императором Бодуэном, дабы и тот к нему присоединился. Увы, не исполнили они того, что решено было накануне, ибо и те и другие поскакали за комменами и отошли на два лье от лагеря, а там коммены стали с криками стрелять в них.

И были у наших, кроме прочих отрядов, не из рыцарей составлены, но из людей, малоискусшенных в ратном деле; они испугались и дрогнули. . . Коммены и валахи же стали наступать. . . (валахами Виллардуэн называл болгар. — И.К.) Император, коего также со всех сторон теснили, подозвал своих людей и сказал им, что не бросит их, но будет биться вместе с ними, и о том свидетельствуют бывшие с ним, что вовек ни один рыцарь столь доблестно не защищался. Долго длилась сия битва: одни доблестно сражались, другие позорно бежали. И на то была Господня воля, что наших разбили. И остались на поле боя лишь император Бодуэн, никогда не бежавший, и граф Луи. Императора взяли в плен, а графа Луи убили».

Приведенное описание битвы под Адрианополем в 1205 г. интересно тем, что оно показывает важную, если не решающую роль половцев в этом сражении. Оно иллюстрирует военную тактику легкой вооруженной половецкой конницы. Важно и то обстоятельство, что половцы, союзники царя Калояна, были выходцами из придунайской Кумании. Отсюда можно сделать вывод, что половцы, чьи кочевья размещались в степях Нижнего Подунавья, представляли собой серьезную и организованную в военном отношении силу. Половцев в битве под Адрианополем возглавлял хан Котза. Не исклю-

чено, что именно этот хан и стоял во главе половецкого союза — придунайской Кумании.

Последнее крупное вторжение половцев на Балканы, когда им удалось достичь окрестностей Константинополя, датируется 1206 г. В последующие годы интенсивность половецких походов на южный берег Дуная резко снижается, хотя еще на протяжении многих десятилетий половецкие военные отряды были на службе у правителей Болгарии, Латинской империи и Никейской империи — наследницы разгромленной в 1204 г. Византии. В 1240 г. половцы помогали французским крестоносцам против Никейской империи в борьбе за Галиполи. В 1242 г. половцы, находившиеся на службе у Никейской империи, помогали грекам против крестоносцев Латинской империи в борьбе за Солунь (Фессалонику).

*Д.А. Коробейников*

*(Москва)*

## **Два султана в Константинополе до и после 1204 г.: крещение Гийас ал-Дина Кай-Хосрова I и энколпий 'Изз ал-Дина Кай-Кавуса II**

Как византийцы принимали у себя мусульманских правителей в Константинополе на рубеже XII и XIII вв.? Великолепный прием, оказанный императором Мануилом I Комнином султану Кылыч Арслану II в 1161 г., послужил основой для последующих приемов сельджукских султанов в византийской столице. Два султана посетили Константинополь в XIII в.: Гийас ал-Дин Кай-Хосров I в 1200–1204 гг., и затем его правнук, султан 'Изз ал-Дин Кай-Кавус II, в 1261–1265 гг.

Пребывание Гийас ал-Дина Кай-Хосрова I в Константинополе отмечено не только в византийских, но также в во многих восточных источниках. Например, Ибн Биби, один из главных сельджукских хронистов XIII в., писал, что «император (*fāsīlīvūs*) считал договор, [заключенный] прежде с султаном, своим величайшим приобретением. Он даже предпочитал делить власть в своем государстве вместе с султаном, вместо того чтобы править самостоятельно. И во время приема (досл. — собрания, *ijtimā'*) они вместе восседали на престоле»<sup>1</sup>. Более того, анонимный сельджукский хронист, который, по всей видимости, жил в Конье в конце XIII в., и который

воспроизвел в своем труде слухи, циркулировавшие в сельджукской столице, писал, что султан Гийас ал-Дин Кай-Хосров I был, оказывается, «сыном сестры жены императора Калояна (Kālūyān takfür)», к которому он и приехал в Константинополь<sup>2</sup>. Достоверно известно, что в XII в. ни одна византийская *деспина* не выходила замуж за сельджукского султана. Учитывая крайнюю неаккуратность хрониста в передаче имен христианских правителей, допустимо предположение, что загадочный takfür Kālūyān на самом деле являлся императором Алексеем III Ангелом, действительно принимавший у себя Гийас ал-Дина Кай-Хосрова I. Его женой, как известно, была Евфросиния Каматирисса Дукена<sup>3</sup>. Согласно Акрополиту, Гийас ал-Дин Кай-Хосров I был крещен и воспринят в качестве духовного сына Алексеем III. Султан даже называл сестрой императрицу Анну, дочь Алексея III и жену Феодора I Ласкаря<sup>4</sup>. Вероятно, сельджукский хронист, который был мусульманином, не смог разобраться в сложной системе духовного родства между Кай-Хосровом I и династией Ангелов, когда императорская чета (о сестре Евфросинии Каматириссы Дукены византийские источники молчат) стала восприемниками крещеного султана.

О визите другого султана, 'Изз ал-Дина Кай-Кавуса II, сведений гораздо меньше. Его принимал в только что отвоеванном у латинян Константинополе Михаил VIII Палеолог. Неизвестно, был ли крещен султан, но достоверно, что он вел себя в столице Византии как православный христианин. Он даже восседал вместе в патриархом на троне, когда последний читал проповедь<sup>5</sup>. Поведение султана даже вызвало расследование специальной комиссии в мае 1265 г. Чтобы доказать, что он на самом деле христианин, Кай-Кавус II, который к этому времени уже рассорился с Михаилом VIII и направлялся в Крым во владения, пожалованные ему ханом Золотой Орды Берке, отправил в Константинополь свой собственный энколпий (медальон со св. мощами) и... «початую соленую свиную ляжку», которую он до этого вкушал в присутствии свидетелей<sup>6</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup>Ibn Bibi. P. 14. Ibn Bibi (Duda). P. 27.

<sup>2</sup>Histoire des Seldjoucides, 1952. P. 41 (Persian text); P. 27 (Turkish translation).

<sup>3</sup>О фамилии Каматиров см.: Каждан А.П. Социальный состав господствующего класса Византии XI–XII вв. М., 1974. С. 171. Григорий Каматир, занимавший пост логофета секрета, женился на Ирине Дукене, родственнице императора Алексея I. Choniates. Historia. P. 9, ll. 16–22.

<sup>4</sup> Akropolites, I. P. 14, ll.10–23; Brand C.M. Byzantium Confronts the West. P. 278.

<sup>5</sup> Pachymeres, I. P. 345, l. 30 — P. 347, l.4.

<sup>6</sup> Pachymeres, I. P. 347, ll.9–15.

**А.С. Козлов**

(Екатеринбург)

## **Готский заговор IV в. против Константинополя в византийской церковно-исторической традиции**

Так называемый «заговор» презентального магистра Гайны — весьма важный момент политического кризиса Восточной Римской империи конца IV в. Между тем в соответствующем контексте памятников, составляющих основную традицию в освещении «заговора», — в сочинениях Синесия Киренского, Сократа Схоластика, Эрмия Созомена, Феодорита Киррского и, конечно, самого подробного на этот счет, Зосима, — события эти преподнесены совершенно разнопланово. Эксерпты из труда Иоанна Антиохийского, хотя и весьма вторичны (как и соответствующий пассаж «Пасхальной хроники»), восходят к названной традиции, сами по себе составляя один из плодов византийского средневекового «энциклопедизма».

Сократ Схоластик, Созомен и Феодорит занимают в этом ряду особое место. Во-первых, они как бы заполняют цезуру в развитии описания «заговора», представляемой Синесием и Зосимом, — ибо их «церковные истории» возникают в период между «De regno» и «De providentia» киренца и «Новой историей». Во-вторых, их рассказы о «заговоре» (как и подавляющее большинство эпизодов их «церковных историй») представляют из себя самостоятельные, вполне законченные сюжеты, жестко ограниченные специальными разделами (Socrat., VI, 6; Sozom., VIII, 4; Theod., V, 32, 33).

Сразу же бросается в глаза, что Сократ и Созомен, описывая события в Константинополе 12 июля 400 г., уделяют, как и комит Марцеллин, внимание истреблению варваров, попытавшихся найти убежище в церкви, и сожжению при этом самого храма. Правда, оба церковных историка указывают, что это был арианский, готский храм. (Попутно замечу, что эта деталь ничуть не противоречит повествованию Зосима, не уточняющего конфессиональной принадлежности сгоревшей церкви.) С другой стороны, Сократ и Созомен пишут, что варваров перебили оставшиеся в городе императорские войска — по приказу василевса. Естественно, никакого

святотатства в этом (очевидно, поскольку речь идет об уничтожении «варваров»-ариан, проявивших себя как враги государства) оба историка не видят.

У Феодорита, чей труд исходит из иной (в данном случае) источниковой традиции, подобного сюжета нет. Центральная фигура в его раскрытии церковной темы в рамках соответствующего рассказа (как и эпизодов, с ним соседствующих, — *Ibid.*, V, 27–36) — Иоанн Златоуст. Правда, и в рассказе Созомена уделено почетное место константинопольскому архиепископу, который в императорском дворце в присутствии Гайны энергично противостоит просьбе варвара выделить его единоверцам-арианам одну из столичных церквей. Но у Феодорита подобное противостояние — основное в описании «тиранических замыслов» Гайны. Более того, в отличие от Созомена, Феодорит пишет также о прибытии Иоанна с посольством во Фракию к уже бунтующему Гайне и об уважительном приеме, оказанном добродетельному священнослужителю со стороны варвара (*Ibid.*, V, 33.2).

«Церковная история» Сократа подобных эпизодов не содержит, более того — Иоанн Златоуст в его рассказе о мятеже даже не упоминается. Зато Сократ в качестве доказательства опеки Божьей по отношению к Константинополю пишет о защите императорского дворца от варваров Гайны отрядами ангелов «в виде вооруженных воинов величественного роста»; именно это заставило Гайну изменить план «заговора» и поспешить в храм апостола Иоанна, расположенный за стенами столицы. Созомен изображает это событие более реалистично — варвары пасуют перед «воинами огромного роста», охраняющими дворец, а не перед ангелами; удаляется же Гайна за город в церковь Иоанна Крестителя.

Что касается конфликта Гайны и Иоанна Златоуста по поводу передачи «варварам»-арианам одной из столичных церквей, то, поскольку этот спор занимает ведущее место в рассказе Феодорита и является заметной составляющей в рассказе Созомена, имеет смысл обратить внимание на те его особенности, которые имеют отношение к теме конфессиональной чуждости «варваров», — в том виде, как эта тема преподнесена Марцеллином.

Прежде всего, после соглашения с императором под Халкидоном и прихода Гайны в столицу свершилось «первое безумное дело» — получение «варваром» командования над пехотой и конницей империи. Следующее, что он задумал, — «возму-

щение кафолической церкви». Как следует из текста, форма этого «возмущения» — как раз просьба императору передать арианам один из столичных храмов. И только после неудачи подобной попытки Гайна задумывает «нарушить клятву и разорить город». Таким образом, по Созомену, конфессиональное столкновение приобретает решающее значение для драматического развития событий в Константинополе. Правда, историк не совсем уверен в мотивах борьбы Гайны за обладание арианами одной из церквей города: «варвара» или подстрекали сторонники учения Ария, или им руководило собственное честолюбие.

Феодорит намного смягчает описание поведения Гайны в этой ситуации, выставляя, однако, в качестве мотива его требования зараженность арианской ересью и гордыню (Theod., V, 32). «Варвар» в споре с Иоанном Златоустом прямо заявляет о принадлежности к иному конфессиональному сообществу и требует особого храма, ибо совершил для римлян немало воинских подвигов. Историк не связывает неудачу Гайны в споре о храме с «давно задуманным» им мятежом, который был начат «по прошествии некоторого времени». Отсутствие заостренного негативизма в оценках поступков «варвара» вполне соответствует крайне скупому описанию мятежа у Феодорита, акценту на почтительном приеме Гайной посольства Иоанна Златоуста и отсутствию в этой «Церковной истории» какой-либо информации о подавлении мятежа и гибели Гайны. Иными словами, хотя рассказ Феодорита заметно отличается по уровню антиварварской настроенности от повествования Сократа и особенно Созомена — в рамках темы «варвары и православная церковь», — объем его внимания к подобной теме (в сравнении с объемом всего сюжета, связанного с Гайной и его «варварами») несравненно больше. Данное обстоятельство дает основание полагать, что со своим рассказом о «заговоре» труд Феодорита принадлежит к иной церковно-исторической традиции, нежели более близкие в этом друг к другу произведения Сократа и Созомена.

Вне сюжета о «заговоре» термин «варвары» употреблен комитом Марцеллином только в эпизоде, рассказывающем о попытке неких варваров, «взлелеянных священным городом», поджечь одну из городских церквей (M.C.a.431.2). Из дошедших до нас источников переключку с этим эпизодом можно найти только в одном из рассказов «Церковной истории» Сократа Схоластика (Socrat., VII, 33). Сократ уточняет, что речь идет о варварах, являвшихся слу-

гами некоего жестокого вельможи и попытавшихся найти убежище в церкви. Они пробыли в храме много дней «с обнаженными мечами» и в конце концов покончили с собой. Вся эта драма сопровождалась осквернением церкви: «варвары» проникли в алтарь, а потом одного из клириков убили, а другого ранили. Кошунственность поведения «варваров» для Сократа так же несомненна, как и для Марцеллина.

Что касается *civile bellum* как явления, характеризующего действия Гайны и «его варваров» в сочинении комита Марцеллина, то и здесь церковные историки являются предшественниками «Хроникона». Наиболее жестко о намерениях «варвара» пишет Феодорит, согласно которому, Гайна — *φρονήματι τυραννικῶ χρηρμένος*, человек, у которого сам император разглядел *τὴν μελετωμένην τυραννίδα* (Theod., V, 32.1). У Сократа и Созомена взгляды на замысел Гайны сходные, но чуть менее определенные, чем у Феодорита. С одной стороны, по Сократу, Гайна повел свою армию вроде бы на Трибигильда, а на деле — «для целей задуманной тирании». С другой стороны, Сократ говорит, что «варвар» старался *ὅπως ἂν ὑφ' ἑαυτῶ τὰ Ῥωμαίων ποιήσειε*. Согласно Созомену, Гайна *ἐπέχειρσε τὴν Ῥωμαίων ἀρχὴν ὑφ' ἑαυτὸν ποιεῖν*, а после драматических событий в столице в июле 400 г. замышляет перейти Геллеспонт, предполагая, что, овладев Малой Азией, легко подчинит «все народы Восточной империи». Правда, у Созомена, как уже отмечалось выше, есть при описании уступок императора, сделанных Гайне, одна примечательная оговорка: получение «варваром» власти над пехотой и конницей империи (т. е. должности презентального магистра) — это «первое безумное дело», «свершившееся согласно его желаниям».

Из раннесредневековых авторов, чьи сюжеты восходят к подобной позднеантичной политико-литературной традиции, наиболее близкая Феодориту формулировка стремлений Гайны содержится у Иоанна Антиохийского, согласно которому «варвар» намеревался управлять войсками таким образом, чтобы «завладеть самой императорской властью».

Такого рода суждения, восходящие, скорее всего, к актуальной полемике времен «заговора» (о которой писали И. Фогт, И. Штрауб и А. Липпольд) и находящие параллель в приписывании варварским вождям, вторгавшимся в империю, плана всеми средствами строить римлянам козни до тех пор, «пока не завладеют всей их страной», скорее всего, являлись отражением достаточно рас-

пространенного топоса. Что же касается Феодорита, то он, будучи сосредоточен в рассматриваемом сюжете прежде всего на фигуре Иоанна Златоуста, лишь в самых общих словах пишет о «давно задуманной тирании» Гайны, о каком-то его «замысле» (ἡ γνώμη), которого боялись «начальствующие и подчиненные» (ἄρχοντες καὶ ἄρχόμενοι) в империи (Theod., V, 32.9), — причем именует его «великодоблестным человеком» (τὸν μέγαν... ἀριστέα), которого, однако, не побоялся архиепископ Иоанн (Ibid. V, 33.2).

И Сократ, и Созомен представляют описываемый кризис как противостояние, наряду с прочим, между «варварами» и римлянами. По Сократу, после появления войска Гайны во Фригии римляне устрашились численности его «варваров» и угрозы для богатых восточных провинций. После первой неудачной атаки на императорский дворец в столице Гайна вспоминает, что большая часть «римского войска» в городе отсутствует. План, составленный им после этого, представляется Гайне «гибельным для римлян». При переправе «варваров» Гайны к Лампсаку «римляне, удобно плавающие на кораблях», истребили многих из них. Фравитта, воевавший с Гайной, «пользовался великим расположением римлян».

Созомен, начиная рассказ о Гайне с характеристики его варварского происхождения, пишет, что тот в свое время «перебежал к римлянам». Именно на это, наряду с прочим, указывает мятежнику во время спора с ним Иоанн Златоуст, напомнивший также о клятве «варвара» императору Феодосию «благоприятствовать римлянам». В открытой войне с Гайной, согласно Созомену, «римляне пользовались Божьей помощью».

У Феодорита такого рода противопоставление при описании кризиса не констатируется, что можно рассматривать как еще один способ историка смягчить τὴν πάλαι μελετηθεῖσαν... τυραννίδα (Theod., V, 32.8) по ее уровню.

В целом, и это очевидно, и Сократ и Созомен представляют в рассматриваемом сюжете противостояние «варваров» и «римлян» как явление очень важное, но вполне рядоположаемое противостоянию «варваров»-ариан и православной церкви, на прерогативы которой такие «варвары» способны покуситься. В констатации подобной возможности к своим коллегам по жанру присоединяется Феодорит. Подобный подход к материалу вполне созвучен манере комита Марцеллина, но совершенно чужд Синесию и Зосиму, для

которых главное в изображении «величайшей опасности для империи» — противоборство «римского» и «варварского».

*А.М. Крюков*  
(Москва)

### **Оценка латинского владычества в письмах Михаила Хониата\***

На протяжении большей части истории империи ромеев представители образованной элиты византийского общества с трудом могли помыслить для себя возможность существования вне пределов своего государства. Мало что изменил в этом отношении и IV Крестовый поход: большинство переживших катастрофу интеллектуалов в конце концов смогло найти пристанище при дворах Никеи или Арты, откуда можно было по-прежнему смотреть на «варваров» как на представителей хоть и опасно приблизившегося, но всё же внешнего мира. О восприятии же новых политических реалий теми людьми, кто, будучи застигнут бурей латинского нашествия, оказался перед необходимостью налаживать отношения с завоевателями, мы знаем не так много. Именно с этой точки зрения представляют особый интерес произведения митрополита Афинского Михаила Хониата, который, лишившись в 1205 г. своей кафедры, тем не менее вынужден был до конца жизни остаться в пределах покоренной латинянами Эллады.

Нет ничего удивительного в том, что письма Михаила, написанные после этой даты, пестрят упоминаниями о новых хозяевах, которых наш автор знает под двумя именами: «латиняне» (Λατῖνοι) и «италийцы» (Ἰταλοί). Казалось бы, первое из этих обозначений должно обладать более широким смыслом, однако анализ источника приводит скорее к обратному выводу. В тех случаях, когда имеются в виду конкретные люди, Михаил Хониат чаще говорит о «латинянах»: «Латинянин, одолживший деньги монаху Петру, вдруг потребовал их обратно» [No 106:36]<sup>1</sup>; «Некоторые из латинян и ромеев» полагают, что митрополит Афинский накопил много сокровищ [No 156:24]. Напротив, термин Ἰταλοί всегда используется во множественном числе и как правило — в собирательном значении: именно его Михаил употребляет даже в том единственном случае,

---

\*Исследование осуществлено в рамках проекта РГНФ № 04-01-00212а.

когда высказывается по поводу западного учения об исхождении Святого Духа [No 173:66].

Среди характеристик, которыми наделяются «италийцы», пожалуй, преобладают две: жадность и необразованность (варварство). По-видимому, эти качества связаны между собой: завоеватели, не будучи способными постичь написанного в некогда собранных митрополитом Афинским книгах, тем не менее стремятся нажиться на их продаже [No 146:21–27]; в другом месте утверждается, что они не только «говорят на варварском языке» (βαρβαροφώνους), но и «превратили почитание Христа (τὴν τοῦ Χριστοῦ λατρείαν) в служение золоту (χρυσολατρείαν)» [No 148:31–32].

Для обозначения латинского правления в целом в словаре Хониата используется, в сущности, единственное, но зато исключительно емкое слово: «тирания» (τυραννίς). Данный термин уже сам по себе несет достаточный отрицательный заряд, ибо вызывает в памяти соответствующие характеристики тирании в произведениях античных авторов, например, высказывание Демосфена о том, что «для демократических государств тирания есть что-то не внушающее доверия» [No 105:9]<sup>2</sup>. Дополнительно латинская тирания может характеризоваться как варварская и иноплеменная (ἄλλόφυλος); ей свойственны ненависть к образованию (μισόλογος) и премудрости (μισοσοφία), так что, по мнению Хониата, с нею не может сравниться даже правление Писистрата, тридцати тиранов или македонян [No 132:74]. Антитезой тирании, естественно, является свобода: посредством Феодора Ласкаря Господь сохранил вверенный тому мир «свободным от италийского рабства» [No 179:8]; почти в тех же выражениях наш автор характеризует заслуги правителя Эпира Феодора Дуки [No 165:6]. Поэтому заслуживает уважения севаст Халкуци, «как никто другой, ненавидящий латинян и преданный ромейской державе, который, не будучи долее в состоянии сносить дерзость латинской тирании, оставил всё свое имущество, детей, отечество, родственников, предпочитая... находиться в пренебрежении в чертогах ромейского царства, нежели оставаться на родине, угнетаемой тиранами, и жить под рукой латинян» [No 136:25–30]. Самому Хониату, как известно, сделать этого так и не удалось.

Спрашивается, усматривает ли Хониат у латинян какие-либо положительные качества? Да, но лишь в том случае, если эти качества необходимо поставить в пример кому-либо из соотечественников. Еще задолго до латинского завоевания Афинский митропо-

лит ставил кельтов, германцев и италийцев, которых «можно видеть благопристойно рассуждающими и в порядке ведущими собрание» в пример мятежным жителям Эврипа на Эвбее. Что же до латинского правления, то и оно кажется умеренным в сравнении с властью еще худшего тирана — Льва Сгура: «Ибо он служит оправданием италийцев, потому что в сравнении с его жестокостями совершенные ими более человеколюбивы, так что иноплеменники выглядят более кроткими и во всех отношениях снисходительными к ромеям, нежели этот их соплеменник» [No 100:197–199].

Приведенные оценки латинян в сущности очень близки к традиционным представлениям образованных византийцев о «варварах», хотя звучат куда эмоциональнее обычного, ибо подкреплены почти ежедневным общением с завоевателями. Таким образом, реакцию Михаила Хониата на латинское завоевание можно охарактеризовать как своего рода «внутреннюю эмиграцию», при которой автор, даже не имея возможности покинуть покоренную «варварами» страну, всё же не принимает их владычества, находя свое утешение в вестях об успехах правителей греческих государств: «А самое необыкновенное и достойное изумления в том, что и мы, находящиеся под гнетом тирании, испытываем немалое утешение, издали наблюдая за тем, как самодержец украшается многочисленными трофеями» [No 171:13–16].

### *Примечания*

<sup>1</sup>Письма Михаила Хониата цитируются нами по изданию: Michaelis Choniatae Epistulae / recensuit F. Kolovou. Berolini, Novi Eboraci, 2001 (Corpus fontium historiae Byzantinae. Vol. XLI). При ссылках указывается номер письма и номер строки.

<sup>2</sup>Dem. Olynth. 1, 5; русский перевод: Демосфен. Речи. М., 1995. Т. III. С. 17.

*М. А. Курьшова*  
(Москва)

## **Греки и греческая церковь в Сицилии и Южной Италии XI в.\***

Изучение истории существования греческой церкви в Италии в эпоху глубоких трансформаций как на Востоке, так и на Западе приводит к рассмотрению следующих явлений: наличие греческого населения в Южной Италии и Сицилии, существование греческой

---

\*Исследование осуществлено в рамках проекта РГНФ № 04–01–00212а.

церкви и их связи с византийским господством в регионе, которое пало в середине XI в. в связи с норманнским завоеванием.

Греческое население в Италии проживало не только в пределах Византийской империи, но и на землях, находившихся под властью мусульман (на о. Сицилия), лангобардов (в континентальной Италии) и норманнов. Объединяющим фактором в данном случае служило лишь то обстоятельство, что в IX–XI вв. все эти территории подчинялась в церковном отношении Константинопольской патриархии. Тем не менее, связь между «эллинизмом» и византийским присутствием все-таки наличествует: именно Империя предоставляла грекам средневековой Италии их церковных деятелей и гарантировала их право. Таким образом, невозможно определять эллизм в Италии как чисто политический феномен. Как и другие этносы византийской провинции, греки выделялись своим языком и своей культурой, а также своим церковным обрядом и своим правом; наконец, они занимали некоторую территорию, на которой могли свободно осуществлять присущие им формы жизни. Не столько разделение церквей 1054 г., сколько новый облик западной церкви, сплотившейся под эгидой Рима, а также включение этих районов в состав латинского Запада (с норманнским завоеванием середины XI в.) привели к тому, что греческая церковь этого региона сохранилась только в Южной Италии.

В настоящем сообщении будет предпринята попытка показать, что, вопреки схизме и приходу норманнов (ставших вассалами папского престола), греческая религиозная жизнь в Южной Италии процветала. Известна деятельность митрополита Ипатия из Отранто, Стефана из Реджо, митрополитов Василия и Иоанна из Санта Северины, Луки из Бова, митрополита Отранто, св. Луки из Капо Ризуто и др. Культура греческого языка, отразившаяся в литературе того времени, а на повседневном уровне в составлении многочисленных документов сохранившихся южноитальянских архивов, была высока вплоть до начала XIII в. (итало-греческий монах в Росано Филагато из Черами (Керамевс), и Евгений Амират, высший официал при Палермском дворе, переводчик с арабского на греческий и с греческого на латинский языки, и другие их современники). Многие высшие чиновники норманнского государства были греками и сохраняли тесную связь с византийской традицией (некоторые из них принадлежали в прошлом к числу византийских официалов). Различные стороны государственной жизни направ-

лялись греками (адмирал Христодул, адмирал Георгий Антиохийский, ктитор церкви Марторана (Санта Мария дель Аммиральо) в Палермо, знаменитой своими мозаиками).

*Т.В. Куц*  
(Екатеринбург)

### **Латиняне в оценках византийских интеллектуалов прозападного направления**

После событий 1204 г. в сознании византийцев глубоко укоренилось враждебное отношение к Западу. Историческая память во многом определила настороженность и предвзятость поздневизантийского социума к латинянам, которых продолжали отождествлять с варварами. Тем не менее, на фоне всеобщей нелюбви к Западу появляется течение, которое было ориентировано на сближение с латинянами.

Латинофильское направление, которое заявило о себе особенно отчетливо со второй половины XIV в., было своего рода ответом на распространение исихазма. Сторонниками прозападного течения были преимущественно представители интеллектуальных кругов, интерес которых к Западу базировался на изучении трудов западных авторов, прежде всего сочинений Фомы Аквинского. Постепенно это течение приобрело и политическую направленность: спасение империи в условиях нарастающей турецкой угрозы усматривают в союзе с западными правителями и папством. По убеждению латинофилов, только совместными усилиями, прежде всего организацией крестового похода, можно было остановить продвижение турок. Представители этого направления были весьма влиятельны в империи в силу своей близости ко двору, особенно в правление византийского императора Мануила II Палеолога, который разделял подобные умонастроения.

В эпистолярных сочинениях византийских авторов пролатинского направления (Димитрий Кидонис, Мануил Калека, Мануил Хрисолора, Мануил II Палеолог) содержатся замечания относительно Запада и европейцев, которые носят оценочный характер. Анализ этих высказываний позволяет говорить о неоднозначном отношении к латинянам даже среди тех, кто демонстрировал свое расположение к западным соседям. Несмотря на признание западной культуры и богословия, на стремление к более тесному культурному сближению, на готовность пойти на уступки в вопросах веры,

представители прозападного течения в своих оценках подчас руководствовались традиционным подходом ко всем невизантийцам, называя в рамках старой фразеологии латинян варварами, подчеркивая свое снисходительное отношение к ним, проявляя политический снобизм.

Таким образом, даже те, кто заявлял о своей толерантности к латинянам, оказывались под влиянием идеологического и психологического стереотипа в отношении к Западу. Это определило двойственность оценок византийских авторов прозападного крыла, когда признание равенства и возможности партнерства с латинянами сочетается порой с нескрываемым высокомерием и пренебрежением по отношению к ним.

*Г.Е. Лебедева, В.А. Якубский*  
(С.-Петербург)

### **О.А. Добиаш-Рождественская как историк крестовых походов**

В трудах российских медиевистов 20–30-х гг. XX в. крестоносная тематика занимала сравнительно мало места. Однако подход историков к ней весьма показателен для своей эпохи. Авторское восприятие крестоносных экспедиций (в том числе — IV Крестового похода, всегда вызывавшего самые острые споры), истолкование их мотивов и результатов — всё это наглядно характеризует позиции отдельных историков и целых научных школ и течений. Те отклики, какие получили эти труды как у современников, так и — со временем — у историографов, тоже дает благодарный материал для характеристики движения отечественной исторической мысли XX века.

Историческую продукцию послереволюционных лет принято было делить на две противопоставляемые друг другу группы, ориентируясь при этом на методологию. В первую, пользовавшуюся благорасположением властей, попадали работы (за редким исключением — лишь сочинения популяризаторского или пропагандистского толка), которым был свойственен разоблачительный пафос в отношении религии и духовенства. Их авторы, причисляя себя к марксистам, по поводу и без повода апеллировали к цитатам из произведений основоположников этого учения. Вторая же группа включала в себя труды ученых старой школы, которые представителями первого из направлений — в зависимости от установок

выше и от личного темперамента — либо беспощадно клеймились, либо снисходительно признавались не лишенными познавательного интереса.

В интересующем нас вопросе старую, домарксистскую школу наиболее ярко представляла О.А. Добиаш-Рождественская (1874–1939). Ученица и во многом последовательница И.М. Гревса, она в своих культурологических изысканиях и до 1917 г. обращалась к истории крестовых походов. На грани двух социальных эпох увидела свет ее книга «Эпоха крестовых походов (Запад в крестоносном движении)» (Пг., 1918). За ней последовали «Западные паломничества в средние века» (Пг., 1924), «Крестом и мечом: Приключения Ричарда Львиное Сердце» (Л., 1925). Научно-популярные по своей форме, книги демонстрировали отнюдь не поверхностное знание предмета, но своей явной симпатией к крестоносному движению, желанием разобраться в душевных порывах людей Средневековья они тогда раздражали многих. В этом виделся чуть ли не прямой вызов новым веяниям в историографии, какие олицетворял, например, Н.Н. Розенталь. Тоже, как и Добиаш-Рождественская, ученик И.М. Гревса, он, увлекшись социологическими схемами в духе тогдашнего понимания марксизма, уверенно увязывал крестовые походы с экспансией торгового капитала.

Подобное разделение историков на категории, стоит напомнить, более чем условно. Столь подчеркиваемые партийной печатью различия в методологии на практике постоянно отступали на задний план перед соображениями злободневной политики. В итоге ревностные изобличители идеалистических концепций порой сами оказывались повинны в еще более тяжких грехах. С середины 1930-х гг. обвинения в политических ошибках стали вдвойне опасными. На себе это испытал тот же Н.Н. Розенталь. Назначенный в 1934 г. заведующим кафедрой истории средних веков только что возрожденного исторического факультета Ленинградского университета, он уже через полгода был изгнан из ЛГУ, когда его покровителя, декана истфака Г.С. Зайделя арестовали как врага народа.

По иронии судьбы О.А. Добиаш-Рождественская, которую преуспевавшие коллеги, историки новой формации долгие годы третируют, упрекая в идеализме, непонимании законов истории и пр., к этому времени добилась признания — правда, скорее как архивист и палеограф. В посвященных ей биографических очерках советский период в жизни выдающегося ученого предстает иногда в несколько

приглаженном виде, тогда как ее взаимоотношения с новой властью не всегда бывали гладкими. Но всё-таки она имела возможность работать в Отделе рукописей Публичной библиотеки, вести занятия со студентами. В 1929 г. ее избрали членом-корреспондентом АН СССР.

Все эти годы она вновь и вновь возвращалась к истории крестовых походов. При этом центр тяжести всё больше сдвигался в сторону источниковедения. Об этом в частности, свидетельствуют хранящиеся в ее личном фонде ОР РНБ конспекты лекций по истории средних веков и по источниковедению западного Средневековья. На основании последних О.А. Добиаш-Рождественская в середине 30-х гг. XX в. подготовила большую статью, оставшуюся в рукописи и опубликованную полвека спустя Б.С. Кагановичем. Из статьи видно, что нападки критиков не заставили исследовательницу радикально пересмотреть свой взгляд на крестonosную проблему. По-прежнему она была склонна опозитизировать «приподнятое и возбужденное настроение участников «необычайного подвига», пережитые ими изумительные впечатления, освобождение от привычных условий жизни и привычных связей». В то же время, восхищаясь крестonosными хрониками и связывая с ними зарождение «нового типа историка, гораздо более живого и, главное, независимого», Добиаш-Рождественская тщательно разрабатывала и уточняла генеалогию этих хроник, сопоставляла их с другими видами источников. К великому сожалению, до нас дошла лишь часть сделанных ею наблюдений.

Ее положение в советской исторической науке было достаточно двусмысленным. С одной стороны — «первая в России женщина-магистр, а затем и доктор всеобщей истории» и другие лестные эпитеты. К тому же она, в отличие от своего старого друга Д.М. Петрушевского, стояла в стороне от дискуссий о неокантианстве и иных абстрактных материях и даже старалась себя убедить (трудно сказать, с каким успехом) в разумности происходивших в стране политических перемен. С другой — «методологические установки автора делают его выводы и оценки совершенно неприемлемыми для марксиста». Цитата, взятая из «Историографии средних веков» О.Л. Вайнштейна, адресована исследованиям Добиаш-Рождественской о культе св. Михаила. О ее работах на тему крестовых походов Вайнштейн — с 1935 г. заведующий кафедрой истории средних веков ЛГУ, под чьим началом ряд лет работала

О.А. Добиаш-Рождественская — предпочел в 1940 г. вовсе не упоминать. Многие годы спустя, в «Истории советской медиевистики» (Л., 1968), он скажет, что они «всё же не дают верной картины рассматриваемых явлений», поставив в вину автору идеализм и неоромантизм. А неоромантизм, по его же словам (правда, произнесенным по другому, не связанному с автором «Эпохи крестовых походов», поводу) был не менее реакционен, чем романтизм просто.

Возникала странная ситуация — впрочем, в ту пору нередкая, почти стандартная: за ученым признавались и эрудиция, и исследовательский талант, но напрочь отвергались результаты его изысканий. Именно отвергались, а не опровергались. У марксистов-ортодоксов — даже у таких эрудированных, как О.Л. Вайнштейн — не доставало знания источников, не хватало аргументов по существу дела, и они больше исходили из априорных посылок (если не из высказываний классиков марксизма-ленинизма). Показательно, что, работая в послевоенные годы над фундаментальной «Западно-европейской средневековой историографией» (М., Л., 1964) и останавливаясь на тех крестоносных хрониках, какие в свое время изучала Добиаш-Рождественская, Вайнштейн так и не вступит в прямую полемику с ней.

Особый случай — соотношение между «Источниковедением западного Средневековья» О.А. Добиаш-Рождественской и книгой ее ученицы и последовательницы А.Д. Люблинской «Источниковедение истории средних веков» (Л., 1955), где специальная глава посвящена источникам по истории крестовых походов. Преемственность между ними и в интересующем нас аспекте бесспорна, но бросаются в глаза также и существенные различия — различия явно в пользу книги 1955 года. Созданному в 30-х годах XX в. очерку еще не хватало внутренней цельности, изложение оставалось фрагментарным, эмоции порой заслоняли собой анализ — короче говоря, при всех своих достоинствах очерк отражал уровень отечественной медиевистики той поры, когда еще не созрели условия для источниковедческого синтеза.. Очевидно, и эти обстоятельства имела в виду А.Д. Люблинская, всегда с огромным пиететом отзывавшаяся о своей наставнице и тем не менее утверждавшая, что исторические концепции О.А. Добиаш-Рождественской «принадлежат безвозвратно ушедшему в прошлое этапу развития русской медиевистики». Попытка Б.С. Кагановича опровергнуть это утверждение,

пусть и продиктованная самыми благими намерениями, всё же, думается, несостоятельна.

Трактовка истории крестовых походов в советское время служила наглядным показателем степени методологического давления и общей тенденции развития советской исторической науки. Красноречивы в этой связи оценки работ О.А. Добиаш-Рожественской о крестовых походах, даваемых известным специалистом в этой области М.А. Заборовым. В 1951 году М.А. Заборов писал, «... что несмотря на довольно интересный фактический материал, работы О.А. Добиаш-Рожественской о крестовых походах являются совершенно чуждыми марксизму и для нас абсолютно неприемлимыми», а оценка 1966 года звучит так: «Лекции О.А. Добиаш-Рожественской о крестовых походах содержат ценный материал, в известной мере самостоятельно ею разработанные источниковедческие и историографические положения и разделы. По своей научной обстоятельности и углубленности они могут быть отнесены к числу наиболее солидных спецкурсов по данной проблематике, читавшихся в начале XX века в русской высшей школе». Различия в оценках отражают в конечном счете изменения, которые происходили в политической жизни страны.

Тема крестовых походов в наименьшей мере поддается расшифровке как историко-культурное явление и в частности как феномен человеческого духа, высшего его взлета с помощью марксистской теории.

Те увлечения, которые допускала О.А. Добиаш-Рожественская в изучении крестоносной тематики, были другого рода, чем продиктованные социологическим схематизмом, лишенные творческого полета и размаха суждения ее критиков. Даже в ошибках ее суждения зачастую оказывались значительнее, чем положения ее оппонентов.

*А.М. Лидов*  
(Москва)

## **Великая Схизма и византийская иконография**

Проблема окончательного разделения западной и восточной традиций христианского искусства является одной из наиболее важных в истории средневековой культуры. Почему в одном случае возник художественный язык Ренессанса, в другом — слож-

лась замкнутая в себе художественная система, практически не изменявшаяся на протяжении столетий и оказавшаяся не восприимчивой к влияниям новоевропейского искусства? Эта проблема принадлежит к числу наименее изученных. Внимание исследователей в несравненно большей степени было обращено на конкретные примеры взаимовлияний Византии и Латинского Запада, тогда как более принципиальный вопрос о различии подходов и образных систем оказался как бы в стороне.

Понятно, что процесс разделения не был единовременным и находился под воздействием целого ряда факторов. Однако некоторые исторические явления оказали решающее влияние, способствовали тому, что накапливавшиеся столетиями многочисленные историко-культурные особенности в определенный момент оформились в различные символические системы. Согласно гипотезе, лежащей в основе настоящего доклада, таким важнейшим фактором была богословская полемика в связи с Великой Схизмой 1054 года.

Может быть показано, что именно с XI века различие в иконографических программах Востока и Запада приобретают принципиальный характер. Классические примеры храмовой декорации предшествовавшей эпохи (Сан Витале в Равенне, Санта Мария Антиква в Риме, Санта Мария в Кастельсеприо) принадлежат к еще единой традиции, при всем разнообразии конкретных вариантов. Однако в византийских иконографических программах середины XI века (кафедральные соборы в Охриде и Киеве) появляются новые темы, отсутствующие в храмовой декорации латинского Запада.

В докладе предполагается последовательное рассмотрение этих новых тем, объединенных, на наш взгляд, единым замыслом<sup>1</sup>. Главным византийским нововведением было появление сцены «Причащения апостолов» в среднем регистре алтарной апсиды, создавшего новый символический центр в системе росписей. Сцена представляла Христа-первосвященника, свершающего литургию и причащающего апостолов в алтаре небесного храма. В XI веке под «Причащением апостолов» в нижнем регистре алтарной апсиды утверждается ряд изображений святых епископов, в центре которого, как правило, были показаны создатели литургии Василий Великий и Иоанн Златоуст. Около середины XI века возникает акцентированный литургический вариант этой темы — сцена «Служба святых отцов», представляющая епископов в трех-четвертном пово-

роте к алтарю, с раскрытыми литургическими свитками в руках. Как было показано в статьях автора доклада, в программах середины XI века появляются и новые иконографические типы Христа, такие как «Христос-священник» или «Христос-архиерей, освящающий храм»<sup>2</sup>. Начиная с середины XI в., огромное значение как в храмовой иконографии, так и в иллюминированных рукописях приобретает тема полиморфизма Христа, который одновременно изображается в разных демонстративно сопоставленных изводах: Пантократор, Ветхий деньми, Еммануил, Мандилион, Керамион и другие<sup>3</sup>. Число новых черт не исчерпывалось названными темами, но они определяли пафос изменений. В целом, можно говорить об особой литургической редакции иконографических программ, возникшей в среде константинопольских богословов в середине XI века и ясно отличившей византийскую храмовую иконографию от латинской. Такая редакция, несколько неожиданная в эпоху, когда сама литургия уже долгое время существенно не менялась, находит объяснение в истории схизмы 1054 года.

Как известно, главной темой богословской полемики стал вопрос об опресноках — использовании квасного или пресного хлеба в Евхаристии, ни раньше, ни позже не приобретавший такого исключительно важного значения. Византийские богословы рассматривали латинское причащение опресноками как порочное следование иудейскому обряду и строили свою защиту квасного хлеба на основополагающем тезисе об особом новозаветном священстве Христа, превышающего и отрицающего священство ветхозаветное. Мысль о священстве в построениях православных богословов увязывалась с другим фундаментальным тезисом о неразрывном единстве Св. Троицы и Евхаристической Жертвы, которое, по мысли византийцев, было разрушено латинянами. Вероятно, именно эти идеи легли в основу новой официальной образной системы. Ее значение не исчерпывается актуальной полемикой, она отразила значительно более глубокий процесс самоидентификации православия внутри христианской церкви и желание иконографически представить образ истинной веры.

Важнейшим документом, подтверждающим правомерность предложенной интерпретации, является программа росписей Софии Охридской, которая справедливо рассматривается как важнейший рубеж в истории византийской храмовой иконографии. Программа содержит большое число редких и даже уникаль-

ных особенностей, еще не получивших убедительного объяснения. Принципиальное значение имеет тот факт, что наиболее вероятным составителем иконографической программы был Лев, архиепископ Охридский в 1037–1056 годах. Он известен как один из инициаторов и главных идеологов схизмы 1054 года, с его послания к Иоанну Транийскому начался открытый конфликт между Востоком и Западом. Рассмотренная в реальном историческом контексте иконографическая программа Софии Охридской может быть проанализирована как своеобразный богословский трактат архиепископа Льва на актуальную тему и важнейший исторический источник, существенно обогащающий наши знания о схизме 1054 года.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Реконструкции этого замысла посвящена наша работа: Лидов А.М. Схизма и византийская храмовая декорация // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство / Ред.-сост. А.М. Лидов. СПб., 1994, с.17–35

<sup>2</sup> Лидов А.М. «Христос-священник» в иконографических программах XI–XII веков // ВВ. 55 (1994). С. 187–192; Лидов А.М. Образ «Христа-архиерея» в иконографической программе Софии Охридской // Зограф, 17 (1986), с.5–20 ( Византия и Русь. М., 1989. С. 65–90)

<sup>3</sup> Лидов А.М. Образы Христа в храмовой декорации и византийская христология после Схизмы 1054 года // Древнерусское искусство. Искусство Византии и Древней Руси. К столетию А.Н. Грабара (1897–1997). СПб., 1999

***К.И. Лобовикова***  
(Екатеринбург)

## **Георгий Трапезундский о роли Великой Схизмы в истории Византийской империи**

Византийцы считали военные неудачи и гибель Византии карой Божией за многочисленные грехи христиан. Такое объяснение стало общим местом в хоре голосов, оплакивающих бедственное положение империи, а затем и ее крах. Еще патриарх Афанасий I в начале XIV в. призывал византийцев покаяться в грехах, так как только истинное покаяние могло помочь жителям империи отразить натиск турок.

Оригинальное объяснение причины гибели Византии предлагает нам Георгий Трапезундский (XV в.). В трактате «О вечной славе самодержца и его мировом господстве» (1466 г.) Георгий утверждал, что византийцы были наказаны Богом за церковный раскол, который они сами и спровоцировали<sup>1</sup>.

С точки зрения Георгия Трапезундского, преемники Константина Великого благополучно правили империей, пока не решили разделить единую Церковь. Он винит в церковном расколе именно правителей Византии. По мнению Георгия, они нарушили важный закон, согласно которому самодержец, подражая Богу, единому в Троице, должен объединить на земле «одну веру, одну Церковь, одно царство»<sup>2</sup>.

Для наказания виновных в церковном расколе восточных схизматиков, патриархов и всего царства Константина Бог возвысил учение Магомета. Поэтому восточная Церковь исчезла, а Византия была погублена мусульманами<sup>3</sup>.

Итак, с точки зрения Георгия, восточные схизматики потеряли свое царство с того самого момента, когда они разделили Церковь<sup>4</sup>.

Концепция Георгия оформлялась постепенно и имела свою предысторию. Летом или ранней осенью 1437 г., то есть накануне Ферраро-Флорентийского собора, Георгий написал византийскому императору Иоанну VIII Палеологу письмо, в котором предупредил его, что если уния Церквей не будет достигнута, то и Восточная, и Западная Церкви обречены на разрушение<sup>5</sup>. Таким образом, для Георгия церковный раскол опасен для обеих Церквей. Эту мысль Георгий повторил в 1466 г. в уже упомянутом трактате «О вечной славе самодержца и его мировом господстве», отметив, что только церковное единовластие ведет к спасению Церкви.

Зимой этого же года Георгий написал похвальную речь папе Евгению IV<sup>6</sup>. Автор сравнивал римского папу с Моисеем, а греков (то есть византийцев) с египтянами. Греков, также как и египтян, десять раз поразили моры. Если греки своей схизмой поддерживают мусульман, то Евгений IV, достигнув унии, нанесет сокрушительное поражение мусульманам<sup>7</sup>.

В другом трактате, написанном около 1440 г. и посвященном объяснению второго Послания Фессалоникийцам, Георгий утверждает, что папа Евгений IV как глава *imperium Romanum* привел греков в Обетованную Землю Церкви после 500 лет скитаний в пустыне церковного раскола<sup>8</sup>. Автор продолжает сравнение римского папы с Моисеем, а византийцы выступают теперь в роли евреев.

Наконец, в 1457 г., уже после подписания текста унии, когда ее провал был очевиден, Георгий посылает священству Крита трактат в поддержку миссии папского инквизитора Симона<sup>9</sup>.

Симон был послан на Крит, чтобы добиться выполнения грека-

ми обещаний, данных на соборе во Флоренции. Он убеждает священников Крита признать главенство римского папы и принять *filioque*. Дж. Джил считает трактат Георгия примером удачной проповеди, приспособленной к религиозному менталитету византийцев. Именно недостаток таких проповедей, с точки зрения ученого, привел к тому, что уния не была достигнута.

Таким образом, Георгий выступает как преданный апологет Западной Церкви и последовательный сторонник идеи единства «веры, Церкви и империи». Хотя итогом Ферраро-Флорентийского собора стало подписание унии, византийцы не приняли ее. Поэтому папа Евгений IV, согласно логике Георгия, не стал избавителем, способным восстановить утраченное единство «веры, Церкви и империи». Отвергнув унию, византийцы потеряли свой последний шанс. В 1453 г. Византия прекратила свое существование. Кто же теперь должен был осуществить спасительное единство? Георгий полагал, что эту миссию должен выполнить Завоеватель Константинополя Мехмед II, но только при условии присоединения последнего к христианской вере.

Таким образом, великая схизма, с точки зрения Георгия Трапезундского, сыграла решающую роль в судьбе Византии. Она стала причиной многих бед, кроме того, поскольку византийцы упорствовали в своем нежелании принять унию, следствием схизмы стало уничтожение восточной Церкви и исчезновение Византийской империи.

### *Примечания*

<sup>1</sup>См.: *Collectanea Trapezuntiana: texts, documents and bibliographies of George of Trebizond* / Ed. J. Monfasani. N. Y., 1984. P. 528–560.

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 528–529.

<sup>3</sup>*Ibid.* P. 529–530.

<sup>4</sup>*Ibid.* P. 530–531.

<sup>5</sup>PG. CLXI. 905 C.

<sup>6</sup>Monfasani J. *George of Trebizond*. P. 34–35.

<sup>7</sup>*Ibidem.*

<sup>8</sup>*Ibid.* P. 50.

<sup>9</sup>PG. CLXI. 829–868.

*О.В. Лосева**(Москва)***«Латиняне» в проложном сказании 9 мая\***

К числу наиболее прозападных произведений древнерусской литературы, бесспорно, относится цикл, посвященный перенесению мощей святителя Николая Чудотворца из Мир Ликийских в Бари (1087). Отношение к похищению и похитителям православной святыни спустя 33 года после Великой схизмы 1054 г. более чем снисходительное, и совершившееся событие преподносится как закономерное и даже благословенное. Вопреки византийским представлениям о том, что перенесенные на Запад святыни утрачивают свою чудотворную силу<sup>1</sup> (как впрочем и симметричным западным, хотя и чуть более поздним, свидетельствам) автор службы 9 мая, составленной на Руси в конце XI в., придает перенесению мощей Святителя миссионерский, просветительный характер: «Пастырь Христова стада, отче, инем овчам посылаешися к латинскому языку, да вся удивихи чудесы твоими и к Христове приведеши»<sup>2</sup>.

Наряду с господствующей в древнерусской литературе традицией, относящей к 9 мая не только перенесение мощей из Мир в Бари (1087), но и освящение новой церкви в Бари (1089), сохранились рукописные памятники, отражающие подлинную хронологию событий — датирующие перенесение мощей в новую церковь, построенную в честь свт. Николая жителями Бари, 29 сентября (БАН. Арх. ком. № 163, XIV в.; Калязинский Пролог ГИМ Муз. 4063, 1-я пол. XV в.). Известие в Калязинском Прологе обнаружено нами: «Пренесение мощи святаго Николы в новую церковь его в Бару граде обь сю страну моря» (Л. 24 об).

С точки зрения отношения к латинянам наиболее интересны: Похвальное слово на перенесение мощей свт. Николая и два зависимых от него проложных сказания. Похвальное слово «Присно убо должны есмы, братие, праздники Божия творяще в честь держати. . . » прежде датировалось концом XI в. и приписывалось переяславскому митр. Ефрему (архим. Леонидом (Кавелиным)), теперь его составление относят к правлению Владимира Мономаха (согласно новейшим исследованиям Н.В. Пак). В Слове перенесение мощей объясняется тем, что после опустошения измаильянами Мир Ликийских свт. Николай не захотел, чтобы «на пуссте

---

\*Исследование осуществлено в рамках проекта РГНФ № 02-01-00401а.

месте лежаща мощем его и ни от кого же славимымъ», в то время как в Бари нашлись и пресвитер «благоверен, христоробив и праведен» и «мужи благоговеины» и некий черноризец «духовен». Показательно, что жители Бари ни разу не названы латинянами (*баряне, гражане, людии*). При первом упоминании Бари характеризуется как град Мурманский (т. е. норманнский) «Немечьския власти» (или области)<sup>3</sup>. Автор Слова подчеркивает, что перенесение произошло по Божией воле. В заключении говорится, что город Бари — «блажен по истине», а святитель Николай — «всем христианом еси помощник»<sup>4</sup>.

Похвальное слово было использовано при составлении двух кратких сказаний, включенных в состав Пролога под 9 мая. Условно назовем одно из них «историческим», другое — «легендарным». В первом случае текст «Слова» был механически сокращен до «проложного формата»: из него были вычленены основные факты, причем соответствующие формулировки воспроизведены дословно, но в значительной степени утрачена эмоциональность, свойственная оригиналу. «Историческое» проложное сказание, дошедшее до нас в единственной рукописи сер. XIV в. (Пролог РНБ. Ф.п. I.47. Л. 32в–33а), сохраняет мотивацию перенесения мощей, принятую автором «Слова».

В «легендарном» сказании, сохранившемся в многочисленных списках Пролога, начиная с XIV в.<sup>5</sup>, содержание «Слова» дано в пересказе и введен новый сюжет: о намерении «сириян от Антиохия» и «от Константина града» завладеть мощами святителя. Если в Похвальном слове конкурентами барян названы венецианцы («венедицы»), что соответствует действительности, то в «историческом» сказании это указание опущено. Участие Константинополя в данном предприятии явно представляет собой выдумку русского автора. В «легендарном» сказании за этим следует кульминация — «явлению самому Богу бывшу и хотению святого Николы преити в Бар град» (РГАДА. Тип. 179. Л. 93 б, ок. 1341 г.) — и судьба мощей решается в пользу барян. Сказание завершается эмоциональным призывом: «да не точью в Бару веселятся о нем, но и весь мир и вся страны крестьяньская» (Там же. Л. 93 г).

Предпочтение Бари перед Константинополем не может не показаться странным. Каким бы неоднозначным ни было отношение русских к грекам, но статус Царьграда как сакрального центра Империи, места сосредоточения наиболее чтимых христианских свя-

тынь, был неизменно высок. Других подобных самоизмышленных антивизантийских выпадов древнерусская литература, кажется, не знает. В печатном Прологе 1643 г. (март–май) эпизод о желании жителей Антиохии и Константинополя увезти мощи свт. Николая опущен<sup>6</sup>.

Предпочтение, оказанное барянам, отражает сознательную позицию автора сказания, убежденного, что Царьград недостойн обладать такой святыней. Подразумевается, что баряне более благочестивы, нежели жители Константинополя. Данный феномен можно объяснить лишь тем, что создание проложного сказания пришлось на период пребывания Константинополя под властью латинян (1204–1261), что поколебало его авторитет в глазах православных соседей.

Эта догадка подтверждается хронологией формирования Пролога.

1. В конце XI — начале XII в. на Руси был переведен византийский синаксарь, содержащий только жития святых. В таком виде — без учительного раздела — Пролог бытовал довольно долго (в течение всего XII века) и именно данный тип книги был заимствован южными славянами в конце XII в. Поскольку Пролог, ставший образцом для южных славян, содержал житие князя Мстислава Великого († 1132), написанное, по всей вероятности, при его сыне Ростиславе († 1167), то само заимствование произошло не ранее середины XII в., а скорее всего его следует отнести к концу XII в. — времени образования Второго Болгарского царства и сербской державы Неманичей.
2. Затем Пролог был дополнен словами и поучениями, составившими первоначально специальный раздел в конце книги. Во всех списках учительного раздела, начиная с древнейшего списка середины XIII в. новгородского происхождения (!) (добавление к РНБ Соф. 1324), присутствуют праздник Покрова Пресвятой Богородицы (установленный в 60-е гг. XII в.) и переработка притчи Кирилла Туровского о слепце и хромце (обличающая ересь Феодорца, т. е. созданная ок. 1169 г.). При этом древнейший сохранившийся список РНБ Соф. 1324 конца XII — начала XIII в. включал только жития святых и был дополнен учительным разделом позднее, в середине XIII в.

Т. е. наиболее вероятным временем составления учительного раздела является начало XIII в.

3. Наконец, на третьей стадии слова и поучения были распределены по дням года. Верхней временной границей создания комбинированного типа Пролога является дата написания древнейшей рукописи данного типа — Лобковского Пролога 1262 г.

Единственный дошедший до нас список Пролога за мартовское полугодие, сохранивший архаичную структуру (два самостоятельных раздела — житийный и учительный) — РГАДА. Тип. 171 (сер. XIV в.) — помещает «легендарное» сказание 9 мая в учительном разделе, где оно сохраняет свое первоначальное жанровое обозначение: «Слово святого Николы перенесение мощи от Мюр» (Л. 175 г.).

Сказание 9 мая отсутствует в южнославянских Прологах XIII–XIV вв., хотя в них включены житие прп. Феодосия Печерского (3 мая) и известие о перенесении мощей Бориса и Глеба (2 мая). Это, видимо, можно объяснить тем, что южные славяне заимствовали Пролог без учительного раздела.

Следовательно, до появления комбинированного типа Пролога «легендарное сказание» находилось в составе учительного раздела, время формирования которого — 1-я пол. XIII в. — совпадало с периодом латинского владычества в Константинополе.

### Примечания

<sup>1</sup> *Macrides R. Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period // The Byzantine Saint.* London, 1981. P. 86. Not. 134.

<sup>2</sup> *Леонид (Кавелин), архим.* Посмертные чудеса святителя Николая, архиепископа Мирликийского, чудотворца. СПб., 1888. (ПДПИ; Т. 72). С. 63.

<sup>3</sup> В 1071 г. принадлежавший Византии Бари был захвачен норманнами Роберта Гвискара.

<sup>4</sup> *Шляпкин И.А.* Русское поучение XI в. о перенесении мощей Николая Чудотворца. СПб., 1881. (ПДПИ; Т. 19). С. 3–10.

<sup>5</sup> РГАДА. Тип. 173. Л. 86–86 об., 1-я пол. XIV в.; Тип. 174. Л. 62–62 об., 1-я пол. XIV в.; Тип. 179. Л. 93а — 93г, ок. 1341 г.; Тип. 168. Л. 45а–г, сер. XIV в.; Тип. 171. Л. 33в–34б, 175г–176в, сер. XIV в. и др.

<sup>6</sup> Печатный Пролог так комментирует перенесение мощей свт. Николая на Запад: «Да не дивит же тя любимиче, яко от восточных стран многих святых телеса. . . изволи Бог на запад преселитися. . . Яко наипаче жая всемогий Бог погибели тех, яко же живы апостолы телеса святых в страны их препосылает, чудодействию наказуя и поучая тех, во еже бы исповедания апостол и отец шаки ятися и в разум истинный

прийти и ко отечестей возвратится истине, от новоумышленных своих преданий... призывающе тех в соединение веры» (Л. 362–362 об.).

*И.С. Лучицкая*  
(Москва)

**Крестовый поход 1204 г. —  
религиозная и политическая девиация?  
(Византия и греки глазами  
западноевропейских средневековых хронистов)**

История крестоносного движения представляет собой различного рода девиации (географические, политические, религиозные) от первоначальной идеи. Поворотным пунктом в этом движении стал IV Крестовый поход 1204 г., в котором конечным пунктом стал уже не Иерусалим — символ религиозных намерений крестоносцев, а Константинополь, подвергшийся разграблению.

Уже современники этих событий (Виллардуэн, Робер де Клари, Никита Хониат и др.), а впоследствии историки, принадлежащие различным национальным историографиям (П. Риан, А. Фролов, П. Альфандери и А. Дюпрон, П. Руссэ, Д. Келлер) пытались выявить причины этой девиации. Важнейшую роль в таком повороте событий хронисты и позднейшие историки не случайно приписывали давней вражде между греками и латинянами.

В предлагаемом докладе будет предпринята попытка рассмотреть вспыхнувший в 1204 г. конфликт в свете длительной истории взаимных представлений западных католиков и православных греков. Основная задача доклада заключается в том, чтобы в ретроспективе проследить формирование наиболее типичных для западноевропейской историографии стереотипов относительно византийцев: от Лиутпранда Кремонского (X в.) до Рауля Канского, Фульхерия Шартрского, Эйда Дейльского и других крестоносных писателей.

Мы также попытаемся выявить, в какой степени уже после схизмы 1054 г., во время крестовых походов, православные и католики ощущали себя принадлежащими к единому христианству и оценить, насколько события 1204 г. способствовали углублению пропасти между греками и латинянами.

*Д.И. Макаров*  
(Екатеринбург)

## **Ita dixit Theophanes? О некоторых особенностях работы с источниками в «Пяти словах о Свете Фаворском» Феофана Никейского**

Споры вокруг Преображения Господня не утихли в Византийской империи и по преставлении св. Григория Паламы (14.11.1357). «Пять слов о Свете Фаворском» Феофана Никейского, созданные в последней трети XIV в. (повод к их написанию появился, скорее всего, во второе патриаршество св. Филофея Коккина — 1364–1376), начинаются с признания того, что духовному ведению и созерцанию необходимо обучаться у опытных подвижников, исполнившихся благодати Св. Духа: «Те же, кто стремится к этому изучающему созерцанию (Бога. — Д.М.), обучаются у Его божественных учеников, то есть у Отцов и всеобщих учителей, от которых основательно и непреткновенно узнав и изучив первоэлементы и основы истинного богословия (то есть Божественные глаголы), а затем восприняв их в свою душу как всеобщие и непреложные законы, беспорочно восходят к Истине... Потому-то и божественные Отцы твердо придерживаются богословия...» (Σωτηρόπουλος, 1990. С. 176.46–177.60). Сам по себе этот мотив, разумеется, является основополагающим для восточнохристианской богословской традиции; однако в ее рамках представляется возможным выделить более близкое Феофану течение созерцательной мистики. Так, преп. Никита Стифат (ок. 1005 — ок. 1090), упомянув об очищении чувств, поясняет значение созерцания весьма сходным с последующими паламитам образам: «... для Отцов-богословов, чистых и действующих по натию Духа Святого, сие созерцание как вещей человеческих, так и свойств Божественного естества стало благоприятным и непреткновенным, несокрушимым и спасительным, ибо они приуготовили чувствилища души к Божественному созерцанию» (Умозрение о Рае, 38).

Представляется доказуемым, что Феофан, прокламируя свою приверженность Отцам и опираясь очевидным образом, помимо учения Паламы, на традицию мистического и диалектического богословия «Ареопагитик» и преп. Максима Исповедника, а также на истолкование Преображения в предшествующей ему византийской гомилетике (главным образом, св. Иоанном Дамаскиным), пытается

сы силой своего умозрения соединить все эти влияния и собственные размышления по теме в единое и непротиворечивое целое. И хотя работа над изданием переводов и комментированием произведений Феофана еще только начинается (в частности, более углубленного раскрытия и прояснения требует его отношение к томизму), уже сейчас представляется возможным доказать, что Никейский митрополит самостоятельным и независимым, а в ряде случаев достаточно свободным образом обращался со своими источниками, используя при этом следующие методы:

- прямое и точное цитирование (1);
- последовательный повтор фрагментов одной и той же цитаты, создающий эффект мозаичности или «несобственной речи» (см., например, обсуждение видения Исая (Ис. 6, 1–13) в Третьем слове (с. 249–250) или цитирование «Глав о богословии. . . » преп. Максима Исповедника на с. 242) (2);
- цитирование с изменением текста (3);
- высказывание — с молчаливой и предполагаемой опорой на источники — таких идей и соображений, которые обнаруживают ряд параллелей в традиции созерцательного богословия и — шире — восточнохристианского богословия вообще (4);
- скрытые цитаты (5).

В случае (3) мотивы такого измененного цитирования могут быть самыми различными и требуют досконального выяснения. В целом, как кажется, речь идет о преобразованиях, достаточно тонких с точки зрения смысла, но, видимо, привносимых автором (или рукописной традицией цитируемых им текстов?) с целью уточнения и утончения этого смысла. Отметим в качестве примера замену ἀποδείξων на παραδείξων (т. е. «намереваясь явить» на «намереваясь приоткрыть») в цитате из Слова на Преображение св. Андрея Критского (VII–VIII вв.) (PG. 97. 932C — 933A; cf. с. 242.503).

Но наиболее любопытными представляются случаи (4) и (5), предоставляющие обширные возможности для комментатора. В качестве примера сходства в раскрытии Феофаном основных мотивов вероучения с предшествующей святоотеческой традицией (сходства, вызванного, в конечном счете, сознательным их усвоением) приведем отрывок из Третьего слова, посвященный христологическим основаниям нашего обожения: «Ибо Господь и Бог наш Иисус,

став ради нас тем, чем мы ( $\alpha$ ), . . . освободил воспринятое Им естество от тлетворного греха и смерти. . . чтобы человек. . . стал богом по благодати ( $\beta$ )» (с. 234.229–234). Фрагмент ( $\beta$ ) сразу же вызывает в памяти аналогичные высказывания свв. Иринея Лионского, Афанасия Великого, Григория Богослова, Григория Паламы и др.; фрагмент ( $\alpha$ ) также обнаруживает ряд параллелей у Отцов Золотого века (свв. Григорий Богослов, Кирилл Александрийский). Так, Кирилл Александрийский свидетельствует в Пятой Эфесской гомилии: «Ради тебя Он стал тем, чем ты, а ради Себя остался тем, чем был» (PG. 77. 1000A). Ввиду интереса Феофана к деяниям Халкидонского собора и Томосу папы Льва (см. с. 234.236) представляется адекватным и целесообразным считать христологию св. Кирилла Александрийского основой соответствующих воззрений никейского митрополита, а последнюю — соответственно — естественным и органичным продолжением предшествующей православной христологии.

Не менее интересен и последний случай — приведение скрытых цитат, отчасти (в том, что касается широко известных и основополагающих для Феофана источников) перекликающийся со случаем (2). Остановимся на некоторых примерах цитирования Феофаном Слова на Преображение св. Иоанна Дамаскина. В уже упоминавшемся Третьем слове Феофана неоднократно — в более или менее полном виде — приводится знаменитая цитата из этого Слова (пер. прот. М.Е. Козлова): «Сегодня Света неприступного бездна. . . » (PG. 96. 545B), которая в близком контексте встречается и у св. Григория Паламы (PG. 151. 444A), что уже отмечалось прот. И. Мейендорфом (текст Феофана см.: с. 243.509–510). Затем встречается еще несколько цитат из данного Слова; как минимум две из них не опознаны издателем: «безначальный луч Божества» (PG. 96. 564B = с. 251.779–780); «беспредельный поток Божественного осияния» (пер. прот. М.Е. Козлова) (PG. 96. 545B = с. 251.780). Последняя цитата в более пространным виде уже приводилась ранее (с. 243.509–510).

Отсюда видна любовь Феофана к закреплению в сознании читателя (и своем собственном) определенных идей и положений, которые можно считать ключевыми для его системы взглядов. Именно поэтому «Пять слов о Свете Фаворском» можно назвать своего рода ансамблем византийского мистического и в то же время диалекти-

ческого богословия, построенным с тщательным и умелым использованием законов и приемов рациональной композиции.

*С.Н. Малахов*

*(Армавир)*

### **Протоспафарий Иван в контексте византийско-хазарских отношений середины IX в.**

В 1996 г. А.А. Иерусалимская опубликовала надпись на именной шелковой ленте, хранящейся в фондах Ставропольского краеведческого музея. Уникальная находка происходит из разрушенного погребения могильника Мощевая Балка в верховьях р. Большая Лаба (Северо-Западный Кавказ). Лента шириной 1,1 см дошла в двух фрагментах (длиной 41,4 и 4,7 см) и выполнена в технике тканья на таблетках, имеет на темно-малиновом фоне надпись официального характера, вытканную светлым крупным уставным шрифтом; группы слов в нескольких местах разделены точками; по длинным краям ленты — узкий бордюр.

Начало надписи не сохранилось, но текст позволяет сделать вывод, что обращение носило приветственный и благопожелательный характер и, самое главное, содержало титул и имя византийского придворного: протоспафарий Иван. А.А. Иерусалимская датирует ленту VIII в. и относит к византийским шелкам, вторично использованным, как это часто наблюдается в Мощевой Балке. Вытканная в константинопольском гинекее, она носила именной и наградной характер, явно была предназначена для лица, который отправился с миссией на Северный Кавказ или уже находился здесь, и ленту ему могли взять вместе с дарами.

Могильник Мощевая Балка по совокупности археологических материалов датируется VIII–IX вв. Латунные брактеаты и индикации с византийских монет Льва III и Константина V (717–741), использовавшиеся для украшения головных уборов погребенных женщин, свидетельствуют в пользу активного функционирования скального могильника во второй половине VIII в. В погребениях начала IX в. в этом регионе находят фрагменты стеклянных сосудов (лампад) с буквами древнееврейского алфавита. Подобный импорт мог появиться не ранее 799–809 гг., когда были проведены реформы кагана Обадии и официально принята иудейская религия.

Поскольку лента происходила из сборов в районе Мощевой Балки, теперь нельзя установить, оказалась ли драгоценная находка трофеем варвара, или послы из Византии погибли, не найдя адресата, или сам протоспафарий был погребен в горах.

А.А. Иерусалимская обращает внимание на необычную форму имени: не Иоанн, а Иван (Ἰβάνος), через β, а не через ω и, ссылаясь на Д. Моравчика, отмечает, что это имя «тюркское, засвидетельствованное в эту эпоху (VIII в. — С.М.) у болгар или византийцев болгарского происхождения при императорском дворе». Именно тюркское происхождение Иваноса, — делает заключение исследовательница, — сыграло не последнюю роль в направлении протоспафария на Северный Кавказ после поражения, нанесенного войсками Мервана в 737 г. хазаро-болгаро-аланскими силами.

Однако именно тюркское происхождение протоспафария и время его появления на Северо-Западном Кавказе вызывает обоснованные сомнения.

Имя Иван/Иванко (Ἰβάνος / Ἰβάνκος) появляется в именнике болгар в основном в XI–XII вв. Д. Моравчик приводит примеры из речи и «Истории» Никиты Хониата, исторического произведения Георгия Акрополита, Феодора Скутариота.

Очевидна славянизированная форма имени. Если допустить, что протоболгарин ассимилировался в славянской среде и получил после принятия крещения имя Иоанн/Иван, то подобное явление могло произойти не ранее второй половины IX в. К этому времени происходит окончательная славянизация протоболгар, принявших христианство в 865–866 гг.

Более вероятно, однако, малоазийское происхождение протоспафария. В VII в. в Вифинии уже существовали славянские поселения, поставлявшие воинов в императорскую армию. В начале 60-х гг. VIII в. из Болгарии в Византию, а затем в Малую Азию было переселено около 200 тысяч славян, которые затем набирались в византийское войско под командованием своих старшин. Из малоазийских славян происходил Фома Славянин, поднявший мятеж против императора в 20-х гг. IX в. Если видеть в Иваносе выходца из славян-переселенцев, то его активное продвижение по службе могло иметь место в 30–60-е гг. IX в., а сам он принадлежал ко второму поколению переселенцев, прибывших из Болгарии. В эти годы, вероятно, и состоялась его поездка в Аланию.

Во второй половине VIII в. византийско-хазарские отношения

ухудшаются. Абхазский эристав Леон II придерживается прохазарской политики, захватывает Западную Грузию. Однако через горную Абхазию, перевальные пути в верховьях Лабы и Кубани, Хазария по-прежнему поддерживает торговые связи с Ближним Востоком. После 806 г. каганат вновь идет на сближение с Византией в целях создания антиарабской коалиции. В этом была заинтересована и Византия после поражения от арабов императора Феофила в 830 г. и неудач в Колхиде корпуса под командованием Феохристомы в 843–844 г. Появление протоспафария Ивана в Западной Алании могло быть вызвано теми же обстоятельствами, какие привели спафарокандидата Петрону Каматира в Подонье, на западную границу Хазарии. В укреплении нуждалась не только западная, но и южная граница каганата (в Алании). С использованием византийских военно-строительных приемов здесь были возведены Хумаринская и Курджиновская крепости, укрепления на Первомайском и Ильичевском городищах. Масштабное строительство фортификационных сооружений осуществляется в VIII–IX вв.

Торговый караванный маршрут через верховья Большой Лабы был ответвлением Великого Шелкового пути, в функционировании которого были заинтересованы Византия, Хазария и аланские племена. Лабинский и Санчарский перевалы и Адзапш были наиболее доступными, а последний мог функционировать круглогодично. Археологами картографированы в этом районе десятки городищ, крепостей, поселений, скальных могильников, христианских храмов. Усиление арабской угрозы в Закавказье в 50-е гг. IX в. (походы Буги Старшего), поражение войск абхазов в сражении у Куэцхоба в 853 г., обращение цанаров за помощью к Византии, хазарам и «владыке славян», могли быть фоном, на котором происходила поездка протоспафария в Аланию.

Показательно, что спафарокандидат Петрона был послан в Хазарию с людьми катепана Пафлагонии для строительства Саркела именно из Малой Азии. В 1046 г. протоспафарий Евгений и таксиарх Кассы (турма Каппадокийской фемы) Феодор Валанти отстраивают и укрепляют византийскую Анакопию. В этом ряду мог быть и протоспафарий Иван, славянин из Малой Азии, направленный императором по просьбе кагана для строительства укреплений на алано-абхазской границе в период обострения арабо-хазарских отношений в 30–50-е гг. IX в.

*И. П. Медведев*

*(С.-Петербург)*

## **Завоевание Константинополя крестоносцами в 1204 г. как средневековый аналог событиям из современной международной жизни**

Прошу прощения за некоторый элемент «ёрничества» в моих рассуждениях, и тем не менее: не кажется ли уважаемым коллегам, что рассматриваемое нами знаковое событие из средневековой истории явно напрашивается на сопоставление с некоторыми событиями из современной международной жизни, фактически являясь неким их средневековым аналогом, а, может быть, даже и прототипом? Я, конечно, прежде всего имею в виду поведение на международной арене Соединенных Штатов и их союзников (недаром ведь словосочетание «крестовый поход», если не ошибаюсь, не чуждо лексикону нынешнего президента США), и, в частности, их действия в Ираке (а до этого, если хотите, — и в Югославии). Ну, в самом деле: налицо и тогда и сейчас манипулирование высшими ображениями: тогда — судьбами христианства вообще и Гроба Господня в частности, сейчас — угрозой идеалам демократии вообще и конкретными нарушениями прав человека в частности; и тогда и сейчас стремление воспользоваться конкретной ситуаций, представившимся поводом: тогда — возней всех этих Алексеев (включая Алексея V Мурзуфла) вокруг константинопольского престола, сопровождавшейся убийствами и выкалыванием глаз, сейчас — расправами «диктаторов» с населением и бряцанием «оружием массового уничтожения» (к тому же, как оказалось, мифическим); и, наконец (last but not least!), преследование и тогда и сейчас своих весьма корыстных и далеких от обозначенных идеалов целей (истинная побудительная причина действий?): тогда — элементарный дележ добычи в виде территорий и имущества (вспомним хотя бы восхищенно-удовлетворенное восклицание Жоффруа де Виллардуэна в его «Взятии Константинополя»: «с тех пор, как стоит мир, не было столько захвачено ни в одном городе!» — LV, 250), сейчас (по крайней мере, так утверждают, кажется, эксперты) — богатейшие нефтяные месторождения в Ираке.

Не имея особого желания распространяться о последних, останавливаюсь лишь на первом (т. е. на дележе крестоносцами добычи). Если мы обратимся к основным «правовым» актам, предва-

рявшим, сопровождавшим и закреплявшим захват крестоносцами Константинополя и образование Латинской империи (мартовский 1204 года договор, знаменитая *Partitio terrarum imperii romanie*, октябрьское 1205 г. соглашение), то мы убедимся, что мотив дележа захваченной добычи (в виде имущества, привилегий, владений) явно превалирует, — и это притом, что в них совершенно игнорируется проблема автохтонного населения завоеванной страны, его социальной организации, его взаимоотношений с завоевателями и т. д. Наверное, недалеко от истины Никита Хониат, окрестивший всю эту экспедицию «пиратской». А как у современных «крестоносцев», разве иначе?

Весьма существенным элементом сходства ситуаций представляется и наличие (и тогда и сейчас) некоей политико-идеологической «наднациональной инстанции» (тогда — папства в лице Иннокентия III, сейчас — ООН), причем с в чем-то аналогичным (скорее, колеблющимся, а в сущности, двойственным) отношением к действиям и поступкам средневековых и современных крестоносцев (сначала — попытка осудить, а когда дело уже сделано — примирение и, фактически, санкционирование).

Наконец, некоторая аналогия просматривается и в последствиях «деяний» средневековых и современных крестоносцев: эфемерность установленного политического режима, но зато фундаментальность отчуждения завоевателей и завоеванных, когда, в первом случае, был окончательно подорван универсализм христианства, а во втором, — создана глобальная форма совершенно иной исторической трансформации, плоды которой современный мир только еще начинает пожинать.

*М.С. Меньшикова*  
(Москва)

### **Понтийская знать**

После захвата Константинополя крестоносцами в 1204 г. на территории Византийской империи образовалось несколько самостоятельных греческих государств. В фокусе нашего исследования находится социальная история Трапезундской империи, а точнее, один из влиятельных слоев понтийского общества империи — знать.

В историографии проблема трапезундской знати не рассматривалась отдельно. Наличные мнения о понтийской знати, формулировавшиеся исследователями в связи с другими аспектами истории

империи, не могут быть признаны удовлетворительными. Нередко понтийская знать рассматривается в современной историографии только в контексте внешнеполитической истории империи. Наша цель — определить содержание термина «знать» применительно к понтийскому материалу и, насколько будет возможным, проследить историю отношений знати с Великими Комнинами.

Согласно принятому в современной историографии мнению, понтийская знать делилась на две «партии». Активность этих «партий», в частности, в середине XIV в., была вызвана желанием местных понтийских фамилий править независимо от императора в подвластных им областях Понта. При этом разделение знати на две «партии», как правило, объяснялось этнической принадлежностью сторонников той или иной партии (греческая знать ориентировалась на поддержку со стороны Константинополя, а «местная» лазская знать — на ближайших соседей империи). Кроме того, общепринято, что понятие знатности и благородства на территории империи совпадали. Введенная в научный оборот в первой половине XIX в., эта концепция до сих пор не подвергалась внимательному анализу или пересмотру.

Терминологический анализ показывает, что не всякий знатный на Понте являлся «благородным». Для понтийцев важнее было реальное могущество человека, будь это оффициал высшего уровня или местный функционер. Могущество, а следовательно, и знатность — опиралось на силу. Это могла быть (1) военная сила владетельного рода, (2) мог быть авторитет императорской службы, (3) на низшем уровне авторитет человека мог опираться на земельные владения в его округе. На территории Трапезундской империи знатность очень четко отделялась от благородства, причем знатности отдавалось предпочтение.

Если говорить о первой из выделенных категорий, то в условиях Понта родовитые семьи представляли собою кланы, крепко связанные внутрисемейными узами. Понтийские роды распоряжались вооруженными отрядами, подчинявшимися только им. Представители знатных родов ревностно оберегали свое влияние в пределах отдельных областей. Знатные семейства империи стремились также реализовать и укреплять свое могущество не только и даже не столько через независимое управление отдельными областями, сколько участвуя в центральном управлении империей, добиваясь высших должностей, с которыми были связаны фактическая

власть, а также, что немаловажно, высокий престиж. Именно поэтому нельзя оценивать устремления знати как однозначно центробежные.

С другой стороны, Великие Комнины имели свою собственную военную опору, не зависевшую от местных знатных семейств. Императорская власть пыталась контролировать знатные роды через раздачу должностей, земель и собственную военную силу. Она одновременно использовала силу родов для охраны границ.

Отношения влиятельных семейств империи к политике правящей династии обуславливались не перипетиями внешнеполитической истории, но поиском баланса сил внутри государства, поиском компромисса между притязаниями знати и авторитарными усилиями власти. Проблема равновесия сил обострилась в середине XIV в. и разрешалась в ходе целого ряда военных столкновений в течение трех десятков лет.

*Е.Н. Мещерская, Е.К. Пиотровская*  
(С.-Петербург)

## **К вопросу о времени создания архетипа текста Летописца Еллинского и Римского**

Время создания архетипа текста Летописца Еллинского и Римского чрезвычайно важно для истории текстов первой и второй редакций уникального памятника древнерусской хронографической традиции, который содержал обширные сведения по всемирной истории (от библейских времен до последних лет существования Византийской империи и падения Константинополя).

Как известно, история изучения памятника восходит к трудам А.Н. Попова. Именно он во второй половине 19 в. и ввел его в научный оборот. А.Н. Попов придерживался мнения, что вторая редакция Еллинского Летописца (Ел-2) восходит к первой редакции (Ел-1). Следующий этап в истории изучения текста в XX в. связан с именами А.А. Шахматова, В.М. Истрина, С.Г. Вилинского, К.К. Истомина, Д.С. Лихачева, Б.М. Клосса, О.В. Творогова и др. В ряду этих исследований следует выделить открытие Д.С. Лихачевым существования двух видов Еллинского Летописца второй редакции, а также начавшуюся по решению Археографической комиссии АН еще в начале XX в. подготовку издания памятника. Работа эта была поручена К.К. Истомину, но, к сожалению, была доведена только

до стадии корректур. И наконец во второй половине XX в. плодотворная разработка проблемы истории текста памятника связана с трудами О.В. Творогова. Именно О.В. Творогов пришел к выводу на основании обширной рукописной традиции памятника (известной его предшественникам и пополненной новыми списками), что Ел-2 не восходит к Ел-1. А оба они имеют общий источник, который условно получил название Архетипной редакции (Ел-Ар). Таким образом, О.В. Творогов пересмотрел точки зрения на историю создания памятника, на взаимоотношения двух редакций, на взаимоотношения между видами второй редакции. Кроме того, О.В. Творогов придерживается точки зрения, что столь огромный по объему и сложный по структуре Хронографический свод не мог быть создан ранее середины XV в. Напомним, что предшественники ученого считали, что можно говорить о раннем (Киевском периоде) бытования памятника. Исследования и публикация памятника О.В. Твороговым являются фундаментальными трудами, без которых невозможно дальнейшее изучение истории текста памятника и древнерусского хронографического жанра, необычайно значимого для истории древнерусской письменности и культуры. Поэтому вопрос о времени создания столь грандиозного по замыслу сочинения остается по-прежнему важным.

В предполагаемом докладе также ставится вопрос о времени создания архетипа текста Летописца Еллинского и Римского (Ел-Ар). Авторы высказывают мнение, что время создания архетипа текста Летописца Еллинского и Римского (Ел-Ар) связано с временем после захвата Константинополя крестоносцами (1204 г.) Высказывая подобную точку зрения, авторы обращают особое внимание на структуру последних известных хронографического текста: «на разрыв» списка правления византийских императоров, заканчивающийся 1391 г. (а именно эта хронологическая точка отчета и принята О.В. Твороговым и его последователями при решении вопроса о времени создания памятника), когда изложение времени правления Алексея V Мурчурла под 1204 г. прерывается несколькими источниками (переводными и предполагаемыми древнерусскими). Мы имеем ввиду «Повесть о взятии Константинополя крестоносцами», тексты «Об иконе Богородицы» и «О ризе». По-видимому, историческая память многих народов сохранила трагические моменты 1204 г. И разрушение и гибель христианских святынь воспринимались средневековыми книжниками и древнерусскими как

угроза Второму Риму и Византийской империи, как величайшая трагедия. Заслуживает внимания и вопрос о возможном новгородском происхождении архетипной редакции (Ел-Ар) памятника на фоне антилатинской и антикрестоносной борьбы Великого Новгорода в первой пол. XIII в.

*А.С. Мохов*  
(Екатеринбург)

## **Военная организация византийской фемы Италия во второй половине X — первой половине XI в.**

В IX–XI вв. одним из основных объектов внешней политики Византии являлась Южная Италия. Империи приходилось прилагать значительные усилия, чтобы удержать под контролем самую западную из своих провинций. Военные действия на юге Апеннинского полуострова велись непрерывно: сицилийские и североафриканские арабы, франкские короли, германские императоры, лангобардские герцоги и норманны в разное время стремились вытеснить византийцев из данного региона. Кроме того, императорские войска неоднократно предпринимали экспедиции с целью завоевания Сицилии.

О военном устройстве фемы Италия известно, прежде всего, из местных исторических хроник (Барийские анналы, «Сицилийско-сарацинская хроника», «Хроника Лупа Протоспафария», «Деяния Роберта Гюискара» и др.). Существенное значение для исследования административной истории византийской Италии имеет сфрагистический и эпиграфический материал. Византийские же письменные источники отражают события в Южной Италии отрывочно, и даже в самом информативном из них, сочинении Иоанна Скилицы, имеются длительные временные лакуны, хронологическая и фактическая путаница.

Целью настоящего сообщения является рассмотрение организационных изменений в военной структуре фемы Италия во второй половине X — первой половине XI в. За это время в ней неоднократно происходили существенные перемены, объяснить которые можно, прежде всего, изменениями во внешнеполитической обстановке. Другим существенным фактором являлось отношение местного населения и, в первую очередь, аристократии к византийским

властям. Представляется возможным выделить в развитии военных структур южноитальянской фемы несколько периодов:

1. 50–60-е гг. X в. В это время сохраняется традиционная, существовавшая с IX столетия, административная система. В Южной Италии существовали две фемы, Калабрия и Лонгобардия, каждая под командованием своего страдига.
2. 969–998 гг. В конце 60-х гг. X в. в Южной Италии был создан катепанат, в состав которого вошли обе старые фемы. Можно предположить, что это произошло вскоре после неудачной военной экспедиции на Сицилию (964/965 г.), в ходе которой погиб двоюродный брат императора Никифора II Мануил Фока. Первым упоминаемым в источниках катепаном Италии является патрикий Евгений (969 г.).
3. 998–1017 гг. В данный период военная структура катепаната Италия претерпевает значительные изменения. Территория фемы была разделена на ряд территориальных командований (турмы, «малые» фемы, в местных хрониках для их обозначения используется также термин *diakratesis*). Центры подобных формирований находились в Бари, Трикарико (Лукания), Сипонто, Минервино и Ачене. Каждое территориальное командование по мере необходимости предоставляло в распоряжение катепана отряд из местных стратиотов. Источники упоминают ряд командиров данных формирований. Это проксимос Роман, таксиарх Константин Конт, комес тес кортес Петр. Помимо стратиотских отрядов в состав военных сил катепаната Италия в 998–1017 гг. входили также две регулярные тагмы: тагма схол Италии и тагма экскувитов Италии. Из командиров регулярных подразделений известны топотирит схол Трофилий, хартуларий схол Мирон и domestik экскувитов Лев Патиан. Данная военная система на юге Италии просуществовала до 1017 г., когда началось мощное восстание местной аристократии под руководством графа Мело, поддержанное германским императором и норманнами. Византийские войска под командованием протоспафария катепана Кондолеонта Торника были разгромлены в нескольких сражениях и почти полностью уничтожены.
4. 1018–1028 гг. Для подавления восстания Мело в Италию был отправлен новый катепан протоспафарий Василий Воиоанн,

который прибыл в Бари с большим войском из русских, варягов, болгар, владов, турок и контингентов Македонии и Эллады. Сухопутную армию поддерживал флот из Константинополя и союзная эскадра из Венеции. Воиоанн разгромил Мело и восстановил порядок на юге Апеннинского полуострова. Воиоанн оставался на посту катепана Италии до 1028 г. и действовал очень эффективно. При нем на севере фемы была создана оборонительная линия по берегу р. Форгоре, а также построен порт Катанзаро, который планировалось использовать как основную базу для вторжения на Сицилию. Что касается внутренней структуры катепаната, то, по всей видимости, произошел возврат к старой системе территориальных командований («малых» фем). Однако одно крайне существенное изменение отметить необходимо. Если до 1017 г. основой военного потенциала фемы Италия являлись местные контингенты, то после восстания Мело империи приходилось постоянно пополнять их за счет войск из других районов страны.

В 1025 г. император Василий II решил начать завоевание Сицилии. Для этого в Южной Италии были сосредоточены значительные силы сухопутных войск и флота под командованием придворного евнуха Ореста. Орест и Василий Воиоанн даже высадились на Сицилии, но после смерти Василия II операция была прекращена и войска отозваны.

5. Конец 20-х — середина 30-х гг. XI в. В данный период военная активность византийцев в южноитальянском регионе значительно снижается. Более того, фема Италия стала подвергаться постоянным нападениям сицилийских и североафриканских арабов. Для эффективной борьбы с ними местных военных сил было не достаточно, и вновь пополнения прибывали из других фем империи. В 1028–1033 гг. итальянский корпус пополнялся еще трижды. В 1029 г. катепан протоспафарий Поф Аргир прибыл в Италию с отрядами из Македонии и Эллады. В 1032 г. под началом у катепана Михаила находились контингенты из Анатолика, а катепан протоспафарий Константин Опоп в мае 1033 г. высадился в Бари с большим сухопутным войском, его поддерживал военный флот. Прибывшие войска размещались в стратегически важных крепостях, т. е. старая система территориальных командований продол-

жает существовать. Об отзыве каких-либо войск из Италии в 1018–1033 гг. ничего не известно.

Можно констатировать, что войны на Сицилии и в Южной Италии истощали военные силы Византии. Необходимость защищать южноитальянские фемы от внешних врагов и неоднократные попытки расширить границы империи в данном регионе требовали привлечения значительных военных сил и серьезных экономических затрат. Контингенты катепаната Италия относительно успешно справлялись с задачей обороны границ, но наступательные операции были невозможны без войск из других фем империи.

6. 1037–1042 гг. На данный период приходится новый всплеск военной активности Византии в Южной Италии. Связан он с организацией крупной военной экспедиции на Сицилию. Войско численностью до 30 000 человек состояло из тагм восточной и западной полевых армий, стратиотских контингентов из Македонии, тагмы фемы Армениак, отрядов варяго-русского корпуса, контингентов фемы Италия и многочисленных отрядов наемников (Ардуина, Гаральда Гардара и др.). Сухопутное войско поддерживала часть императорского флота из Константинополя и эскадра морской фемы Кивирреотов. Командовал армией патрикий, стратиг-автократор Георгий Маниак. Среди других византийских военачальников источники упоминают Стефана Калафата, друнгария флота и патрикия; архонта (стратига) Кивирреотов Константина Хаге, протоспафария Михаила Докиана, архонта тагмы Армениака Катакалона Кекавмена.

Экспедиция поначалу складывалась удачно для византийских войск. Сицилийские арабы были разгромлены и остатки их сил укрылись в Палермо и Сиракузах. Император Михаил IV приказал создать на Сицилии новый катепанат, руководить им был назначен придворный евнух препозит Василий Педиадит. Однако вскоре положение изменилось. Стратиг-автократор Георгий Маниак был снят с должности и отозван в столицу. Новое командование византийскими войсками не сумело воспользоваться плодами побед Маниака. Арабы перешли в контрнаступление и постепенно вытеснили византийцев с острова. Последние византийские отряды (тагма Армениа-

ка) покинули Сицилию в 1040 г. Катепанат Сицилия, таким образом, существовал с 1038 по 1040 гг.

В самой Южной Италии положение также становится угрожающим. Норманны под руководством Ардуина подняли восстание, к которому присоединились южноитальянские аристократы. Византийские войска были разгромлены, и только направление в Италию в 1042 г. магистра Георгия Маниака со значительными военными силами позволило стабилизировать ситуацию.

7. Середина 40-х — 50-е гг. XI в. В данный период началось новое наступление норманнов на византийские владения в Южной Италии. Успеху противника способствовало то, что империя была вынуждена вести в 40–50-е гг. тяжелые оборонительные войны на Востоке против сельджуков и на Дунае против печенегов. В этих условиях пополнять контингенты фемы Италия правительство не могло, а самостоятельно справиться с норманнской угрозой они не могли. В итоге, к середине 50-х гг. XI в. катепанат Италия, по сути, прекратил свое существование как единая военная структура. Силы катепаната были рассеяны по нескольким приморским крепостям, а внутренние районы фемы вышли из-под византийского контроля. Таким образом, система территориальных командований («малых» фем), основа византийского военного контроля над Южной Италией, была ликвидирована.

**Т.В. Николаева**

(С.-Петербург)

### **Отношения между Данией и Византией в правление Исаака II и Алексея III Ангелов (по материалам скандинавских источников)**

Отношения между Данией и Византийской империей никогда не изучались систематически. Немногие из существующих источников («Деяния данов» Саксона Грамматика, анонимная *Historia de profectione Danorum in Terram Sanctam*, Сага о Сверрире) говорят о том, что связи между этими двумя странами в конце XII в. были более регулярными и прочными, чем до настоящего времени было принято думать.

В течение XII в. в Византии побывало немало уроженцев Скандинавии, включая Данию. Некоторые из скандинавских наемников прибывали в Константинополь по собственной инициативе. В то же время они иногда выступали в роли паломников и сочетали службу с благочестивыми целями поездки. Были среди них и беглецы из своих стран, проводившие годы изгнания в Византийской империи. Часть наемников прибывала в ответ на прямой призыв императора вступить в его армию. В Константинополе всегда находился контингент датчан, исландцев, норвежцев и шведов.

Тем временем внутренняя ситуация в самой Дании претерпевала изменения: в обществе постепенно устанавливались феодальные порядки. Социальные изменения на родине не могли не затронуть тех, кто направлялся в заморские страны с целью поступить там на военную службу. Отправлявшиеся в паломничество обычно не испытывали затруднений в получении разрешения от церковных или светских властей своей страны. Возможно, и сама служба в Византии рассматривалась как участие в борьбе за христианскую веру.

В начале 80-х гг. XII в. дипломатические контакты между датским архиепископом Абсаломом и константинопольскими властями закончились прибытием в Византию военного контингента датских наемников. Согласно книге XVI «Деяний данов» датские «equites» (конники или рыцари) в то время служили в византийской армии. Абсалон, действовавший, скорее всего, от имени малолетнего короля Кнута VI, позволил некоторым из своих людей поступить на службу к греческому императору. Возможно, он даже послал их в Константинополь на каких-то особых условиях, как можно заключить из сообщения датского хрониста.

Обмен такими соглашениями между Абсаломом и василевсом имел место между 1182 г., когда Кнут вошел в возраст и занял трон, и 1184 г., к которому относятся события, описанные Саксоном.

Архиепископ, конечно же, стремился извлечь выгоду из содействия поступлению датских наемников в Византийскую армию. Но в чем эта выгода состояла, можно только догадываться, так как письменные источники не сообщают подробностей. В завещании архиепископа нет упоминаний об одеждах из шелка. Однако в литературе было высказано предположение, что один из фрагментов шелкового материала, найденный в его усыпальнице в церкви Соррё, имеет византийское происхождение. Другой предмет роскоши с Востока, мускусные благовония, в самом деле упоминается в заве-

пани архиепископа. Золотой шар, наполненный мускусом, он завещал королю Кнугу.

Анонимный автор *Historia de profectioe Danorum in Terram Sanctam* сообщает, что в 1192–1193 датские варанги служили при имперском дворе в Константинополе. Там идет речь о северном контингенте, который присоединился к III Крестовому походу, но прибыл в Палестину слишком поздно для того, чтобы оказать помощь находившимся там латинянам. Возвращаясь домой, датчане посетили Константинополь. Они были при этом уверены, что встретят теплый прием у греков.

Скандинавы не обманулись в своих надеждах: император Исаак II Ангел богато одарил их в надежде на то, что они останутся у него на службе. Известно, что подобные предложения император делал далеко не всем иностранцам, прибывавшим в его столицу. Скорее всего, часть этих датчан уже побывала в Константинополе; для некоторых из них это было второе путешествие в Святую Землю. Можно предположить, что они ранее служили в византийской армии, где успели заслужить хорошую репутацию своей воинской доблестью. Не исключено и то, что датчане были наделены некими полномочиями на ведение переговоров от своего короля. Во всяком случае, на подобное предположение наводят события 1195 года.

Осенью 1195 г. в Данию прибыли послы Исаака II. В доставленных ими грамотах говорилось о необходимости отправки военной помощи на Восток. Источник, упоминающий о прибытии посольства в скандинавские королевства — Сага о Сверрире — содержит термин *chrysoboullas (logos)*. Три хрисовула, посланные в Скандинавию трем северным королям, ныне утеряны, но сам факт отправления имперских грамот на Север не подлежит сомнению. О судьбе этих посланий и печатей, равно как и о реакции на них скандинавских королей, ничего не известно. Кстати сказать, они не упомянуты Францем Дэльгером в его обозрении императорских актов. Однако известно, что обычно хрисовулы хранились в королевских архивах до тех пор, пока греческий император не выполнял условия соглашения, если таковое имело место. Не исключено также, что хрисовулы располагали на стенах церквей, используя их в качестве декоративного элемента.

В греческих источниках упоминается о том, что в период с 1195 года до 1203 года варанги принимали участие в подавлении восставшей на территории Византии и сопровождали императора в походе

дах. Среди этих «варангов» могли находиться и датчане, завербованные теми византийскими послами, которые прибыли в Скандинавию в 1195 г. О присутствии датских воинов в греческой армии в 1203–1204 гг. ясно свидетельствуют и западные источники. В июле 1203 года, во время первой осады Константинополя участниками крестового похода, наемники — датчане и англичане — защищали стены северо-западной части города. Когда Алексей III бежал, латинские послы были отправлены в город для выяснения ситуации. Греки выстроили англичан и датчан, вооруженных пиками, от ворот города до главной двери дворца.

Когда в конце концов защитники Константинополя были вынуждены уступить крестоносцам, духовные лица англичан и датчан, равно как и других народов, чьи представители жили в городе, вышли навстречу осаждающим, чтобы умолять их о милосердии. Из этого можно заключить, что в столице было в то время немало датчан. Впоследствии на службе у государя Никейской империи всё еще находились некие «варанги», принадлежность которых, однако, остается неизвестной.

*И.А. Орецкая*  
(Москва)

#### **IV Крестовый поход и судьба византийского культурного наследия**

Результатом захвата Константинополя крестоносцами и случившихся затем пожаров, особенно первого и самого большого из них стала гибель многих произведений византийского искусства. Некоторые памятники, вызывавшие наибольшее восхищение и удивление людей той эпохи, описывает в своей «Истории» Никита Хониат<sup>1</sup>, однако таких описаний лишь несколько; детали по большей части оказываются стертыми в общей картине происходивших на его глазах ужасных событий: «Итак, прекрасный город Константина, предмет всеобщих похвал и повсюдных разговоров, был истреблен огнем, унижен, разграблен и лишен всего имущества. . . »<sup>2</sup>. В свидетельствах других очевидцев падения Константинополя — Жоффруа де Виллардуэна, Робера де Клари, Гунтера Пэрисского — сообщается, прежде всего, о доле добычи, которая была настолько огромна, что вдаваться в подробности при ее перечислении просто не представлялось возможным: «. . . и добыча была

столь велика, что никто бы не мог сказать вам, сколько там было золота и серебра, и утвари, и драгоценных камней, и шелковых материй. . . и всяческих драгоценных вещей, какие когда-либо имелись на земле»<sup>3</sup>. Робер де Клари приводит краткие описания Большого дворца, реликвий, хранившихся во входивших в его комплекс церквях, Влахернского дворца, ипподрома и других поразивших его воображение достопримечательностей Константинополя, обходя молчанием постигшую эти памятники участь.

Множество захваченных крестоносцами литургических сосудов и окладов икон, сделанных из драгоценных металлов, сразу же подверглось переплавке; предметы, которые не могли быть превращены в деньги, но представляли общечеловеческую, христианскую (реликвии) или художественную ценность (произведения из слоновой кости, изображения, выполненные в технике перегородчатой эмали, литургические сосуды из стекла и драгоценных камней, ткани) были в качестве военной добычи привезены в Европу. Впоследствии они оказались в сокровищницах многих соборов, а с XIX века — в музеях; их можно обнаружить подчас в самых удаленных уголках Европы. Иногда западные мастера включали рельефы из слоновой кости и медальоны с эмалями в свои произведения, придавая им таким образом новую оправу (см., например, оклад Малого Евангелия епископа Бернварда в сокровищнице Хильдесхаймского собора). Главная проблема заключается в том, что происхождение многих произведений византийского искусства в европейских собраниях бывает трудно установить; почти все они опубликованы в современных изданиях с указанием в лучшем случае их последнего местопребывания или последнего владельца. Тем не менее, случаи попадания произведений византийской культуры на Запад до 1204 года были единичны, а после 1453 года подавляющее их большинство составляли греческие рукописи. Поэтому значительная часть памятников византийского искусства, хранящихся в сокровищницах западноевропейских соборов и музеях Европы и США — военная добыча участников IV Крестового похода. Самое крупное из таких собраний — сокровищница собора Сан Марко в Венеции — дает возможность увидеть, каким примерно был состав этой добычи. Среди вывезенных из Константинополя произведений большинство составляют предметы культа (литургические сосуды, оклады Евангелий, реликварии), созданные в средневизантийский

период, поскольку именно они в то время находились в употреблении в церквах.

Богатство и многочисленность европейских и американских собраний византийского искусства, если оставить в стороне их самостоятельную культурную ценность, служат свидетельством огромного урона, нанесенного византийской культуре во время IV Крестового похода.

### *Примечания*

<sup>1</sup>Он пишет, прежде всего, о разграблении и осквернении Святой Софии. (Никита Хониат. История со времени царствования Иоанна Комнина. Т. 2 (1186–1206). Перевод 1862 года, переизданный А.И. Цепковым. Рязань, 2003. С. 253–254); повествуя о разрушенных талисманах города, он рассказывает, например, о конной статуе, в которой одни видели изображение Беллерофонта на Пегасе, а другие — Иисуса Навина (Там же. С. 329).

<sup>2</sup>Там же. С. 265–266.

<sup>3</sup>Жоффруа де Виллардуэн. Завоевание Константинополя / Перевод, статья и комментарии М.А. Заборова. М., 1993. С. 64.

*Н.Г. Пашкин*  
(Екатеринбург)

## **К вопросу о дипломатической миссии Григория Цамблака на Констанцкий собор**

Одним из эпизодов в длинной истории переговоров о церковной унии между латинским Западом и православным Востоком, протекавшим в XV в., было посольство на Констанцкий собор киевского митрополита Григория Цамблака. Общие сведения об этом событии хорошо известны. Миссия была делегирована от имени польского короля Владислава и литовского князя Витовта. В феврале 1418 г. в Констанце состоялся ее официальный прием, во время которого митрополит обратился с речью к папе Мартину V (1417–1431). Основной мотив выступления сводился к тому, чтобы начать процесс объединения двух церквей. Однако переговоры в дальнейшем не получили развития. Спустя несколько месяцев закрылся и Констанцкий собор.

В имеющейся литературе до сих пор нет прямой постановки вопроса о том, имеется ли связь между упомянутой делегацией Григория Цамблака и аналогичными инициативами, которые проистекали из Константинополя. В Констанце, как принято считать, берет свое начало переговорный процесс, финалом которого впоследствии станет Ферраро-Флорентийский собор. К моменту прибытия

в Констанц митрополита там еще находилась официальная византийская делегация под руководством Николая Евдемона. Она была направлена туда еще в 1415 г., чтобы также вести переговоры об унии. Одной из главных причин задержки переговоров с этой стороны было желание греков дожидаться выборов нового папы и окончания схизмы на Западе. Констанцкий собор решил эту задачу лишь в ноябре 1417 г.

Нет никаких прямых данных о том, что имели место контакты между византийскими послами и Григорием Цамблаком. Но уже сам этот факт порождает вопросы. Цамблак как митрополит Киевский не был признаваем в Константинополе. Его назначение было организовано в 1415 г. по политическим мотивам со стороны литовского князя Витовта, который тем самым бросал вызов своему главному сопернику — Москве. Тот факт, что греки не отреагировали на появление в Констанце незаконного, с их точки зрения, митрополита, может косвенно свидетельствовать о терпимом отношении к нему и молчаливом одобрении той цели, ради которой он приехал.

К этому можно добавить, что непризнанный статус митрополита не помешал ему в своем выступлении именовать византийского императора своим господином. Свой приезд Цамблак вообще представил как результат собственной инициативы, лишь получившей санкцию правителей Польши и Литвы. Необходимо отметить также, что взгляд Григория Цамблака на способ преодоления церковного раскола был представлен в духе византийских традиций — исключительно путем созыва вселенского собора и свободного диспута. Из его же слов также следовало, что сама возможность приступить к обсуждению данного вопроса открылась лишь после ликвидации смуты в латинской церкви. В том же самом состояла в те годы и позиция греков.

Таким образом, напрашивается версия о том, что миссию Григория Цамблака можно рассматривать в контексте отношений между Византией и Польшей. Здесь могли иметь место неофициальные контакты. Известно, что в Констанце в тот момент находился и поддерживал связь с византийскими дипломатами их бывший соотечественник — доминиканец Андрей Хрисоверг. При этом брат последнего (Феодор Хрисоверг) вращался непосредственно в польских кругах, по крайней мере, с 1415 г. Оба внесли свой вклад в дело пропаганды церковной унии. Не исключено, что Хрисоверги и были связующим звеном, благодаря которому в тот момент осу-

ществовались неявные сношения византийцев с Польшей. Это еще раз доказывает косвенное их участие в деле организации посольства Григория Цамблака.

*М.А. Поляковская*

*(Екатеринбург)*

## **Византия и папство в 60-е гг. XIV в.: проблема крестового похода и унии**

Во взаимоотношениях Византийской империи и папства 60-х гг. XIV в. были сфокусированы две основные идеи — крестового похода против турок и унии западной и восточной церквей. Инициатива первой идеи исходила от империи, ожидавшей помощи Запада в борьбе против турок. Вторая идея, сформулированная римским папой, должна была стать ценой за оказанную помощь.

60-е гг. для Византии были временем, когда сложные внутренние проблемы (гражданские войны, идеологическая борьба) сменились еще более сложными внешнеполитическими проблемами. Время отдельных военных операций турок осталось позади. В течение 60-х гг. были захвачены Дидимотика и Адрианополь (Эдирне), последовательно становившиеся турецкими столицами. С 1362 г., когда султаном стал опытный политик Мурад I, ориентация турок на полное завоевание империи уже не вызывала сомнений.

Папство в 60-е гг. XIV в. переживало тоже не лучшие времена. Перенесение папской резиденции в Авиньон в начале века отнюдь не упрочило позиций папства. В названное время «авиньонское пленение» близилось к печальному финалу, за которым последует великая схизма. В 1362 г. папа Урбан V проявил намерение перенести папскую резиденцию в Рим. Для повышения авторитета папы обращение восточных христиан в лоно католической церкви было бы крайне необходимым. В силу этого произошла «встреча» запроса со стороны Византийской империи (крестовый поход против турок) и ответа на этот запрос со стороны папства (необходимость унии).

Между императором Иоанном V Палеологом и папой Урбаном V велись перманентные переговоры по вопросу организации крестового похода, хотя обе стороны осознавали их бесперспективность. В 1363 г. Иоанн V отказал в аудиенции латинскому епископу Симону Атуману из-за бессмысленности пустых переговоров.

Попытка короля Кипра Петра I проявить инициативу в организации войска для всеобщего крестового похода оказалась безуспешной и не принесла ничего, кроме растраты больших сумм денег. Собранный родственником византийского императора графом Савойи Амедеем VI Крестовый поход завершился казалось бы сенсационным освобождением летом 1366 г. Галлиполи, но этот успех был кратковременным, а наступление турок всё более устойчивым.

Византийский император заключил в 1366 г. *sacramentum* с королем Венгрии Лайошем I, находившимся в орбите влияния папы; по этому договору в случае организации венгерским королем крестового похода византийский император должен был перейти в лоно римской церкви и подчиниться апостольскому престолу (Reg. № 3108). Летом 1367 г. во время переговоров экс-императора Иоанна Кантакузина с папским легатом Павлом Иоанн V Палеолог тайно обещал легату покорность римскому папе, подкрепив это обещание большой денежной суммой.

Первыми, еще весной 1365 г., приняли католичество известные политические деятели Димитрий Кидонис и Иоанн Ласкарис Калофер. Урбан V поощрил их письмом, назвав каждого из них послушным сыном (*filius obediens*). Приветствуя их обращение «*ad apostolicum Sedem, matrem cunctorum fidelium et magistram*», папа надеялся, что теперь восточная церковь быстрее и легче придет к западной вере. В октябре 1368 г. Иоанн V Палеолог подписал в Риме символ католической веры, признав *filioque*. Сопровождавший императора в поездке месадзон Димитрий Кидонис писал из Рима своему брату Прохору: «Тягостно я думаю о судьбе отчизны, о врагах, которые смеются над нами. . .» (Суд. № 39. 32–36). Реально принятие католического символа веры не могло стать серьезным основанием для заключения унии.

В целом очевидно, что все переговоры 60-х гг., обмен послами и письмами, кульминацией которых были два вопроса — крестовые походы и уния, не дали каких-либо результатов. Мелкие военные экспедиции, которые состоялись позднее, ни в коей мере нельзя отнести к столь желанным для Византии крестовым походам, а уния, заключенная через девяносто с лишним лет, не соответствовала той цели, которую ставило папство. Все усилия 60-х гг. XIV в. оказались тщетными для обеих сторон.

*И.Н. Попов*

*(Москва)*

## **Триумфы Комнинов и идеология экспансии Византии на Ближнем Востоке в XII в.**

Известно скептическое отношение византийцев к крестоносцам, преимущественно выраженное в исторических сочинениях. В то же время известны три крупных похода на Восток, совершенные Иоанном II Комнином и Мануилом Комнином. Исследователями давно отмечено, что эти походы не отвечали прямым стратегическим интересам империи на Востоке и приводили к бесполезной растрате сил и средств. Однако сами византийцы — и прежде всего наиболее критически настроенный писатель Никита Хониат — не склонны упрекать своих государей в подобной политике. Если в Византии общее отношение к крестоносному движению было критическим, то почему одним из важнейших направлений внешнеполитической деятельности была избрана отдаленная Антиохия?

Несколько иной взгляд на военные усилия Комнинов дают наши сведения о триумфах XII в. в Константинополе, которые регулярно устраивались при Иоанне II и Мануиле. По корпусу стихотворений Феодора Продрома, придворного поэта сер. XII в., хорошо известен сценарий первого большого триумфа Иоанна II, организованного в 1133 г. после взятия византицами крепости Кастамон в Пафлагонии. Ритуал триумфа достаточно наглядно отразил программу власти в отношении войны на восточных границах и ее целей. Стихи Продрома позволяют предполагать, что основные элементы этого триумфа повторялись затем в большинстве подробных торжеств XII в.

Триумф 1133 г. был спланирован как шествие по всей Месе от Золотых ворот до собора Св. Софии; перед началом парада Иоанн принимал славословия и приглашение встать на роскошную колесницу триумфатора (написаны Продромом). В ходе шествия сначала вели пленников и несли трофеи, затем шли войска, одетые в платье четырех цветов, напоминавших о партиях ипподрома. В конце ехала триумфальная колесница, на которой была установлена икона Богоматери Одигитрии. Император Иоанн, его наследник Алексей и вся правящая семья шли за коленицей пешком; Иоанн нес в руках крест. После завершения парада Иоанн со свечами в руках вместе

с патриархом вошел в алтарь собора Св. Софии и возложил свой венец на престол храма.

В основном триумф был повторением торжественных шествий эпохи Иоанна Цимисхия. Идея об использовании иконы на колеснице также заимствована из триумфов Цимисхия, стремившегося к присоединению Сирии и Палестины (Св. Земли) к империи и одержавшего в свое время наибольшие успехи в продвижении империи на Востоке. Несение креста Иоанном невозможно интерпретировать как обычай, связанный с западными крестоносцами, поскольку использование процессионного креста разных форм широко применялось в Византии и во время триумфов, и во время церковных шествий. Наиболее интересно возложение венца на престол. Очевидно этот акт имел эсхатологический смысл; вероятно, Иоанн хотел символически выразить передачу власти Христу в конце времен, которая, согласно представлениям византийцев, должна произойти после освобождения Иерусалима накануне Второго пришествия.

Таким образом, в Византии на уровне официальной идеологии концепция крестоносного движения в целом принималась; идея возвращения утраченных восточных владений играла важную роль в программе комниновского возрождения былого могущества империи. При этом общая программа «реконкисты» на Востоке и конкретное стремление к «освобождению» Св. Земли не отделялись друг от друга и образовывали единое внешнеполитическое направление. «Принятие креста» — главный смыслообразующий знак крестоносного движения западноевропейцев — в Византии напрямую не использовался. Общие идеи крестоносного движения — взятые без соотнесения с некоторыми ритуальными элементами (папское благословение, принятие креста, статус «крестоносца» и т. п.) — находили отклик в византийском обществе, но подвергались здесь переосмыслению на основе собственной традиции.

*Ю.А. Пятницкий*  
(С.-Петербург)

### **Створка складня «Святой Феодор Стратилат» из коллекции Эрмитажа**

В реставрационной мастерской Эрмитажа недавно был расчищен интересный памятник византийской живописи — створка

складня «Святой Феодор Стратилат» с процвевшим крестом на обороте (инв. № I-309). Икона происходит из коллекции Николая Петровича Лихачева в Санкт-Петербурге. В 1913 г. он продал свою знаменитую иконную коллекцию в Русский музей имени императора Александра III в Санкт-Петербурге, где наш памятник хранился до 1935 г., а затем, вместе с другими византийскими и поствизантийскими иконами, был передан в Эрмитаж. Многие годы он хранился в фондах музея и не привлекал особого внимания специалистов, считаясь памятником «позднего времени». Впервые мое внимание на это произведение обратил реставратор ГРМ С.И. Голубев во время совместного изучения под микроскопом техники живописи византийских и поствизантийских икон Эрмитажа в 1986–1987 гг. Основная часть живописи иконы в то время находилась под слоем закопченного потемневшего лака. С.И. Голубев высказал мнение, что живопись может, судя по некоторым техническим приемам, относиться к собственно византийскому времени.

В 1990–91 гг. реставратором Эрмитажа Т.Д. Чижовой была начата работа над расчисткой этой иконы. Ею был полностью расчищен оборот, где обнаружилось изображение процвевшего креста с терновым венцом в перекрестии. На лицевой стороне были раскрыты два небольших фрагмента и убрано поверхностное загрязнение. В таком виде памятник экспонировался в 1991 г. на выставке Эрмитажа «Византия и византийские традиции», посвященной XVIII Международному конгрессу византистов, проходившем в Москве. Сведения об этой интересной створке складня автор данного сообщения включил в свой доклад на вышеупомянутом конгрессе (доклад был опубликован в III томе Актов конгресса). Створка была предварительно датирована второй половиной XIII в. и отнесена к провинциальным произведениям, возможно одного из латинских центров, возникших после 1204 г. на землях Византийской империи. Эта же атрибуция была повторена нами и в каталоге фундаментальной выставки «Синай. Византия. Русь. Православное искусство с VI до начала XX века», проходившей в июне — сентябре 2000 г. в Эрмитаже.

К сожалению, по ряду объективных причин расчистка иконы не была в свое время закончена. Только в 2002–03 гг. работу над этим памятником продолжил другой реставратор Эрмитажа — А. Осетров, раскрывший всю лицевую сторону с изображением святого Феодора в рост. Расчистка производилась в связи с подготовкой иконы

для выставки «Византия. Сила и Вера. 1261–1557», организованной музеем Метрополитен в Нью-Йорке (15 марта — 4 июля 2004 г.). Во время последней реставрации были выявлены некоторые интересные особенности техники живописи данного памятника, в частности — активное использование цветных лаков. Удалось, как нам кажется, уточнить и атрибуцию этого произведения.

Икона написана на цельной доске (ель — *Picea sp.*), размером 39,1 × 15,5 × 1,1 см. На обороте створки сохранились кованые металлические крепления и оригинальный декор в виде процвевшего креста с терновым венцом в перекрестии. Около креста монограмма: IC XC. Любопытно, что когда складень закрывался, на нем были представлены два симметричных процвевших креста, изображенных на обеих створках. Такая деталь наблюдается на некоторых синайских иконах, но достаточно редка. Более традиционен вариант, когда на каждой створке изображался не полный крест, а только его половина; тогда при закрытии складня они составляют единый процвевший крест.

На лицевой стороне створки представлен в рост святой воин. В правой руке он держит меч, в левой — ножны меча; за спиной виден круглый щит, декорированный меандром и геометрическим узором. Воин изображен прямолично, его фигура занимает всё пространство иконы и выглядит монументально. Красная колончатая надпись на фоне сообщает имя святого: Ο ΑΓ[ΙΟΥ] |ΘΕΟ|ΔΩΡ|ΟΥ| Ο ΣΤΡΑΤΗ|ΔΑΤΗΣ — «святой Феодор Стратилат».

Изображение святого воина с поднятым на плечо обнаженным мечом традиционно для византийского искусства. В таком иконографическом типе могли изображаться разные святые воины. Более интересной особенностью нашей иконы является вооружение и одежда святого. Такие длинные одежды, поверх которых надет панцирь, встречаются в памятниках XII–XIII вв. Например, на стативной иконе XII в. из Херсонеса, живописных иконах начала XIII в. «Святые Феодор Стратилат и Георгий» и «Святые Георгий, Феодор и Димитрий» из монастыря св. Екатерины на Синае, на рельефе на стене собора св. Георгия в Юрьеве-Польском, Россия, 1230–1234. Довольно реалистично передан кожаный доспех с нашитыми поверх металлическими бляшками. Подобный тип панцирей, как изображенный на иконе, появился, по-видимому, не ранее конца XII в. и был распространен в XIII в. На ножнах меча имеется

геральдическая эмблема в виде Бурбонской лилии. Она встречается в гербах некоторых итальянских фамилий XIII–XIV вв.

Фигура святого Феодора в плотно облегающем доспехе, с подчеркнута узкой талией, в одеждах, обильно декорированных «жемчугом», вызывает ассоциации с периодом Крестовых походов. Наиболее вероятным центром, где эта икона могла быть написана, было Латинское королевство или княжество, возникшее на землях Византийской империи после 1204 г. Художник использовал тонко-слоистый серый грунт, а в качестве пигментов — охры разных оттенков, сажу, белила, аурипигмент и, очень активно, светло-коричневый цветной лак. Несомненно, что создавший эрмитажную икону мастер относился к провинциальному течению; он достаточно профессионален и мастеровит, в созданном им образе святого воина присутствует даже определенная элегантность, но техника и живописные приемы далеко отстоят от утонченных произведений Константинопольской школы и ее традиций.

Существует икона очень близкая к эрмитажной по художественному эффекту и, особенно, по используемым материалам и техническим приемам. Это «Архангел Михаил» из монастыря Преображения в Метеорах в Фессалии. Только в этой иконе мы нашли использование точно таких же материалов и технических приемов, что и в эрмитажной створке с изображением святого Феодора Стратилата. Специфического оттенка желтый фон с красными надписями и светло-коричневого оттенка лак на нимбе архангела, обильный жемчужный декор и очень близкая палеография надписи являются общими особенностями для обеих икон. Найденная аналогия указывает на регион, где могла быть создана эрмитажная створка — Фессалия. Это предположение подтверждается еще двумя аналогиями: миниатюрами рукописей позднего XIII — раннего XIV в., происходящими так же из монастыря Преображения в Метеорах. Обе рукописи хранятся ныне в Национальной библиотеке в Афинах. В их миниатюрах мы видим уже знакомые нам характерной палеографии красные колончатые надписи, и специфических оттенков желтые, светло-коричневые и болотно-зеленые тона. Эти специфические черты и одно происхождение — Метеоры — вышеуказанных трех памятников позволяет сделать вывод, что очень близкая к ним эрмитажная створка с изображением святого Феодора Стратилата также происходит из этого региона (Фессалия) и датируется приблизительно тем же временем: поздним XIII — ранним XIV в.

*О.А. Родионов**(Москва)*

## **Латиняне, уния и исповедники православия на страницах исихастского жития**

XIV столетие стало одним из самых трагических и бурных периодов византийской истории: гражданские войны, натиск османов и эпидемии составили тот фон, на котором разворачивались острые догматические споры, раздиравшие православную Церковь в 40–50-е годы XIV в. Неудивительно, что так или иначе многие из событий того времени нашли свое отражение на страницах агиографических сочинений, и особенно — в житиях святых исихастов, над утверждением (или опровержением) духовного опыта которых и трудились лучшие умы эпохи. Несмотря на то, что оппонентами учения, защищавшегося свт. Григорием Паламой, Каллистом I и Филофеем, стали по преимуществу интеллектуалы, которых мы сегодня традиционно относим к плеяде «византийских гуманистов», важную роль в спорах того времени играли и «латинофильские» настроения части интеллигенции и клира. Однако сама проблема унии и противостояния ей в силу обстоятельств ставилась совершенно иначе, чем в предшествующую эпоху, когда насилия со стороны приверженцев единения с латинской церковью породили немалое число исповедников православия. Именно потому, что во многом острота этой проблемы к 40-м годам XIV в. отошла в прошлое, в «исихастских житиях» мы найдем ничтожно мало упоминаний латинства, унии и связанных с этим коллизий. Разумеется, ведущие богословы эпохи продолжали писать опровержения латинского вероучения, а вопрос об объединительном соборе стал к 60-м годам XIV в. одним из наиболее животрепещущих, но агиографические данные почти ничего не дают нам в этом отношении.

Впрочем, одно из самых важных исихастских житий, а именно Житие прп. Григория Синаита, написанное патриархом Каллистом I, содержит рассказ об исповедниках православия, подвизавшихся против унии в конце XIII в. и ставших в начале XIV столетия учениками прп. Григория. Речь идет о прпп. Иосифе и Николае. В связи с этим особенно интересны характеристики самой латинской веры, унии, императора-униата Михаила, «латиномудренного» патриарха Иоанна и прочих «латинофронов», которые дает агиограф — патр. Каллист, один из главных защитников паламиз-

ма и виднейший церковный деятель эпохи. В некотором роде эти характеристики составляют контраст общей тональности житийного повествования, казалось бы, вообще чуждого какого-либо интереса к событиям не только политической, но и церковно-политической жизни. Тем не менее, именно это обстоятельство побуждает нас обратить особое внимание на указанные фрагменты Жития прп. Григория Синаита: они позволяют реконструировать отношение свт. Каллиста к латинству и лучше понять церковные воззрения исихастов «синаитской традиции» в целом. Кроме того, должная оценка этих воззрений, хотя бы и на примере патр. Каллиста, позволит осознать имплицитную полемическую антилатинскую заостренность некоторых догматических пассажей, содержащихся в трудах самого св. Григория Синаита, которому ряд исследователей в прошлом, да и в наши дни, приписывает едва ли не «адогматизм» и отсутствие интереса к церковно-вероучительной проблематике. Наличие «антилатинских» фрагментов в житии «идеального исихаста», каковым, несомненно, является по своей форме и целям написания этот памятник, указывает путь к более всеобъемлющему пониманию особенностей исихастской традиции, перебрасывая мостик к исихастам последующих столетий, в частности, к колливадам XVIII века, известным своим непримиримым отношением к католичеству.

*А.И. Романчук*  
(Екатеринбург)

**История Херсонеса  
поздневизантийского периода  
в трудах историков конца XIX — начала XX в.**

Рубеж XX–XXI вв., ознаменовавшийся изданием ряда работ, посвященных развитию исторической науки, можно считать временем своеобразного подведения итогов. Развитию знаний об истории Северного Причерноморья, вкладу российских исследователей посвящена монография И. В. Тункиной (*Тункина И.В.* Русская наука о классических древностях юга России: Середина XVIII — середина XX в. СПб., 2002). В рассматриваемый ею период, благодаря началу систематических раскопок в Херсонесе, появились и работы, посвященные византийскому времени. Правда, по сравнению с

характерным для этого времени интересом к классическим древностям, число их не было значительным. Обращение к материалам архивов показывает, как рождались некоторые из них, какие сюжеты прежде всего интересовали историков. Показательными являются данные о создании серии «Памятники христианского Херсонеса», предпринятом по инициативе П.С. Уваровой. Обсуждение состава авторов различных разделов показывает, что сферой научных интересов некоторых из них являлся классический период (М.И. Ростовцев, В.К. Мальмберг, С.А. Жебелев), планировалось также широкое привлечение специалистов по средневековой истории (Х.М. Лопарев, Я.И. Смирнов, С.П. Шестаков, Е.К. Редин).

План серии публикаций, составленный Д.В. Айналовым, считавшим, что во главе «дела» должен стоять Н.П. Кондаков, включал создание монографии по истории Херсонеса со времени его основания, исследование «архитектурных построек гражданского и религиозного отделов», а также отдельных памятников (скульптуры, мозаик, терракоты, изделий из бронзы, посуды и т. д.). В соответствии с планом были изданы описание христианских культовых сооружений (Д.В. Айналов), очерк по истории средневекового Херсонеса (до X в., С.П. Шестаков), «Жития херсонесских святых» (П. Лавров).

История и памятники Херсонеса поздневизантийского периода в этой серии остались не освещенными. Эту задачу попытался выполнить А. А. Бобринский, считавший, что «трудно сказать что-либо новое, так как многое написано в путеводителях по Херсонесу». В двух главах работы, которую современные историки характеризуют как популярную, он привел данные о византийских императорах до 1204 г. (глава 6, с. 129–152) и рассмотрел события с 1204 по 1453 гг. (глава 7, с. 153–167), отметив при этом, что в XIII в., вследствие развития генуэзской торговли, начинается упадок экономики города. Свидетельством этого являются письмо папы Иоанна XX и территориальные споры местных иерархов.

В значительной мере на взгляды исследователей оказала влияние полемически написанная работа блестящего знатока крымской истории А.Л. Бертье-Делагарда (рецензии Н.П. Кондакова), считавшего, что в последний период своего существования Херсонес являлся незначительным городом, в котором вследствие грабительских набегов на протяжении длительного времени не сохранилось значительных архитектурных сооружений (его работа создавалась

как защита от обвинений западноевропейских путешественников и историков, считавших, что во время присоединения Крыма были уничтожены многие памятники Херсонеса).

Обобщением новых археологических данных должна была стать статья К.К. Косцюшко-Валюжинича, возглавлявшего археологические раскопки в Херсонесе около 20 лет, о чем сохранились свидетельства в письмах Е. Миннз (Кембридж) и опись его архива в 1907 г. Некоторые наблюдения были изложены также в газетных заметках, написанных различными авторами, но всегда проходивших через редактуру первого заведующего херсонесскими раскопками. Отчасти они представлены также в книге севастьяпольского врача Е.Э. Иванова (1912 г.). Однако для того, чтобы стало возможным создание обобщающих работ по истории средневекового Херсонеса, в том числе и поздневизантийского времени, было необходимо накопление нового археологического материала, планомерное изучение городища. Первым исследованием, в котором были разработаны сюжеты поздневизантийского периода, стала монография А.Л. Якобсона (1950 г.)

*В.В. Рыбаков*  
(Москва)

### **Великая схизма и судьбы гамбург-бременской миссии (к постановке проблемы)**

Более двух с половиной столетий (с 832 по 1104 г.) гамбург-бременское архиепископство занималось миссионерской деятельностью на территории Скандинавии, целиком подпадавшей в это время под его церковную юрисдикцию<sup>1</sup>. Однако христианизация Северной Европы не была поступательным процессом: она представляла собой цепочку подъемов и спадов, чередовавшихся по ходу изменения в этом регионе демографии, политической обстановки, торговой активности, материальной и духовной культуры. Несмотря на такие флуктуации, все двести семьдесят лет северогерманское миссионерство не теряло некоторых черт последовательности и планомерности, каковые, как известно, не были присущи византийским миссиям<sup>2</sup>. Переломным для обращения Скандинавии стал XI в. Именно к этому столетию относится наибольшее число рунических камней с христианской символикой и/или краткими молитвенными формулами<sup>3</sup>. Тогда же, на пике проповеднической активности, гамбург-бременская литературная традиция обогатилась

главным своим памятником — «Деяниями архиепископов гамбургской церкви» Адама Бременского<sup>4</sup>. Идеологическая программа этого труда всецело связана с северным миссионерством<sup>5</sup>. Хроника написана между 1072 и 1075 (?) гг., то есть через двадцать лет после великой схизмы.

50–60-е гг. XI в. были временем наибольшей миссионерской активности гамбург-бременского архиепископа Адальберта (1043–1072), главного героя «Деяний». В это же время Адальберт вынашивал планы создания патриархата, долженствовавшего объединить северогерманские, славянские и скандинавские епархии (первоначальный замысел относится к 1050–1054 гг., вторично архиепископ обращается к этой идее в 1068–1072 гг.)<sup>6</sup>. Для создания патриархата ему требовалась не только поддержка императорской власти, но и идеологическое обоснование. Таким обоснованием могли бы стать впечатляющие христианизаторские успехи архиепископства, которое первоначально мыслилось именно как миссионерский центр на окраине христианского мира. Вероятно, поэтому 50–60-е гг. XI в. стали периодом интенсификации северной миссии. В том же контексте можно рассмаривать и возникновение второй редакции жития святого Ангария (датируется временем между 1050 и 1123 г.), основателя гамбург-бременского архиепископства. В этой новой редакции подчеркивалась роль проповеднической деятельности Ангария и приуменьшалась роль реймского архиепископа Эбона — первого папского легата «ко всем шведам, датчанам, славянам и остальным народам северных стран»<sup>7</sup>. Кроме того, в ней преувеличивался географический охват гамбург-бременской миссии в IX в.<sup>8</sup>. Теоретически, к тому же самому периоду можно приурочить и фальсификацию папских привилегий гамбург-бременскому архиепископству, которая имела своей целью утвердить права его предстоятелей над скандинавскими территориями<sup>9</sup>.

В 1063 г. Адальберт фактически становится одним из регентов при малолетнем императоре Генрихе IV, в конце 60-х гг. XI в. он, по всей очевидности, приглашает в Бремен Адама (автора «Деяний») и заказывает ему хронику, которая, однако, будет написана уже после смерти Адальберта и посвящена его преемнику Лиёмару. Центральное место в сочинении Адама Бременского занимает описание миссионерской деятельности архиепископства, что, вероятно, соответствовало пожеланиям заказчика.

Если сопоставить друг с другом все перечисленные факты,

можно выдвинуть следующую гипотезу. В 50-е гг. XI в. гамбург-бременский архиепископ Адальберт становится всё более влиятельной политической фигурой в Германской империи. Он начинает ощущать себя ответственным за судьбы империи и всей западной церкви. Тогда у него впервые возникает план создания гамбургского патриархата. После схизмы Адальберт направляет всё свое внимание на северную миссию, так как именно его архиепископство (в будущем, как он надеется, патриархат) находится на границе с православным миром<sup>10</sup> — а в середине XI в. православие должно было иметь определенное влияние в Скандинавии, хотя почти никаких сведений на этот счет, кроме изображений крестов византийского типа на рунических камнях, нет<sup>11</sup>. В это же двадцатилетие (между 1054 и 1072 г.) Адальберт заказывает ряд документов, долженствующих подчеркнуть значимость Гамбург-Бремена как миссионерского центра: это вторая редакция жития святого Ангария, стихотворное переложение того же текста<sup>12</sup>, «гамбургские фальсификаты», сочинение Адама Бременского. Особой интенсивности миссионерская и пропагандистская деятельность Адальберта достигает в середине 60-х гг. XI в., когда он становится одним из первых лиц в Империи.

Таким образом, обстоятельства вокруг великой схизмы могли быть одним из важных мотивов в политической деятельности Адальберта, что никак не учитывается в историографии<sup>13</sup>. Если высказанные выше пока очень гипотетические построения верны, то тема «Адальберт Гамбург-Бременский и схизма» заслуживает дальнейшего внимания исследователей.

### Примечания

<sup>1</sup> *Göbell W.* Die Christianisierung des Nordens und die Geschichte der nordischen Kirchen bis zur Errichtung des Erzbistums Lund // Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Bd. 1. Neumünster, 1977. S. 63–104.

<sup>2</sup> *Иванов С.А.* Византийское миссионерство. Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 328–344.

<sup>3</sup> *Ruprecht A.* Die ausgehende Wikingerzeit im Lichte der Runeninschriften. Göttingen, 1958. S. 92–110.

<sup>4</sup> *Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* / Ed. B. Schmeidler. Hannover, Leipzig, 1917. (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi). Unveränderter Nachdruck, 1977.

<sup>5</sup> *Trommer Å.* Komposition und Tendenz in der hamburgischen Kirchengeschichte Adam von Bremens // *Classica et mediaevalia*. 18. København, 1957. S. 207–257.

<sup>6</sup>*Adam Bremensis*. . . III, 33. P. 175; III, 59. P. 205–206; *Dehio G.* Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen bis zum Ausgang der Mission. Bd. 1. Berlin, 1877. S. 203–210; *Bergmann T.* Der Patriarchatsplan Erzbischof Adalberts von Bremen. Hamburg, 1946.

<sup>7</sup>*Vita Anskarii auctore Rimberto. Accedit Vita Rimberti / Rec. G. Waitz.* Hannover, 1884. (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicae separatim editi). Unveränderter Nachdruck, 1988. Cap. 13. P. 35.

<sup>8</sup>Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches / Hrsg. R. Buchner und W. Trillmich. Darmstadt, 6. Aufl., 1990. S. 9–13; *Levison W.* Die echte und die verfälschte Gestalt von Rimberts Vita Anskarii // Zeitschrift des Vereins für Hamburger Geschichte. 23. Hamburg, 1919. S. 84–146.

<sup>9</sup>*Regesta pontificum Romanorum. Germania Pontificia. T. 6: Provincia Hammaburgo-Bremensis / Congess. W. Seegrün, Th. Schieffer.* Göttingen, 1981; *Seegrün W.* Das Erzbistum Hamburg in seinen älteren Papsturkunden. Köln; Wien, 1976. (Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia 5); *Theuerkauf G.* Urkundenfälschungen des Erzbistums Hamburg-Bremen vom 9. — 11. Jahrhundert // Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte, 60. Hamburg, 1988. S. 71–140.

<sup>10</sup>Упомынем вскользь, что, по свидетельству Адама, Адальберт принимал у себя неких «посланников восточных королей» (*legati orientialium regum*), которые могли быть и из Руси (*Adam Bremensis*. . . III, 72. P. 220).

<sup>11</sup>Разного рода предположения о влиянии православия на скандинавское христианство в середине XI в. при ближайшем рассмотрении оказываются несостоятельными. См.: *Sjöberg A.* Pop Upir Lihøj and the Swedish Runecarver Ofeigr Upir // *Scandoslavica. T. 28. København, 1982. S. 109–124; Idem.* Orthodoxe Mission in Schweden im 11. Jahrhundert? // *Society and Trade in the Baltic during the Viking Age. Visby, 1985. S. 67–79; Мельникова Е.А.* Русско-скандинавские взаимосвязи в процессе христианизации (IX–XIII вв.) // Древнейшие государства на территории СССР: материалы и исследования 1987. М., 1989. С. 260–268; *Успенский Ф.Б.* Славяно-скандинавские контакты периода христианизации по данным языка / Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 2000; *Рыбаков В.В.* К дискуссии о епископе Осмунде // Средние века. Вып. 63. М., 2002. С. 53–59. Ср. также: *Дашкевич Я.Р.* Армяне в Исландии // Скандинавский сборник. Таллин, 1990. Вып. 32. С. 87–96; *Успенский Ф.Б.* Маргиналии к вопросу об армянах в Исландии (XI в.) // *Scandoslavica. T. 46. København, 2000. С. 61–77.*

<sup>12</sup>Критического издания этого переложения, написанного неким монахом Вальдо, не существует. Перечень старых изданий см.: *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts*. . . S. 10.

<sup>13</sup>*Beinlich J.* Die Persönlichkeit Erzbischof Adalberts von Bremen. Greifswald, 1918.

*Е.М. Саенкова*  
(Москва)

**Константинопольская святыня  
«Богоматерь Влахернская» в богослужении  
Успенского собора Московского Кремля  
последней трети XVII в.**

Икона «Богоматерь Влахернская» была привезена в Москву в 1653 г. Изучению ее истории, иконографии и стилистических особенностей посвящена статья И.М. Соколовой<sup>1</sup>. Автор отметил важную роль святыни в богослужении Успенского собора — перед ней читали Акафист и выносили из алтаря на действо новолетия. Однако нам хотелось бы остановиться подробнее на участии иконы в литургической практике кафедрального храма в последней трети XVII в. на основании сведений так называемой «Книга записи ежедневных служб, совершавшихся в Успенском соборе и об особых службах и крестных ходах 1666–1743 гг.», хранящейся ГИМ, Успенское собрание № 89. Именно этот Чиновник, как нам удалось установить, был не полностью и с ошибками издан Н. Новиковым в Древней Российской Вивлиофике. В нем подробно описаны богослужения последней трети XVII в. и участие в них прославленных икон. В этот период «Богоматерь Влахернская» становится одной из наиболее востребованных в кафедральном богослужении святынь. Из Богородичных икон по частоте ее упоминания можно сравнить лишь с «Богоматерью Петровской». «Богоматерь Влахернская» участвовала в крестном ходе на Покров к Покровскому собору на рву. Во время водоосвящения на Богоявление во главе шествия на иордань несли Влахернскую икону. Ее особо выделяют из общего числа участвовавших в празднике икон. На иордани она находилась на одном аналое вместе с образом Московских святителей. Образ упоминается также на водоосвящении первого августа в день Происхождения честных древ Животворящего Креста. В день памяти Трех святителей «Влахернскую Богоматерь» клали рядом с мощами Иоанна Златоуста, Василия Великого и Григория Богослова. Перед Влахернской иконой читал патриарх молитвы на молебнах о победе над врагами и в дни некоторых праздников.

В качестве причин столь быстрого вхождения в обиход Успенского собора среди других принесенных в Кремль древних почитаемых икон именно «Богоматери Влахернской» указывался комплекс

идей о роли русского царя в судьбе православия и преемственности Москвы по отношению к Константинополю. Однако хотелось бы отметить, что «Богоматерь Влахернская» участвует в праздниках, либо происхождение (Акафист, Происхождения честных древ Животворящего Креста), либо место действия (Покров) которых было связано с Константинополем. Таким образом, участие иконы в этих торжествах приносило еще и некий исторический аспект, устанавливающий зримую связь между древними константинопольскими традициями, которые олицетворяла «Богоматерь Влахернская», и богослужением Успенского собора, выступавшего в качестве их наследника.

### *Примечания*

<sup>1</sup>Соколова И.М. Икона «Богоматерь Влахернская» из Успенского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство. СПб., 1997. С. 413–426.

**В.В. Серов**  
(*Барнаул*)

## **Характер политических (нерелигиозных) взаимоотношений Византии и стран Западной Европы до 1054 г.**

При анализе причин схизмы 1054 г. принято учитывать предшествующие ей разногласия по теософским проблемам и по вопросам церковной организации, имевшие место между Римом и Константинополем в IV–XI вв. Такой подход верен при имплицитной трактовке явления схизмы. Если же видеть в нем не только религиозный аспект, то очевидной станет необходимость более внимательного исследования нерелигиозных факторов и причин политической отчужденности между Византией и Западом в течение всего периода, предшествующего церковному расколу. Возможно, именно взаимное политическое отчуждение и сыграло решающую роль в схизме. Не отвергая общепризнанного в науке положения о взаимозависимости внешней политики средневековых государств и христианской религии, сосредоточимся целиком на анализе сугубо политических аспектов в сфере международных отношений Византии и Запада (территориальных интересов, осуществления власти и т. п.).

Специфика политического процесса в раннесредневековой Западной Европе обусловила и время начала контактов Византии с

молодыми государствами, и характер их взаимоотношений. Хронология этих отношений находилась в полной зависимости от времени появления того или иного государства на политической карте Европы, а также от возможности и готовности данного государства вступать в контакт с Византией. Характер же взаимоотношений определялся несколькими обстоятельствами: во-первых, традиционным отношением Византийского государства ко всем окружавшим его странам и этносам как к варварским; во-вторых, второстепенным (по преимуществу) статусом западного направления византийской внешней политики; в-третьих, размером реальной опасности, исходившей от западного политического контрагента Византии.

Изучение внешней политики Византии позволяет заметить, что именно нерелигиозные (политические) факторы предопределили направление развития европейско-византийских международных отношений. Последние изначально (приблизительно с конца V в.) сложились как сопернические или даже враждебные. Религиозный мотив лишь усугублял их характер, но не определял его. Отношения Константинополя с Римом составляли особый раздел международных связей. Его проникновение в «чистую политику» произошло настолько поздно, что радикально изменить что-либо в ней уже не могло. По-видимому, имеет смысл говорить о длительной и устойчивой традиции политических взаимоотношений Византии и стран Западной Европы в VI–XI вв. После завоеваний Юстиниана Великого каждый новый субъект международных отношений, появлявшийся в Европе, рассматривался Византией в качестве потенциального врага. Такая первооснова для византийских внешнеполитических доктрин сохранялась в неизменности до тех пор, пока Запад не вырос в глазах византийцев до размеров Востока, то есть пока западное направление не сравнялось по значимости для Византии с восточным и северным. Интересно, что произошло это вскоре после схизмы 1054 г.

*Э.С. Смирнова*  
(Москва)

### **Киевские сюжеты в русской иконографии конца XIV — начала XV в.**

Обзор состава сюжетов в русском искусстве XIV в., в сравнении с сюжетами более раннего периода, позволяет заметить целый ряд

изменений. Разумеется, наши выводы не могут быть абсолютными из-за крайне малой доли сохранившихся произведений. Однако можно с достаточной уверенностью предполагать интерес русских иконографов XIV в. к ранним, «домонгольским» страницам русской истории, к тому времени, которому посвящена конференция.

Своеобразие русских житийных сцен св. Николая Мирликийского в свое время побудило американскую исследовательницу Н. Шевченко (1983) не включать их в сводную работу, посвященную византийской иконографии этих циклов. Однако открытие новых произведений и дополнительное изучение ранее известных позволяет заметить, что русские житийные иконы св. Николы первой половины XIV в. строго соблюдают византийские нормы с точки зрения состава клейм (иконы из погостов Любони, Озереве, Виделебье, все в ГРМ). Перемены происходят во второй половине XIV в., скорее ближе к концу столетия, когда в русские циклы буквально врываются новые сюжеты. Из них четыре так или иначе связаны с Киевом. Наиболее популярным стало «Перенесение мощей св. Николы из Мир Ликийских в Бар-град», где изображается событие, которому не только был посвящен русский, киевский текст, но и киевский праздник 9 мая (майское празднование св. Николы в Вышгороде упоминается в тексте «Чуда о киевском детище», как и майский праздник Бориса и Глеба). Кажется, самое раннее изображение этой сцены — клеймо недавно открытой ростовской (?) иконы второй половины — третьей четверти XIV в. в собрании В.А. Логвиненко в Москве.

Вторым по популярности стало «Чудо с ковром», отсутствующее в греческих текстах и составленное, как считается, также в Киеве. Его нет в византийских изобразительных циклах, но два раза этот сюжет встречается в южнославянском искусстве (Бояна и Куртя де Арджеш), чем лишь подтверждается его исключительность. В русских версиях сцены никогда не делается акцент на красоте ковра (как это мы видим во фреске Бояны), но только на благотворительном деянии св. Николы, благодаря чему это событие, совершившееся, по преданию, в Константинополе, приобретает характерно русскую интонацию добросердечности.

Место действия еще двух сюжетов — сам Киев. В «Чуде о киевском детище» рассказывается, как, возвращаясь с мужем с праздника свв. Бориса и Глеба из Вышгорода, где они поклонились также и св. Николе, молодая киевлянка, задремав, уронила с лодки в

воды Днепра своего младенца. Ночью ребенок был спасен св. Николой, и утром «полатник» (смотритель хор) обнаружил младенца лежащим на хорах Софийского собора под образом св. Николы. Сцена появляется в конце XIV в. в Москве (икона из Угрешского монастыря, ГТГ), Новгороде (икона из Теребужского погоста, ГРМ), встречается в двух сильно переделанных ростовских иконах конца XIV–XV в. (из урочища Киевец и из собрания А.В. Морозова, обе в ГТГ). Изображается финал истории: младенец под иконой св. Николы на хорах Св. Софии в Киеве. Благодаря такой трактовке подчеркивается роль иконы, святость образа, через посредство которого совершается чудо.

Последний сюжет — «Чудо о половчине». Не веривший в святость иконного образа пленный язычник («половчин») дал в Киеве клятву перед иконой, но нарушил ее, а затем, получив доказательства истинности христианской веры, обратился в нее и принес дары св. образу. Этот сюжет — русская интерпретация греческого «Чуда о сарацине», действие которого происходит в северной Африке и Калабрии. Сюжет изображается в двух сценах: христианин рассказывает язычнику об иконе св. Николы, а затем язычник доставляет свои дары в виде скота к иконе. Первый сохранившийся пример сцены — в иконе конца XIV в. из церкви Свв. Бориса и Глеба в Плотниках (Новгородский музей). В изображениях часто смешиваются киевская и африканско-калабрийская версии (то в надписях упоминается сарацин вместо половчина, то скотом оказываются верблюды), но преобладает всё же киевская версия.

Расширение состава житийных клейм в русском искусстве XIV в. путем включения «русских» сюжетов нельзя объяснить иначе, чем стремлением подчеркнуть, что через посредство св. Николы и его икон благодать изливается не только на весь христианский мир, но и на саму Русь. Местом совершения благодатных чудотворений, а также древних празднований св. Николы, оказывается Киев. В XVI в. известна попытка как можно точнее изобразить Киевскую Софию, многоглавую, пятинефную и с галереями — в сцене Чуда о киевском детище (икона Рязанского музея).

С учетом этих фактов можно под новым углом зрения посмотреть на иконографию свв. благоверных князей Владимира, Бориса и Глеба. Первые сохранившиеся изображения св. Владимира относятся как раз к концу XIV и началу XV в. (фреска церкви Св. Феодора Стратилата в Новгороде, миниатюра в исчезнувшем Мусин-

Пушкинском сборнике 1414 г., известная по копии XIX в., икона начала XV в. в чине из собрания И.С. Остроухова в ГТГ). В этот же период обновляется иконография свв. Бориса и Глеба (появляются конные изображения, житийные циклы, меняется трактовка образов в сторону более тонкой эмоциональной характеристики). Вероятно, к концу XIV в. следует отнести выдающуюся икону «Свв. Борис и Глеб» из собрания Н.П. Лихачева (ГРМ), созданную, скорее всего, в Москве в качестве парафраза не дошедшего до нас домонгольского произведения.

Для северной и северо-восточной, «Залесской» Руси в XIV в. Киев сохранял свое значение как «стол» русских митрополитов (летописи пестрят скупыми, но частыми упоминаниями их поездок туда), как место, где находится прославленный Печерский монастырь (захоронение в пещере преп. Антония Печерского в 1385 г. тела Дионисия Суздальского причем, в силу святости места, «есть тело его и донныне цело и нетленно», согласно Троицкой летописи). Были и другие связи (написание Псалтири 1397 г. московским писцом протодиаконом Спиридонием по заказу москвича, бывшего Смоленского владыки Михаила; подробнее см. в работе Г.И. Вздорнова, 1978).

Однако в значительной мере Киев в этот период превратился для Руси в понятие «виртуальное», чему причиной были трагические события XIII в., времени, наложившего свой отпечаток как на историю Константинополя, так и на историю Киева. Киев стал великим и идеальным образом древней русской святости, образом выдающейся христианской столицы. Перечисленные выше мотивы русской иконографии имеют много смысловых оттенков, одним из которых является их «киевская» принадлежность.

*В.П. Степаненко*

*(Екатеринбург)*

## **Брачная дипломатия в западной политике Византии второй половины XII в.**

По мере упадка военной мощи империи последняя в своих отношениях с Западом всё более активно использовала брачную дипломатию. Уже сын и наследник основателя династии Алексея I Иоанн был женат на венгерской принцессе Пирошке-Ирине. Первый брак его четвертого сына и случайного наследника Мануила с Бертой

фон Зульцбах (1146), сделавший его своячеником императора Запада Конрада III, до известной степени отражал весьма низкий для того времени уровень отношений двух империй.

Но последующий приход Мануила к власти и его вовлеченность в итальянские дела, союз двух империй против Сицилийского норманнского королевства придали этому браку политическую актуальность. Наметившийся союз был скреплен браком племянницы императора Феодоры с Генрихом Австрийским (1148). Но поворот от союза к плохо скрытому соперничеству империй после прихода к власти Фридриха Барбароссы и активизация ближневосточной политики Византии, в частности, ее контактов с государствами крестоносцев, вынудили овдовевшего Мануила искать невесту на Латинском востоке. При этом выбор конкретной личности, как кажется, не играл существенной роли, так как долгое время шли переговоры о браке императора с Мелисендой Триполийской и лишь в последний момент был сделан выбор в пользу ее двоюродной сестры Марии Антиохийской (1161). Укрепление позиций империи в регионе было также закреплено браками королей Иерусалима Боудуэна III с Федорой Комниной и Амори I с Марией Комниной.

Попытка решения итальянских проблем военным путем (Анкона) оказалась предельно неперспективной, так как помимо присутствия традиционного противника в регионе — норманнской Сицилии, создало Византии и нового, ранее бывшего союзником, — Германскую империю. В это время вплоть до Леньяно Фридрих I сам стремился поставить под свой контроль Северную Италию, рассматривая Византию как соперника в регионе. Следствием этого стали последующие контакты последней с Англией, Арагоном и Францией.

Генрих II Английский был внуком Фулько Анжуйского и мужем Алиеноры Аквитанской, двоюродной сестры Марии Антиохийской, что в известной степени способствовало формированию данных отношений, которым Византия стремилась придать антигерманскую и антисицилийскую направленность. Показательно, что византийские послы предлагали закрепить договор браком одного из сыновей короля с родственницей императора, если жених будет отправлен в Константинополь (1170).

Но географическая отдаленность новоявленных союзников, почти не имевших экономических контактов, делала данные союзы предельно бесплодными. Так переговоры о союзе с Арагоном

длились так долго, а контакты между государствами были столь затруднены, что византийское посольство, везшее королю Арагона Альфонсо невесту Евдокию Комнину, племянницу императора, прибыло сюда лишком поздно и, узнав о браке короля с Санчей Кастильской, было вынуждено спешно выдать Евдокию замуж за графа Монпелье Гийома (1173).

Византийское посольство появилось в Англии в ноябре 1176 г. после катастрофы при Мириокефале, описанной Мануилом в послании Генриху II, и было принято в Вестминстере наряду с посольством Фридриха Барбароссы. Влияние последнего в Северной Италии к этому времени было подорвано поражением от Ломбардской лиги при Леньяно (29 мая), а Генрих II как раз завершил переговоры о браке своей дочери Иоанны с королем Сицилии Вильгельмом II (заключен 17 февраля 1177 г. в Палермо).

В этих условиях Мануил Комнин принял предложение Филиппа Фландрского о начале переговоров с Людовиком VII о брачном союзе дочери короля Агнессы и сына и наследника Мануила Алексея (1179). Последующий византийско-французский договор был скреплен отправкой в Константинополь французской принцессы как будущей супруги наследника Мануила.

Учитывая напряженный характер англо-французских и византийско-сицилийских отношений, дальнейшие переговоры Византии с Англией утрачивали всяческий смысл. Тем не менее, обмен посольствами продолжался до смерти Мануила (1180).

Крах Комнинов (1185) и смерть последнего норманнского короля Сицилии Вильгельма II (1189) резко изменили ситуацию в западном Средиземноморье, где в борьбе за контроль над Сицилией и Южной Италией столкнулись ее новый король Танкред де Лечче и Фридрих Барбаросса, а позже — Генрих VI, женатый на тетке Вильгельма Констанции Сицилийской. Византия в этой борьбе поддержала нового короля Сицилии. Исаак II Ангел выдал замуж за его сына и наследника Рожера свою дочь Ирину. Показательно, что после захвата Сицилии Генрихом VI (1194) овдовевшая принцесса была выдана замуж за брата императора Филиппа Швабского, что сыграло немалую роль в последующем участии Германской империи в событиях, предшествовавших IV Крестовому походу.

В целом брачная дипломатия Византии в известной степени закрепляла намечавшееся сближение империи с одним из государств Средиземноморья. Но в условиях прогрессирующего упадка воен-

ной мощи империи выданные на Запад византийские принцессы могли стать поводом для вмешательства соседних государств во внутривизантийские события в самой империи. Весьма показателен в этой связи казус Ирины Ангел, свержение с престола отца которой Исаака II (1195) и обращение за помощью на Запад брата — наследника престола Алексея, явились одними из поводов изменения направления IV Крестового похода.

*Е.В. Степанова*  
(С.-Петербург)

### **Карьера Ставракия: из провинции в столицу**

В византийском источниковедении редко встречаются случаи, когда удается проследить *cursus honorum* военного, или, тем более, гражданского чиновника, занимающего не самые высокие посты в государстве. В настоящее время накоплен значительный материал, исследованы отдельные сюжеты, связанные со Ставракием, чиновником, деятельность которого протекала в конце IX — начале X века. Попробуем сложить в единое целое отдельные фрагменты этой «мозаики».

Со Ставракием и его коллегой Косьмой мы встречаемся на страницах «Хронографии» Продолжателя Феофана. Источник называет их торговыми людьми, жадными и корыстолюбивыми, которые при посредничестве Мусика, слуги всевильного василеопатора Зауцы, изменили условия торговли с болгарами, что послужило поводом к началу болгаро-византийской войны 894 г.

Хронологически сведения нарративного источника совпадают с датировкой ряда печатей, владельцем которых также назван Ставракий. По данным моливдовулов можно проследить *cursus honorum* этого чиновника. Вначале он был императорским спафарием и коммеркиарием Фессалоники, а затем получает титул спафарокандидата и совмещает деятельность коммеркиария с должностью протонотария, что свидетельствует о его высоком статусе. При этом следует отметить, что Ставракий постоянно меняет изображения на лицевой стороне своих печатей. То это св. Лука на троне, то две птички, то сцена благословения св. Димитрием св. Нестора. Последняя композиция известна и на других печатях коммеркиариев Фессалоники.

Карьера соратника Ставракия, Косьмы, была не менее успешна (комментарий дан в подготовленном к печати втором томе корпуса австрийских печатей, за эти сведения я благодарна В. Зайбту). Сфрагистические памятники, в т. ч. и неопубликованные, показывают, что первоначально Косьма был императорским спафаро-кандидатом и протонотарием Фессалоники, затем протоспафарием, вардарием, коммеркиарием и протонотарием Фессалоники, позже там же занял должность эк просопу (ἐκ πρὸσώπου). Пост стратига Фессалоники, по-видимому, стал вершиной его карьеры.

Ставракий же после 894 г., согласно сведениям «Хронографии», покинул Фессалонику и подвизался при императорском дворе, продолжая творить «темные дела». За что в конце концов по приказу императора был пострижен в монахи.

Источник не сообщает о том, какие должности занимал Ставракий при дворе. Заполнить эту лакуну позволяют, на наш взгляд, печати, причем печати хорошо известные в византийской сфрагистике. Однако вначале следовало убедиться в том, что они принадлежат тому самому Ставракию, который прежде служил в Фессалонике. «Связать воедино» провинциальный и столичный этапы деятельности чиновника позволяет печать Ставракия, ἐπὶ τῶν βαρβαρίων, изданная В. Лораном. Автор определял изображение на лицевой стороне моливдовула как сцену благословения Христом неизвестного святого. Однако более внимательное его рассмотрение привело к выводу о том, что речь идет о сцене благословения св. Димитрием св. Нестора, упомянутой выше. По-видимому, Ставракий, переехав в Константинополь, еще некоторое время продолжал использовать этот известный по Фессалонике сюжет для своих печатей.

Известны и другие моливдовулы константинопольского периода его деятельности. Они опубликованы в исследованиях Н.П. Лихачева, В. Лорана, В.С. Шандровской. В легендах печатей Ставракий назван начальником бюро варваров, управляющим частным императорским имуществом, судьей вила. Репертуар изображений на его моливдовулах и в это время продолжал оставаться чрезвычайно разнообразным (крестообразная инвокативная монограмма с тетраграммой, орел с птичкой на спине, орел со змеей в клюве, грифон, терзающий дракона, наконец, самое известное — собственный портрет Ставракия со свитком в руке).

Значительное по меркам византийской сфрагистики количество

печатей (а всего их в настоящий момент известно около пятнадцати экземпляров), принадлежащих одному чиновнику, по-видимому, прежде всего было связано с характером деятельности Ставракия. Вначале он был коммеркиарием и скреплял своей печатью большое количество документов. Получив назначение в столицу, он, судя по сведениям «Хронографии» и данным печатей, продолжал активно работать. Матрицы печатей быстро изнашивались, и их приходилось заменять новыми. При этом происходила смена изображений. Чем можно объяснить такой «калейдоскоп» изображений, еще предстоит выяснить.

*А.Б. Халфин*  
(Екатеринбург)

### **Отношение Мануила II Палеолога к вопросу о смене веры**

В период правления Мануила II Палеолога в кругах образованной верхушки Византийской империи растет всесторонний интерес к достижениям европейской культуры. Подобное обращение к Западу не могло не затронуть и сферу религии. Многие видные интеллектуалы империи изучали труды европейских богословов, а некоторые даже переходили в католицизм. Одному из таких случаев и посвящено письмо Мануила II, адресованное Константину Асану. Согласно изданию Дж. Дениса, письмо написано летом-осенью 1396 г., а упоминаемый в письме безымянный «друг» Константина Асана — это Мануил Калека, незадолго до того уехавший в Перу, где и принял католическую веру.

В этом письме Мануил II осуждает сменившего веру, говоря, что «он рассматривает чужие земли как общее отечество, перейдя к тем, кто обитает там и, провозглашая то же отношение касательно святого». Верность вере, православию сливается для Мануила II с верностью отечеству, и обращение к другой конфессии автоматически предполагает измену отчизне. Перемена веры являлась тяжчайшим грехом с точки зрения византийских интеллектуалов, для которых чувство патриотизма было неотъемлемым качеством добродетельного человека. Более того, именно польза, которую можно принести родине, является целью и смыслом любых достижений человека. Так, он восхваляет некоего Иванка за то, что тот посвятил себя служению отечеству. И как пишет император, Иванк тем

самым «послужил образцом для современников в отношении того, что есть добро»<sup>1</sup>. Служение отчизне, в системе ценностей Мануила II, также является и наградой за труды.

Таким образом, некто, добровольно отказавшийся от своей родины, лишается права считать эту землю своей. «Он обязательно должен расценивать собственную землю как чужбину»<sup>2</sup>. Это, в контексте высказываний императора, само по себе должно рассматриваться как наказание.

Мануил II априорно предполагает пребывание на чужбине неким подобием плена, что подчеркивается приведенной в письме цитатой из Псалтири, касающейся «песен Господа на земле чужой». Соответственно, земли, куда удалился Мануил Калека, уподобляются Вавилону, а его состояние — вавилонскому пленению.

Император также обвиняет сменивших веру в тщеславии и стяжательстве, заявляя, что «большинство меняющих делает так ради почестей и даров». А ведь независимость от материального благополучия провозглашалась тогда абсолютно необходимым для истинного философа качеством. Равно как и скромность возносилась в качестве одной из добродетелей истинно мудрого человека. Сменивший веру, согласно воззрениям Мануила II, не имел больше морального права считаться философом, мудрым человеком, членом того круга интеллектуалов, к которому принадлежали и Мануил II, и Константин Асан, и Мануил Калека.

Впрочем, всё осуждение, которое Мануил II Палеолог высказывает по отношению к сменившим веру, всё порицание такого поступка и все упреки отступают перед дружбой. Мануил II признает, что «есть то доброе отношение, которое он [М. Калека], по его словам, лелеет к нам», и утверждает, что «уверен лишь в том, что он забыл, как высоко мы его всегда ценили»<sup>3</sup>.

Таким образом, переход в католицизм, с одной стороны, рассматривался Мануилом II Палеологом как преступление, лишавшее человека морального права считать Византию родиной, а себя самого — истинным философом, и шире — добродетельным человеком. С другой стороны, император поддерживал вполне дружеские отношения с новообращенными католиками.

### *Примечания*

<sup>1</sup>The Letters of Manuel II Palaeologus / Ed. G. Dennis. Washington, 1977. No 45:64–65.

<sup>2</sup>The Letters of Manuel II... No 30:18<sup>3</sup>The Letters of Manuel II... No 30:54–57.

*К.В. Хвостова*  
(Москва)

## Византия и Запад.

### Сравнение цивилизационных параметров

Под цивилизацией мы подразумеваем стабильные во времени совокупности функциональных и корреляционных связей между социально-экономическими, политическими, правовыми и культурологическими параметрами, образующими тенденции, традиции, институты, отношения в пространственно-временном диапазоне. Единство подобных связей в Византии трактуется как византийская цивилизация. Сравнение византийской и средневековой западной цивилизаций правомерно, поскольку обе цивилизации имели во многом единые, восходящие к античности корни. Проблема актуальна, так как современные политологи и социологи возводят многие отличия современной России от Запада к влиянию византинизмов на средневековую Русь. Культурологические факторы в этом докладе не рассматриваются. Исключение составляют проблемы влияния византийского богословия на своеобразные формы сакрализации византийского общества. В центре внимания — механизм функционирования во времени той и другой цивилизаций, определявший форму развития цивилизации. Это развитие могло быть более или менее традиционным, протекать в форме нарастания или сокращения тенденций или проявляться в формировании новых институтов и отношений. Механизм функционирования цивилизаций связан с особенностями переработки циркулирующей в обществе разнородной информации. Большое значение как в Византии, так и на средневековом Западе имела переработка и усвоение информации, относящейся к римскому праву, местному этническому праву и обычаю.

Первая особенность византийской цивилизации состояла в том, что в Византии преимущественно перерабатывалась информация классического римского права, тогда как на Западе — так называемого вульгарного права (III–V вв.), для которого характерно проникновение обывденного языка и смешение ряда понятий и соответствующей терминологии. В частности, произошло смешение пра-

ва собственности и прав на чужую землю. Благодаря переработке информации вульгарного права на Западе были созданы юридические предпосылки для возникновения иерархической структуры собственности. В Византии преимущественно использовалось классическое римское право с его четким различием права собственности, владения и прав на чужую землю, а также с четким разграничением частного и публичного права. Об этом свидетельствует обширный актовый материал от эпохи поздней Византии. Временная условная собственность существовала в сфере монастырского землевладения. Что же касается проники, то, как известно, в современном византиноведении ее трактуют как право на взимание налогов с определенной территории, предоставляемое физическим лицам за государственную службу. Однако источники свидетельствуют, что прониар, не имея юридических прав на землю, имел право фактического контроля над ней. Он мог сдавать землю в аренду, передавать пронию по наследству и даже продавать. Поэтому, несмотря на то, что в рамках римского классического права прония не являлась собственностью, она может быть названа таковой с точки зрения вульгарного права, имевшего хотя и не преобладающее, но всё же заметное влияние в Византии, а также с точки зрения византийского права прецедентов. Правовой и фактический статусы проники отражали существенную черту византийской цивилизации.

Другая специфическая черта заключалась в сакральном характере византийской цивилизации. Это проявлялось, в частности, в имплицитно существовавшей идее византийской политэкономии, не ставшей, однако предметом сознательной интеллектуальной рефлексии. Это идея может быть реконструирована на основе проимператорских жалованных грамот, содержащих постановления о пожаловании крупным афонским монастырям земельных владений в полную собственность. На средневековом Западе считали, в частности Фома Аквинский, что земельная собственность является земным установлением, связанным с несовершенством человека. Ее оправдание — в идее благотворительности. В Византии земельная собственность понималась в духе политической ортодоксии, приравнивания государственных законов, называемых божественными, к канонам, и в духе восточного христианства с его идеями божественной энергии и присущей человеку синергии, как угодное Богу установление. А именно: император, обладая синергией, т. е. способностью воспринимать божественную энергию, подражая

Богу, дарует земли наиболее достойным из своих подданных. Идея природы — «фюсис» в своем первозданном содержании, как отмечал выдающийся философ современности М. Хайдеггер, включала понимание не только природы, но и социума. Такая концепция породила византийскую идею всеединства. Ее оправдание в своеобразном монизме, в отрицании западного *Filioque*, в Евангелии от Иоанна. Иными словами, суетный земной мир не противопоставлялся с подобной настойчивостью, как на средневековом Западе, миру божественному, а объединялся с ним. Это и означало сакрализацию социума в отличие от тенденции к его секуляризации на средневековом Западе. Тенденция к сакрализации социума в Византии отражала значительно большую традиционность византийского социума по сравнению с Западом, где складывались предпосылки формирования будущего гражданского общества.

Третья особенность византийской цивилизации состояла в ее специфической парадоксальности. Несмотря на преобладающую тенденцию к восточно-христианской сакрализации византийского общества, ему были свойственны противоречия, заслуживающие объяснения. Действительно, наряду с тенденцией к сакрализации, функционировали античные социально-правовые институты. Это была не только полная безусловная собственность. Вопреки христианским евангельским традициям и постановлениям церковных соборов, осуждавшим богатство, собственность, восхвалявшим бедность, в кодексе Юстиниана, Прохироне, новеллах Льва VI дозволялось взимание процента. Однако параллельно с названной выше имплицитной политэкономической идеей, освященной восточно-христианским благословением и государственным авторитетом, т. е. симбиозом церкви и государства, имели место высказывания и трактаты византийских деятелей, выдержанные в классическом евангельском духе (Николая Кавасилы, Григория Паламы, радикальной оппозиции периода гражданской войны XIV и т. д.). Данное противоречие является кажущимся. Объединение в Византии двух уровней мирозерцания не означает их полного слияния. Это было бы несовместимым с основными постулатами средневекового мирозерцания. Однако система ценностей в Византии отличалась от этой системы на средневековом Западе, где идеологическое оправдание мирской жизни, как считают современные исследователи, появилось приблизительно только в XII в. В Византии античная система ценностей, в частности идеи «общего бла-

га», эллинского патриотизма всегда составляли важнейший источник активно перерабатываемой социальной информации. При этом античные идеи перерабатывались таким образом, что расширялся смысл содержания соответствующих понятий. После этого они инкорпорировались в систему мирозерцания политической ортодоксии, которая мало изменялась на протяжении столетий. Последнее означает, что функция переработки информации по существу мало отличалась от функции ее хранения и передачи. Это совпадение и составляло содержание механизма функционирования византийской цивилизации во времени, обеспечивая значительную ее традиционность.

Кроме того, существенно отметить, что перечисленные и охарактеризованные специфические черты византийской цивилизации делали ее интересной исторической парадигмой, что подтверждается влиянием византизмов на развитие православной культуры и политико-правовых отношений во многих регионах, в том числе и на Руси. Отмеченными тремя особенностями, естественно, не исчерпывается вся специфика византийской цивилизации. Но, возможно, в них находят отражение ее наиболее общие свойства, а кроме того, они находятся в сфере современных научных интересов общества. Порядок их рассмотрения также субъективен. Придание наибольшего значения той или иной из рассматриваемых особенностей зависит от акцентировки различных аспектов при постановке исследовательских проблем.

*А. А. Чекалова*  
(Москва)

### **Запад и Восток в представлении ранневизантийских авторов**

Культурно-мировоззренческое противостояние между Востоком и Западом началось с самого начала существования Византийской империи и даже до ее возникновения, уходя своими корнями в глубокую древность. Достаточно четко это противостояние проявилось в 325 г. на Никейском соборе. Происходившие на соборе споры были по существу отражением западных и восточных тенденций внутри тогда еще единой церкви. Вместе с тем это была лишь одна из форм различий между Западом и Востоком, суть которых лежала значительно глубже, в самом различии цивилизаций.

Не пытаясь глобально решать эту многоаспектную проблему, мы хотели бы остановиться на том, как ранневизантийские авторы воспринимали Запад и Византию (восточную часть Римской империи) на понятийном уровне, когда в их представлении империя разделилась на западную и восточную, какие у них были приоритеты.

Обратимся к Аммиану Марцеллину. Грек по происхождению, выходец из столицы Востока, красавицы Антиохии, Аммиан, бесспорно, отдавал предпочтение Риму. В его сочинении прославление Рима выливается в подлинный культ Вечного города, которому все народы поклоняются как владыке и царю. Риму как центру римской державы, по мнению историка, суждено жить, пока будет существовать человечество. С представлением о Риме тесно связано и представление Аммиана о том, что империя должна иметь одного властелина и что ни в коем случае государство не может и не должно быть разделено.

Понятие «западная часть империи» практически не встречается в его сочинении и вообще противоречит его представлению о государстве. Западная часть империи во главе с Римом — это и есть подлинная империя, а Восток — это лишь особая ее область. Представление о том, что империя может быть разделена на разные части, которыми могли бы управлять разные государи, резко осуждается Аммианом. По его мнению, Валентиниан нарушил установленный издревле обычай тем, что нарек брата и сына не цезарями, а августами с равными правами (XXVII. 6. 16).

Но при всем том, сознание о том, что Восток — некая особая часть империи, несомненно, присутствует в сочинении историка.

Для Евнапия, который жил во второй половине IV — начале V в., характерно уже представление о двух частях пока еще единой империи. При этом в центре его внимания находится Восток с центром в Константинополе, жители которого являются истинными римлянами.

В сознании Приска (V в.) уже существуют два разных государства: одно — западных римлян, другое — восточных римлян. Предпочтение историк отдает восточному государству. Его жители и есть настоящие римляне. Для западных римлян он начинает употреблять географический термин — италиоты. Таким образом, можно уже говорить о появлении в сознании византийцев перемещения центра империи из Рима в Константинополь.

Тема *translatio imperii* четко ощущается в сочинении Зосима

«Новая история». Повествуя об упадке некогда могущественной Римской империи, он вместе с тем возвещает о светлом будущем нового Рима — Константинополя. Как и Аммианн Марцеллин, он верит в вечность Римского государства, но олицетворяет его, по его представлению, уже не Рим, а Константинополь.

У Прокопия Кесарийского тема *translatio imperii* получает свое завершение. Для него Византия и есть Римская империя, а западное государство — это Италия, романское население которой он называет италийцами. Слово «римляне» в применении к Западу используется Прокопием либо по отношению к жителям города Рима, либо как историческое обозначение римлян до свержения Ромула Августула. Прокопий восхищается королем остготов Теодорихом. По его мнению, Теодорих по сути был самым настоящим императором, однако, подданных его он именует готами и италийцами. Прокопий, совершенно очевидно, полагает, что чтобы быть римлянинами, надо не только жить на римской (пусть бывшей) территории, но в первую очередь быть подданными римского императора. Именно таковыми были в его глазах жители Византии. Показательно, что если Евнапий начинает деление империи на западную и восточную часть со смерти Феодосия, Прокопий, хотя и помнит о таком разделении, всё же считает, что разделена была держава еще Константином, который *перенес* место пребывания василевса в Византий. Именно с основания новой столицы на Босфоре началась в его представлении новая жизнь и для Востока и для Запада. И в этом великий историк, несомненно, был прав.

*Н.П. Чеснокова*  
(Москва)

## **Пути освобождения греческого народа в представлениях поствизантийских и русских авторов**

Переживший разгром Константинополя латинянами в 1204 г. Никита Хониат, находясь в изгнании и размышляя о судьбах государства, всё-таки верил, что нечестивых ожидает поражение, а надеющимся на Господа вместе с их исправлением придет утешение и восстановление<sup>1</sup>.

Эта же идея была воспринята и развита как в поствизантийской традиции, так и в русской книжности.

Вопрос о византийском наследии в России XVI–XVII вв. традиционно ассоциируется с теорией «Москва — Третий Рим» или отдельными составляющими этого комплекса идей<sup>2</sup>, которые на разных исторических этапах и в различных политических условиях проявлялись неоднородными, если не противоречивыми чертами.

В середине XVII в. религиозно-политические концепции, содержащие собственно понятие «Третий Рим», разрабатывались либо сторонниками древнего благочестия — старообрядцами, либо книжниками и мыслителями, не принадлежавшими к правящим кругам и не отражавшими официальной идеологии. Например, так называемые прения о вере с греками Арсения Суханова в Тырговиштах в 1650 г. проходили не только без ведома царя, от которого позже последовало довольно резкое внушение Суханову, но были инициированы самим келарем Троице Сергиева монастыря.

Предметом данного исследования являются те элементы идейного наследия Византии, которые отвечали реальным политическим задачам своего времени, изменившимся по сравнению с предшествующей эпохой. Уже само существование таких элементов отличало ситуацию середины XVII столетия от условий, в которых создавалась и эволюционировала теория «Москва — Третий Рим». Кроме того, в политико-теоретических представлениях XVII в. отсутствовало вербальное выражение «Третьего Рима» по вполне понятным причинам. Задачи политиков и идеологов этого времени отражали общеправославные, общевосточные интересы и выходили за рамки одного государства.

Изменившийся внешнеполитический контекст, в котором складывалась и развивалась новая теория русской государственности, воспринявшая духовное наследие Христианского Востока, охватывала все области жизни, включая церковную и каноническую.

Патриарх Никон полностью принимал идею соединения предстоятелей восточных и московской церковью для совершения литургии в главном храме освобожденного Константинополя, которую сформулировал царь. Павел Алеппский утверждал, что Алексей Михайлович заявил в Москве спутникам антиохийского патриарха Макария: «... молю Бога, прежде чем умру, видеть его (Макария — Н.Ч.) в числе четырех патриархов, служащих во святой Софии, и нашего патриарха пятым вместе с ними»<sup>3</sup>.

Никон же при посвящении в сан выразил пожелание, чтобы Бог распространил царство Алексея Михайловича «от моря

и до моря», чтобы быть ему «на вселенной царю и самодержцу христианскому»<sup>4</sup>.

Стержнем новой идеологии стало представление о русском государе как Новом Константине, который должен наследовать императорский престол в Константинополе.

В XVI в. русские авторы, обращаясь к образу Константина I, связывали с ним собственные идеологические и политические представления. Так создавался многовариантный облик Константина в литературе<sup>5</sup>.

Позднее фигура Константина Великого приобрела в России черты идеального христианского монарха, каким он виделся еще идеологам Византийской империи: император — покровитель и строитель Церкви Христовой, инициатор и участник судьбоносных церковных соборов.

Таким представляли русского государя православные подданные Османской империи. В письмах с просьбой о милостыне, в донесениях политических агентов, в специальных сочинениях деятелей греческого просвещения они обращались к русскому царю как к наследнику византийских императоров и Новому Константину. Еще в 1628 г. анхиальский митрополит Христофор прислал в Москву грамоту, содержащую пожелание царю Михаилу Федоровичу «родить сына, который явился бы для всех благочестивых христиан надеждой на освобождение»<sup>6</sup>.

Павел Алеппский приводит слова греческих купцов, которым Алексей Михайлович обещал освобождение от врагов веры, принеся в жертву свое войско, казну и даже кровь свою для их избавления<sup>7</sup>. Эта мысль, правда в иной форме, нашла отражение и в официальных документах. В греческих делах Посольского приказа сохранилось обращение Алексея Михайловича к Макарию Антиохийскому: «Хочу я ныне итти за святые божие церкви на недругов своих». А патриарх, благословив государя двумя руками, отвечал: «Бог тебя государя благословит итти на врагов креста Христова и своих, яко же и Христос благословил царя Константина на безбожного Максентияна и на иных царей. . . »<sup>8</sup>.

Идея освободительной миссии русского государя развивалась не только в сочинениях деятелей Восточной церкви, но бытовала в многочисленных пророчествах об освобождении православных от турецкого ига.

Еще в эпоху крестовых походов латинские хроники зафиксиро-

вали предание, существовавшее у тюркских племен о том, что они будут побеждены «русым народом», с которым в то время ассоциировались франки. Трудно сказать, в какой среде, христианской или мусульманской, оно возникло. В новое время легенда о народе — победителе османов бытовала как среди турок, так и среди греков.

В XVII в. из Порты в Россию приходили известия о том, что пророчества о победе православного государя существуют и в священных книгах мусульман. В одном из документов Посольского приказа записано, что турецкие духовные лица и учителя знали, будто «сядет во Цареграде царь от северной страны от народа русского, а северная страна — Московское государство. И что время доходит. . . »<sup>9</sup>.

Идеализированный образ Нового Константина почти полностью соответствовал российским политическим реалиям середины XVII в. Русские цари стали ктиторами и покровителями православных на Христианском Востоке. Война с Речью Посполитой началась в 1654 г. как борьба за православную веру и за освобождение божьих церквей, осененная крестом императора Константина. Животворящий крест Господен был доставлен царю, находившемуся в военном лагере в Шклове. Начало похода также было освящено великими христианскими реликвиями — Влахернской иконой Божьей Матери и главой Григория Богослова. После первых военных успехов патриарх Никон сравнивал Алексея Михайловича с библейскими царями и Константином Великим.

Наконец, Алексей Михайлович выступил инициатором церковного собора 1666/1667 гг., в деяниях которого записано, что он созван повелением «благочестивейшаго тишайшаго, великого государя царя, и великого князя Алексея Михайловича всея великия, и малыя, и белыя России самодержца, Новаго Константина, веры православныя христианския ревнителя, и поборника»<sup>10</sup>.

По иронии судьбы представление о русском царе как о новом Константине, активно поддержанное патриархом Никоном, запечатлелось в материалах собора, отрешившего московского патриарха от сана.

Идейно-политические концепции эпохи царя Алексея Михайловича были восприняты и в значительной мере реализованы его преемниками и последователями.

*Примечания*

<sup>1</sup>Nicetae Choniatae Historia. Berolini, Novi Eboraci, 1975. P. 582.

<sup>2</sup>Подробнее см.: Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.

<sup>3</sup>Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским / Перевод и предисловие Г. Муркоса. М., 1900. Вып. 4. С. 158; Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович... С. 45.

<sup>4</sup>Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909. Т. I. С. 44.

<sup>5</sup>Чичуров И.С. К вопросу о формировании идеологии господствующего класса Древней Руси в конце XV–XVI в. // Общество и государство феодальной России. М., 1975. С. 132.

<sup>6</sup>РГАДА Ф. 52. Оп. 2. № 36; Греческо-русские связи середины XVI — начала XVIII вв. Греческие документы московских хранилищ. Каталог выставки. / Сост. Б.Л. Фонкич. М., 1991. № 17.

<sup>7</sup>Павел Алеппский. Вып. 4. С. 170–171.

<sup>8</sup>РГАДА Ф. 52. Оп. 1. 1654. № 21 ч. III Л. 52–53.

<sup>9</sup>РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1650. № 29. Л.1–19; полный текст опубликован Н.Ф. Каптеревым (Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914. С. 340–343).

<sup>10</sup>Деяния московских соборов 1666 и 1667 годов. М., 1905. Л. 1 (третьего счета).

*Т.А. Шамгунова*

*(Екатеринбург)*

## **Восприятие поздневизантийской аристократией идеи унии греческой и латинской церквей (20–40-е гг. XIV в.)**

Позиция поздневизантийской аристократии по вопросу унии между греческой и латинской церквями вряд ли возможно свести к простой бинарной оппозиции между латинофилами и ортодоксами или к другой такой же однозначной и простой модели. Как показывает анализ позиций некоторых аристократов, на их отношение к унии церквей оказывали влияние различные факторы — как объективные, так и субъективные — близость к императору или патриарху, дружеские, родственные связи или индивидуальный выбор. Сложность обозначенной проблемы можно проиллюстрировать на примере двух представителей семьи Филантропинов, близких к императорскому окружению.

Сторонником унии был месадзон Георгий Дука Филантропин (PLP № 29760), который присутствовал на Ферраро-Флорентийском соборе вместе с другим представителем императо-

ра Мануилом Палеологом Иагрисом (PLP № 92054). Георгий Филантропин на Соборе был самым близким доверенным лицом Иоанна VIII Палеолога. Филантропин оказывал давление на греческих участников, чтобы подвигнуть их к подписанию унии. В ходе заключительной униатской мессы он ассистировал Папе при мытье рук. При этом следует отметить, что Георгий Дука Филантропин также был родственником константинопольского патриарха Иосифа II (PLP № 9073), сторонника унии и члена греческой делегации на Соборе. Георгий Филантропин даже пожертвовал 16 августа 1439 г. монастырю Марии Новеллы во Флоренции 50 дукатов с поручением ежегодно в день смерти названного патриарха проводить мессу за упокой его души.

Другой из семьи Филантропинов, Алексей Ласкарис Филантропин (PLP № 29753), глава одной из Пелопоннесских территорий, напротив, был ярким противником унии. Он участвовал в безуспешной на первых этапах осаде Патр, сопровождая в марте 1429 г. Константина XI Палеолога, чем доказывается близость Филантропина к окружению императора. В 1435–36 гг. он был посредником в переписке между Геннадием Схоларием и его учеником Иоанном. Алексей Филантропин уже тогда занимался вопросами подготовки греческой делегации к запланированному Ферраро-Флорентийскому Собору. В 1437 г. он был посредником в переписке на этот раз между сторонниками унии Иоанном Евгеником и Виссарионом.

После своего возвращения с Собора Виссарион по просьбе Алексея Филантропина составил трактат «Об исхождении Св. Духа» и адресовал свое сочинение ему. Ранее Виссарион уже писал Алексею Филантропину одно письмо на эту тему. Однако, автору трактата не удалось убедить его в необходимости принять решение Собора. Виссарион пытался письмом и трактатом повлиять на Филантропина, поскольку тот имел большой авторитет при дворе.

В 1438 г. Алексей Филантропин Ласкарис был адресатом Геннадия Схолария, которого он хотел удержать от поездки на Собор. В 1439 г. Филантропин, преждевременно покидая Собор во Флоренции, уговорил Схолария последовать за ним, а затем изменить свою позицию в отношении унии. Из Флоренции Филантропин отправился в Венецию, где провел долгое время у Марка Липомана (PLP № 14971).

Итак, приведенный пример показывает, что близость к императору или патриарху не означала неременного принятия идеи

унии. Представители одного клана могли занимать по ключевым вопросам противоположные позиции, которые зачастую определялись субъективными факторами.

*Р.М. Шукуров*  
(Москва)

## Туркменские государи Романии

Сообщение посвящено роли византийских элементов в формулах самоидентификации анатолийских тюрков в XII–XIII вв. (Сельджуков, Данишмандидов, Артукидов, Сальтукидов и Мангуджакидов). На материале тюркской анатолийской нумизматики анализируются византийские иконные изображения, заимствованные тюрками. Речь идет о трех мотивах — Христос, св. Георгий и ряд официальных изображений византийских императоров XII в. Эти византийские изображения тюрки широко использовали в собственной нумизматике, тем самым превращая их в символическое выражение собственной власти. Анализ заимствования этих изображений в контексте тюрко-мусульманской культуры Анатолии позволил сделать следующие выводы.

Во-первых, все три византийских типа, заимствованных тюрками указывали на явные претензии тюркских правителей на обладание престижным статусом «царя римлян». Как показывает официальная титулатура тюркских правителей они считали себя «султанами», «эмирами», «царями» «Рима» (Рум), т. е. римскими/византийскими императорами. Визуальная символика лишь подтверждала эти их претензии, или скорее эту их самоидентификацию.

Во-вторых, причины заимствования этих византийских типов следует искать в особенностях мусульманской ментальности того времени. Образы Христа, св. Георгия и римского/византийского императора рассматривались мусульманским сознанием как олицетворения Совершенного Царя, обладающего верховной властью в этом мире. В легендарной мусульманской традиции иранской Средней Азии (откуда и пришли тюрки) и Ближнего Востока Иисус (араб. Иса) и св. Георгий (Джирджис) почитались не только пророками, но и более того — бессмертными пророками, поправшими смерть и всегда присутствующими в мире по велению Бога. Рядом с ними располагалась фигура Бессмертного Царя (перс. Шахи Зинда), который находится сейчас в потаенном месте, но явится в мире

---

вновь перед Вторым Пришествием. Святилище Шахи Зинда, например, являлось центральным в священной топографии Самарканда. Идея Бессмертного Царя имела распространение в несколько иной форме и в среде византийских греков.

Этот комплекс идей, имеющий множество пересечений и параллелей в традиции христиан и мусульман, и был реанимирован тюрками, которые стремились к созданию некоего символического интерпространства, объединяющего как мусульманские, так и христианские элементы.

## Содержание

### Тезисы докладов

<b>Г.Г. Литаврин</b> (Москва) От схизмы христианской церкви в 1054 году — к захвату Константинополя крестоносцами в 1204 . . . . .	3
<b>Л.Т. Авилушкина</b> (С.-Петербург) К истории изучения эпистолярного наследия Михаила Глики . . . . .	5
<b>Н.П. Алтухов</b> (С.-Петербург) Халеб, Антиохия и Византия после I Крестового похода: причины успеха крестоносцев . . . . .	8
<b>Д.Е. Афиногенов</b> (Москва) Рассказ Никиты Хониата о падении Константинополя: некоторые замечания о стилистической структуре . . . . .	13
<b>Н.Д. Барабанов</b> (Волгоград) Византийский приход между язычеством и христианством . . . . .	14
<b>А.В. Бармин</b> (Москва) Слово «Об опресноках» Никиты Никейца . . . . .	16
<b>Н.И. Бармина</b> (Екатеринбург) Византийская периферия: феномен «свое — иное» (на примере Мангупской базилики) . . . . .	17
<b>Л.А. Беляев</b> (Москва) Работы в области архитектурной археологии Константинополя X–XIII вв. за последние 15 лет (историографический обзор) . . . . .	20
<b>М.В. Бибиков</b> (Москва) Латинское завоевание Константинополя в свете пророческих текстов . . . . .	21
<b>А.Г. Бондач</b> (Тюмень) Покаянный номоканон в византийском церковно-правовом сознании . . . . .	25

<b>В.П. Буданова</b> (Москва)	
Варварские «королевства» на оси Восток-Запад . . . . .	31
<b>В.В. Василик</b> (С.-Петербург)	
IV Крестовый поход и константинопольские реликвии: судьба туринской плащаницы . . . . .	34
<b>А.А. Войтенко</b> (Москва)	
Император и императорские родственники в Житиях апы Кира и блаженной Иларии: к вопросу о т. наз. коптском национализме в V–VII вв. . . . .	38
<b>С.Я. Гаген</b> (Екатеринбург)	
«Священная лига» против турок (1332–1334) и ее восприятие в Византии и на Западе . . . . .	43
<b>Л.А. Герд</b> (С.-Петербург)	
К вопросу о «восточном папизме» (полемика И.Е. Троицкого с Т.И. Филипповым) . . . . .	45
<b>М.С. Деминцев</b> (Тюмень)	
Георгий Пахимер о поведении византийской толпы . . . . .	47
<b>А.Г. Еманов</b> (Тюмень)	
Солдайская стена плача: этюд греко-латинской эпиграфики . . . . .	50
<b>Е.Ю. Ендольцева</b> (С.-Петербург)	
Становление иконографии апостолов Иоанна и Иакова Зеведеевых в VI в. (некоторые замечания к предыстории церковного раскола) . . . . .	56
<b>М.С. Желтов</b> (Москва)	
Римский папа — автор византийской литургии? К вопросу об авторстве литургии Преждеосвященных Даров . . . . .	61
<b>Н.В. Жилина</b> (Москва)	
Византия — центр мировой культуры ювелирного дела: по материалам филигрании (в период до IV Крестового похода) . . . . .	63
<b>В.Н. Залеская</b> (С.-Петербург)	
Евлогии эпохи крестоносцев . . . . .	69
<b>А.В. Занемонец</b> (Москва)	
К дискурсу Ферраро-Флорентийского собора: собор или религиозный диспут? . . . . .	72

<b>С.А. Иванов</b> (Москва)	
Что такое «скимпод»? Церемониальный нюанс во взаимоотношениях василевсов с крестоносцами . . . . .	76
<b>С.П. Карпов</b> (Москва)	
Причерноморье и Византия до и после IV Крестового похода . . . . .	80
<b>Н.В. Квливидзе</b> (Москва)	
Суббота Акафиста или Похвала Богоматери: к вопросу о происхождении русской иконографии византийского праздника . . . . .	81
<b>Л.Г. Климанов</b> (С.-Петербург)	
Отголоски IV Крестового похода в венецианском мифе . . . . .	85
<b>И.О. Князький</b> (Коломна)	
Константинополь и половцы в конце XII–XIII в. . . . .	87
<b>Д.А. Коробейников</b> (Москва)	
Два султана в Константинополе до и после 1204 г.: крещение Гийас ал-Дина Кай-Хосрова I и энколпий 'Изз ал-Дина Кай-Кавуса II . . . . .	90
<b>А.С. Козлов</b> (Екатеринбург)	
Готский заговор IV в. против Константинополя в византийской церковно-исторической традиции . . . . .	92
<b>А.М. Крюков</b> (Москва)	
Оценка латинского владычества в письмах Михаила Хониата . . . . .	97
<b>М.А. Курьшева</b> (Москва)	
Греки и греческая церковь в Сицилии и Южной Италии XI в. . . . .	99
<b>Т.В. Куц</b> (Екатеринбург)	
Латиняне в оценках византийских интеллектуалов прозападного направления . . . . .	101
<b>Г.Е. Лебедева, В.А. Якубский</b> (С.-Петербург)	
О.А. Добиаш-Рождественская как историк крестовых походов . . . . .	102
<b>А.М. Лидов</b> (Москва)	
Великая Схизма и византийская иконография . . . . .	106
<b>К.И. Лобовикова</b> (Екатеринбург)	
Георгий Трапезундский о роли Великой Схизмы в истории Византийской империи . . . . .	109
<b>О.В. Лосева</b> (Москва)	
«Латиняне» в проложном сказании 9 мая . . . . .	112

---

<b>И.С. Лучицкая</b> (Москва) Крестовый поход 1204 г. — религиозная и политическая дедвиация? (Византия и греки глазами западноевропейских средневековых хронистов) . . . . .	116
<b>Д.И. Макаров</b> (Екатеринбург) Ita dixit Theophanes? О некоторых особенностях работы с источниками в «Пяти словах о Свете Фаворском» Феофана Никейского . . . . .	117
<b>С.Н. Малахов</b> (Армавир) Протоспафарий Иван в контексте византийско-хазарских отношений середины IX в. . . . .	120
<b>И.П. Медведев</b> (С.-Петербург) Завоевание Константинополя крестоносцами в 1204 г. как средневековый аналог событиям из современной международной жизни . . . . .	123
<b>М.С. Меньшикова</b> (Москва) Понтийская знать . . . . .	124
<b>Е.Н. Мещерская, Е.К. Пиотровская</b> (С.-Петербург) К вопросу о времени создания архетипа текста Летописца Еллинского и Римского . . . . .	126
<b>А.С. Мохов</b> (Екатеринбург) Военная организация византийской фемы Италия во второй половине X — первой половине XI в. . . . .	128
<b>Т.В. Николаева</b> (С.-Петербург) Отношения между Данией и Византией в правление Исаака II и Алексея III Ангелов (по материалам скандинавских источников) . . . . .	132
<b>И.А. Орецкая</b> (Москва) IV Крестовый поход и судьба византийского культурного наследия . . . . .	135
<b>Н.Г. Пашкин</b> (Екатеринбург) К вопросу о дипломатической миссии Григория Цамблака на Констанцкий собор . . . . .	137
<b>М.А. Поляковская</b> (Екатеринбург) Византия и папство в 60-е гг. XIV в.: проблема крестового похода и унии . . . . .	139

<b>И.Н. Попов</b> (Москва)	
Триумфы Комнинов и идеология экспансии Византии на Ближнем Востоке в XII в. . . . .	141
<b>Ю.А. Пятницкий</b> (С.-Петербург)	
Створка складня «Святой Феодор Стратилат» из коллекции Эрмитажа . . . . .	142
<b>О.А. Родионов</b> (Москва)	
Латиняне, уния и исповедники православия на страницах исихастского жития . . . . .	146
<b>А.И. Романчук</b> (Екатеринбург)	
История Херсонеса поздневизантийского периода в трудах историков конца XIX — начала XX в. . . . .	147
<b>В.В. Рыбаков</b> (Москва)	
Великая схизма и судьбы гамбург-бременской миссии (к постановке проблемы) . . . . .	149
<b>Е.М. Саенкова</b> (Москва)	
Константинопольская святыня «Богоматерь Влахернская» в богослужении Успенского собора Московского Кремля последней трети XVII в. . . . .	153
<b>В.В. Серов</b> (Барнаул)	
Характер политических (нерелигиозных) взаимоотношений Византии и стран Западной Европы до 1054 г. . . . .	154
<b>Э.С. Смирнова</b> (Москва)	
Киевские сюжеты в русской иконографии конца XIV — начала XV в. . . . .	155
<b>В.П. Степаненко</b> (Екатеринбург)	
Брачная дипломатия в западной политике Византии второй половины XII в. . . . .	158
<b>Е.В. Степанова</b> (С.-Петербург)	
Карьера Ставракия: из провинции в столицу . . . . .	161
<b>А.Б. Халфин</b> (Екатеринбург)	
Отношение Мануила II Палеолога к вопросу о смене веры . . . . .	163
<b>К.В. Хвостова</b> (Москва)	
Византия и Запад. Сравнение цивилизационных параметров . . . . .	165

---

<b>А.А. Чекалова</b> (Москва)	
Запад и Восток в представлении ранневизантийских авторов .	168
<b>Н.П. Чеснокова</b> (Москва)	
Пути освобождения греческого народа в представлениях поствизантийских и русских авторов . . . . .	170
<b>Т.А. Шамгунова</b> (Екатеринбург)	
Восприятие поздневизантийской аристократией идеи унии греческой и латинской церковей (20–40-е гг. XIV в.) . . . . .	174
<b>Р.М. Шукуров</b> (Москва)	
Туркменские государи Романии . . . . .	176

**ВИЗАНТИЯ И ЗАПАД**  
(950-летие схизмы христианской церкви,  
800-летие захвата Константинополя крестоносцами)

*Тезисы докладов XVII Всероссийской  
научной сессии византинистов*

Оригинал-макет подготовлен А.М. Крюковым  
в издательской системе ИТЭХ

Сдано в набор 05.05.2004. Подписано в печать 12.05.2004  
Зак. № 51 Объем 11,5 п. л. Тир. 150 экз.  
Институт всеобщей истории РАН. Ленинский пр-кт, 32а