ПРОБЛЕМЫ ТЕОЛОГИИ

Выпуск 3

Часть 1

Екатеринбург
2006
Федеральное агентство по образованию

Российский государственный профессионально-педагогический университет
Социальный институт
Кафедра теологии

ПРОБЛЕМЫ ТЕОЛОГИИ

Выпуск 3

Материалы Третьей международной богословской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения протопресвитера Иоанна Мейендорфа
2–3 марта 2006 г.

Часть 1

Екатеринбург
2006

Проблемы теологии: Вып. 3: Материалы Третьей международной богословской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения протопресвитера Иоанна Мейендорфа (2–3 марта 2006 г.): В 2 ч. // Рос. гос. проф.-пед. ун-т. Екатеринбург, 2006. Ч. 1. 184 с.

В сборнике представлены материалы Международной богословской научно-практической конференции историков, археологов, искусствоведов, культурологов по различным проблемам церковной истории, археологии, книжности, искусства и культуры. Рассмотрены проблемы исторического развития Византийской и Русской Православной Церкви, взаимодействия с Западом, канонического права, исправления книг, церковной археологии, культурологии. Ряд работ выполнен в компаративном аспекте. Показана систематическая и историческая взаимосвязь различных аспектов церковной истории и вероучения, а также христианской культуры во взаимопереплетении различных ее составляющих. Авторы сборника – как видные ученые и богословы, так и представители младшего поколения различных научных и богословских школ.

Для широкого круга специалистов – богословов, историков, канонистов, археологов, религиоведов, культурологов, а также для студентов и всех, кто интересуется проблемами теологии, вероучения и истории Церкви.

Редакционная коллегия: д-р филос. наук, заведующий кафедрой теологии В. М. Князев; канд. истор. наук, доцент кафедры теологии Д. И. Макаров (отв. ред.)

© Российский государственный профессионально-педагогический университет, 2006

Предисловие

Настоящий сборник является третьим выпуском продолжающегося межвузовского издания «Проблемы теологии» (первые два выходили в свет под другими названиями: Современные проблемы теологического образования (культурологический, богословский, педагогический и лингвистический аспекты). Екатеринбург, 2003. (Екатерининские чтения. Вып. 1); Проблемы теологического образования в современной России (культурологический, богословский, педагогический и лингвистический аспекты). Екатеринбург, 2005. Вып. 2). По сравнению с первыми двумя данный выпуск заметно расширен: помимо традиционных секций – «История Византийской Церкви», «История Русской Православной Церкви», «Богословие. Философия», «Педагогика» – в нем представлены секции, специально посвященные патрологии и церковной археологии.

Ввиду разросшегося объема сборника секции «Патрология», «Богословие. Философия» и «Педагогика», равно как и сведения об авторах вынесены в отдельный – второй – полутом. Соответственно, первый образуют секции: «История Византийской Церкви», «История Русской Православной Церкви» и «Церковная археология». В сборнике участвуют представители различных научных, образовательных, культурных центров не только нашей Родины, но также Украины и Соединенных Штатов Америки. Среди авторов – как видные ученые и богословы, основатели и ведущие представители научных школ, так и научная молодежь. Статьи сборника охватывают широкий круг вопросов, связанных с развитием вероучения, духовного и богословского наследия Православной Церкви, христианской мысли, культуры и искусства. Они отличаются друг от друга по степени научной зрелости, продуманности, «выношенности» темы, но всех их объединяет любовь авторов к своему предмету и горячее желание потрудиться на ниве духовного просвещения. Уверен, что осуществляемое нами издание станет постоянным местом встречи православных ученых, богословов, философов, культурологов, искусствоведов, педагогов (а также их коллег, принадлежащих к другим конфессиям, как и либеральных ученых, заинтересованных в предмете) – встречи с совопросниками Истины (а возможно, и с Самой Истиной) «для всякого богатства совершенного разумения, для познания тайны Бога и Отца и Христа, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2, 2–3).

Д. И. Макаров,
кандидат исторических наук, доцент,
зам. зав. кафедрой теологии РГППУ по науке

ИСТОРИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ ЦЕРКВИ

А. В. Горайко
Санкт-Петербург

О РОЛИ АНТИОХИЙСКОЙ ЦЕРКВИ В ВОССТАНИИ 387 г.

В конце IV в. Церковь принимала заметное участие в общественной жизни ранневизантийского полиса. События восстания 387 г. в Антиохии на Оронте и участие в них местной Церкви сообщают нам необходимый материал для формирования более полного представления о роли и значении ранневизантийской Церкви в процессах внутренней жизни полиса Византийской империи. Особое значение приобретают для нас творения св. Иоанна Златоуста (341/347–407 гг.)[1], как свидетеля этих событий. Опираясь, прежде всего, на письменное наследие св. Иоанна, попытаемся рассмотреть роль и значение Антиохийской церкви в событиях восстания 387 г.

И отечественные[2], и зарубежные[3] исследователи не раз обращались к этому факту ранневизантийской истории Антиохии, а также участию в нем Златоуста[4]. Однако для исследований, посвященных этой проблематике характерно отсутствие специального рассмотрения роли Церкви в событиях 387 г., а также более подробного изучения трудов Златоуста, свя-

---

[1] *Chrysostom*, *st. John* // The Oxford Dictionary of the Christian Church. 2 ed. Oxford: University press, 1974. P. 285.

[2] См., к примеру: *Курбатов Г. Л.* Положение народных масс Антиохии в IV в. // ВВ. 1956. Т. 8. С. 42–60; *Курбатов Г. Л.* Классовая сущность учения Иоанна Златоуста // Ежегодник музея истории религии и атеизма. М.; Л.: АН СССР, 1958. С. 80–106; *Курбатов Г. Л.* Ранневизантийский город (Антиохия в IV в.). Л.: ЛГУ, 1962. 286 с.; *Чекалова А. А.*, *Чичуров И. С.* Византийская империя // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Православная энциклопедия, 2004. Т. 8. С. 125–141; и др.

[3] См., к примеру: *Гиро П.* Частная и общественная жизнь римлян. СПб.: Алетейя, 1995. 592 с.; *Karajannopulos J.* Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates. München, 1958. 340 S.; *Hartney A.* John Chrysostom and the transformation of the city. L.: Duckworth, 2004. 222 p.

[4] Следует специально отметить, что, к сожалению, для автора по объективным причинам остаются недоступными зарубежные исследования последних лет. См., к примеру: Giovanni Crisostomo: oriente e occidente tra IV e V secolo // Programma Augustianum Istituto Patristico. XXXII incontro di studiosi dell antichità cristiana 6–8 maggio 2004. Roma, 2004. 4 s.

занного именно с таким специфическим аспектом деятельности Антиохийской церкви[1].

Сирийский город Антиохия был расположен по берегам реки Оронт, с западной стороны длинной цепи гор, тянувшихся с юга на север[2]. Историки писали об этом мегаполисе как о четвертом по величине городе империи, уступающем только Риму и Константинополю, но способном уже составить конкуренцию знаменитой Александрии[3].

Антиохия на тот момент была не только важнейшим торгово-ремесленным и культурным центром, но и административным – центром гражданского управления, военного командования Восточных провинций, одной из имперских столиц[4]. Аммиан Марцеллин, современник св. Иоанна Златоуста, давал характеристику Антиохии как крупного экономического и культурного полиса Восточной половины Римской империи[5].

Правление императора Феодосия I Великого (379–395 гг.)[6], который был вынужден тратить огромные средства на восстановление разгромленной в Адрианопольской битве армии и вести напряженную борьбу с варварами, характеризуется значительным увеличением сборов в пользу имперской казны в виде налогового обложения. Как следствие, стали все чаще проявляться недовольства рядового населения империи, в том числе и в Антиохии, где уже в 382 и 384 гг. имели место сильные голодные волнения[7].

Непосредственной причиной крупного общественного недовольства в Антиохии 387 г. послужил указ императора Феодосия I об очередном де-

---

[1] Хотелось бы особенно отметить следующее исследование: *Frans van de Paverd*. St. John Chrysostom, the homilies on the Statues. Roma. 1991. (Orientalia Christiana Analecta. T. 239). 395 p.

[2] Ср.: *Ioannis Chrysostomi,* Archiepiscopi Constantinopolitani, Opera omnia // Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Omnium Ss. Patrum. Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum. Series graeca. T. 49. P. Turnhout, 1973. Col. 179. Далее см.: PG. T. 49. Col. 179; *Иоанн Златоуст*, св. Беседы к антиохийскому народу о статуях. Беседа семнадцатая // Полное собрание творений. СПб.: СПбДА, 1899. Т. 2. Кн. 1. С. 200.

[3] *Казенина-Пристанскова Е. Т.* Золотые уста. Жизнь и труды Иоанна Златоуста. Ровно: Живое слово, 2003. С. 19.

[4] *Курбатов Г. Л.* Последний идеолог муниципальной аристократии – Ливаний (314–393) // Ранневизантийские портреты. Л.: ЛГУ, 1991. С. 52.

[5] *Аммиан Марцеллин*. Римская история: Пер. с лат. СПб.: Алетейя, 1996. С. 44–45; *Неронова В. Д.* Речи Либания как источник по истории кризиса Поздней Римской империи // Ученые записки Пермского государственного университета: Исторические науки. Пермь: ПГУ, 1964. № 117. С. 52.

[6] *Theodosius I.* // The Oxford Dictionary of the Christian Church. 2 ed. Oxford: University press, 1974. P. 1361.

[7] *Курбатов Г. Л.* Классовая сущность учения… С. 89.

нежном сборе, который регулярно взимался в юбилейные годы правления императоров[1]. По-видимому, точных размеров этого сбора не существовало и каждый раз он определялся конкретными условиями момента в жизни мегаполиса. В данном случае его размеры были, очевидно, значительно выше обычных[2], так как император Феодосий I намеревался отпраздновать десятилетие своего правления, пятилетие своего сына Аркадия (годы правления 395–408)[3] с выдачей обычного в таких случаях донатива солдатам. При этом часть полученных средств должна была быть еще израсходована и на дальнейшее укрепление армии[4].

Сбор хрисаргира производился раз в четыре-пять лет. Он осуществлялся курией под надзором чиновной администрации, которая подготавливала данные о распределении этого сбора среди торгово-ремесленного населения и производила его взимание. Перед каждым сбором производился предварительный «переучет» плательщиков подати с тем, чтобы распределить между ними сумму налога[5]. Сообщения Либания (314–393 гг.)[6] об этом учете плательщиков хрисаргира показывают, что уже во второй половине IV в. наблюдается массовая задолженность по хрисаргиру среди торгово-ремесленного населения города. Двери множества эргастириев украшали длинные списки задолженности[7]. Окончательно этот налог был отменен лишь в V в. при императоре Анастасии I (491–518 гг.)[8].

Повышенный экстраординарный налог, по-видимому, был очень солидным прибавлением к непрерывно возраставшим в IV в. налоговым сборам, которые целиком ложились на население, что вызывало большое недовольство

---

[1] *Курбатов Г. Л.* Ранневизантийский город… С. 211.

[2] *Феофан Византиец*. Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта: Пер. с греч. М.: Тип. ун-та, 1890. С. 8.

[3] *Сюзюмов М. Я.* Внутреннее и внешнее положение Византийского государства в IV в. // История Византии: В 3 т. / Под ред. С. Д. Сказкина и др. М.: Наука, 1967. Т. 1. С. 181.

[4] *Курбатов Г. Л.* Ранневизантийский город… С. 211.

[5] *Либаний*. К Никоклу о Фразидее // Речи. Казань: Императ. ун-т, 1916. Т. 2. С. 90–91. XXXII. 11. См. об этом также: *Курбатов Г. Л.* Ранневизантийский город… С. 147.

[6] *Курбатов Г. Л.* Последний идеолог муниципальной… С. 52.

[7] *Либаний*. Против Тизамена к императору Феодосию // Речи. Казань: Императ. ун-т, 1912. Т. 1. С. 146–148. XXXIII. 33. См об этом: *Курбатов Г. Л* Ранневизантийский город… С. 147.

[8] См. например: *Сюзюмов М. Я.* Рецензия на книгу: Karajannopulos J. Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates. München, 1958. 340 S. // Византийский временник. 1961. Т. 20. С. 264.

в Восточной половине империи[1]. Объявление суммы экстраординарного сбора вызвало на тот момент волнение не только в Антиохии, но и во многих других крупных городах восточных провинций – Александрии, Берите и др.[2] Положение основной массы населения Антиохии накануне восстания было сложным. Хрисаргир разорял торгово-ремесленную бедноту[3]. Естественно поэтому, что основное недовольство торгово-ремесленного населения было направлено против государства и его представителей в лице чиновников и курии.

Проявления недовольства городского населения в подобных случаях имели самые разные формы: в виде выступлений наемных работников против своих нанимателей, антиправительственных выступлений работников государственных эргастириев, возмущений торгово-ремесленного населения против городской верхушки и чиновного аппарата[4]. К этому следует добавить и поведение такой социально опасной категории жителей Антиохии, которая обозначается исследователями как «люмпен-пролетариат»[5], т. е. маргиналы, люди, социально не защищенные, обездоленные, жившие одним днем[6]. Во всех таких ситуациях они были, как правило, инициаторами недовольств[7]. Они в основном концентрировались у домов богатых собственников и вокруг зрелищ[8], причем их существование было необходимо для укрепления частной власти господствующей верхушки империи, которая использовала такую общественную силу как против рабов, так и в борьбе против различных групп свободного населения[9].

Необходимо отметить, что общественные недовольства в Антиохии достаточно ярко проявлялись и ранее. Так, в 382 г. в городе произошли голодные волнения[10]. Они вновь повторились в 384 г.[11] В 385–386 гг. в полисе

---

[1] *Курбатов Г. Л.* Ранневизантийский город… С. 212.

[2] Там же.

[3] Либаний. Против Тизамена к императору Феодосию… С. 146–148. XXXIII. 33; *Он же*. О снадобьях // Речи. Казань: Императ. ун-т, 1916. Т. 2. С. 506. XXXVI. 4.

[4] *Либаний*. За Фалассия // Речи. Казань: Императ. ун-т, 1912. Т. 1. С. 180–199. См. об этом также: *Курбатов Г. Л.* Ранневизантийский город… С. 200.

[5] *Курбатов Г. Л.* Основные проблемы внутреннего развития византийского города в IV–VII вв. (конец античного города в Византии). Л.: ЛГУ, 1971. С. 137.

[6] См.: *Иоанн Златоуст*, *св*. Беседа о милостыне // Полное собрание творений. СПб.: СПбДА, 1898. Т. 3. Кн. 1. С. 263; PG. T. 51. Col. 261.

[7] *Гиро П.* Частная и общественная… С. 276.

[8] *Курбатов Г. Л.* Иоанн Златоуст // Ранневизантийские портреты. Л.: ЛГУ, 1991. С. 115.

[9] *Курбатов Г. Л.* Основные проблемы внутреннего… С. 137.

[10] *Курбатов Г. Л.* К вопросу о «хулящих Бога» и восстании 387 г. в Антиохии // Древний мир / Под ред. Н. В. Пигулевской. М.: Изд. вост. лит., 1962. С. 574.

[11] *Курбатов Г. Л.* Иоанн Златоуст… С. 119.

был введен ряд новых муниципальных поборов, тяжело отразившихся на положении торгово-ремесленной бедноты[1]. В следующем, 386 г. был проведен очередной сбор хрисаргира, сопровождавшийся разорением многих мелких ремесленников и торговцев, а спустя несколько месяцев, в начале 387 г., был объявлен новый экстраординарный побор[2]. В итоге такая цепь событий вызвала крупнейшее антиналоговое выступление в Антиохии 387 г.[3]

Вслед за антиохийским восстанием 387 г. вспыхнуло возмущение в Константинополе летом следующего, 388 г.[4], а в 389 г. такое же событие произошло в еще одном крупнейшем полисе империи – Александрии[5]. В Фессалонике в 390 г. доведенные до отчаяния новыми податями и вымогательством чиновников жители полиса подняли мятеж. В наказание за это выступление войска по приказанию Феодосия устроили резню на ипподроме, в результате которой погибло несколько тысяч фессалоникийцев[6]. М. Я. Сюзюмов вслед за Г. Л. Курбатовым присваивает выступлению народных масс в Фессалонике 390 г. антиналоговый характер. По словам известного советского византиниста, поводом для карательной акции, в которой принимали участие прежде всего наемники – готы, послужил факт убийства горожанами вождя варварских наемников – Бутериха. В результате карательных акций погибло 7 000 жителей Фессалоники[7].

В ходе событий 387 г. были затронуты интересы всех слоев населения города Антиохии. Вначале с просьбами о сокращении суммы сбора выступила антиохийская верхушка – куриалы. Однако их инициатива вскоре переросла во всеобщее движение[8]. Огромная толпа горожан собралась около дома епископа Флавиана, обратившись к нему с просьбой поддержать ходатайство о сокращении суммы побора[9]. Флавиана на месте не оказалось[10]. Собравшиеся у дома епископа жители полиса не получили от-

---

[1] *Курбатов Г. Л.* Классовая сущность учения… С. 89.
[2] *Курбатов Г. Л.* К вопросу о «хулящих Бога»… С. 574.
[3] *Курбатов Г. Л.* Ранневизантийский город… С. 210.
[4] *Курбатов Г. Л.* Положение народных масс… С. 61.
[5] *Курбатов Г. Л.* Ранневизантийский город… С. 210.
[6] *Курбатов Г. Л.* Положение народных масс… С. 61.
[7] *Сюзюмов М. Я.* Внутреннее и внешнее… С. 180. См. об этом также: *Чекалова А. А.*, *Чичуров И. С.* Византийская империя… С. 135. Правда, в последнем случае авторы статьи не придают восстанию характер антиналогового выступления.
[8] *Феофан Византиец*. Летопись… С. 8.
[9] *Курбатов Г. Л.* Классовая сущность учения… С. 89.
[10] *Курбатов Г. Л.* Ранневизантийский город… С. 215.

вета на свои требования[1], и все возрастающая численно толпа двинулась к резиденции наместника Сирии Цельса[2]. Не сумев овладеть дворцом наместника, восставшие разразились оскорбительной бранью в адрес императора и местных правителей и бросились сокрушать статуи Феодосия и его семьи[3]. Этими действиями было нанесено сильное оскорбление личности императора и ближайшим членам его семьи. Гнев императора был усилен еще и тем, что среди прочих статуй было разрушено и изображение его совсем недавно почившей супруги[4]. Чтобы представить себе возможную реакцию правительства и императора Феодосия, достаточно было бы вспомнить расправу императора над Фессалоникой, о которой мы уже упоминали[5].

Еще во время событий восстания в столицу были посланы гонцы с сообщением о происшедшем. Для наведения порядка и расследования обстоятельств восстания в Антиохию был послан магистр армии Еллебих и префект Кесарий. Вместе с ними был направлен и вспомогательный военный отряд[6].

После происшедшего полис был временно лишен своих земельных имуществ и из «Великого» переименован в «Малый»[7]. Также временно в нем было запрещено проведение каких-либо игр и зрелищ, были также закрыты и общественные бани[8], так как они были одним из мест, где могли состояться собрания горожан. Примечательно, что подобные меры принимал и император Лев V Армянин (813–820 гг.), когда ему было необходимо локализовать возможность общественного влияния монахов-иконопочитателей на жителей Константинополя[9].

---

[1] См. о настроении масс до восстания 387 года: *Иоанн Златоуст*, *св.* Беседы к антиохийскому народу о статуях. Беседа пятая… С. 74; PG. T. 49. Col. 73.

[2] *Неронова В. Д.* Речи Либания как источник… С. 59.

[3] *Либаний*. К императору Феодосию по поводу примирения // Речи. Казань: Императ. ун-т, 1916. Т. 2. С. 305. XX. 4. *Он же*. Обращение к Еллебиху // Речи. Казань: Императ. ун-т, 1916. Т. 2. С. 327. XXII. 7.

[4] *Феофан Византиец*. Летопись… С. 8.

[5] *Venables E. M. A.* Chrysostom John // A Dictionary of Christian biography, literature, sects and doctrines. London: W. Smith and H. Wace. 1877. Vol. 1. P. 521.

[6] *Курбатов Г. Л.* Ранневизантийский город… С. 225.

[7] PG. T. 49. Col. 177. *Иоанн Златоуст*, *св.* Беседы к антиохийскому народу о статуях. Беседа семнадцатая… С. 194.

[8] *Курбатов Г. Л.* Ранневизантийский город… С. 221.

[9] *Сорочан С. Б.* Византия IV–IX вв. Этюды рынка. Структура механизмов обмена. Изд. 2-е, испр. и доп. Харьков: Майдан, 2001. С. 94–95.

Трудно сказать, было ли послано от имени полиса посольство в Константинополь для того, чтобы смягчить реакцию императора Феодосия[1]. Городской совет был дезорганизован в момент восстания и находился в растерянности[2].

В это же время с ходатайством за Антиохию в Константинополь отправился епископ Флавиан[3]. В данный момент епископ Антиохии являлся представителем всей городской общины. В этом факте можно видеть и проявление прежних традиций автономии города[4]. По-видимому, для жителей Антиохии было вполне естественным шагом собраться именно у дома епископа Флавиана, ожидая поддержки и помощи от главы местной Церкви. Наверное, не случайно именно Флавиан отправился в Константинополь, чтобы просить за свой город милости у императора.

Эта практика в глубине своей покоится скорее на нравственном, чем на юридическом начале. Епископы принимали на себя роль ходатаев по праву самого уважаемого в полисе лица[5]. Уже в древнеримской практике были подготовлены для этого некоторые основания[6]. Из повседневности это право перешло и в законодательство: в 398 г. духовенству и монахам хотя и было запрещено отнимать преступника из рук правосудия, но было предоставлено право законным путем вмешиваться в процесс расследования дела[7]. Естественно, что защита обвиняемых не запрещалась и епископам. В 529 г. император Юстиниан даже издал закон, по которому епископы каждую среду и пятницу должны были посещать узников и осведомляться о том, по какой причине они оказались в заключении[8].

Миссия Флавиана – это симптом тенденции, возникшей в конце IV в.; она заключалась в росте авторитета епископа относительно все больше теряющего влияние на своих граждан Городского совета. С такой миссией пе-

---

[1] *Frans van de Paverd*. St. John Chrysostom… P. 52.

[2] PG. T. 49. Col. 174. *Иоанн Златоуст*, *св*. Беседы к антиохийскому народу о статуях. Беседа семнадцатая… С. 194.

[3] PG. T. 49. Col. 47. *Иоанн Златоуст*, *св*. Беседы к антиохийскому народу о статуях. Беседа третья… С. 48.

[4] *Greenslade S. L.* Church and State from Constantine to Theodosius. L.: SCM Press LTD, 1954. P. 241–242.

[5] *Гассе Ф. Р.* Церковная история. Казань: Тип. ун-та, 1870. Т. 1. С. 124.

[6] Ср.: *Курбатов Г. Л.* Ранневизантийский город… С. 237.

[7] *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов: В 8 т. М.: Мартис, 2002. Т. 4: Лекции по истории древней церкви. История церкви в период Вселенских соборов. I. Церковь и государство. II. Церковный строй. С. 138.

[8] *Гассе Ф. Р.* Церковная история… С. 124.

ред императорской властью по чисто гражданским делам епископу Антиохии пришлось выступать впервые[1]. Теперь Церковь, наряду с курией, стала брать на себя функции защиты интересов полиса перед императорской властью. В лице усиливавшейся епископской власти у местной курии, которая формально являлась единственным официальным представителем полиса перед остальным гражданским миром, в т. ч. и перед императорской властью, появился очень сильный конкурент. Влиятельные епископы быстро становятся главными ходатаями по важнейшим городским делам перед чиновной администрацией и императорской властью. Именно стремлением получить в лице своего епископа влиятельного защитника городских интересов руководствовалась Птолемиада, когда избирала своим архипастырем философа – неоплатоника Синезия[2], хотя тот, соглашаясь принять епископство, откровенно заявлял, что он не желает расставаться не только со своей женой, но и со своими философскими взглядами[3]. Также и святой Амвросий Медиоланский (339–397 гг.)[4], пользуясь своим авторитетом, позволял себе вмешиваться в дела гражданского управления, которые могли касаться интересов христиан[5]. Благодаря его вмешательству для епископа и клира города Каллиника на Евфрате остался безнаказанным факт разрушения местными христианами иудейской синагоги. Император Феодосий сначала распорядился, чтобы синагога была отстроена за счет виновных в этом насилии, но епископ Амвросий заставил императора изменить свое решение[6]. Так, например, и св. Григорий Богослов в особом письме к Олимпию – наместнику Александрии – просил помиловать жителей этого города, участвовавших в выступлениях против местной власти[7]. Св. Василий Великий (ок. 330–379 гг.)[8] – епископ Кесарийский в провинции Каппадокия – также обращался к власть имущим по поводу административного разделения про-

---

[1] *Курбатов Г. Л.* Ранневизантийский город… С. 276.

[2] Synesius // The Oxford Dictionary of the Christian Church. 2 ed. Oxford: University press, 1974. P. 1332.

[3] См. об этом: *Левченко М. В.* Церковные имущества в Византии V–VII вв. // ВВ. 1949. Т. 2. С. 29.

[4] Ambrose, St. // The Oxford Dictionary of the Christian Church. 2 ed. Oxford: University press, 1974. P. 42.

[5] См. подробнее: Ibidem.

[6] *Кулаковский Ю.* История Византии (395–518 гг.). 3-е изд., испр. и доп. СПб.: Алетейя, 2003. Т. 1. С. 146.

[7] *Григорий Богослов, св.* К Олимпию. 115. (49) // Творения. М.: А. Семен, 1848. Т. 6. С. 214.

[8] Basil, St., «the Great» // The Oxford Dictionary of the Christian Church. 2 ed. Oxford: University press, 1974. P. 139.

винции на две части, которое сопровождалось резким протестом народа против таких действий, с целью повлиять на ситуацию в провинции. Нам известно, что одно из писем было адресовано префекту Мартиниану[1].

В какой-то мере правительство также в этот период активно привлекало местных епископов к этой функции, как часть полисной знати. Представители Церкви уже в IV в. приглашались на некоторые собрания у местного правителя[2]. Вскоре, по-видимому, в связи со сложившейся практикой проведения таких собраний и их реальным значением, правительство империи пошло по пути их официального признания. Так, в 409 г. был издан эдикт, согласно которому дефенсоры города избирались собранием из епископа, клириков, гонораторов, посессоров и куриалов[3].

Что же касается событий 387 г., то, по-видимому, епископ Флавиан выехал из Антиохии в Константинополь 27 февраля в субботу или ранним утром в воскресенье[4]. Престарелый больной епископ отправился с возможной скоростью в Константинополь[5]. Император был тронут, простил виновных и приказал спешить в город и успокоить в Великий праздник жителей Антиохии известием, что все происшедшее забыто[6]. Этому также способствовало приближавшееся время празднования Пасхи и связанная с этим традиция провозглашения[7]. Весть о спасении была привезена Флавианом к самому празднику Пасхи, что вызвало всеобщее ликование антиохийцев[8].

Инициативу епископа Флавиана поддержало и местное антиохийское священство[9]. Об этом мы можем судить на примере действий св. Иоанна Златоуста. Иоанн Златоуст в этот период обращался к своей пастве с про-

---

[1] *Василий Великий*, *св*. К Евсевию, епископу Самосатскому. (239) // Творения. М.: М. Г. Волчанинова, 1892. Ч. 7. С. 168—171.

[2] *Либаний*. Против бежавших // Речи. Казань: Императ. ун-т, 1916. Т. 2. С. 343—344. См. об этом еще: *Курбатов Г. Л.* Основные проблемы внутреннего… С. 194.

[3] Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes, 2 ed. Berlin; Weidemann: Th. Mommsen et P. Meyer, 1954. IX. 3, 7. См. об этом также: *Курбатов Г. Л.* Основные проблемы внутреннего… С. 194.

[4] *Frans van de Paverd*. St. John Chrysostom… P. 48.

[5] PG. T. 49. Col. 47; Иоанн Златоуст, св. Беседы к антиохийскому народу о статуях. Беседа третья… С. 48.

[6] *Макарий* (*Тайяр*), *архим*. История Антиохийской Православной Церкви от ее основания до начала XX века (С ее основания до падения Константинополя: с 34 по 1453 г.). Магистерская диссерт. М.: МДА, 1978. Т. 1. С. 127.

[7] *Frans van de Paverd*. St. John Chrysostom… P. 52—53.

[8] PG. T. 49. Col. 220; *Иоанн Златоуст*, *св*. Беседы к антиохийскому народу о статуях. Беседа двадцать первая // Полное собрание творений. СПб.: СПбДА, 1899. Т. 2. Кн. 1. С. 250.

[9] *Campenhausen H.* The fathers of the Greek Church. N. Y.: Panteon, 1959. P. 135.

поведью в течение более 4-х недель: первые гомилии прозвучали через 7 дней после восстания (причем его слово звучало с амвона храма ежедневно в течение недели), затем – перерыв в связи с работой комиссии, расследовавшей дело о разрушенных статуях императора и причинах недовольства антиохийцев. Об итогах ее работы и о решении императора Златоуст говорил всю четвертую неделю после событий восстания[1]. Содержание этих выступлений подчинено последовательной внутренней схеме – осуждение, утешение, наставления на будущее. Его знаменитые проповеди «О статуях» (в количестве 21 гомилии) (март–апрель 387 г.)[2] интересны еще и тем, что с бегством полисной знати из города его основными слушателями оказались рядовые антиохийцы[3]. Цель гомилий «О статуях» заключалась еще и в том, чтобы побудить членов правительственной комиссии более мягко отнестись к куриалам, а голос народных масс – присоединить к просьбам о помиловании куриалов[4]. В какой-то мере проповеди «О статуях» – это и нравственно-политический триумф самого Златоуста, и Церкви, которая своими действиями в этот непростой период жизни Антиохии в немалой степени упрочила и свой собственный авторитет в обществе.

Таким образом, члены клира, в состав которого входил и св. Иоанн Златоуст, также прилагали свои усилия, чтобы повлиять на решение комиссии в пользу интересов местной полисной общины. Такая деятельность клира Антиохийской церкви немало способствовала и нормализации в этот критический момент общего настроения жителей города[5], и, соответственно, всей жизнедеятельности мегаполиса в целом.

Во время деятельности в городе комиссии, которая должна была разобраться в происшедшем и наказать основных участников восстания, в ход событий вмешалось и местное монашество[6], жившее недалеко от Антиохии[7]. Уже при въезде членов комиссии в город на площади Антиохии их внимание привлек на себя отшельник по имени Македоний, который заста-

---

[1] *Курбатов Г. Л.* Иоанн Златоуст… С. 119–120.

[2] Chrysostom, st. John… P. 286.

[3] PG. T. 49. Col. 174; *Иоанн Златоуст*, *св.* Беседы к антиохийскому народу о статуях. Беседа семнадцатая… С. 194.

[4] Ibidem. Col. 179; Там же. С. 201.

[5] *Campenhausen H.* The fathers… P. 135.

[6] PG. T. 49. Col. 173; *Иоанн Златоуст*, *св.* Беседы к антиохийскому народу о статуях. Беседа семнадцатая… С. 193.

[7] Ibidem. Col. 172–173; Там же. С. 192–193.

вил их выслушать свое мнение и умолял о милосердном разбирательстве дела[1]. Это событие произвело сильное впечатление на членов комиссии[2].

С необыкновенным усердием, даже дерзостью и настойчивостью местное монашество пытается повлиять на весь процесс делопроизводства комиссии до самого завершения расследования[3]. Так, они днями просиживали у здания суда[4], требуя помилования для осужденных горожан[5], формирования специального посольства к императору, участниками которого могли быть и они сами[6], так как члены комиссии не имели полномочий решать судьбу полиса[7]. Такая настойчивость достигла своей цели, хотя она и была сопряжена с определенным риском, так как не было до конца понятно, как сама комиссия могла отреагировать на такие попытки воздействия на ее деятельность[8]. В результате монахи добились того, что им была предоставлена возможность написать прошение на имя императора, с которым после всего разбирательства дела в Антиохии члены комиссии должны были отправиться в Константинополь[9]. Причем члены комиссии были настолько расположены к потерпевшим, что готовы были даже лично ходатайствовать о помиловании Антиохии перед императором Феодосием в Константинополе[10].

Пребывание монахов в Антиохии в период ожидания массовых казней способствовало снижению общего накала страстей среди горожан[11]. Монахи вели себя активно и присутствовали в момент расследования дела во всех общественно значимых местах города[12], поэтому видимая поддержка со стороны монашествующих могла положительно повлиять на снижение достаточно высокой степени страха и растерянности среди населения Антиохии.

---

[1] *Феодорит Киррский*, *блж*. Церковная история.: Пер. с греч. М.: Российская политическая энциклопедия; Православное товарищество «Колокол», 1993. С. 220.

[2] *Феодорит Киррский*, *блж*. История Боголюбцев… С. 220.

[3] PG. T. 60. Col. 173; *Иоанн Златоуст*, *св*. Беседы на послание к Римлянам. Беседа третья // Полное собрание творений. СПб.: СПбДА, 1903. Т. 9. Кн. 2. С. 193.

[4] Ibidem. Col. 173; Там же. С. 193.

[5] Ibidem; Там же.

[6] Ibidem; Там же.

[7] Ibidem. Col. 174—175; Там же. С. 195.

[8] Ibidem. Col. 173; Там же. С. 193.

[9] Ibidem. Col. 174—175; Там же. С. 195.

[10] Ibidem; Там же.

[11] Ibidem; Там же.

[12] Ibidem; Там же.

Деятельность антиохийских монахов, по-видимому, является составной частью общей тенденции времени. Так, к примеру, преп. Исидор Пелусиот (ок. 450 г.)[1] обращался к Руфину с жалобой на правителя области[2] и достиг своей цели – правитель был смещен[3]. При Феофиле Александрийском (архиеп. с 385 по 412 гг.)[4] египетские монахи были деятельным орудием в руках епископа в его борьбе с местной языческой партией[5].

Трудно согласиться с мнением о том, что монашествующие во время событий 387 г. в Антиохии отстаивали интересы только лишь верхушки города – декурионов, которым грозили серьезные наказания за допущенные волнения в полисе и нанесение оскорбления личности императора[6]. В словах Златоуста обнаруживается важный факт, свидетельствующий против такой точки зрения. Дело в том, что сами монашествующие никак не были материально заинтересованы в положительном расследовании этого дела «о статуях»[7], а проявляли свою «силу духа» в момент бедствия целого города[8] и готовы были отдать ради общего прощения полиса самое драгоценное – свою жизнь[9]. Именно такое восприятие событий 387 г. присутствует в словах Златоуста и оснований не доверять ему у нас нет[10].

Таким образом, следствие закончилось тем, что глава комиссии, Кесарий, поспешил в столицу, чтобы представить результаты работы комиссии в Антиохии, а также передать прошение пустынников на усмотрение императора и вынесение окончательного вердикта[11].

В целом можно отметить, что события 387 г. очень высоко подняли общественный авторитет Церкви. Именно Церковь взяла на себя смелость противодействовать осуществлению намерений императора Феодосия на-

---

[1] Isidore, St. // The Oxford Dictionary of the Christian Church. 2 ed. Oxford: University press, 1974. P. 717.

[2] См.: *Исидор Пелусиот*, *преп*. Руфину // Творения. М.: В. Готье, 1859. Ч. 1. С. 116.

[3] *Курбатов Г. Л.* Разложение античной городской собственности в Византии IV–VII вв. // ВВ. 1973. Т. 35. С. 147.

[4] Theophilus // The Oxford Dictionary of the Christian Church. 2 ed. Oxford: University press, 1974. P. 1364.

[5] *Курбатов Г. Л.* Разложение античной городской собственности… С. 147.

[6] *Frans van de Paverd*. St. John Chrysostom… P. 76.

[7] PG. T. 49. Col. 174; Иоанн Златоуст, св. Беседы к антиохийскому народу о статуях. Беседа семнадцатая… С. 194.

[8] Ibidem. Col. 172–173; Там же. С. 192–193.

[9] Ibidem. Col. 175; Там же. С. 195.

[10] Ibidem. Col. 179; Там же. С. 201.

[11] Ibidem. Col. 175; Там же. С. 195.

казать город и поддержать народ во время всеобщей паники. Престарелый епископ Флавиан взял на себя миссию – лично ходатайствовать перед императором за провинившийся город. Время для ходатайства было благоприятным, так как начинался Великий пост, в период которого императоры традиционно, начиная уже с Константина Великого, провозглашали Великую амнистию, которая не распространялась разве что только на особенно тяжкие преступления[1]. Впрочем, оскорбление личности императора вполне могли квалифицировать и как особо тяжкое преступление.

В тяжелые для антиохийцев дни местное священство (как видно на примере деятельности св. Иоанна) осталось с паствой, поддерживая смертельно напуганных горожан. Златоуст проповедовал почти ежедневно более четырех недель, снижая социальную напряженность и накал страстей в полисе. Тем временем монахи близлежащих от Антиохии мест, «спустившись с гор», склонили судей даже нарушить данные им полномочия: они отказались сами произнести окончательный приговор и, взяв с собой письменное ходатайство монашествующих, представили все дело на усмотрение императора Феодосия. Усилия духовенства увенчались полным успехом. Ответом на ходатайство епископа была полная амнистия со стороны императора. В последней беседе «О статуях» Златоуст с восторгом объявляет об этом жителям Антиохии[2].

Необходимо в целом отметить, что факт ходатайства местного епископа перед императором за отмену карательных акций государственной власти особенно многозначителен. Во-первых, он говорит о том, что часть полномочий Совета города по защите интересов городской общины теперь переходит в руки местного епископа как главы все возраставшей в своем влиянии Церкви. Во-вторых, утверждает нас в выводе о положительной оценке такого участия и, в-третьих, подобная деятельность Церкви способствовала сохранению авторитета элементов самоуправления местной муниципальной организации в момент активного вмешательства во внутренние дела гражданской общины имперской администрации. В силу этого становится понятна та огромная роль, которую государство отводило епископам как «защитникам» полиса и полисной общины.

Деятельность антиохийского клира в период восстания снизила накал социальной напряженности в городе и дала возможность членам ко-

---

[1] См.: *Frans van de Paverd*. St. John Chrysostom… P. 52–53.

[2] PG. T. 49. Col. 188; *Иоанн Златоуст*, *св*. Беседы к антиохийскому народу о статуях. Беседа девятнадцатая… С. 212.

миссии вести свою работу уже без каких-либо социальных потрясений, которые могли бы спровоцировать только новые репрессии со стороны императора.

Вмешательство местного Антиохийского монашества в ход событий после восстания 387 г. сыграло свою положительную роль в том, что, оказывая внешнее давление на ход судебного разбирательства, рядовые монахи смогли заставить судей отказаться произнести окончательный приговор и представить суть дела вместе с письменным ходатайством на разбирательство самого императора.

Результатом же всей деятельности Церкви после восстания 387 г. оказалась полная амнистия полиса. Такая деятельность местного духовенства положительно сказалась на общем характере «буферного участия» Церкви в процессах общественной жизни ранневизантийского полиса.

В. А. Сметанин
Екатеринбург

КОНСОНАНЦИЯ СВЯЩЕНСТВА И ЦАРСТВЕННОСТИ КАК ОСНОВА ЮСТИНИАНОВСКОЙ ПАРАДИГМЫ РОМЕЙСКОГО СОЦИУМА

Потрясенный солидарностью и дерзостью общестоличного восстания Ника («Побеждай!»), развернувшегося 13–18 января 532 г., Юстиниан не только беспощадно расправился с участниками гражданского противоборства (только в ходе резни на ипподроме было истреблено около 35 тыс. человек), но постарался извлечь уроки из произошедшего. Он наладил интенсивные многогранные связи с политами с целью формирования толерантно воспринимаемых и управляемых общественных процессов. Стремясь избежать нового социального взрыва (что, несомненно, ему удалось сделать), Юстиниан впервые от имени императорской власти огласил, юридически закрепил и теоретически раскрыл основополагающий принцип жизнедеятельности ромейского социума – принцип согласованности, единения, единства, симфонии, консонанции духовной и светской, церковной и гражданской властей, священства и царственности, sacerdotii et imperii, что нашло отражение в новелле 6 от 16.03.535 г. Одновременно с промульгацией названного дъятаксиса автократор перешел к конкретизации изложенного в общих чертах принципа управления, посвятив обстоя-

тельной разработке принципиальной установки 36 специальных новых конституций. Данная статья представляет собой попытку раскрыть теоретическую и практическую значимость понятия «консонанция священства и царственности», впервые официально введенного Юстинианом в его новых конституциях[1] и неустанно разрабатываемого им в течение последующих 30 лет законотворческой деятельности василевса ромеев.

Византийское государство, просуществовавшее 1128 лет (с 8.11.324 по 29.05.1453 г.), выдвинуло, в своем историческом движении, три важнейших идеологических принципа (единогласие властей, универсализм, традиционализм[2]), на которых базировалась вся внутренняя и внешняя политика. Относительная или мнимая незыблемость, усиливающаяся или ослабевающая неуравновешенность названных компонентов, замалчивание и принижение того или иного элемента или его экспрессивное подчеркивание, возвеличение и апология – все это определялось соотношением социальных сил внутри страны, значимостью международного статуса Византийского государства, корреляцией давления или уступок власти предержащей в различных сферах общественного бытия. На том или ином этапе социальной модификации возникала потребность пересмотра, корректива, уточнения вышеуказанной триады. Динамика назревающих в обществе противоречий взрывала намечающуюся статику идейного кредо, что особенно проявлялось в самые переломные, эпохальные периоды. К числу последних, несомненно, следует отнести время правления самого знаменитого византийского императора Юстиниана I Великого (11.05.482–14.11.565 г., василевс с 1.04.527 г., автократор, то есть самодержец, с 1.08.527 г.). Он был незаурядной личностью. Не случайно VI столетие называют «веком Юстиниана». Данте в «Божественной комедии» поместил Юстиниана в раю среди благодетелей человечества. Условия взросления, приобретенный уровень образованности и умение реагировать на растущие общественные потребности во многом помогли Юстиниану разобраться в перипетиях складывающейся ситуации. Он родился в крестьянской семье в деревне Тауресий,

---

[1] Лучшим до сего времени изданием «Новелл Юстиниана» является публикация Р. Шелля и Г. Кролля: Iustiniani novellae / Ed. Schoell R. et Kroll G. // Mommsen Th., Krueger P. Corpus Iuris Civilis. Berolini: Apud Weidmannos, 1895. Vol. III. P. XXIV, 813 (далее – Nov. Iust.). При сносках на указанное издание фиксируется номер новеллы, страница (-ы) и строка (-и), например: 171:802.46–48.

[2] О значении fi fl ð¹ см.: ˘fið³Ðð1 ⬭³²fl Þ1 ÐÐýÝÞ˘ Ð þÝÞ˘ ⎽ Þ ˆŠ ý 1993. Σ. 568.

расположенной близ городка Бедериана (провинция Дардания, диоцез Дакия, префектура Иллирик). Его отца звали Савватий, сын же получил имя Петра Савватия. Родным языком Юстиниана была латынь. Его бездетный дядя Юстин I, волей судьбы ставший императором (518–527 гг.), вызвал племянника в Константинополь и усыновил его в 527 г. под именем «Юстиниан». С присоединением традиционного имени восточноримских цезарей «Флавий» полное имя теперь звучало как «Флавий Петр Савватий Юстиниан». В столице будущий император освоил греческий язык (стал билингвом), премудрости придворной службы, подготовился к государственной деятельности. В 524 г. он женился на Феодоре (около 500–28.06.548 г.), женщине ослепительной красоты, несгибаемой воли и недюжинного ума, оказавшей существенное влияние на его политику.

Юстиниан поставил целью создание универсального социума в границах единой империи с единой верой, единым законом (законодательством), единой формой частной собственности, единой формой семьи, единым языком, объединяющим людей, едиными правами для свободных граждан. Будучи непревзойденным реформатором VI в., Юстиниан вошел в историю родоначальником Средневековья[1], основоположником византийского и средневекового права, кодификатором римского права, зачина-

[1] Более детально данная концепция изложена в моих работах: О специфике инвариантной информации «Новелл Юстиниана». I. Color Graecus. 1 // АДСВ. Екатеринбург, 2000. Вып. 31. С. 45–59; О специфике инвариантной информации «Новелл Юстиниана». I. Color Graecus. 2 // АДСВ. Екатеринбург, 2001. Вып. 32. С. 63–85; О греческом языке дъятаксисов Юстиниана по поводу церковного обустройства в 535–565 гг. // История церкви: изучение и преподавание. Екатеринбург, 1999. С. 20 сл.; Узловые проблемы византийского права // АДСВ. Екатеринбург, 1999. Вып. 30. С. 62 сл.; О проимиях дъятаксисов Аутентики // Документ. Архив. История. Современность. Екатеринбург, 2000. Ч. I. С. 20 сл.; О транслитерации дипсифов, монофтонгов и одинарных контоидов в Аутентике // Историческая наука на рубеже веков. Екатеринбург, 2000. С. 322–325; Этацистские конъектуры или димотическая орфоэпия? // Судьба России: образование, наука, культура. Екатеринбург, 2000. С. 237–241; Проблематика незаконного второбрачия в реформируемом социуме по «Новеллам Юстиниана» // Свидетель Истины: памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа / Сост. А. В. Левитский. Екатеринбург, 2003. С. 302–353; Избранные новеллы Юстиниана / Вступительное слово Архиепископа Екатеринбургского и Верхотурского Викентия / Вводная статья, перевод и комментарий профессора, доктора исторических наук В. А. Сметанина / Научный редактор и автор предисловия профессор, доктор философских наук В. А. Алексеева. Екатеринбург, 2005. С. 10–166, 226–304; Юстиниановская программа перехода от гражданского противоборства к гражданскому примирению // Радуйся, заступнице усердная рода христианского. Материалы Всероссийской православной научно-богословской конференции (с международным участием). Екатеринбург, 2005. С. 253–264.

телем среднегреческого языка, реализатором идеи «постоянного законодательного процесса» (Nov. Iust., 2:10.15). Непостижимо деятельный, автократор разработал радикальную программу по реформированию общества, претворенную в жизнь с потрясающе глубокой самооценкой осуществленных деяний. Он провел множество реформ (аграрную, административную, церковную, военную и другие), считал себя «освободителем рабов». При нем был создан «Земледельческий закон» (вторая половина 535 г.). Юстиниан воссоздал огромную империю, в которой Средиземное море стало «ромейским озером», прославился градостроительством («чудо чудес» собор св. Софии; и др.), заметно ослабил социальное напряжение. Во внутренней политике (в том числе церковной) и дипломатии он ориентировался на концепцию симфонии, единения светской и церковной властей. Как православный философ-богослов, Юстиниан издавал множество эдиктов – о вере (15.03.533; 26.03.533; 6.06.533; 18.03.536 г. и др.), против «трех глав» (544, 551 гг.), о нетленности тела Христова, организовывал диспуты с монофиситами (зимой 532/533 г.), провел 2-й Константинопольский, или Пятый Вселенский, собор (5.05.–1.06.553 г.). К религиозным течениям и толкам (монофиситы, ариане, евномиане, македониане, аполлинариане, несториане, евтихиане, оригенисты, феодосиане, гайаниты, акефалы, севериане, яковиты, дъякриномены, самаритяне, иудеи, манихеи, монтанисты) относился дифференцированно, боролся с остатками паганизма.

Спрашивается, достаточно ли этой или подобной констатации для того, чтобы оценить новаторство Юстиниана как государственного деятеля, раскрыть сущность его нововведений, оттенить новое в его многогранной деятельности? Что выдвигал автократор на первый план? Какова его стратегическая цель? На основе каких новаторских мер он хотел преобразовать общество? Ответы на такие вопросы можно найти только в «Новеллах Юстиниана». Василевс ромеев сумел выявить и осмыслить самое слабое звено в общественном устройстве, преобразовать отстающий компонент, сделать его ведущим, основополагающим, стержневым, опорным и тем самым подтолкнуть ромейский социум к модификации, преобразованиям и новым перспективам. Став императором, Юстиниан почти восемь лет (1.04.527–31.12.534 г.) мучительно искал способы разрешения возникших общественных коллизий. Но многое из того, что он делал, его уже не удовлетворяло. И только с 1.01.535 г. он начал радикальное преобразование социума, приступив к промульгации своих новых дъятаксисов.

Таким образом, в целом деятельность Юстиниана следует подразделить на два периода – до и после (ante et post) 1 января 535 г. Автократор осознал, что общественное развитие сдерживается ущемленным статусом церкви и священства и что необходимо исправить такое положение с помощью реформирования сверху, со стороны императорской власти. Для осуществления задуманного потребовалось новое законодательство, воплощенное в «Новеллах Юстиниана», которое создавалось автократором в течение тридцати лет и трех месяцев и осталось, как и замышлял законодатель, незавершенным в соответствии с идеей непрерывного законотворческого процесса.

Эпоха римского права (21.04.753 г. до н. э. – 31.12.534 г. н. э.), начавшаяся с Leges regiae, с появлением «Новелл Юстиниана» (Iustiniani novellae) сменяется эпохой византийского права (1.01.535–29.05.1453 г.). В издании новых конституций Юстиниана I Великого, осуществленном в 1896 г. Р. Шеллем и Г. Кроллем, содержится 187 нормативных актов, из которых Юстиниану принадлежит только 177. Это объясняется тем, что Собрание 168 новелл, положенное в основу названной публикации, включает, помимо 158 дъятаксисов автократора, также четыре эдикта Юстина II (565–578 гг.) под № 140, 144, 148, 149, три конституции Тиверия II Константина (574–582 гг.) под № 161, 163, 164 и три предписания префектов претория под № 166–168. В то же время в Собрании 168 новелл попало несколько юстиниановских конституций, созданных до 535 г. – № 151 (16.12.533 или, лучше, 534 г.), 152 (1.06.534 г.), 155 (1.02.533 г.) и 160 (534 г.). Собственно же ко времени 535–565 гг. относятся 154 новеллы Юстиниана. В публикации Р. Шелля и Г. Кролля содержатся также два приложения: I. Iustiniani XIII edicta quae vocantur (p. 759–795) и II. Appendix constitutionum dispersarum (p. 796–803). Из 13 озаглавленных эдиктов Юстиниана в I приложении опубликован текст десяти, относящихся к 535–559 гг. Три другие новеллы опубликованы в основной части издания. Так, текст эдикта 1 включен в новеллу 8 и представлен на p. 78.18–80.11. Текст эдикта 5, идентичный тексту новеллы 111, издан на p. 521.6–523.12. Текст эдикта 6, идентичный тексту новеллы 122, издан на p. 592.18–593.12. Второе приложение включает 9 конституций Юстиниана, относящихся к 540–558 гг. В целом в издание 1896 г. вошло 173 новеллы автократора, созданные с 1.01.535 по 26.03.565 г. (154 – в Собрании 168 новелл, 10 – в первом приложении и 9 – во втором приложении). Юстиниановские

конституции 535–565 гг., вошедшие в Собрание 168 новелл, составлены на греческом (138 дъятаксисов) и латинском (16 дъятаксисов) языках. Все 10 новелл I приложения написаны по-гречески. Новеллы II приложения делятся на 2 греческих и 7 латинских. Из 173 новелл Юстиниана, созданных в 535–565 гг., на долю греческих приходится 150 конституций, на долю латинских – 23. Объем 173 новелл составляет 30049 строк, в том числе объем новелл I приложения – 2070 строк и II приложения – 644 строки. Объем новых конституций на греческом языке – 28277 строк, на латыни – 1772 строки. Греческий текст явно превалирует, составляя 94,1% (на долю латинского текста приходится 5,9%).

Считая церковь одним из самых важных, а именно основополагающих, компонентов формируемого общественного устройства, Юстиниан специально разрабатывал принципы обустройства духовных учреждений. 173 новые конституции в связи с этим можно подразделить на три группы. В первую входят новеллы, полностью посвященные осмыслению и решению церковной проблематики (36 конституций): 3, 5–7, 9, 11, 16, 37, 40, 43, 45, 46, 54–58, 65, 67, 76, 77. 79, 83, 86, 109, 111, 120, 123, 129, 131–133, 137, 146, 166 (App. II, 2), 167 (App. II, 3). 29 новелл из 36 составлены на греческом языке, 7 – на латыни (нов. 9, 11, 37, 65, 146, 166, 167). Время их составления – с 16.03.535 (нов. 3, 6) по 26.03.565 г. (нов. 137), иными словами, законодатель (автократор) держал в поле своего зрения назревшие вопросы в течение 30 лет. Ритмичности в создании конституций не наблюдается, и объясняется таковое тем, что Юстиниан стремился в первую очередь реагировать на самые важные, с его точки зрения, процессы. Из 36 новелл 25 были обнародованы в течение первого пятилетия (535–539 гг.), причем пик законотворческой деятельности пришелся на 535 г., когда было написано 8 конституций (нов. 3, 5–7, 9, 11, 16, 37). Тридцатилетний период включает 18 бесплодных лет (с 540 по 564 г. с перерывами), на период с 541 по 565 г. (с перерывами, которые в совокупности составили 8 лет) приходится лишь 11 новелл. Тем бóльшую значимость приобретает текст конституций первого пятилетия, когда император обратил внимание на самые жгучие аспекты. Все новеллы четко датированы, кроме 77-й, которая не содержит датума (то есть времени и места написания текста)[1], но, если учитывать датировки, предложенные К. Э. Цахариэ фон Лингенталем

[1] К. Э. Цахариэ фон Лингенталь и Ф. А. Бинер датируют 77-ю новеллу по-разному: соответственно июнем 535 и 538/539 г. (см. об этом: Nov. Iust. P. 383. Nota 7).

и Ф. А. Бинером, относится ко времени первого пятилетия и входит в число созданных в то время 25 конституций.

Свои новые дъятаксисы, в том числе касающиеся церкви, василевс ромеев адресовал конкретным должностным лицам, предписывая принять соответствующие меры для претворения в жизнь изложенных в новеллах законоположений. При анализе антропонимии названных 36 конституций следует иметь в виду, что каждая новелла автократора, с момента промульгации, являлась официальным юридическим нормативным актом, воплощая действующее право, хотя в целом «Новеллы Юстиниана» представляли собой неофициальный и некодифицированный сборник правовых норм. Антропонимическая система имени в юстиниановскую эпоху состояла из четырех звеньев: личное имя (одинарное или бинарное), имя отца в именительном падеже, эпоним и, наконец, когномен. Однако в официальных документах (каковыми выступали конкретные новеллы) антропонимическая система имени не использовалась. Максимальная форма антропонимической формулы включала пять компонентов: религиозная формула; титул, звание, должность; личное имя; эпоним, когномен. Использование антропонимии, применение антропонимических формул зависело от общественного статуса различных лиц, и это дает возможность обратного интерпретирования. Можно исходить из характера антропонимической формулы для определения общественного статуса лица, если его социальное положение еще не было исследовано. Люди невысокого общественного ранга не получали прозваний, но чем выше находился человек по своему официальному положению, тем больше когноменов присоединялось к его имени (например, к имени Юстиниана – от десяти до пятнадцати когноменов). Самые частотные антропонимы олицетворяют тех лиц, которые имели наибольшее влияние в администрации. Тем самым антропонимия дает возможность представить тот круг деятелей, который и определял внутреннюю и внешнюю (в том числе церковную) политику Византийского государства. Инскрипции 36 названных дъятаксисов содержат имена 16 адресатов, которые перечисляются в данном случае от новеллы к новелле: Епифаний, патриарх Константинополя; Иоанн, патриарх Рима; Кателлиан, архиепископ Первой Юстинианы; Анфим, патриарх Константинополя; Саломон, префект претория Африки; Петр, архиепископ Иерусалима; Лонгин, эпарх города (Константинополя); Иоанн, эпарх преторов, экс-консул и патрикий; Мина, патриарх Константинополя; Юстиниан, ректор Ми-

зии; Феодот, эпарх преторов; Петр (Варсима), эпарх преторов; Петр (Патрикий), магистр священных оффиций; Аддэй, эпарх преторов; Ареовинд, эпарх преторов; Дациан, митрополит Бизация. Иоанну Каппадокийскому адресовано 8 новелл, Мине – 5, Епифанию – 4, по две новеллы – Петру Варсиме, Петру Патрикию и Дациану, остальным лицам – по одной конституции. В трех дъятаксисах из 36 инскрипция отсутствует (нов. 77, 86, 132). Претворяя в жизнь планы церковного обустройства, Юстиниан опирался на элиту светской и духовной администрации. Из 16 адресатов 9 – светские лица и 7 – духовные. Из 36 новелл 18 адресовано представителям светской администрации, 15 – церковной и три новеллы – без инскрипций. В целом первая группа дъятаксисов, полностью связанная с церковной проблематикой, составляет 20,2% от общего количества новых юстиниановских конституций. Количество строк 36 новелл составляет 6317, или 21% к общему числу строк (30049) 173 дъятаксисов.

Прескрипции (заголовки) 36 новых конституций позволяют (пусть на первый взгляд) очертить тот круг проблем, который волновал автократора, и расположить злободневную проблематику во временнóй последовательности: количество клириков (нов. 3, 16), вопросы монастырского обустройства (нов. 5, 76, 79, 133), хиротония (нов. 6, 137), проблема отчуждения церковного имущества (нов. 7, 40, 46, 54, 55, 65, 67, 120), римская церковь (нов. 9), привилегии церкви (нов. 11, 131, 166, 167), статус африканской церкви (нов. 37), об эргастириях великой церкви (нов. 43), отношение к иудеям (нов. 45, 146), отношение к самаритянам (нов. 45, 129), о религиозном культе (нов. 58, 111), отношение к еретикам (нов. 77, 109), статус клириков (нов. 56, 57, 83), о статусе епископа (нов. 83, 86), о вере (нов. 132). Наряду с дъятаксисами, посвященными конкретной теме, отображенной в прескрипции, имеется юссия, озаглавленная «О разных церковных важных положениях» (123:593.13–625.15) и датированная 1.05.546 г. Эта 123-я новелла вмещает множество тем и является наибольшей из всех конституций первой группы (ее объем – 1024 строки). Однако Юстиниан значительно сокращает размер дъятаксиса, если он содержит изложение какого-либо одного вопроса. Так, например, каждая из 19 новелл составляет менее 100 строк, причем 166-я конституция насчитывает лишь 30. Многотемье свойственно и 131-му дъятаксису «О церковных канонах и привилегиях». И в 123-й и в 131-й новеллах вновь поднимается проблема отчуждения церковной собственности, так что количество кон-

ституций, обсуждающих названный вопрос, увеличивается до 10, с учетом восьми, подчеркивающих тему в прескрипциях: «О том, что церковные вещи не отчуждаются, не обмениваются и не отдаются под отдельный залог заимодавцу, но он довольствуется общими залогами» (7:48.6–12), «О том, чтобы церковь святого Воскресения продала строения, расположенные в этом городе» (40:258.15–18), «Об отчуждении и оплате церковного недвижимого имущества, кроме церковного недвижимого имущества в Константинополе» (46:280.2–6), «…И о том, чтобы всякой часовне или другому благочестивому месту разрешить равным образом совершать обмен недвижимого имущества, со вступлением в силу (данного) постановления» (54:306.4–8), «Об обмене церковного имущества и эмфитевсисе» (55:308.20–21), «Об отчуждении имущества церквей Мизии, предназначенного для выкупа пленных и содержания неимущих» (65:339.2–3), «…И о продаже церковных недвижимых имуществ» (67:344.8–10), «Об отчуждении и эмфитевсисе церковного имущества» (120:578.2–4).

Упомянутая 123-я конституция, третья по объему из 173 новелл (нов. 22–1519 строк, нов. 8–1136 строк и нов. 123–1024 строки), содержит 44 главы, адресована Петру, магистру священных оффиций (123:593.18–19) и послана также Петру, эпарху преторов (123:625.15). Несмотря на внушительную величину текста, 123-й дъятаксис не представляет собой нечто законченное, завершенное, итоговое, что исключалось самим характером новых юстиниановских конституций. Однако в данной юссии затронуто множество аспектов церковного обустройства – хиротония (гл. 1–4, 12, 14, 15, 18), синифия (гл. 16), опекунство (гл. 5), сдача в аренду (гл. 6), о взаимоотношениях суда и епископа (гл. 7, 8), о передаче имущества в пользу церкви (гл. 16), о запрещении епископам оставлять вверенные им церкви (гл. 9), о возрастном ограничении при вступлении в состав клира (гл. 13), о пекулиях (гл. 19), о лжесвидетельствах (гл. 20), об исках (гл. 21), о спорах (гл. 22, 23), о запрещении беспокоить епископов и клир в связи с их местожительством (гл. 26), о запрещении клиру участвовать в светских развлечениях (гл. 10), о запрещении епископам и священникам отделять что-либо от святого подаяния (гл. 11), об условиях вступления в состав клира (гл. 15), об условиях вступления раба или энапографа в состав клира (гл. 17), о запрете духовным лицам иметь в доме какую-либо чужую женщину (гл. 29), об условиях вступления в монашество (гл. 35), об условиях вступления в монас-

тырь при наличии детей (гл. 38), о помолвке, залоге, уходе в монастырь жениха или невесты и последствиях (гл. 39), вопрос о родителях, детях и монашеской жизни (гл. 41) и многие другие. Такой же характер носит и конституция 131 от 18.03.545 объемом в 301 строку (131:654.15–664.29), адресованная Петру, эпарху преторов (131:654.18–19) и состоящая из 15 глав. Ее прескрипция гласит: «О церковных канонах и привилегиях». В дъятаксисе, например, изложен тезис о соблюдении канонов четырех Вселенских соборов – Никейского 325 г., 1-го Константинопольского 381 г., Эфесского 431 г. и Халкидонского 451 г. (гл. 1), устанавливается, что константинопольский патриарх занимает второе место после папы римского (гл. 2), раскрываются привилегии архиепископа Первой Юстинианы (гл. 3) и епископа Юстинианы Карфагенской в латинской Африке (гл. 4) и решаются многие другие вопросы. Отмеченное подтверждает мысль о том, что автократор счел необходимым изложить привилегии, дарованные церкви, в одном дъятаксисе. Следовательно, новеллы 123 и 131 отличаются от прочих конституций Юстиниана бóльшим охватом церковной проблематики. Два названных дъятаксиса представляют собой основу преобразований императора в церковной сфере, если не забывать при этом тематику первых восьми конституций, отразивших самые насущные потребности тогдашней церкви.

Вторая группа новелл лишь частично посвящена церковному обустройству. Многократно обращаясь к тому или иному аспекту, автократор учитывал запросы времени и вносил коррективы, присоединяя их к очередному дъятаксису. Возвращение законодателя к конкретной проблеме – не только показатель ее актуальности и сложности, но и свидетельство заинтересованности императора найти самый оптимальный вариант разрешения возникших сомнений. Многочисленные дъятаксисы второй группы можно разделить на три разряда. К первому относятся те новеллы, в которых вопросам церковного обустройства отдана какая-то часть текста (например, нов. 22). В дъятаксисах, относящихся ко второму разряду, встречаются спорадически некоторые сведения о церкви с приложением оценки и новых мер василевса ромеев (например, нов. 14). Наконец, в конституциях, причисляемых к третьему разряду, о церкви повествуется скрытно, завуалированно, имплицитно, но тем не менее такие предписания содержат обильную информацию для уяснения ситуации в церковной сфере (например, нов. 171).

Третью группу дъятаксисов образуют те, которые не содержат никаких сведений о церковном обустройстве (например, нов. 10), но все же должны приниматься во внимание, поскольку отражают некоторые положения христианского мировоззрения автократора.

Приступая к анализу содержания 36 конституций, следует заметить, что Юстиниан в первой из них (нов. 3) поставил вопрос о количестве духовных лиц в церковных учреждениях. Адресованная патриарху Епифанию, 3-я новелла (3:18.5–24.6) от 16.03.535 г. (дата в Аутентике – 1.04.535 г.) объемом в 239 строк (объем проимия – 68 строк) появилась вскоре после 1-й конституции от 1.01.535 г. Прескрипция 3-й конституции гласила: «О том, что установлено количество клириков святейшей великой церкви и других святейших монастырей блаженнейшего <этого города>» (3:18.5–11). Причины особого внимания к затронутой проблеме автократор обстоятельно обосновал в проимии: «С одной стороны, мы нашли форму общего и универсального закона как для твоего святейшества, так и для других святейших патриархов, представившего в письменном виде нормы относительно рукоположения непорочных епископов и богобоязненнейших клириков и женщин, по крайней мере дьяконисс, и относительно того, что немногие оказываются рукоположенными вследствие изначального ограничения, которые (нормы), нам казалось, заключают в себе подобающее, должное и достойное священных канонов. С другой стороны, мы письменно сообщаем твоему святейшеству собственный настоящий закон, устанавливая нормы относительно количества здешних богобоязненнейших клириков. Поскольку же добро в безмерном количестве почти ничего не стоит для них, необходимо, чтобы по возможности рукоположения богобоязненнейших клириков и богобоязненнейших дьяконисс не стали бы такими многочисленными, пока из-за расходов на них святейшая церковь не очутилась в нужде вследствие огромных займов и мало-помалу не пришла в крайнюю бедность. Ведь мы видим, вследствие такого предлога, что святейшая великая церковь царственного этого города, мать нашей империи, обеспокоена огромными долгами и не смогла вообще произвести любую выплату денег богобоязненнейшим клирикам, прежде чем не было взято взаймы золото в надлежащем количестве, совершая, с одной стороны, залоговые сделки, с другой – предоставляя для обеспечения свои прекрасные деревни и предместья. По этой причине мы одновременно увидели, что они сами обратились к исследованию печального обстоятельства

и узнали, с одной стороны, какой характер раньше оно имело, с другой – в течение какого времени оно себя проявило. Исследуя поэтому данное во всех отношениях, мы находим, чтобы каждый из построивших священнейшие церкви в блаженнейшем этом городе позаботился не об одном только сооружении, но и о том, чтобы было предоставлено достаточно сильное снабжение храмам, исполненным благодати и возникшим от его имени, и чтобы он установил, сколько необходимо предложить священников в каждую церковь, сколько также дьяконов и дьяконисс, сколько как иподьяконов, так и, в свою очередь, певчих и чтецов, и привратников. И для этого он и установил расход храма и передал собственный доход, достаточный тем, которые поселяются возле него; если же кто-либо добавил бы количество (клириков), то его (доход) совершенно уже невозможно растянуть (на всех). И такие именно предохранения сохранились надолго, и было это всегда, и оставалось все необходимое своим собственным (клирикам) святейших церквей. Поскольку же боголюбезнейшие епископы, всегда привлекающие внимание застенчивостью некоторых из них, предались множеству рукополагаемых, увеличилось, с одной стороны, количество расхода в большой несоразмерности, с другой – ростовщики со всех сторон и проценты, и даже не ростовщики в конце концов, вследствие ненадежности с этих пор дела, но продажи, принудительные и противозаконные, и дела непристойные и не достойные благочестивого, принадлежащего частному лицу жилища. Поэтому вследствие такой нелепости ни деревням, ни проастиям не обладать в достаточном количестве ипотеками и залогами, не находить для этого заимодавцев, но прийти в крайнюю бедность и не в состоянии дать пропитание тем, кто совершает богослужение, направить же дело по самому жалкому из путей, (причем) заимодавцам – лишение всего сущего. И говоря такое, мы медлим и, что бы ни случилось, заранее обдумываем. Ведь если кто-либо не мог мягко направить того, кто расточает сверх существующего у него состояния, то как и нам не должно обдумать нормы об этом? Ибо не нужно стремиться к расходам и приобретениям (так как это приводит к ненасытности и вместе с тем к нечестивости), но живущим соизмерять также и расходы. Вот почему мы надлежащим образом установим положения относительно этого и изгоним неопределенность, предоставляя дело подобающему исцелению» (3:18.14–31; 19.1–42; 20.1–8).

Максимальное количество причта (525 клириков) автократор установил для храма св. Софии в Константинополе: «Итак, мы постановляем,

чтобы в святейшей великой церкви было не более шестидесяти пресвитеров, дьяконов же сто и сорок дьяконисс, а также девяносто иподьяконов, чтецов же сто десять и певчих двадцать пять, так что общее число богобоязненнейших клириков (святейшей) великой церкви составляет четыреста двадцать пять лиц и к тому же еще сто так называемых привратников. Пусть же будет в святейшей великой церкви этого нашего блаженного города и трех благотворительных учреждениях, объединенных с ней, именно такое количество клириков, чтобы ни один не был удален из нынешних, даже если бы число оказалось гораздо бóльшим по сравнению с предписанным нами, чтобы, с другой стороны, никто в будущем не был присоединен к каждой нынешней тагме, пока должная мера не приблизилась бы к этому числу» (3:21.3–19).

С целью пресечь произвольное увеличение числа клириков автократор ввел законоположения о периттевондах и эллипондах.

Периттевонды (греч. ðÝ fi flÝ[22] ˇðý[2] ı – те, кто превосходит числом) – лишек причта по сравнению со статутом о метроне хиротоний. Термин введен в 16-м дъятаксисе Юстиниана I Великого (Nov. Iust. 16:116.30) от 13.08.535 г. и упоминается только один раз в единственной главе новеллы, хотя о практических действиях церкви, связанных с периттевондами, повествуется во многих периохах дъятаксиса (16:115.20–24; 116.2–7, 18–23, 26–37). Тем самым юридически был закреплен институт периттевондства. Конститутивной правовой нормой в сфере хиротонии и хирофесии стало «сокращение» (16:116.3) данных обрядов. После установления численности периттевондов должная норма причта восполняется не с помощью хиротонии и хирофесии, но приглашением клириков тех церквей, где наблюдается превышение их числа. Одновременно церкви предписывается отказаться от излишних расходов «до некоторого среднего и терпимого количества» (16:116.5–6). В результате внедрения практики периттевондства «святейшая великая церковь мало-помалу освободится от задолженностей» (16:116.32–34). Численность периттевондов превзошла все разумные и допустимые пределы, так что данная проблема оказалась в числе первоочередных, которые пытался решить автократор. Он не тешил себя иллюзиями и скорыми экспектациями, понимая, что «пройдет долгое и нескончаемое время, пока не уменьшится всяческий излишек» (16:116.36–37). Возрастание числа периттевондов происходило быстро

и стало угрожающим для естья церкви. Бесконтрольный процесс рукоположений и руковозложений «вследствие расточительности, совершаемой священнейшей церковью» (16:117.6–7), наносил ей «ущерб» (16:117.8). Ном об ограничении хиротоний дался василевсу ромеев нелегко. Он пришел к нему в результате напряженных поисков, «блуждая всякими путями» (16:116.7–8). Во многом затруднения Юстиниана объяснялись тем, что на патриаршем престоле находился Анфим I, один из известных монофиситов, которого поддерживала супруга автократора императрица Феодора. Ко времени патриаршества Анфима I можно отнести, с некоторыми допущениями, 15 новелл Юстиниана из 173 (14–16, 18, 23, 28, 29, 37, 38, 138, 139, 148, 156, 161 и 163), но только в 16-м дъятаксисе в качестве адресата назван Анфим I. Он сменил на патриаршем престоле Епифания (ум. 5.07.535), но уже 3.03.536 г. римский папа Агапит, прибывший в Константинополь 20.02.536 г. и потребовавший низложить Анфима I, посвятил (по предложению Юстиниана) в патриархи выбранного Агапитом Мину (3.03.536 г.). Новый патриарх Мина созвал Константинопольский собор (2.05–4.06.536), который предал Анфима I (и других монофиситов) анафеме. Юстиниан утвердил это постановление 6.08.536 г. Отлученного Анфима императрица приняла в свой дворец Гормисды, где он тайно пребывал до смерти Феодоры (28.06.548). За все время от Епифания до Мины Юстиниан адресовал Анфиму I только одну новеллу от 13.08.535 г., спустя чуть больше месяца после восшествия Анфима на патриарший престол. За какой-то месяц Анфим I настолько умножил ряды поборников монофиситства, что это встревожило василевса ромеев. Юстиниан сумел тщательно разобраться в антураже и осознал, что инициатива исходит от Анфима I и верных ему церквей. поэтому автократор разработал «закон о предельном количестве рукоположений и о том, чтобы те, которые устремились достигнуть этого, не состояли ни при святейшей великой церкви блаженного города, ни при других (церквах): именно это является законом, и мы предписываем твердо держаться повсюду его смысла» (16:115.28–31; 116.1–2). Константинополь стал серьезной опорой монофиситов. Конечно, уже невозможно было отменить действие совершенных хиротоний и хирофесий. Но сократить число рукоположений и руковозложений (а фактически приостановить на «долгое и нескончаемое время») оказалось императору вполне по силам. Прервав замыслы Анфима I, Юстиниан попутно рассчитывал на возрастание поддержки его политики со стороны тех церков-

ных кругов, которые были недовольны участившейся практикой хиротоний и хирофесий, что приводило к «задолженностям». Наконец, автократор хотел снизить объем денежных поступлений в Константинопольскую церковь от обряда возведения в священнический сан и обряда посвящения в церковнослужители, ибо эти средства поступали в распоряжение монофиситского руководства. Поскольку разрастание причта происходило при Анфиме I, то периттевонды являлись прозелитами нового патриарха. Их сосредоточение в наиболее известных церквах могло ослабить позиции императора, который в качестве противодействия, с целью разъединения адептов Анфима I, предложил новый, закрепленный законом вариант: отныне «постоянно будет происходить замена отсутствующего тем, кто является лишним» (16:116.30–31). Тем самым 16-я новелла и институт периттевондства приобрели антимонофиситскую направленность.

Эллипонды (греч. ð◦ ◯ÐÐ fiðý² ı – те, кого не хватает) – те, кого недостает до установленной нормы причта. Термин встречается в 16-й новелле Юстиниана (Nov. Iust. 16:115.26; 116.30–31). Собрание дъятаксисов, созданных с 1.01.535 по 26.04.565 г. и получивших название «Новелл Юстиниана», включает 173 сохранившиеся новые конституции. Под номером 16 в этом собрании фиксируется новелла, которая была написана ранее 13-й и 14-й конституций, следовательно, ее правильнее считать 14-й по времени появления, что подчеркивает актуальность ее создания. 16-я новелла составляет по объему 61 строку (16:115.20–117.10). Греческий текст дъятаксиса датируется 13.08.535 г. Идентичную датировку (никакой разбежки в датировании нет) содержит и «параллельная» новелла Аутентики (перевод на латынь не сохранившегося варианта греческого текста). 16-я новелла включает восемь компонентов: номер дъятаксиса, заголовок (в котором уже встречается термин «эллипонды»), интитуляцию, инскрипцию, проимий (предисловие), главу I (количество глав ограничено одной), послесловие и датум (время и место написания акта). Иначе говоря, все компоненты юстиниановской новеллы налицо. Обращает на себя внимание лишь минимальное количество глав. Первые семь составных частей написаны на греческом языке, 8-я – на латыни (поскольку в ходу был римский календарь). Судя по интитуляции, автором дъятаксиса является Юстиниан, который адресовал новеллу патриарху Анфиму I (535–536), поручив ему «предоставить делу и воплощению представлен-

ные… нормы ради пользы священнейших церквей» (16:116.38–39; 117.1). Упомянув эллипондов в заголовке дъятаксиса «О том, что клирики переходят из одной церкви в другую в соответствии с установленным числом эллипондов» (16:115.20–24), автократор придает особую вескость словосочетанию «установленное число» (16:115.23–24). В главе I василевс ромеев просит «обратить внимание» адресата на численность клириков (16:116.17–18), при этом критерием ее оценки является «первоначально установленный так называемый статут» (16:116.20–21), все варианты несоблюдения которого с необходимыми адекватными последующими действиями церкви или обители и рассматриваются в данной главе: «Ибо мы постановляем, если действительно в каких-либо из священнейших церквей, управление которыми и расходы которых приняла на себя эта священнейшая великая церковь, случилось бы, что умерли священник или дьякон, или чтец, или певчий, не приглашать к себе тотчас же другого со стороны, но обратить внимание на то, каким в это время является предельное количество тамошних богобоязненнейших священнослужителей, совершающих богослужение. И если должная норма священнослужителей не только еще не стала меньше, но к тому же она превосходит весьма первоначально установленный так называемый статут, то не совершать никакой хиротонии ради этого, пока число не смогло бы стать исходным. Если же количество сократилось, значит, есть необходимость, чтобы был приглашен другой священнослужитель вместо умершего, чтобы твое святейшество позаботилось о том, что если в других церквах при священнейшей великой церкви оказался бы лишний от установленного количества священнослужитель, то оттуда назначить другого, но не совершать новую хиротонию. Ибо таким образом, когда постоянно будет происходить замена отсутствующего тем, кто является лишним, сложится хорошая и угодная Богу соразмерность в деле, и тогда священнейшая великая церковь мало-помалу освободится от задолженностей. Если после того, как нехватка была восполнена заменами извне, избыток же не убавился, пройдет долгое и нескончаемое время, пока не уменьшится всяческий излишек» (16:116.12–37). Осмысливая текст и затекст дъятаксиса, следует подчеркнуть, что им был введен и закреплен институт эллипондства. Церковь обязывалась контролировать количество клириков. Необходимо было стремиться к норме, уже установленной статутом, который ограничивал численность клира. Но даже уменьшение числа духовных лиц по сравнению со статутом не открывало

доступа к хиротонии и хирофесии, которые становились незаконными даже в таком случае. Ибо предлагался единственный способ восполнения причта – приглашение клириков со стороны, из других церквей, где количество клира превышало должную норму. «Пройдет долгое и нескончаемое время, пока не уменьшится всякий излишек» (16:116.36–37), иными словами, на такой затяжной срок прекращались как хиротония, так и хирофесия. Предложенная практика замены эллипондов сокращала количество причта, уменьшала расходы храмов, приводя к освобождению от задолженностей, и становилась компонентом всеобъемлющей церковной реформы Юстиниана I Великого. Промульгация 6-го дъятаксиса прерывала интенциональные злоупотребления, перечисленные в новелле, стимулировала возрастание коакционного эффекта, снимала контрарные и контрадикторные коллизии в межхрамовых отношениях, умножала естье клира и материальный потенциал духовных учреждений.

Разрабатывая правовые нормы о периттевондах и эллипондах, Юстиниан заново осмыслил проблематику и практику хиротонии и хирофесии.

Хиротония (греч. ¼ Ýfld²dý – придание силы руками) – (1) священнодейственный акт таинства священства (2) с целью возведения в священнический сан (3) через рукоположение. Три названных признака позволяют отличить хиротонию от тех номенов и терминов, которыми обозначаются возведение в сан и производство в должность и частотными из которых являются (в порядке русского алфавита) возведение в сан, интронизация, креация, ординация, посвящение, поставление, производство в должность, проручество, прохирисис, руковозложение, рукоположение, священство, сукцессио апостолика, таинство священства, хиротесия, хиротония, хирофесия, энфронисис, эпифесис. Хиротония является именно актом таинства священства, а не обычным церковным обрядом, ибо избранному на соответствующую степень священства преподается благодать Св. Духа. Вследствие этого номен ² Đ ² (обряд) не подходит для дефиниции хиротонии, обесценивая определения, подобные такому: «Хиротония – церковный обряд, по которому мирянин рукополагается в дьякона или клирик на более высокую степень»[1]. Термин «хиротония» происходит

[1] ˘fid³Đd1 ⬭³²fl Þ1 Ýfl šfl ⬭. 847.

от греческих слов ¼ ⮐fl – рука и ²ðý˘ / – придавать силу. Он более позднего происхождения по сравнению с термином «хирофесия». Первоначально появлялись глагольные формы (Числ. 8:10;27:18–23, где используется глагол ○fiÝ² Š šÝ – возлагать) и только позже – формы существительного (1 Тим. 4:14; 2 Тим. 1:6, где приводится термин «возложение рук» – ○fi Š ¹Ý1 ²⟦ý ¼ Ýfl⟦ý). Иногда словосочетание «возложение рук» передается в Библии неправильно как «рукоположение» (2 Тим. 1:6). Термин «хиротония» сначала появляется в причастной форме (Деян. 14:23, ¼ Ýflð²ðý ¹ ý² 1 – рукоположив). В значении «поставляться» использовался и глагол Þ Š ¹² š Ý (Евр. 8:3). Таинство священства, как одно из семи церковных таинств, имеет три признака, свойственные любому таинству: богоучрежденность, видимый образ совершения и нисхождение невидимой благодати. Согласно православному вероучению, таинства – богоучрежденные священные действия, в которых под видимым образом сообщается верующим невидимая благодать Божия. Тем самым таинство существенно отличается от обряда (и соответственно – хиротония от хирофесии), ибо обряд имеет церковное, а не божественное происхождение и призывает благословение Божие, но не сообщает человеку благодать Божию. Важнейшими условиями совершения таинств являются действительность (правильное совершение таинств) и действенность (готовность верующего принять таинство). Священство, как принадлежность к священному, духовному сану, имеет три степени: епископа (высшая степень, когда рукоположенному сообщается благодать в наибольшей мере и ему предоставляется возможность совершения всех таинств), пресвитера, или священника (рукоположенный обретает благодать в несколько меньшей мере и совершает все таинства, кроме таинства священства и освящения мира и антиминсов), и дьякона (третья степень, с наименьшей благодатью и невозможностью совершать таинства). Посвящение в степень священства совершается именно через хиротонию. Рукополагать в священники и дьяконы может только епископ. Рукоположение же во епископа совершается собором епископов (числом не менее двух). Хиротония, как посвящение на одну из степеней священноначалия, занимала Юстиниана I Великого и как государственного деятеля, и как богослова. Из 173 новых конституций, созданных с 1.01.535 по 26.03.565 г., автократор посвятил теме хиротонии

несколько новелл (13, 16, 123, 137), причем 137-я («О хиротонии епископов и клириков») оказалась самой последней из известных нам конституций василевса ромеев (ее промульгация и датум приходятся на 26.03.565 г.). В ней император излагает квинтэссенцию своих воззрений на хиротонию. К этой проблеме автократор обратился в самый первый год издания новых дъятаксисов (Nov. Iust. 16:115.20–117.10, от 13.08.535 г.), подчеркнув: «Если должная норма священнослужителей не только еще не стала меньше, но к тому она весьма превосходит первоначально установленный так называемый статут, то не совершать никакой хиротонии ради этого, пока число не смогло бы стать исходным» (16:116.18–23). Юстиниан поощрял передачу имущества рукоположенного во епископы в пользу церкви: «Если все же какой-либо из епископов, перед собственной ли хиротонией или после хиротонии, пожелал бы собственное имущество или часть его преподнести той церкви, от которой он получает священство, мы не только не препятствуем и даже предписываем настоящим законом, что он свободен от всякого штрафа и наказания, но и считаем (подобное) достойным всяческой похвалы, поскольку это есть не покупка, а подношение» (123:597.1–8). За стяжательство при возведении в сан виновного в подобном корыстолюбии, согласно дъятаксису Юстиниана, «наказывают тройным количеством от его имущества, даже если он передал его церкви» (123:598.23–24). Юстиниан упоминает и тех, которые «и хиротонию признают наказанием и считают, что нет никакой цены императорским символам» (13:100.12–14). Разрешение проблем, связанных с хиротонией и другими аспектами церковного бытия, должно было послужить, по замыслу автократора, дальнейшему возвышению церкви (см., например, 16:116.10–11).

Хирофесия (греч. ¼ ÝflðŠ ¹ – руковозложение) – (1) церковный обряд (2) с целью посвящения в церковнослужители (3) через руковозложение. Термин «хирофесия» (иногда транслитерируется как «хиротесия») происходит от греческих слов ¼ ‚fl – рука и ² Š šÝ – возлагать. Глагол ○fiÝ² Š šÝ (Числ. 8:10; 27.18,23) постепенно был заменен существительным ○fi Š ¹Ý₁ (1 Тим. 4:14; 2 Тим. 1:6). «Эпифесис» – самый начальный номен для обозначения хирофесии. И поскольку недопустимо смешивать хиротонию и хирофесию, то в дефиниции хирофесии вряд ли является корректным использование номена «прохирисис» (ибо

fiflð¼ flÝ¹Ý1 ≪ ¼ Ýflð²ðý)[1]: «Хирофесия – рукоположение (fiflð¼ flÝ¹) в церковное достоинство с возложением рук епископа»[2]. Хиротония связана со священнодейственным актом таинства священства, а хирофесия является церковным обрядом без нисхождения благодати Божьей, иначе говоря, церковнослужители – иподьяконы, псаломщики (дьячки) и пономари – поставляются на низшие служебные должности только по архиерейскому благословению. В разное время и в разных странах в состав церковнослужителей (fiflÝ, ÞÐflÝÞð в узком смысле) входили иподьяконы, псалты, анагносты, аколуфы, зкзорцисты, остиарии, копиаты, экдики, нотарии, дефенсоры. Низшие служители в Русской православной церкви ранее назывались причетниками. Каждый из последних входил в состав причта церкви. Однако первоначально в причт не включался священник. Длительное время на Руси церковнослужителей не относили к духовным лицам. Петр I (царь с 27.04.1682 г., император с 22.10.1721 г.) обязал их брить бороды. Когда в 1722 г. были введены духовные штаты, оказалось, что на 100–150 приходских дворов приходилось два причетника. Соотношение же священнослужителей и церковнослужителей (причетников) одного прихода было 1:2. В Византийской империи власть через законодательство автократора устанавливала численность причта и соотношение священно- и церковнослужителей. В новелле 3-й василевса ромеев Юстиниана I Великого, промульгация которой состоялась 16.03.535 г., установлено количество низших служителей в Храме св. Софии (Nov. Iust. 3:21.3–5, 7–8, 11–19). Из общего количества причта Храма св. Софии в 525 служителей на долю церковнослужителей приходилось, согласно дъятаксису, 325. Сохраняя действующий причт, Юстиниан предлагал лишь ограничить число посвящений через рукоположение и руковозложение до той поры, пока должная норма клириков не стала бы исходной (16:116.16–23). В новых конституциях Юстиниана проблема хиротонии и хирофесии исследовалась и находила решение в течение тридцати с лишним лет (с 13.08.535 по 26.03.565 г.), и своеобразным итогом такой законодательной деятельности стала новелла 137

---

[1] ⌐32⌣ŠÝ 651.

[2] ⌐32⌣ŠÝ. 846.

(137:695.1–699.27), в которой автократор осмыслил названную тему не только в практическом, но и в философско-богословском отношении.

Юстиниан I Великий подготовил и обнародовал специальное законоположение об ограничении рукоположений – статут о метроне хиротоний.

Название статута приведено в 16-й новелле автократора – «О метроне рукоположений» (Nov. Iust. 16:115.28–29). В той же «новой конституции» василевс использовал термин «ном» (16:115.28), то есть «закон», для обозначения статута. Поскольку инвариантное значение слова «метрон» не приводится в словарях, лучше использовать данный греческий номен в транслитерации русскими графемами. В самом деле, в 16-м дъятаксисе метрон используется в значениях «предельное количество» (16:115.28–29), «должная норма» (16:116.19), «(предельное) количество» (16:116.17). В качестве замены данного номена выступают «арифмос» – число, количество (16:116.22), «плифос» – количество, численность, число (16:116.23), «тагма» – установленное количество (16:116.28), «статутос арифмос» – установленное число (16:115.23–24), наконец, встречается слово [13]šš [2]fl – соразмерность (16:116.32) с корнем, идентичным корню слова «метрон». Если привести даже основные значения номена «метрон» (мера, величина, определение, мерило, критерий, объем, надлежащая степень, размер, измерение, граница, предел), то эта полисемия вряд ли поможет определить суть предложенного василевсом названия нома. Для этого необходимо изложить резюме акта, который, по словам Юстиниана, составлен «недавно» (16:115.28). Такого закона не было раньше, даже в измененной форме (16:116.9), по словам императора. Данный ном «в состоянии еще более возвысить святейшую великую церковь» (16:116.10–11). Автократор обращает внимание на то, что существует первоначально установленный статут, которого следует придерживаться (16:116.20–21). Если число священнослужителей превосходит статут, хиротонии не совершать (16:116.19–22). Если число священнослужителей ниже статута, приглашать другого клирика вместо умершего, причем из той церкви, где число священнослужителей превышает норму, но не совершать новую хиротонию (16:116.23–30). Учитывая предельное количество клириков (16:116.17–18), исключить практику немедленной замены умершего священнослужителя другим путем хиротонии (16:116.16). Церкви следует снизить издержки (16:116.6–7) и отказаться от превышения расходов (16:116.4–6). При такой практике

церковь освободится «мало-помалу» от задолженностей (16:116.32–34). Император подчеркнул, что тот, кто стремится достигнуть хиротонии, не должен состоять ни при Константинопольской церкви, ни при других церквах (16:115.29–31; 116.1). Основным положением статута является заявление автократора: «нашей целью является ограничение хиротоний» 916:116.3–4). Тем самым содержание нома позволяет предложить такой перевод его заголовка: «Об ограничении рукоположений». При этом учитывалось и значение слова «метрон» как «граница, предел». Упоминание в тексте новеллы анагностов (чтецов) и псалтов (певчих) (16:116.15), кроме пресвитеров и дьяконов (16:116.14–15), доказывает, что василевса ромеев волновали как издержки хиротонии, так и практика хирофесии, причем последнее не нашло отражения в названии нома. Конкретная должная норма клириков (священнослужителей и церковнослужителей) и назиреев ни в номе об ограничении хиротоний, ни в 16-м дъятаксисе не указана, ибо она, будучи общеизвестной, зафиксирована как «первоначально установленный так называемый статут» (16: 116.20–21). Юстиниан прибегнул к латинскому слову statutum (положение), передав его греческими графемами с соответствующим греческим окончанием среднего рода (16:116.21). Следуя принципу не повторять в новом дъятаксисе хорошо известные правовые нормы, василевс ромеев счел необходимым разъяснить в 16-й новелле порядок замены умерших священнослужителя или церковнослужителя в связи со вступлением в юридическую силу статута «Об ограничении рукоположений», что было обусловлено назревшей практической потребностью. На деле автократор прокомментировал статут, не допуская дисемантического или иного толкования. В 16-й новелле была также обоснована необходимость введения статута об ограничении хиротоний и хирофесий. Простатевтическая по отношению к церкви новая конституция Юстиниана вводила измененный порядок взаимоотношений не только между храмами-лимитрофами, но и между всеми церквами и обителями без исключения.

Конкретно складывающаяся практика хиротонии и хирофесии побудила Юстиниана выразить свое принципиальное отношение к суффрагию и синифии.

Суффрагий (греческая форма – ˘1Ý1 ¼fl31 ð3, то есть «дача золота», лат. suffragium – поддержка) – узаконенная в византийском праве

взятка лицу, от которого зависело назначение на административный пост, возведение в священнический сан или производство в должность церковнослужителя. Различались суффрагий светскому чиновнику и суффрагий духовному лицу. За обретение любого поста, сана или должности необходимо было по закону внести две суммы: так называемый «обычай», то есть плату за диплом на должность, и «суффрагий». Проводя административную и церковную реформы, Юстиниан был поражен разгулом бесстыдной продажи мошенниками государственных и церковных должностей: «Сколько же нечестивого и подобного ему происходит из-за этих воров по поводу уплаченного надлежащим образом? Ведь именно представители местной власти, обращая внимание на доход, оставляют без внимания, с одной стороны, многих из ответственных лиц, сбывая им противозаконную наживу, с другой – многих из невиновных осуждают, чтобы они преподнесли ответственным лицам… И есть в целом некая одна такая причина всех зол, а именно прежде всего вымогательство является началом и концом всякого коварства. Существует же и вот такое удивительное и самое истинное из божественных изречений, что сребролюбие есть мать всех зол и особенно, когда оно свойственно душам властных лиц, а не простых людей. Ибо кто не смог бы воровать в безопасности, кто же не смог бы пограбить без всякой ответственности, взирая на власть и видя, что она все продает за золото, и твердо веря, что если бы он совершил абсурдное, то искупит это, предоставив деньги. Отсюда и человекоубийства, и прелюбодеяния, и нападения, и ранения, и похищения девственниц, и расстройства празднеств, и презрение к законам и властям, когда все считают, что они продажны, словно некий из самых подлых рабов. И не хватит ли нам обдумывать и рассказывать, насколько тяжко становится также и вследствие воровства местных властных лиц, когда никто не решается открыто их порицать, когда те прямо с самого начала предложили откуп деньгами» (Nov. Iust. 8:66.6–12, 21–42). Юстиниан начал беспощадную борьбу с коррупцией. Из 173 сохранившихся новых конституций автократора две содержат программу искоренения продажности должностных лиц. Они относятся к числу самых обширных дъятаксисов, уступая только 22-й новелле. 8-я конституция, под названием «Предписание о том, чтобы властные лица пребывали без какого-либо суффрагия», содержит 1136 строк (8:64.5–91.13) и датирована 15.04.535 г. Через 11 лет появился второй дъятаксис, озаглавленный «О разных церковных важных положениях», объе-

мом в 1024 строки (123:593.13–625.15) и с датировкой 1.05.546 г. В этих новеллах содержится терминология, относящаяся к суффрагию: ˘1Ý1 ¼fl31 ð3 (123:596.18–19), suffragium (8:65.14). 8-я новелла посвящена проблеме светского суффрагия, а 123-я – судьбе суффрагия духовным лицам. Дъятаксис 8-й запретил взимание суффрагия при назначении на светскую должность и установил конкретную таксу на «обычай». Были разработаны разнообразные практические меры для пресечения коррупции. Они имеют непреходящее значение для всех эпох, народов и администраций. Василевс ромеев вскрыл причины коррумпированности чиновничьего аппарата, нарисовал ужасающую картину вымогательств и подкупа взятками, привел в систему свои всесторонние наблюдения и предоставил в системном виде всю совокупность действий в противоборстве с продажностью администрации. Через 11 лет Юстиниан 123-й новеллой от 1.05.546 г. запретил взимание суффрагия и церковным лицам: «Прежде же всего мы предписываем соблюдать то, чтобы ни один епископ не рукополагался с помощью дачи золота или другого достояния» (123:596.17–19). Представляется достаточно интересным то обстоятельство, что автократор разъединил во времени решительные меры по отмене суффрагия в светской и духовной административных сферах.

Синифия (греч. 13ý Š Ý – обычай) – 1) плата за диплом на должность, исчисляемая по доходности поста и 2) плата за возведение в священнический сан или производство в должность церковнослужителя. Император Юстиниан I Великий, с целью пресечения стяжательства, не только запретил суффрагий, но и установил строгую таксу на внесение синифии. В некоторых случаях в дъятаксисах автократора для обозначения подобного взноса применяется и термин «эфос» (греч. ħŠð1 – обычай), например, Nov. Iust. 123:597.6,28; 598.16; 606.21. Таксация синифии была реализована 15.04.535 г. (для светских лиц) и 1.05.546 г. (для духовенства). 2-е правило IV Вселенского собора (8.10–1.11.451) запретило обращать в продажу «непродаваемую благодать» и совершать за деньги «рукоположение или производство». Однако практика взимания синифии (эфоса) настолько прочно укоренилась в ромейском социуме, что василевсу оставалось только упорядочивать ее во избежание злоупотреблений, что и было сделано в новелле 123 (предназначенной для духовных лиц), как послед-

нем по времени предписании: «Мы соглашаемся, чтобы в качестве синифий рукополагаемыми епископами предоставлялось только то, что вносится вслед за настоящим законом» (123:597.8–11). Затем фиксируется конкретная таксация синифий: «Мы предписываем поэтому блаженнейшим архиепископам и патриархам, то есть более почтенного Рима и Константинополя, и Александрии, и Антиохии, и Иерусалима, если синифия должна предоставляться епископами или клириками при их хиротонии (в сумме) менее 20 литр золота, предоставлять только то, что определяет синифия; если же перед этим законом она предоставлялась в большем количестве, ничего не предоставляется сверх 20 литр золота. Митрополиты же, рукополагаемые собственным синодом или блаженнейшими патриархами, и все другие епископы, рукополагаемые патриархами или митрополитами, если церковь рукополагаемого имеет доход не менее 30 литр золота, предоставляют за возведенных в сан 100 номисм, нотарии же рукоположника и другие прислуживающие ему получают, согласно обычаю, 300 номисм. Если же доходы церкви составляют менее 30 литр золота в год, но они не менее десяти, за возведенных в сан отдавать 100 номисм, все же другие получают по обычаю 200 номисм. Если же оказалось бы, что доходы церкви – меньше десяти, однако не менее пяти литр золота, давать за возведенных в сан 50 номисм, все же другие получают, согласно обычаю, 70 номисм. Если же церковь имеет доход меньше пяти, но не менее трех литр золота, предоставлять за возведенных в сан 18 номисм, все же получают, согласно обычаю, 24 номисмы. Если же количество доходов церкви оказалось бы менее трех, но не менее двух литр золота, предоставлять за возведенных в сан 12 номисм, ради же всякого другого обычая 16 номисм. Мы соглашаемся, чтобы епископ церкви, имеющей доход менее двух литр золота, ничего не предоставлял ни ради возведенных в сан, ни ради другого какого-либо обычая» (123:597.11–34; 598.1–13). За нарушение законоположения о синифии законодатель предусмотрел наказание: «Если же кто-либо осмелился бы каким-либо способом получить (что-нибудь) сверх установленного нами количества за возведенных в сан или за синифии, мы повелеваем, что в случае, если бы он взял нечто большее, его наказывают тройным количеством от его имущества, даже если он передал его церкви» (123:598.20–24). Сказав все «насчет хиротонии епископов» (123:598.25–26) и соответствующей синифии, василевс ромеев рассмотрел вопрос о поставлении членов клира: «Мы все же не соглашаемся, чтобы клирик какого-либо ранга пре-

доставлял что-нибудь тому, через посредство которого он рукополагается, или другому какому-либо лицу, однако чтобы он доставлял одни-единственные синифии помогающим рукоположнику и получающим, согласно обычаю, жалованье одного года, без превышения» (123:606.17–22). Для обозначения слова «жалованье» автократор использовал латинский номен diarium, транслитерированный греческими графемами (123:606.21). Таким образом, церковь (от греч. Þ³flÝ Þ – господень, подразумевается существительное ð Þ – дом) должна была следовать правовым нормам 123-й новеллы, запретившей суффрагий (123:596.17–19) для духовных лиц и декретировавшей таксационную синифию (эфос) за хиротонию и хирофесию (123:597.11–34; 598.1–13; 606.17–22) и возмездие за несоблюдение дъятаксиса (123:598.20–24).

Среди множества аспектов церковного бытия, приковавших к себе внимание законодателя, следует назвать, несомненно, проблему отчуждения церковной недвижимости. В специальной литературе о ней говорится вскользь, причем как об окончательно решенном вопросе: «Вся недвижимость… стала неотчуждаемой (extra commercium)», «запрещение отчуждать церковные имущества» было санкционировано Новеллами Юстиниана[1]. Василевс ромеев обращался к названной теме неоднократно[2]. На протяжении 11 лет и 15 дней (с 15.04.535 по 1.05.546 г.) Юстиниан подготовил 10 новелл (в 535 г. – одну, в каждом последующем году из трех – по две, затем последовал перерыв в пять лет и, наконец, 544, 545 и 546 г. породили по одному дъятаксису) – нов. 7, 40, 46, 54, 55, 65, 67, 120, 123, 131. Чем объясняется тяготение императора к судьбам церковной недвижимости? Вряд ли убедителен тезис о том, что предписания не выполнялись и требовалось новое разъяснение ранее опубликованных. Видимо, трудно согласиться и с тем суждением, что каждая очередная новелла просто повторяла нормы предшествующей. Скорее всего, очередной дъятаксис развивал в той или иной мере, модифицировал правовые нормы, но если принять данную презумпцию, в таком случае в 10 новеллах представлена эволюция проблемы отчуждения церковной собственности. Конечно, назрела по-

[1] История Византии в трех томах. М., 1967. Т. 1. С. 150, 268.

[2] См.: *Липшиц Е. Э.* К истории закрепощения византийского крестьянства в VI в. (Эволюция законодательства о колонате в 505–582 гг. н. э.) // ВО. М., 1971. С. 98–124, здесь с. 111. Прим. 20.

требность в специальном исследовании данного вопроса. Особенно интересными представляются немалые и не столь редкие отступления Юстиниана от единого, «универсального» (по словам автократора) (7:49.13) закона о запрете отчуждения церковной недвижимости. Важно учитывать все обстоятельства создания очередного дъятаксиса, все факторы, воздействовавшие на изменение позиции императора при составлении того или иного конкретного нормативного акта.

Хотелось бы обратить внимание на некоторые констатации М. В. Левченко, который затронул названную тему[1]: «В своем окончательном виде законодательство Юстиниана о церковной недвижимой собственности довольно сложно», «несмотря на кажущуюся строгость воспрещения со стороны правительственной власти отчуждения церковных земель, все же оно, как мы видим, и в VI в. могло иметь – и несомненно имело – место». Констатация сложности разработки проблемы отчуждения церковной недвижимости, нашедшая отражение в трудах М. В. Левченко, заслуживает, безусловно, серьезного отношения к ней со стороны исследователей, однако она недостаточна сама по себе вследствие того, что теряется из виду общее направление политики Юстиниана в сфере недвижимости – стремление к унифицированной форме собственности и размежеванию владельческих прав и прав частного собственника. Прежде всего, необходимо осмыслить некоторые теоретические положения. Номен «право отчуждения» поглощает а) бóльшую часть владельческих прав и б) право продажи. Для передачи первого значения использовался термин «апаллотриосис» (передача, отчуждение), для воспроизводства второго – «экпиисис» (продажа, отчуждение). Процесс отчуждения земли начался, по А. И. Неусыхину[2], с возникновения права наследования земельного надела у лиц женского пола в пределах малой семьи (главным образом у дочери умершего главы семьи), тогда как владельческие права на пахотный участок оформляются с появлением права наследования у представителей мужской нисходящей линии. Земля, на которую распространилось такое право, называется terra salica.

---

[1] *Левченко М. В.* Церковные имущества V–VII вв. в Восточно-Римской империи // ВВ. 1949. Т. 2. С. 11–59, здесь с. 15–17.

[2] *Неусыхин А. И.* Возникновение зависимого крестьянства как класса раннефеодального общества в Западной Европе VI–VIII вв. М., 1956. С. 12–13.

Отчуждение, включающее бóльшую часть владельческих прав, можно обозначить термином «апаллотриосис». Отчуждение, идентичное продаже, можно обозначить термином «экпиисис». Апаллотриосис – отчуждение начальное, ограниченное. Его следует трактовать как I этап отчуждения. Экпиисис – отчуждение завершающее, свободное. Его следует рассматривать как II этап отчуждения (высший этап). Апаллотриосис плюс экпиисис составляют отчуждение в широком смысле, экпиисис – отчуждение в узком понимании. Владельческие права – шире прав апаллотриосиса. Они возникают раньше, чем право апаллотриосиса. В таком случае владение появляется раньше частной собственности (речь идет о недвижимости), которая предполагает свободное отчуждение пашни за деньги. Никакого разрешения ни с чьей стороны такая продажа не предусматривает.

Владение прошло ряд ступеней в своей эволюции (от terra salica до полного аллода). Наследование, завещание, аффатомия, дарение, как основные этапы развертывания владельческих прав, связаны именно с владением[1]. И только после этого начался процесс превращения владения в частную собственность[2]. Если речь идет о недвижимости, как в только что изложенных рассуждениях, необходимо различать владельческие права, право апаллотриосиса и право экпиисиса. Поэтому слова «право экпиисиса» (22:160.35–36) лучше передавать как «право продажи», а не «право отчуждения». Слово во множественном числе «экпиисис» (22:161.2–3) лучше переводить как «продажи». Слово в единственном числе «экпиисис» (67:344.9) лучше переводить как «продажа». Следует подчеркнуть, что высший субъект присвоения не всегда обладал правом свободного распоряжения пахотной землей и разными видами альменды. Например, пагу, как разновидности земледельческой общины, не свойственно право экпиисиса. Кстати, Юстиниан, признавая церковь верховным субъектом присвоения принадлежащей ей недвижимости (и, конечно, движимого имущества), упорно и целенаправленно стремился к изъятию из ее прав отчуждения в широком смысле, именно права экпиисиса.

Главным правом частного земельного собственника было его право продажи. Если собственник не располагал таким правом, он мог быть пользователем, владельцем, держателем, но только не частным собственником. Уступая права на землю, частный собственник подчеркивал именно

[1] Там же. С. 12 сл., 67 сл.
[2] Там же. С. 106.

право продажи, ставя слово «продать» на первое место[1], или довольствовался словом «продажа», как в акте 1272 г.[2]: «Мы предлагаем и совершаем настоящую… распродажу со всем семейством и нашей стороной, и самими наследниками, и преемниками нашими добровольно и без принуждения, честно и без интриг, по собственному желанию и самопроизвольно, и не вследствие какой-либо нужды или страха, или коварства, или издевки, или принуждения, или лжи, или архонтовского притеснения, или бесчестного намерения, но со всем рвением, душевным замыслом и с обдуманной и точно осознанной целью и мыслями о самой непорочной последовательности и, просто говоря, с большим одобрением с нашей стороны и желанием, отказываясь и отвергая вследствие соответствующей нашей договоренности и расспросов не только любую и всевозможную необразованность и некультурность и архонтовское насилие, но и само раскаяние и сожаление по поводу раскаяния и порожденный нами вследствие этого иск для аннулирования настоящего нашего акта установленной и непоколебимой продажи». Конечно, продажа осуществляется по собственному желанию продавца, а не с разрешения какого-либо иного лица.

Новелла 7-я, начинающая отчуждение и поиски решения назревшей проблемы отчуждения церковного недвижимого имущества, определяет цель и задачи автократора в названной сфере. Не высказывая никакого намерения с налету, с первого раза, единовременно разобраться и ответить на все злободневные вопросы, законодатель выдвигает «постоянную единую цель» – «воссоздать совершенное», «охватить все прежние нормы единым законом», который будет применяться на всех территориях Империи ромеев, во всех епархиях, окажется «универсальным среди законов». Тем самым император намеревался «подготовить единое законодательство всем священнейшим церквам», отвергающее отчуждение недвижимого имущества. Так называемое «паричское право», не известное ромейским законам, привело к «почти постоянному отчуждению» церковной недвижимости. В проимии 7-й новеллы Юстиниан недвусмысленно заявляет о своем намерении коренным образом изменить сложившуюся ситуацию: «Мы поставили себе в качестве постоянной следующую единую цель – все то, что показалось бы незавершенным ранее

---

[1] *Miklosich F.*, *Müller J.* Acta et diplomata graeca medii aevi. Vindobonae, 1871. V. IV. P. 90.35–91.1; 117.9–11 (далее – MM); *Успенский Ф. И.*, *Бенешевич В. Н.* Вазелонские акты. Л., 1927. № 83.6–7; 88.4–7; 93.8–9.

[2] MM. V. IV. P. 407–409.

и запутанным, таковое и очистить, и воссоздать совершенное из не доведенного до конца. Что и сделав относительно всего законодательства, мы считаем нужным, однако, при отчуждениях, совершающихся ради священного имущества, охватить все прежние нормы единым законом, который и отвергает себя, и исправляет, и добавляет упущенное, и избавляет от ненужного. Львом, в самом деле мужем благоговейной участи, который – именно после Константина, мужа священной памяти и зачинателя христианской веры среди императоров – умножил честь священнейших церквей и наладил их устроение, был написан закон о церковных отчуждениях, привязанный к одной-единственной священнейшей великой церкви в блаженном этом городе. И мы восхваляем к тому же большинство установлений этого закона со всей страстностью и боголюбием, но мы опровергаем его в том, что он вообще установлен для всех; мы уже поверили, конечно, что и он нуждается в некотором исправлении. Анастасием же, мужем благочестивой доли, был составлен некий закон о том же, не похожий на предыдущий и со всевозможными пропусками. Ибо он разбросан и в отношении отдаленных местностей остался не менее незаконченным, будучи обращенным к одному-единственному сану архиерея и администрации, назначенной блаженнейшим патриархом этого царственного и процветающего города, но не принимая, однако, во внимание все другие епархии. Впрочем, если действительно он думал, что вещь вследствие исправления оказывается ценной, то по какой причине одни нормы он исправлял, другие же, неупорядоченные, оставлял? Мы постановляем, чтобы впредь он перестал быть действующим в незавершенном виде и привязанным к определенной местности, но являлся универсальным среди законов и вносил нечто значительное. Поэтому мы, конечно, исправляя все, подумали, что нужно подготовить единое законодательство всем священнейшим церквам и гостиницам, и больницам, и богадельням, и монастырям, и детским приютам, и приютам для престарелых и действиям любой культовой организации, и этот закон дополнить предписанием Льва, мужа благочестивой участи, предварительно на основе (предписания) излагая для себя вкратце право и таким образом сплетая вместе и все остальное. Ибо оно (предписание) предпочитает, чтобы ни боголюбезнейший архиепископ и патриарх блаженнейшего этого города или священнейшей великой церкви, ни управляющий хозяйством не продавали, не дарили или не отчуждали, случайно, иным способом недвижимое имущество, жилое помещение или поле, или земледельца, или деревенских рабов, или общественные кормления (а именно те, что нужно причислить к недвижимым

вещам, которые принадлежат священнейшей великой церкви в Константинополе) и не совершали что-либо подобное по отношению к ответному дару или иной какой-либо уловке. И оно (предписание) угрожает покупателю отторжением вещи, чтобы он передал своевременно управляющему делами священнейшей великой церкви полученную им вещь со всем урожаем в течение года и другими доходами, из-за неминуемо предстоящего (тому, кто осмеливается что-либо подобное взять или купить) аннулирования цены, потому что, в соответствии с законами, приобретенное равным образом он передает даже не родившемуся. И оно же предписывает управляющему хозяйством, нарушившему эти нормы, передать из собственных средств священнейшей великой церкви все то, что он приобрел по этой причине или в чем причинил убыток священнейшей церкви. Кроме этого оно же отстраняет и от заведования хозяйством и не передает управление священнейшей церковью только одним боголюбезнейшим экономам, но и их преемникам, они ли это совершили или, видя, что это совершает при удобном случае боголюбезнейший епископ или кто-либо из других клириков, хранили жалкое и подобострастное молчание и, видя того, кто выражает скорее одобрение многому, уступили чему-либо подобному, но не воспрепятствовали происшествию. И составленные в присутствии нотариуса такие договоры предают его вечной ссылке, не предоставляющей ему какого-либо снисхождения и последующего возвращения. Предписание угрожает даже изгнать самих великих архонтов, согласных с подобным и оказывающих помощь такими действиями как составлением от своего имени деловых заметок с целью организации таких дарений или иных сделок и цепляющихся за власть, общественное положение и имущество. Поэтому в самом деле сильно упрекнув, оно (предписание) разрешает, чтобы священнейшая великая церковь предоставляла пользование церковной вещи, или так называемый узуфрукт, в течение некоторого условленного времени или на срок жизни получателя при том, однако, условии, что тот, кому оказывается такая честь, дает взамен вещь такого же количества священнейшей великой церкви на основании неограниченного господства, вследствие чего священнейшая церковь сможет получать тот же самый доход, который он (тот, кому оказана честь) извлек посредством использования, а именно – после кончины получателя или установленного для пользования времени и когда возвращается священнейшей церкви использование переданной церковной вещи и она становится одновременно с пожалованным пользованием собственностью священнейшей церкви. Ибо закон устанавливает, что договор гарантирует безопасность. Если же пе-

реданное священнейшей церкви было бы меньше предоставленного с ее стороны, вследствие (возвращения) которого (полностью) она тотчас же обретает господство и рассчитывает также получить пользование, то она расторгает соглашение и даже не выясняет (всех обстоятельств) по поводу случившегося, и в то же время позволяет безнаказанность отмщения, ввиду того, что происходит ограничение прав священнейшей церкви. Закон в самом деле подобное вкратце как определяет, так и порицает и доходит вплоть до (выяснения) обстоятельств одной-единственной священнейшей церкви: хотя всякую уловку он отвергает (отчасти мы успели сказать об этом), он приобрел, однако, силу прекратить после этого махинации упомянутых лиц. Ибо некоторые, изобретя как раз так называемое парическое (право), не известное ни нашим законам, ни любому иному из всей их совокупности, изучили немало описаний по поводу законоположения, придумав почти постоянное отчуждение. Именно то мы запретили приводить для себя в исполнение в будущем, вследствие чего мы написали закон об этом. Поставленные недавно во главе дел священнейшей великой церкви уже стали осведомленными также в эмфитефсисе и, уступая эмфитефтам, уменьшили во многом количество действительного дохода. Поэтому в одном из наших предписаний мы определили, что эмфитефсис осуществляется максимально тремя лицами, получателем и двумя другими преемниками, согласившись, что это находит место и в делах священнейшей церкви, установив по закону уступать эмфитефтам вследствие случайных обстоятельств не более одной шестой части: поскольку мы узнавали, что некими лицами сделки оформляются так многословно и нечестиво, что священнейшей церкви и вообще не предоставляется шестая часть, когда все остальные уже уступлены эмфитефту. Афанасий же, муж благоговейной участи, предписав, чтобы осуществлялась подготовка памятных записей при отчуждениях, если где-нибудь нашлось бы для этого удобное время, и введя эмфитефсисы без (оформления) акта на срок жизни того, кто получает эмфитефсис, при оформлении же акта и до бесконечности удлиняя его (срок эмфитефсиса), составил неточный, не сведенный в целое закон и всячески недоделанный, установив законоположение, как мы сказали, в пределах одного-единственного хозяйства патриаршего престола блаженного этого города» (7:48.17–36; 49.1–42; 50.1–42; 51.1–34).

Начиная с 40-й новеллы, Юстиниан вносит коррективы в правовые нормы, касающиеся церковной недвижимости, «ради некой подобающей и необходимой пользы в делах», хотя 7-й новеллой уже был предписан «общий за-

кон» «о запрете церковных отчуждений», который (закон), по замыслу автократора, «касался всех» (то есть всех церковных учреждений): «Уже предписаны общим законом с нашей стороны положения о запрете церковных отчуждений, и мы желаем, чтобы он вступил в силу и, вступив в силу, касался всех. Поскольку же ради пользы подобает позаботиться о всех церквах, больше же о церкви святого Воскресения и местности, в которой Творец мира решился предстать в человеческом облике, мы вознамерились поэтому написать настоящий закон не с целью отмены уже изданных нами законов, но ради некой подобающей и необходимой пользы в делах. Ибо всем людям очевидно то, что церковь священнейшего Воскресения и принимает, и содержит тех, кто стекается сюда из всей икумены, большинство которых не имеет опыта словесно выражать мысли, и производит безмерные траты, которые помогают собирающимся туда сверх всяких ожиданий, так же как (помогло) чудотворство великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, когда Он взрастил несказанное множество хлебов из небольшого их числа ради дня грядущего. Так что ей необходимы более значительные средства и благочестивые основания, вследствие которых она была бы способна предложить теперь помощь столь большому количеству (людей). Однако мы узнали, что в настоящее время Евсевий, боголюбезнейший пресвитер и хранитель сокровищ священнейшей церкви в царственном этом городе, находясь в упомянутом городе иерусалимлян и показав свой благопристойный и богоугодный нрав, благодаря которому он увеличил доход священнейшей церкви многими и значительными, и справедливыми приумножениями, смог приобрести доход в триста восемьдесят литр золота за цену ненамного более или менее тридцати литр золота, собрав это праведно с помощью податей, а также подготовив благочестивейших заведующих хозяйством вышеупомянутой церкви священного Воскресения взять взаймы. И он научил нас, каким образом заимодавцы стремятся приобрести свою долю и как он нашел другой, парадоксальный, источник дохода. Поскольку много людей по желанию стекается и посещает в упомянутом городе иерусалимлян места, посвященные Богу, они хотят купить за большое количество золота церковные помещения, чтобы им можно было пользоваться жилищем, расположенным в вышеуказанной местности, однако не будучи в состоянии это сделать, руководители церкви священного Воскресения нуждаются в законе с нашей стороны, который объявил бы о церковных отчуждениях, хотя существует столь большая выгода, что они хотят арендовать некоторые эти постоялые дворы на пятьдесят лет, даже не говоря здесь многого о том, на-

сколько большой окажется сговорчивость, если действительно владение было присоединено священнейшей церковью из дохода (к тому же оказавшегося удивительным) около тридцати литр золота лишь только в течение тринадцати лет, однако продажа строений будет совершаться на 50 лет, и тем более, что вещь предоставлена в строениях, которые подвластны любым случайным обстоятельствам, погибая сразу под их воздействием и не будучи в состоянии легко сохранить от гибели какой бы то ни было остаток, если только они были бы разрушены или иным способом были бы погублены вследствие некоего обстоятельства (однако это было бы далеко от предмета обсуждения)» (40:258.21–33; 259.1–44).

Юстиниан не рассматривал созданный им универсальный закон о запрете отчуждения церковной недвижимости как некое незыблемое правило, отступая от него в некоторых случаях. Приведу в качестве примера соответствующий теме текст 67-й новеллы. Речь идет о последней, завершающей главе под № 4, которая состоит из одного предложения, насчитывает 23 строки и построена (если иметь в виду три последних слова) по 2-му закону акцентуации (67:346.14–36): «После того, как мы уже установили законом, что если бы в провинциях должна была совершиться какая-либо продажа недвижимого церковного имущества, то ее производить согласно постановлению, так, как гласит недавно изданное нами предписание, чтобы постановление действовало, однако, не только в интересах нынешнего любезного Богу епископа города и его клира, но и епископа митрополии, тем не менее дополнительно установлено, что если бы действительно святейший епископ митрополии или же благочестивейшие экономы его святейшей церкви намеревались продавать, то что́ должно было произойти: и мы присоединяем следующее, чтобы присутствовали двое из управляемого им синода любезных Богу епископов, которых он выбрал бы, чтобы всяческое прочее наблюдение за соблюдением теперь установленного нами закона было дополнено присутствием двух любезных Богу епископов, чтобы он, что касается его самого, рассчитывал заниматься делом вместе со своим синодом, и как он сам делает дело надежно и независимо, оказывая помощь тому, кто подчинен ему, так чтобы и ему управляемый им синод с помощью двух любезных Богу епископов счел нужным делать дело надежно, дополнительно присоединяя свидетельство этого священного синода».

Новелла 67 (1.05.538 г.) относится к временно́му промежутку между написанием 7-й новеллы (15.04.535 г.) и 120-й (9.05.544 г.). Два последних

дъятаксиса обычно приводят в качестве доказательства запрета отчуждать церковную недвижимость. Однако в 67-й новелле продажа недвижимого имущества церкви разрешена. Заголовок данной новеллы (67:344.2–10) содержит завершающую фразу «И о продаже церковных недвижимых имуществ» (67:344.8–10), которая соотносится с 4-й главой новеллы и в ней раскрывается. Содержание 4-й главы 67-й новеллы показывает, что проблема отчуждения недвижимой собственности церкви решалась трудно, долго, противоречиво, с оговорками, ограничениями, уступками. Однако в целом император неуклонно добивался своей главной цели, очерченной в вышеприведенных нормативных актах.

Выдвинув идею единой, универсальной церкви, Юстиниан был вынужден занять жесткую позицию по отношению к еретическим толкам, которые отражали интересы, взгляды и надежды оппозиционных, в частности сепаратистски настроенных, социальных группировок. Однако и в данной сфере общественных сопряженностей автократор неоднократно варьировал свою политику, что наглядно проявилось во взаимоотношениях с монофиситством, обильный материал о которых (иногда в имплицитной форме) содержится в ряде новых дъятаксисов василевса ромеев.

Монофиситство в узком, специальном смысле – основное еретическое направление христологического характера в христианстве V–VII вв. (22.11.448 – июль 619). Основатель монофиситства – константинопольский архимандрит Евтихий, или Евтих (род. 378). Первая жалоба на 70-летнего Евтихия (в 448 г.) последовала императору Феодосию II (408–450) со стороны архиепископа Домна Антиохийского. 8.11.448 г. Евсевий, епископ Дорилейский (во Фригии) обвинил Евтихия в ереси. В таких условиях 22.11.448 г. на Константинопольском поместном соборе в присутствии 32 епископов Евтихий впервые публично изложил свою позицию о том, что Иисус Христос состоял из двух естеств до единения (○Þ ˘ð ½˘¹ /ý fifl ² ı ⊙ý °¹ /ı), а после единения Ему была присуща только одна природа (š ½˘¹Ýı š ².˙ ²_ý ≻ý/¹Ýý). Этот день можно считать днем рождения монофиситства. Оно возникло как реакция на несторианство, которое являлось дифиситством. Признавая рождение Иисуса Христа из двух природ (божественной и человеческой), монофиситствующие, отвергая дифиситские сентенции, настаивали на существовании после воплощения одной (именно божественной) природы Спасителя. До единения же плоть Христова и плоть человеческая были связаны еди-

носущием. Не отвечая на вопрос, как Бог стал человеком (так же поступают и ортодоксальные христиане), монофиситы лишь констатировали, что из двух естеств неизреченным образом стало одно. Монофиситство отвергало превращение (²flðfi), смешение (š‹þÝ1), слияние (1˘ ¼31Ý1) естеств или поглощение (Þ ² fl˘¼ŠÝ1Ý1) одной природы другой в акте воплощения. Но как раз подобное им приписывают дифиситствующие. Монофиситы считали информными номены Ý˘2●1, ð 1 , ²ðšðý, fifl˘1/fiðý, fi˘12 1Ý1, ½˘1Ý1. Утратив собственную действительность, человеческая природа не могла быть объектом живописных изображений, вследствие чего монофиситы отвергали почитание икон. Собственно термин «монофиситы» (от греческих слов š˘ýð1 – один и ½˘1Ý1 – природа, естество), означающий «единоестественники», встречается с конца VII в., названия же конкретных течений монофиситства – гораздо ранее (как правило, со времени их появления) (см., например, «Новеллы Юстиниана», нов. 109:517.29; 131: 663.16–17; и др.). Поскольку сигма между двумя гласными приозносится как [с], правильнее писать «монофиситы», а не «монофизиты». Причины возникновения монофиситства были различными (религиозные; политические – сепаратизм восточных провинций Византийской империи; языковые, которые сыграли немалую роль в размежевании церквей и толков). В территориальном отношении монофиситство охватило большой регион (помимо Константинополя следует назвать Сирию, Египет, Палестину, Армению, Грузию, Месопотамию, Аравию, Нубию). В восстании «Ника» (13–18.01.532) прасины (как стасиоты, так и димоты) показали себя ярыми монофиситами. Политика ромейских василевсов (особенно Василиска, Зинона и Юстиниана I) по отношению к монофиситству во многом была непоследовательной и противоречивой. Монофиситское движение сопровождалось созывами поместных и Вселенских соборов, диспутами, бурными волнениями и мятежами, расправами с его адептами. Халкидонский (IV Вселенский) собор (8.10–1.11.451) осудил монофиситство как ересь. В ходе длительной эволюции монофиситство разделилось на множество толков. Помимо евтихианства, бар-судаилизма, диоскорианства, элурианства, акефальства и филоксенианства, оно вобрало в себя два ведущих направления: севирианство (фтартолатры, ниовиты, ктистолатры, агноиты, феодосиане, тритеиты) и юлианитство – гайяниты (афтартодокиты, или фантасиасты), ктиститы и актиститы. Феодосиане включали кондовавдитов, петритов и дамианитов

(савеллиан и тетрадитов, или тетратеитов). Тритеиты, в свою очередь, делились на кононитов и филопониан. От халкидонян отмежевались также яковиты, копты, эфиопы и армяно-григориане. Существовали группировки теопасхитов и дъякриноменов. Своеобразной модификацией монофиситского движения стало монофелитство. Понимаемое в широком смысле, монофиситство существует по сей день в форме нехалкидонских церквей (севирианско-феодосианская разновидность вероучения), к которым относятся коптская, эфиопская, армянская, антиохийская (сиро-яковитская) и малабарская.

Видоизменяя свое отношение к монофиситам, Юстиниан исходил из реально сложившейся ситуации, добиваясь при этом главного (в чем он преуспел) – ослабления социальной напряженности в империи. Проблематика монофиситства в целом и во времена Юстиниана в частности – назревшая научная задача, которая требует специальных изысканий, разработки соответствующей методики подобных исследований и разрешение которой приобретет, думается, неоспоримую практическую значимость в процессах взаимоотношений различных конфессий и толков.

Признавая ту единящую роль, которую играл греческий язык с момента появления новых конституций (с 1.01.535 г.) в деле усиления политической и иной централизации, Юстиниан в целом был сторонником концепции официально действующего «единого языка» в Империи ромеев. Автократор стремился ввести греческий язык и в богослужение разных вероисповеданий. В полиэтнической среде невозможно было исключить использование родного языка или принятого языка богослужения, но точно так же недопустимым оказалось (так предписывалось) игнорирование греческого языка. Юстиниан написал специальную новеллу «О том, чтобы евреям было позволено при обучении читать Священное Писание по-латыни или по-гречески, или на ином языке, и о том, что они изгоняются со своих мест, не рассчитывая на судебное решение или воскресение, или ангелов» (124-й дъятаксис Аутентики – 124:714.7–12). Греческая прескрипция (нов. 146) предельно кратка: «О евреях» (146:714.7). Уже содержание проимия данного дъятаксиса (146:714.14–715.12) показывает, что до его издания иудеи придерживались в богослужении «одного-единственного еврейского языка», однако отныне вводится и греческий, «и вообще любой язык»: «Следовало, чтобы евреи, слушая священные книги, не тяготели к единственной письменности, но стремились к сокрытым в ней пророчествам, посредством которых она возвещает великого Бога и Спасителя ро-

да человеческого Иисуса Христа. Помимо этого, предаваясь иррациональным истолкованиям, они вплоть до нынешнего времени отклонялись от православия, однако, научив их спорить между собой, мы опрометчиво не выказали твердости, чтобы они оставили разногласия. Вследствие их прихода к нам мы узнали, что они придерживаются одного-единственного еврейского языка и одни из них желают пользоваться им при чтении священных книг, другие же считают возможным использовать и греческий язык, и уже в течение долгого времени они спорят из-за этого между собой, поэтому мы, выслушав лучших из них по этому вопросу, пришли к заключению, что есть желающие и греческий язык использовать при чтении священных книг и вообще любой язык, который в данной местности оказывается для слушателей более пригодным и понятным».

Вместе с тем Юстиниан идет на уступки евреям некоторых населенных пунктов (например, евреям города Тира), о чем свидетельствует 139-я новелла.

Важнейший идеологический тезис, аргументированно изложенный Юстинианом в его новых конституциях, касался взаимоотношений церкви и государства в эпоху реформирования ромейского социума.

Священство и империя, то есть многоуровневые по характеру сопряженности государства и церкви и отношения последних с икуменой – центральная проблема политической идеологии Византии на всем протяжении ее истории. Внешнеполитическая деятельность империи опиралась на принцип общего соотношения василевсовой и патриаршей властей, который не связан с объемом прерогатив названных институтов в рамках ромейского социума. Родоначальник теории властного универсализма Евсевий Кесарийский (264–340), «отец христианской историографии», различая две сферы власти – гражданскую (полученную непосредственно от Бога) и духовную (полученную от Христа через апостолов), выступил адептом тесного единения церкви с государством («Житие императора Константина»). Размытость двух властных систем приводила в дальнейшем к конфликту между василевсом ромеев и патриархом. Однако в Византии не было такой острой, как на Западе, дихотомии между духовной и мирской разновидностями власти. Мысль о согласованной сплоченности последних стала краеугольным камнем теории универсализма. Ярким подтверждением этого являются воззрения дьякона константинопольской Софии Агапита (VI в.), патриарха Фотия, императора Льва VI, историка Льва Дьякона, а в поздневизантийское время – решение синода от июня 1380 г.,

позиция Антония IV как приверженца концепции Евсевия, инструкция послам (1393 г.). Первоначально роль и значимость патриаршей власти заметно уступали императорской. Но смысл идеи универсальной власти сводился к согласованным действиям, единогласию (13š½/ý , consonantia) разных ее носителей, что отчетливо выразил Юстиниан в проимии своей 6-й новеллы (Nov. Iust., 6:35.27–31; 36.1–21): «Величайшими дарами, преподнесенными свыше благосклонностью Бога, у людей являются священство и империя, одно заслуживается божественными деяниями, другое же начинается и обеспечивается человеческими делами, и то и другое исходят и организуют человеческую жизнь из одной и той же самой основы. Поэтому императорам ничто так не было бы желанным, как благочестие священников, если даже и они ради того самого постоянно умоляют Бога. Ибо если бы священство было безупречным во всех отношениях и обладало бы прямодушием по отношению к Богу, а императорская власть справедливо и подобающе организовывала бы переданное ей государство, то сложилась бы некая благая гармония, предоставляющая человеческому роду все, что только могло оказаться полезным. Поскольку же мы проявляем величайшую заботу как об истинных божественных догматах, так и о благочестии священников, чтобы те следовали ему, то мы поверили, что благодаря ей нам будут предоставлены Богом большие блага, и мы наверняка удержим то, что существует, приобретем то, что еще не имеем, и приумножим ныне возвращенное. Хорошо ведь, если бы все могло бы совершаться надлежащим образом, а именно если бы начало дела стало бы подобающим и угодным Богу. Мы верим, что это все же случится, а именно если будет обеспечено соблюдение священных канонов, то, что, справедливо восхваляя, передали и паломники, и очевидцы, и служители божьего слова апостолы, а святые отцы сохранили и подсказали». С обособлением разных направлений христианства появилась необходимость очередной регламентации общего соотношения светской и церковной властей путем «сужения религиозного аспекта до конфессионального»[1], иными словами, декларирования единства государственности и православия (а не просто христианской веры). В 885–886 гг. патриарх Фотий изложил концепцию равновесия императорской и патриаршей власти. За провозглашением идеала последовал

[1] *Чичуров И. С.* Политическая идеология средневековья: (Византия и Русь). М., 1991. С. 36.

длительный процесс возвышения священства до уровня царственности. Своеобразным свидетельством успеха стали практика сравнения патриарха с солнцем и оформление светско-духовного сословия архонтов. Наконец, пришло время (исход XIV в.), потребовавшее апологии статуса императора как универсального правителя, причем в качестве аргумента приводилось признание всеобщности власти константинопольского патриарха всеми христианами. В официальном послании от сентября-октября 1393 г. патриарха Антония IV великому князю Московскому и всея Руси Василию I Дмитриевичу было подчеркнуто, что если патриарх – всеобщий учитель всех христиан, то василевс – их единственный всеобщий император[1]. Так произошла любопытная метаморфоза двух сфер власти. Став государственной религией, христианство, а затем и православие стремились возвыситься до всеобщего института власти, до уровня царственности. Достигнув этого в теории и спустя длительное время на практике, церковь была вынуждена затем с максимальным напряжением сил отстаивать светский универсализм, опираясь на тезис о неразрывном единстве империи и церкви.

Величие Юстиниана I проявилось в том, что он прозорливо предвосхитил незаурядную роль христианского мировоззрения в сложный и противоречивый период реформирования ромейского социума. Автократор нашел, опираясь на весь свой жизненный и философский опыт, объединяющее начало, стержень и твердыню нравственных устоев. Церковь могла обеспечить и обществу, и отдельному человеку равновесие духовного состояния, нерушимость терпимых социальных связей, негативное восприятие преступлений и пороков. Существовало немало факторов, которые неуклонно сближали позиции царственности и священнической власти. Следует подчеркнуть, среди множества сопряженностей, растущую идеологическую связь империи и церкви. Конкретным воплощением такой общности стал храм св. Апостолов – величественная пятикупольная церковь в Константинополе, второй храм «мировой столицы» (orbis caput) после св. Софии. Во-первых, данное святилище есть символ и реальное воплощение идеологического единства византийской царственности всех династий и поколений ромейских василевсов, во-вторых – проявление идеологической симфонии (Nov. Iust. 6:36.7–8) царственности и священства,

[1] Перевод письма см. в моей книге: Галеры Саввы Русского. Екб., 1994. Т. 1. С. 169–175.

imperii et sacerdotii, в-третьих – единящая идеологическая святыня икумены, главная усыпальница светских и духовных игемонов Империи ромеев. Первоначальный храм св. Апостолов был построен еще Константином I Великим, римским императором (27.06.306–22.05.337), и предназначался для погребения византийских василевсов и их близких родственников. Вскоре он стал также постоянной усыпальницей патриархов. При преемнике Константина I Констанции I (9.09.337–3.11.361) в храм были перенесены мощи св. апостолов Тимофея и несколько позже Андрея и Луки. Мощи константинопольского архиепископа Григория Назианзина (ок. 330 – ок. 390) и патриарха Иоанна I Хрисостома (между 344 и 354–14.09.407) были положены в самом алтаре. Ко времени Юстиниана I Великого (11.05.482–14.11.565) храм заметно обветшал, и василевс приказал снести его до основания и построить новый, еще более великолепный храм на месте снесенного с сохранением прежней крестообразной формы, каждая из четырех продольных частей которого делилась на три нефа двумя рядами колонн в два этажа. В месте соединения этих частей на возвышенном полу была устроена солея алтаря. Над алтарем возвышался полусферический купол на высоком барабане, снабженном множеством окон. Боковые купола имели более низкие барабаны, причем, за исключением восточного, располагали только узкими продольными отверстиями. Пятикупольный храм св. Апостолов послужил прототипом собора св. Марка в Венеции. Храмовый комплекс включал, помимо величавой церкви, еще ряд больших и малых храмов и дворцовых построек. К северо-восточной стороне алтаря храма св. Апостолов примыкал храм Константина I, а к юго-восточной стороне – храм Юстиниана Великого. В первом храме покоились останки императоров от Константина I до Василия II Болгаробойцы, во втором стояла гробница из чистого золота, приготовленная Юстинианом для самого себя, покоились Ираклиды и василевсы-иконоборцы. Неподалеку от храма св. Апостолов, с северной стороны, был сооружен Львом VI Мудрым (1.09.866–11.05.912) после 900 г. храм Всех Святых с тремя прилегавшими к нему евктириями – в честь св. Феофано, мученика Льва и св. Ипатия. В храме св. Апостолов хранились не только мощи св. апостолов и разнообразные драгоценные реликвии, но также императорские облачения, короны, драгоценные камни, жемчуг, золотые украшения и другие богатства и сокровища. Крестоносцы нещадно ограбили храм в 1204 г., вскрыв императорские гробницы. В период латинского господства

(13.04.1204–25.07.1261) продолжалось похищение драгоценностей. Обветшали некоторые здания. Был разрушен временем и землетрясениями храм Всех Святых. Его исчезающие развалины послужили материалом для укрепления акрополя Золотых ворот. Храм св. Апостолов был известен литиями (соединенными с богомольными выходами, или крестными ходами) и со времени Льва VI Мудрого (императора с 30.08.886 по 11.05.912) выездами в эту церковь, которые совершались в понедельник Пасхальной недели, в Антипасху, праздник св. Апостолов, в неделю Всех Святых, 21 мая – в день памяти равноапостольных Константина Великого и его матери императрицы Елены и в иные памятные и праздничные дни. Перед храмом св. Апостолов была сооружена колонна со статуей архангела Михаила. По велению первого Палеолога Михаила VIII (никейский император с 1.12.1258 по 25.07.1261 и константинопольский император с 25.07.1261 по 11.12.1282) была установлена его статуя, коленопреклоненная перед статуей архангела. В храме св. Апостолов проводились некоторые знаменательные церковные соборы. С западной стороны к нему примыкал дворец с большой палатой для парадных обедов, соединенной с китоном. После приезда василевса для его участия в соборе в китон доставляли императорское парадное облачение (дивитисий, хламиду, лор, пурпурные сапожки, золотую корону с жемчужными подвесками). Из китона через триклин дворца василевс в сопровождении чинов кувуклия проходил в катихумении западной стороны храма св. Апостолов. Отсюда через йинэконит (в северной стороне церкви) он направлялся к св. вратам алтаря. Собор кланялся в землю властителю икумены, и после возгласа церемониария «Повелите!» члены синклита исполняли хором обычное многолетие «На многие и добрые годы да продлит Бог твое царствование!». С зажженными свечами в руках император и патриарх непременно молились у гробниц Иоанна Златоуста и Григория Богослова. Итеративность церемониала в храме св. Апостолов (в обстановке роскошного иконостаса с чудодейственными иконами, аксамитных завес в катихумениях, мозаичных полов, гармоничной мраморной облицовки, пышных одеяний высших духовных лиц и членов синклита, нерушимого и размеренного ритуала, выверенной последовательности действий) взывала к почитанию предков, внушала веру в незыблемость икуменической идеологии, подчеркивала неизбывный богооткровенный традиционализм общественных устоев.

Приверженность традициям и в целом принципу традиционализма многократно подчеркивал Юстиниан, несмотря на все свои реформаторские устремления. Со своей стороны, церковь неизменно следовала традиционализму христианского мировоззрения. Две ветви власти сближали и универсализм, всеобщность, стремление распространить свое влияние на всю икумену. Требования единой империи, единой религии, единой церкви, единой веры соответствовали общей цели обеих сторон – создать сильную централизацию при единогласии гражданской и церковной властей. Объединяющие факторы побуждали по-новому осмыслить статус священства. Потребовалось возвысить церковь до уровня царственности, то есть расширить ее полномочия, увеличить привилегии, усилить материально, освободить от долгов и суффрагия. Следовало (и Юстиниан это великолепно почувствовал и реализовал) поднять значимость духовных учреждений – и теоретически, и практически, и духовно, и в материальном отношении, и в смысле правовой регламентации, и в нравственном плане. Сделав акцент на первом элементе идеологической триады, то есть единогласия властей, Юстиниан поставил священство на первое место в бинарной формуле симфонии.

Концепция согласованности священства и царственности была раскрыта Юстинианом в проимии (Nov. Iust., 6:35.27–31; 36.1–21) 6-й новеллы. Автократор твердо верил в осуществление консонанции и неоднократно подчеркивал это (6:36.12, 17). Участвующие в единении властные структуры отличались выполнением разных функций – священство заслуживалось божественными деяниями (6:35.29–30), царственность же начиналась и утверждала себя человеческими (6:35.30–31). Однако многое сближало два общественных института: 1. Общее происхождение (6:35.28–29), 2. Исходное следование одному и тому же началу (6:35.31; 36.1), 3. Организация человеческой жизни на основе единого принципа (6:35.31; 36.1), 4. Общие цели (6:36.4–8), 5. Признание обществом духовной и мирской властей величайшими дарами Бога (6:35.27–29).

Юстиниан специально оттенил условия складывания консонанции: 1. Безупречность священства во всех отношениях (6:36.4–5), 2. Соблюдение священных канонов (6:36.17–18), 3. Забота священников о своем благочестии (6:36.3–4, 11), 4. Обладание духовными лицами прямодушием по отношению к Богу (6:36.5–6), 5. Забота императорской власти о благочестии священников (6:36.9–11), 6. Забота царственности об истинных божественных догматах

(6:36.9–10), 7. Угодное Богу совершение дел (6:36.16–17), 8. Подобающая организация государства (6:36.6–7), 9. Справедливая организация государства (6:36.6–7), 10. Надлежащее совершение дел (6:36.14–16).

Единение священства и царственности, по Юстиниану, обеспечит растущее благополучие всему ромейскому обществу: 1. Человеческому роду достанется все полезное (6:36.8–9), 2. Царственность получит большие блага от Бога (6:36.12–13), 3. Империя удержит то, что существует (6:36.13), 4. Ромеи приобретут то, что еще не имеют (6:36.14), 5. Государство приумножит ныне возвращенное (6:36.14).

Поскольку «в византийском представлении религия занимала центральное место, и общество представлялось как союз Всемирного государства со Вселенской Церковью»[1], Юстиниан I в своих преобразованиях социума уповал прежде всего на Бога и рассчитывал на неизбывную солидарность священнической власти: «Мы верим, что надежда на Бога – единственная для нас поддержка в течение всего существования нашего государства и царственности, чувствуя, что это приносит нам спасение и души, и империи, поэтому подобает, чтобы и наши своды законов были связаны с этим и имели ее (надежду) в виду и чтобы она являлась их началом, серединой и концом» (Nov. Iust., 109:517.8–15).

Церковь и империя были призваны к выполнению новых функций, к решению новых задач. «Новеллы Юстиниана», как первый средневековый источник, впервые в юридической практике возвысили церковь (священническую власть) до уровня царственности. Началось плодотворное сотрудничество, единогласие двух ветвей власти. Будучи неразрывно связанной с обществом, византийская церковь, при поддержке со стороны государственной власти, стала успешно использовать единящую духовную мощь христианского мировоззрения во благо полиэтнического ромейского социума, во многом обеспечив его толерантность и устойчивость общественных сопряженностей. Тем самым сложилась симфония священства и царственности – ведущий признак складывающегося средневекового общества в его классической форме.

---

[1] *Протоиерей Иоанн Мейендорф*. Духовное и культурное возрождение XIV века и судьбы Восточной Европы // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. Научный сборник под общей редакцией С. С. Хоружего. М., 1995. С. 9.

В. Гливинский
Екатеринбург

СВ. НИКОЛАЙ МИСТИК. ПИСЬМО № 10 СИМЕОНУ, ПРАВИТЕЛЮ БОЛГАРИИ

Патриарх Николай Мистик (ок. 850–925 гг.) – одна из крупнейших фигур церковно-политической жизни Византии в первой четверти X в. Широко известна его деятельность, направленная на защиту церковно-канонического учения о браке, в борьбе с императором Львом IV (866–912 гг.). Гораздо менее известно то обстоятельство, что патриарх оставил богатое эпистолярное наследие, состоящее из 195 писем, написанных в разное время и имеющих различных адресатов. Критическое издание этих писем вкупе с английским переводом было выполнено в Вашингтонском центре византийских исследований в 1973 г.[1] Среди этого богатого эпистолярия обращает на себя внимание цикл писем, адресованных болгарскому царю Симеону (893–927 гг.). Как отмечает один из исследователей, «в этих письмах заключается богатый материал, бросающий довольно яркий свет на тогдашние отношения Болгарии и Византии, а также и к другим их соседям»[2]. Перевод одного из писем этого цикла, а именно десятого письма, предлагается вниманию читателей.

Это небольшое по объему письмо было написано, вероятно, в начале 918 г. как реакция на послание царя Симеона[3]. Его целью является, в ответ на захватнические стремления Симеона, раскрытие одной библейской истины, которая заключается в том, что любой замысел, основанный на нарушении христианского нравственного закона, никогда не принесет человеку или даже целому народу желаемого результата. Эта идея выражена, в частности, в словах 36 псалма, который цитирует патриарх в данном письме. Вводную часть послания Николай Мистик посвятил также анализу термина «š/flˇı», который он посчитал весьма оскорбительным (подробнее см. примечание 7). Далее, в основной части письма, патриарх указывает, что слава и величие того или иного народа, в конечном счете, зависят только от Божественного Промысла. Николай Мистик выказывает глубо-

---

[1] *Nicholas I., Patriarch of Constantinople*. Letters. Greek Text and English translation by R. J. H. Jenkins, L. G. Westerink. Washington, 1973.

[2] *Дринов М. С.* Южные славяне и Византия в X в. М., 1875. С. 1.

[3] Summaries // Nicholas I. Letters. P. 531.

кую уверенность в том, что Римская империя находится под особым попечением Божиим и «твердо стоит на своем основании» (_○/š ¦Þ¬ [1]ÝÐ fi [2] ı ð Þ ı ≻[12]Þ ÞflfiÐı). Многочисленные военные агрессии, которые империи пришлось претерпеть, не привели к ее уничтожению, а скорее, наоборот, оказались губительны для самих агрессоров. Для подтверждения своей мысли патриарх приводит в пример такие народы, как авары и персы, от которых после нападения на Константинополь, как выражается патриарх, «осталось только имя в памяти» (ı šý š ý ý˘š [2]ðı fi flÝÐ fiðý[2] Ý). Столицу Империи патриарх именует не иначе, как «град Божий» (Š ð fi˘ÐÝý), что можно понимать как выражение той мысли, что Константинополь является центром христианского мира. Наконец, в заключении письма Николай Мистик призывает Симеона не быть настолько несправедливым (|| ý ˚ š/ý), чтобы «становиться господином того народа, который освободил его от власти демонов», имея в виду то обстоятельство, что именно от рук Византии болгарский народ принял крещение в середине IX в.

Русский перевод письма

С тех же слов, с которых ты начал свое прекрасное и благоразумное письмо[1], и я начинаю, сын мой, если может быть назван сыном тот, кто посрамляет отца. Отец же твой, хочешь ты этого или нет, является епископом, хотя и самым ничтожным, который не отказывался от богопочитания. Если же епископы и грешны, ты не имеешь права судить их, но они являются твоими судьями[2], если, конечно, ты принадлежишь к стаду Христа и не отбился от Его пастырства[1].

---

[1] Письмо Симеона, на которое ссылается патриарх Николай, не сохранилось.

[2] Данное утверждение патриарха необходимо понимать следующим образом. С одной стороны, епископ, как и любой другой член христианской Церкви, не является лицом неподсудным, но должен предстать перед церковным судом, если против него было выдвинуто какое-либо обвинение. Эта идея нашла отражение во многих канонических постановлениях Церкви (см., в частности, Ап. 74, 75; II Всел. 6). Но, с другой стороны, именно епископу как главе Церкви принадлежит судебная власть. Как отмечает прот. Владислав Цыпин, «судебную власть в Церкви осуществляют епископские соборы, а также единолично правящие епископы» (*прот. Владислав Цыпин*. Власть // ПЭ. Т. IX. С. 116). Ту же мысль высказывает и другой видный православный исследователь канонического права, епископ Никодим (Милаш), который пишет: «Церковный суд по своему существу является выражением полномочия власти, дан-

«Глупец» (š/fl˘ı) ли я, как ты, мудрый, говоришь?[2] Благодарю Бога моего, что за грехи мои Он до глубины посрамления низвел меня. Но ответь мне, мудрый и разумнейший. Если я, старый отец, являюсь «глупцом», когда призываю молодое дитя к миру, к примирению, к тому, чтобы прекратить пролитие христианской крови, то кем должен быть молодой сын, который называет отца «глупцом» за его призывы к миру? Относись внимательно к тому, что ты думаешь, говоришь и пишешь. «Я видел», говорит пророк, «чрезмерно возвысившегося и превознесшегося» (я оставил пробел, но ты

ной Иисусом Христом Своей Церкви (Мф. 18, 15—17). На основании этого полномочия церковная власть расследует и обсуждает в границах церковного ведения поступки всех членов церковного общества. Непосредственными орудиями и всегдашними представителями церковного суда должны быть в силу этого те, которые являются носителями этого полномочия, а именно предстоятели и управители церквей» (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматийско-Истрийского. Т. I. С. 155).

[1] Христос довольно часто в Евангелии использовал по отношению к Себе образ «доброго пастыря» (fiðÝš‚ý Þ Ð˘ı, см., в частности, Ин. 10, 3,14). Связано это было связано, во-первых, с тем, что в еврейском народе пастушеское занятие было весьма распространенным и почетным. Патриарх Иаков и его сыновья, пророки Моисей и Давид и другие вели одно время пастушескую жизнь. Во-вторых, взаимоотношения пастуха и овец служили для Христа аналогией взаимоотношений Господа Бога и людей (См.: Библейская энциклопедия. М., 1990. С. 552). Этот образ использовали и святые апостолы, в частности, апостол Петр пишет о том, что до пришествия в мир Христа мы «были как овцы, не имея пастыря» (I Пет. 3, 25). Также и апостол Павел в одном из своих посланий именует Христа «великим Пастырем овец» (Евр.13, 20).

[2] Из несохранившегося письма Симеона патриарх Николай приводит лишь один эпитет, которым болгарский царь охарактеризовал Николая, а именно прилагательное «š/fl˘ı». Первоначально, в античную эпоху, этот термин обозначал глупого человека, отличающегося неадекватным поведением (*Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. М., 1991 (репр.). С. 834). В христианском словаре значение этого слова несколько изменилось. Им стали обозначать человека, который удивляет окружающих не столько необычностью своего поведения, сколько его безнравственностью. Термин «š/fl˘ı» стал обозначать не просто человека безумного, а прежде всего крайнюю степень нравственного падения человека, аморальное поведение которого и заставляет усомниться в его умственной полноценности. В Евангелии это прилагательное встречается дважды (A Greek-English Lexicon of Septuagint. 1996. Vol. II. P. 312), причем оба раза оно было употреблено Христом в так называемой «нагорной проповеди», которую наиболее полно передает евангелист Матфей (Мф. 5—7 гл.). Христос говорит: «Вы — соль земли; если же соль потеряет силу (буквально: š/fl ýŠ— — будет сделана глупой), то чем сделаешь ее соленой?» (Мф. 5,13). Второй случай употребления содержится в той же главе: «Кто скажет брату своему «глупец» (š/fl), подлежит геенне огненной» (Мф. 5, 22). Интересно отметить, что во втором случае в Синодальном переводе употреблен еврейский эквивалент термина, а именно прилагательное «рака». Из всего вышесказанного становится вполне понятной и объяснимой та реакция, которая последовала со стороны патриарха Николая, который хорошо разбирался в вопросе словоупотребления.

знаешь, о чем идет речь[1]) «и он прошел, и вот нет его, ищу его и не нахожу»[2]. Но это относится к данной части письма, послушай дальше.

Не думай, что наше недавнее поражение[3] привело к осуществлению твоих суетных замыслов. Не считай так, а если считаешь, то отвергни это предположение как ничтожное. Армия, которая сражалась против тебя, была побеждена тобой, во-первых, по неисповедимым судам Того, Кто пожелал вынести Свой суд из тайных сокровищниц. Во-вторых, вследствие наших грехов. Ты поступаешь неправильно и необдуманно, если считаешь, что благодаря твоей победе ты достиг желаемого, если думаешь, что вследствие недавнего поражения армии Ромеев ты приобрел власть над Римской империей (²¬ý ⎯○/š /ý Þ ² ¹¼ ←ý ○þð³¹ ý).

Ты молод, и если не слышал, то выучи, а если слышал и забыл, то вспомни. Однажды персидская армия приходила сюда и, расположившись лагерем, сожгла и разрушила многие дома, что и ты желал сделать. Но они были уничтожены и осталось лишь их имя в памяти, тогда как Римская империя твердо стоит на своем основании (○fi→ ² ı Þfl fi ðı)[4]. Но и ранее этого народ Авар (².·˙ ²⟦ý ⎯˘ fl/ý ý), от которого происходит и ваш народ[5] (я не имею в виду ничего недостойного), и рабы, и бег-

---

[1] Полностью этот псаломский стих звучит следующим образом: «Я видел нечестивца (‖¹) чрезмерно возвысившегося и превознесшегося, словно кедр ливанский» (Пс. 36, 36 в переводе Семидесяти толковников; см.: Septuaginta. Stuttgart, 1979. Vol. II. S. 38).

[2] Пс. 36, 37.

[3] Вероятнее всего, патриарх имеет в виду битву у реки Ахелой (20 августа 917 г.), в результате которой византийская армия потерпела сокрушительное поражение.

[4] В данном случае патриарх Николай, вероятнее всего, упоминает о весьма известном событии, связанном с нападением на Константинополь персов (fl¹ Ý) и племени авар (⎯˘ flðÝ) в 626 г. Как совершенно справедливо отмечает патриарх, Персидская империя вскоре прекратила свое существование в результате арабских завоеваний. Видный отечественный исследователь пишет: «Иран, истощенный многолетней экспансией, не смог изжить внутренних противоречий зарождавшихся феодальных и отходивших рабовладельческих отношений. Устоять перед напором молодых сил арабов, консолидированных новой идеологией ислама, Сасанидская Персия не могла» (*Пигулевская Н. В.* Византия и Иран на рубеже VI и VII вв. М.-Л., 1954. С. 250).

[5] Мнение патриарха Николая относительно этногенеза болгар вполне соответствует данным современной науки. В частности, в одном из исследований говорится: «на начальных этапах формирования болгарской государственности в этом процессе принимали участие два народа — протоболгары (народ тюркской группы) и славяне…

лецы весьма часто нападали на великий город, обороняемый (¹²fl ²ᐧ ð³š ýᐧý) Владычицей и Госпожой всех[1], доходя вплоть до стен города. Но и они были уничтожены[2], не осталась в живых даже часть народов, но Она торжествовала во славе и царстве, которые имела от начала. Необходимо ли мне писать о других нападениях тиранов, которые были несравнимо более опасны, чем твои? Народ сарацин с большим количеством кораблей, с неисчислимой конницей и войском в течение семи месяцев осаждали этот большой город, воистину город Божий (||ĐᐧŠ⟦1 ²ð Š ð fi˘ĐÝý)[3]. Почти все они были уничтожены и лишь немногие из них вернулись на свою родину. Она же пребывает и спасает с самого начала своими защищающими крыльями.

Около VII в. воинственным протоболгарам удалось подчинить жившие по Дунаю славянские племена. К середине X в. обе народности образовали единый экономический организм, а тюркским этнонимом «болгары» стала называться единая народность» (История южных и западных славян. М., 2001. Т. I. С. 15—16; См. также: История Болгарии. М., 1954. Т. I. С. 54—59). Авары, как известно, принадлежали именно к монголо-тюркским племенам (*Грацианский М. В.*, *Беляев Л. А.* Авары // ПЭ. Т. I. С. 76).

[1] Патриарх Николай указывает, что город Константинополь находится под особым покровительством Божией Матери, которая является «военачальницей» (¹²fl ²ᐧ ˘1), охраняющей столицу Византии. Впервые этот термин был применен по отношению к Марии Деве в начале VII в., когда город Константинополь был чудесным образом спасен от аваров и персов. Особым почитанием стала пользоваться Влахернская икона Богородицы, находившаяся в одноименном районе города (*Соколова И. М.* Влахернская икона Божией Матери // ПЭ. Т. IX. С. 119—121). Именно с этой иконой столичный патриарх Сергий обошел городские стены, и опасность была отвращена.

[2] Николай Мистик упоминает о нападении на столицу племени авар, причем указывает, что оно было ранее персидской осады. Представляется весьма вероятным, что в данном случае речь идет о нападении, которое имело место в 617 г. Ю. А. Кулаковский пишет: «Авары отправились к столице и к вечеру захватили Евдом, стали грабить окрестности. Во Влахернах была ограблена церковь Косьмы и Дамиана» (*Кулаковский Ю. А.* История Византии. СПб., 2004. Т. III. С. 52). В дальнейшем, как совершенно справедливо отмечает патриарх, авары бесследно растворились среди других народов. Они были «полностью ассимилированы народами Западного Причерноморья и Подунавья» (*Акимова О. А.* Комментарий к главе 29 // *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. М., 1991. С. 362).

[3] Нападение арабов на столицу Византии, о котором говорит Николай Мистик, имело место в 717/718 гг. Крупнейший поход арабов провалился: из ста восьмидесяти тысяч воинов, принявших в нем участие, домой возвратилось лишь около четверти, а из более чем двух с половиной тысяч кораблей — лишь пять. Эта неудача серьезно подорвала военные возможности халифата.

Я, твой, как ты говоришь, «безумный» отец, любил и люблю тебя, и мой совет может также показаться тебе безумным, но это не так. Не позволяй вводить себя в заблуждение, отбрось эти тщетные надежды. Удовлетворись той властью, которую ты получил от своих отцов. Не желай господствовать над теми, кто открыл тебе познание Владыки всего. Никто, будучи рабом и став свободным, не пожелает сделаться господином того, кто освободил его от рабства. Обрати внимание, что и ты был рабом демонов и был освобожден от рабства тем, кто милостью Божией управляет Римской империей. Не думай о том, чтобы стать господином тех, кто освободил тебя. Не будь настолько несправедлив. Не оставляй после себя память о том, что однажды был правитель болгар, который пожелал сделать рабами тех, кто освободил болгар от власти демонов и пожелал стать владыкой своих освободителей. Это написал тебе мудрому я, «глупец», как ты считаешь. Если же ты мудрец, то ты не можешь не знать, что «Дай мудрому совет и мудрее будет»[1].

А. В. Бармин
Москва

КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЕ ВСТРЕЧИ 1112 года

Как хорошо известно, при своем зарождении и первоначальном развитии греко-латинские религиозные споры были посвящены вопросу об исхождении Св. Духа, и хотя патриарх Фотий в 867 г. затронул было отдельные литургические различия двух Церквей, сам же он впоследствии предпочел к ним не возвращаться. Возродившие полемику в середине XI в. византийские авторы и их последователи обращали внимание преимущественно на обрядовые особенности западных христиан, в первую очередь на состав употребляемого для евхаристии хлеба, и лишь вскользь упоминали о «Filioque». Как было мной показано ранее, посвященный этому вопросу и приписывавшийся Никите Стифату «Другой свод против латинян» на самом деле вовсе не был написан учеником св. Симеона Нового Богослова, являясь разновидностью «Достопамятных слов» деятельного в середине XII в. Николая Мефонского[2]. Проблема исхождения Св. Духа занима-

[1] Притч. 9, 9.

[2] *Бармин А. В.* Кто написал «Другой свод против латинян»? // ВВ, 60. 2001. С. 121–124.

ла иерусалимского патриарха Иоанна VIII, по образцу Фотия составившего о ней шестнадцать силлогизмов в своем «Изложенном в Константинополе синодике», причем датировка этого сочинения первым десятилетием XI в. может быть подтверждена его сравнением с другими полемическими произведениями, однако и это творение посвящено преимущественно обрядовым отличиям западной Церкви.

Вновь самым важным для греческих полемистов вопрос о «Filioque» стал при не вполне ясных исторических обстоятельствах в начале XII в. Согласно хронике монтекассинского монастыря, в начале 1112 г. византийский император Алексей I отправил в Рим посольство, целью которого было поблагодарить горожан за оказанную ими ранее поддержку папе Пасхалию II и сообщить о желании принять для себя или своего сына Иоанна венец от римского первосвященника[1]. По утверждению хрониста, в ответ римляне в мае того же года направили василевсу почти 600 человек для его сопровождения при пути в Италию (ad conducendum eum); со своей стороны, император щедро одарил прибывших к нему вместе с этим посольством представителей кассинского монастыря и сообщил (mandavit) аббату, чтобы тот вышел ему навстречу в Диррахий, когда сам он (Алексей I) отправится для венчания в Рим. По мнению П. Классена, предложения василевса были преувеличены в середине XII в. Петром Диаконом при переработке им текста хроники[2].

Согласно другому источнику сведений об этих переговорах, а именно посланию папы Пасхалия II императору, римский понтифик в ответ на письмо византийского самодержца с пожеланиями единства отправил в Константинополь посольство, предлагая признать первенство папы и вернуть ему отнятые некогда у его предшественников митрополии и провинции[3]. Исходя из положения не содержащего даты письма в рукописи, В. Гизебрехт отнес его составление к концу 1112 г.; впоследствии В. Грюмель предположил, что оно могло быть помещено за другими документами этого года из-за неведения переписчика о значении послания, а потому счел более подходящим приурочить его к упомянутому в кассинской хронике посольству в Константинополь. С этим же событием французский ученый связал отмеченное в заглавии одного из списков полемического

[1] PL 173, col. 873.
[2] Об этом см.: *Bayer A.* Spaltung der Christenheit. Köln, 2002. S. 190.
[3] PL 162, col. 1007—1017.

сочинения Никиты Сеида (Sin. gr. 521, f. 87 v.) пребывание в греческой столице в 6620 г. от сотворения мира (сентябрь 1111 – август 1112 г. от Р. Х.) неких «латинян» вместе с их епископами, одним из которых был предстоятель миланской Церкви Петр Гроссолан[1]. Поскольку же имя последнего отсутствует в послании Пасхалия II среди названных им легатов, которыми были амальфитанский епископ Мавр, некий аббат Н., пресвитер Гуго и субдиакон Б., В. Грюмель предположил, что папа попросту не желал упоминать об обвиненном в симонии архиепископе, чьи права на кафедру оспаривались, до судебного решения его дела. Невнимательно прочитав содержащееся в латинском полемическом трактате Гроссолана сообщение о неких представленных тогда же василевсу семи греческих *писаниях* (libelli) по вопросу об исхождении Св. Духа и о подготовленном впоследствии богословском ответе миланскому архиепископу, историк попытался определить имена семи вероятных *участников* состоявшегося тогда спора. Получившийся в итоге список включал в себя имена Евстратия Никейского, Иоанна Фурна, Никиты Сеида, Николая Музалона, Феодора Смирнея, Феодора Продрома и Евфимия Зигавина; из всех их названных по этому поводу В. Грюмелем сочинений лишь два были к тому времени изданы и еще два вышли в свет позже[2]. Указав на принадлежащие Евстратию Никейскому «Изложение» его беседы с Гроссоланом, обращенное к василевсам «Слово о Св. Духе» и два «Опровержительных слова», ученый почему-то оставил без внимания изданные ранее и обращенные просто к «латинянам» два «Слова» об исхождении Св. Духа и два произведения об опресноках того же полемиста. Таким образом, вместо семи греческих трактатов и подготовленного в ответ на писание Гроссолана восьмого сочинения обнаруживаются сразу четырнадцать византийских полемических трудов.

Из получившегося списка, по всей видимости, может быть исключено творение Феодора Продрома, которому, в соответствии с принятыми представлениями, должно было быть в 1112 г. всего около 12 лет[3]. Среди прочих рассматриваемых сочинений можно выделить две разновидности в зависимости от того, обращены ли они к нескольким людям или же к од-

---

[1] *Grumel V.* Autour du voyage de Pierre Grossolan à Constantinople // Echos d'Orient 32. 1933. P. 22–33.

[2] Ibid. P. 29–30. Той же точки зрения придерживается и Я. Спитерис (*Spiteris J.* La critica bizantina del primato romano nel secolo XII. Roma, 1979. P. 62–63).

[3] Tusculum Lexikon. München und Zürich, 1982. S. 666.

ному лицу. К произведениям первого рода относятся насланные «латинянам» два «Слова» Евстратия об исхождении Св. Духа и его же два писания о литургическом хлебе, а также обращенное к римлянам творение Феодора Смирнея; во всех этих пяти памятниках отсутствует какое-либо упоминание о Гроссолане. Напротив, на миланского предстоятеля как на единственного адресата прямо указывается в заглавиях «Опровержительной апологии» Иоанна Фурна, «Импровизированного слова» Никиты Сеида, «Изложения» состоявшейся с западным иерархом беседы Евстратия Никейского и его же «Опровержительного слова». Вероятным представляется создание по тому же поводу обращенного к императору Алексею «Слова» Николая Музалона: этот последний, желая пояснить свою мысль примером из обыденной жизни и при этом как-то обозначить двух разных людей, выбирает для них имена Николай и Петр, т. е. как раз так, как зовут самого автора и миланского архиепископа[1]. Точно такого же рода наблюдение может быть сделано и по отношению к пока что не изданному «Слову о Св. Духе» к василевсам Евстратия Никейского, где также полемистом используется имя «Петр» для обозначения условного лица в одном из примеров. Разделенное на тридцать разного объема глав и содержащее совершенно необычную для всей противолатинской полемики метафизическую и математическую аргументацию, это произведение уже по своему строению и содержанию заметно отличается от двух обращенных просто к «латинянам» «Слов» того же автора о «Filioque». Кроме того, если в первом «Слове» к «латинянам» Евстратий называет «святоотеческим» представление об исхождении Св. Духа от Отца «через Сына» вместе с рождением последнего[2], то в «слове» к василевсам он уже пишет, что третья Ипостась только даруется людям посредством божественного Логоса, но не существует через Него, поскольку в противном случае она не была бы «просто Богом»[3].

---

[1] ð ð³ Ð[ýð1 Þ fl ÝÞðÐ ð³ fi fl¸ [2] 1 [2]ð ¯ ð³ ý ˇš [2]ð1 ○Þfiðfl ˇ[1] /1 ¯ fiÝ[12]šðýÝÞ¸ ○fi [2]fl [2] 1 Š ðÐð ÝÞ 1 [11]¼ðÐ 1 ¯ [11] Ðð ý Þ ˘ ¯ ○ 317.

[2] ¯ ÞÞÐ[1]Ý [12]ÝÞ¸ Ý ÐÝðŠ Þ ¯ šÞ[2]fl Þˇfið³Ðð1 Ý¾ ¯ ○ 57.

[3] Mosq. gr. 239, f. 58.

При ближайшем рассмотрении «Опровержительного слова» того же полемиста обнаруживается, что оно, как и «Апология» Иоанна Фурна, представляет собой ответ на сохранившуюся по-гречески и изданную Л. Алляцием речь Гроссолана перед императором Алексеем I. Так, никейский митрополит по очереди оспаривает ссылки миланского архиепископа на одинаковую славу Отца и Сына, на наличие у каждой Ипостаси двух «отдельных» (⊙ýŸÞ , «однократных») слав по отношению к двум другим лицам, равенство ипостасей и другие доводы латинского полемиста. Подобным образом Евстратий дает свои ответы на основные положения первой, четвертой, пятой, шестой и седьмой глав, т. е. на большую часть греческой речи западного иерарха. При этом в рукописи ГИМ Син. греч. 240 (конец XIII в.) «Опровержительное слово» включает в себя также текст, выделенный в других, более поздних сборниках в отдельное произведение и являющийся критикой доводов Гроссолана в упомянутом выше сохранившемся на латыни и лишенном начала трактате. Так, никейский митрополит обсуждает мысли миланского предстоятеля о том, в каком смысле каждое из трех лиц является началом, как следует понимать три цитаты из Евангелия от Иоанна, где говорится о единстве Отца и Сына, что означают слова ап. Павла о Христе как «сиянии славы» и «образе» Отца, а также об обитающей в Сыне «полноте божества» и т. д.[1] Среди прочего, византийский полемист уязвляется вскользь брошенным замечанием своего противника о «суетной» греческой философии, согласно которой Св. Дух исходит от одного Сына, и особо останавливается на том обстоятельстве, что всю философию «латиняне» заимствовали у греков[2]. Наконец, в следующем далее в рукописях «Слове» Евстратия, озаглавленном в сборнике ГИМ Син. греч. 240 как «второе», а в сборнике ГИМ Син. греч. 250 как «третье», продолжается и доводится до конца критика все того же латинского трактата Гроссолана, а именно той его части, где западное учение доказывается преимущественно на основе библейских высказываний: упоминания Иисуса, сына Сирахова, о премудрости, излившей из себя реки, слов Иеремии об источнике живых вод, псалмопевца – об источнике жизни, евангелиста Луки – об исходящей от Иисуса целительной силе, еван-

[1] Ср.: Tractatus Grossolani de Spiritus Sancti processione // Bibliotheca casinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario casinensi asservantur. Vol. 4. 1880. P. 351–353, и Mosq. gr. 240, f. 160–164.

[2] Ср.: Bibliotheca casinensis, p. 354, и Mosq. gr. 240, f. 165v.

гелиста Иоанна – о даровании Св. Духа ученикам через дуновение[1]. Это сочинение никейского митрополита лишено малейшего признака вступления, в то время как в непосредственно предшествующем тексте напрочь отсутствует какое-либо окончание; поэтому не приходится сомневаться в том, что оба эти произведения, являющиеся ответом на одно и то же творение миланского архиепископа, изначально составляли единое целое. Однако нельзя обнаружить никакого логического разделения и между теми двумя частями «Опровержительного слова», которые выступают в качестве отдельных сочинений в рукописях более поздних, чем сборник ГИМ Син. греч. 240, и содержат возражения на два сохранившихся на разных языках полемических текста Гроссолана[2]. Между тем греческая речь к императору миланского архиепископа тоже не содержит никакого заключения, а его обращенный к тому же лицу латинский трактат явным образом лишен вступления и начинается с полуфразы[3]. Поэтому кажется разумным предположение, что оба текста на самом деле являются двумя неравными и сохранившимися на разных языках половинками одного творения.

После сделанных наблюдений можно вернуться к мысли В. Грюмеля об участии миланского предстоятеля в посольстве от папы Пасхалия II. Прежде всего, остается непонятным, почему находившегося под подозрением в исключительно тяжелом прегрешении Гроссолана вообще отправили с важным поручением в Константинополь. Кроме того, согласно автору «Миланской истории» Ландульфу, его архиепископ покинул свою епархию вовсе не в январе 1112 г., как то опять же по невниманию полагал В. Грюмель и когда на самом деле было лишь объявлено о снятии Гроссолана с престола. В действительности тот уже в апреле 1110 г. по совету других отправился в паломничество в Св. Землю, откуда он вернулся только в августе 1113 г.[4] С другой стороны, упомянутое замечание в синайской рукописи (Sin. gr. 521) и близко родственной ей иерусалимской (Hier. met. 404) не лучшим образом подходит к отправленному самим папой посольству и отсутствует в других известных списках творения Никиты Сеида, в том числе – в признанном Ф. Габауэром наиболее близким к подлиннику афинском (Athen. bib. Nat. 483); во всех них либо упоминается один только

[1] Ср.: Bibliotheca casinensis, p. 355–357, и Mosq. gr. 240, f. 167 v., 172 v.
[2] Например, ГИМ Син. греч. 239 (XIV в.).
[3] PG 127, col. 919; Bibliotheca casinensis. P. 351.
[4] MGH SS, 20. P. 26–36.

миланский предстоятель, либо вообще отсутствуют такого рода уточнения[1]. Обращает на себя внимание и расположение в рукописях полемических произведений никейского митрополита Евстратия – те из них, которые не содержат в заголовках никакого упоминания о Гроссолане и обращены просто к «латинянам», помещаются отдельной группой впереди написанных в связи с приездом миланского предстоятеля сочинений[2]. Свою беседу с этим последним Евстратий сам противопоставляет собственным прежним встречам с теми западными христианами, общение с которыми побудило его к созданию двух произведений об исхождении Св. Духа: «Прежде (fifl‿ý š⇕ý) нами изготовлены были два писания… Поскольку же ныне (○fi → ⇕ ý ý) некто другой из этого языка противостал нам…, как говоря в подтверждение своего [воззрения] что-то из сказанного прежде встретившимися нам, так и добавляя нечто другое…»[3]. Наконец, еще один собеседник Гроссолана, монах Иоанн Фурн, в своей «Апологии» призывает того поверить, что бывшая между ними встреча оказалась несравнимо полезнее путешествия в Иерусалим[4]; подобное заявление имело бы смысл как раз в том случае, если миланский архиепископ оказался в Константинополе на обратном пути из Св. Земли, а не в составе отправленного из Италии посольства. Таким образом, первоначальных собеседников Евстратия Никейского надо счесть послами папы Пасхалия II, прибывшими в Константинополь еще до появления там Гроссолана, а сообщение о спутниках последнего в иерусалимской рукописи – либо следствием взаимного наложения двух очень близких по времени и, возможно, отчасти совпавших событий, либо указанием на действительно сопровождавших архиепископа лиц, причем сан некоторых из них был по ошибке завышен.

---

[1] *Gahbauer F.* Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides. München, 1975. S. XVIII, 1.

[2] См., например, Mosq. gr. 240 (XIII в.) или Mosq. gr. 239 (XIV в.).

[3] _ ÞÞÐ¹Ý ¹²ÝÞ_ Ý ÐÝðŠ Þ, ¹. 84–85.

[4] Ibid., ¹. 47.

Ю. Г. Соколов
Волгоград

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ В НИКЕЙСКОЙ ИМПЕРИИ: ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Судьба Церкви в период существования Никейской империи представляет собой одну из интереснейших страниц в истории православия. После захвата Константинополя в 1204 г. крестоносцами сложилась уникальная ситуация, не имевшая прецедентов в прошлом Византии. Впервые патриарх и император были вынуждены жить за пределами столицы, что шло вразрез с многовековыми традициями и вынуждало их вырабатывать новые основания для своей легитимности. В первую очередь им надо было доказать, что они являются правомочными преемниками Византии времен правления в ней династии Ангелов. Ведь Никейская империя была не единственным государством, которое претендовало на роль наследника державы ромеев.

К истории Церкви в Никейской империи, несмотря на скудность дошедших до нас сведений, обращался в той или иной степени целый ряд историков. Однако и на сегодняшний день, на наш взгляд, есть немало вопросов, требующих самого пристального рассмотрения. Цель данной работы – выяснить, насколько этот период в истории православия изучен, и наметить основные перспективы исследования в данной области.

Первое, что привлекает внимание историков – это сам процесс переноса института патриаршества в Никейскую империю. Известно, что константинопольский патриарх Иоанн X Каматир отказался переезжать в Никею и признавать претензии на власть находившегося там Феодора Ласкаря[1]. Однако после смерти Иоанна X именно к Феодору Ласкарю обратилось высшее духовенство из захваченного латинянами Константинополя с просьбой созвать церковный собор для выборов нового патриарха. Причем иерархи (конкретным автором послания был Николай Месарит) назвали Феодора императором ромеев и призвали воспользоваться его законными правами и провести выборы патриарха в соответствии с канонами

[1] Р. Гийан полагает, что это было связано с тем, что патриарх находился в родственных отношениях с конкурентом Феодора Ласкаря на престол: *Guilland R.* Histoire de l'Empire Byzantin de 1081 à 1453. P., 1945. P. 144.

и традицией[1]. Феодор в ответ повелел всем священнослужителям собраться в Никее для участия в выборах[2]. Но двусмысленность положения Ф. Ласкаря заключалась в том, что никаких законных прав на тот момент у него не было. Хотя сторонники провозгласили его императором еще в 1205 г., Феодор не был до 1208 г. коронован патриархом, а, следовательно, не имел преимущественных прав на престол по сравнению со своими соперниками (а их на тот момент было несколько). Поэтому, когда в конце 1207 г. константинопольские церковные иерархи обратились к нему с предложением провести выборы нового патриарха, они признали de facto те права Феодора, которых de iure у него не было. Почему они приняли такое решение – вопрос чрезвычайно интересный и не проясненный до сих пор. Тем более, что, как указывает А. Карпозилос, эти же священнослужители в 1205–1206 гг. вели активные, хотя и неудачные, переговоры об унии с латинянами, под светской властью которых они находились[3]. Также не совсем ясно, как было решено, что резиденция нового патриарха Михаила IV Авториана будет находиться в Никее, а не Константинополе. В историографии эти вопросы уже поднимались[4], но не на все из них были даны удовлетворительные ответы.

Еще один существенный аспект истории Церкви в этот период был непосредственно связан с переносом патриаршества в Никею. Дело в том, что претензии никейских императоров и патриархов на единственно легитимное наследование аналогичным институтам Константинополя вызывали неоднозначное отношение на территории бывшей Византийской империи. Далеко не все православные властители соглашались подчиниться династии Ласкарей, пусть и освященной патриархами. Основными конкурентами Никеи в борьбе за влияние в православном мире были Болгария, Эпирский деспотат и Трапезундская империя. Правители этих территорий в целях усиления своей власти всячески подталкивали местных церковных

---

[1] *Heisenberg A.* Neue Quellen zur Geschichte des Lateinischen Kaisertums und Kirchenunion. II: Die Unionsverhandlungen von 30 August 1206. Patriarchenwahl und Kaiserkrönung in Nikaia 1208 // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Filos.-philol. und hist. Klasse. 1923. № 2. S. 25–29.

[2] Ibid. S. 35.

[3] *Karpozilos A. D.* The ecclesiastical controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217–1233). [11] Ðð ý Þ, 1973. P. 20–21.

[4] *Guilland R.* Histoire de l'Empire… P. 144–145; *Hussey J.* M. The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxford, 1991. P. 207.

иерархов к самостоятельности в отношении патриарха. Ибо то, что Никея стала духовным центром, несомненно, придавало ей и политический вес. Так, Болгария, абсолютно самостоятельная политически, в религиозном отношении с начала XIII в. управлялась собственным, хотя и не признанным патриархом в Тырново и подчиненным духовенству Эпира архиепископом Охридским. А в результате политических переговоров она сумела добиться в 1235 г. официального признания независимой болгарской патриархии[1]. Трапезундская империя просто порвала все религиозные контакты с никейским патриархом. Например, нам известно, что ее правитель Давид Комнин приказал избить плетью и отослал обратно присланного из Никеи архиерея, так как не желал, чтобы в его владении епископ был назначен другой властью[2].

Наиболее исследован в настоящее время церковный конфликт между Никейской империей и Эпирским деспотатом. Поводом к началу конфликта послужило то, что несколько эпирских митрополитов и епископов были рукоположены без одобрения патриарха Мануила I Сарантина. В этом патриарх усмотрел ущемление своей власти и возможный повод к церковному расколу. В ответ лидер эпирского духовенства митрополит Навпакта Иоанн Апокавк заявил, что так как нет больше ни императора, ни города (Константинополя) и за грехи ромеев паства патриарха разбросана по разным сторонам и подчиняется разным властям, а эти власти соперничают между собой и желают сами назначать своих архиереев, то вполне естественно, если эти архиереи будут рукополагаться на местах. Тем более, что путь до Никеи тяжел и опасен, а эпирский правитель Феодор Дука, по мнению Иоанна, был явно избран Богом, чтобы защитить православный народ в западных провинциях бывшей Византии[3].

Этот церковный спор, без сомнения, имел серьезную политическую подоплеку, ибо свидетельствовал о стремлении Феодора Дуки выступить полноправным претендентом на византийский престол (что подтверждается фактом его коронации императором в 1227 г. архиепископом Охридским), а также о поддержке эпирским духовенством этого стремления. А. Карпозилос полагает, что попытки Феодора установить автономию

---

[1] *Georgii Acropolitae* Opera / Rec. A. Heisenberg. Lipsiae, 1903. V. I. S. 50. Существует научный перевод данного источника на русский язык: *Георгий Акрополит*. История / Пер., вступ. ст., комм. и прилл. П. И. Жаворонкова. СПб., 2005.

[2] *Васильевский В. Г.* Epirotica saeculi XIII. Из переписки Иоанна Навпактского // Византийский временник. 1896. Т. 3. С. 275.

[3] Там же. С. 270—277.

Церкви в Эпире являлись только частью его грандиозного плана стать освободителем Константинополя, а поддержка духовенства была вызвана как традицией политических отношений между Церковью и государством, так и верой иерархов в богоизбранность их светского лидера и отсутствием высокого авторитета патриарха в Никее[1]. Впрочем, после разгрома войск Феодора Дуки болгарскими силами в битве при Клокотнице в 1230 г. политические и церковные амбиции Эпира сошли на нет.

Что касается историографической разработки данной темы, то, несмотря на то, что вышеизложенные обстоятельства относительно неплохо известны, характер взаимоотношений патриархата с различными архиепископствами, епископствами и митрополиями как в пределах Никейской империи, так и за ее границами остается весьма перспективным направлением исследований.

Еще одной значимой темой для научных изысканий являются взаимоотношения православной и католической Церквей в это время. Довольно прохладные и до захвата Константинополя, в XIII в. они складывались весьма непросто и прошли через несколько противоречивых этапов. Однако надо отметить, что каждый из никейских императоров вел активные переговоры с Римом и, в основном, по вопросу о церковной унии. Дело в том, что церковная самостоятельность греков была ставкой в крупной политической игре. Позиция василевсов в каждом конкретном случае определялась их собственной военной силой или слабостью, предполагаемой возможностью вернуть в результате унии Константинополь или тем, насколько они нуждались в помощи папы в борьбе со своими врагами. Римские первосвященники сначала были заинтересованы в поддержке, которую могла оказать Никейская империя в борьбе с исламом, а затем, когда стало ясно, что Латинская империя, основанная крестоносцами, недолговечна, в удержании хоть каких-то позиций в регионе. Кроме того, никейский император Иоанн III Дука Ватац (1221–1254) заключил союз с крупнейшим врагом папства Фридрихом II Гогенштауфеном, чему Рим пытался активно противодействовать. Иногда инициатором переговоров выступала папская курия, как, например, в 1214 г., когда был прислан папский легат Пелагий, сумевший только ожесточить греческое духовенство[2]; иногда – никейские василевсы. Так, в 1219–1220 гг. Феодор I Ласкарь предпринял попытку собрать собор

[1] *Karpozilos A. D.* The ecclesiastical controversy… P. 48, 97.
[2] *Georgii Acropolitae* Opera… S. 29.

всех крупнейших православных иерархов с целью обсудить вопрос об унии[1]. А в 1249 г. Иоанн III Дука Ватац для обсуждения этого же вопроса отправил послов к папе Иннокентию IV[2]. Впрочем, готовность идти на компромиссы у обеих сторон была невелика, и по тем или иным причинам все переговоры зашли в тупик. Этот аспект истории двух Церквей известен сравнительно неплохо[3] (хотя вопрос о позиции греческого духовенства и патриархов в отношении унии нуждается в дальнейшем изучении). Намного меньше мы знаем о борьбе католичества и православия за влияние на территории бывшей Византии. О том, что эта борьба была, свидетельствует, в частности, послание патриарха Германа II жителям острова Кипр, в котором он предписывает не уступать латинянам ни в вопросах богослужения, ни в исполнении традиций (не подавать им руки, ибо это чуждо ромеям). Однако в том, что касалось светского управления, население должно было подчиниться иноземцам[4]. В целом же тема еще ждет своего исследователя.

И, наконец, одной из центральных проблем истории этого периода является проблема взаимоотношений Церкви и государства. Она распадается на ряд отдельных вопросов. Во-первых, становление и развитие в Никее институтов светской и духовной властей шло рука об руку, во многом при взаимной поддержке. Однако возникает вопрос, насколько их интересы были тождественны. Не секрет, что императоры нуждались в поддержке Церкви; собственно, главным основанием для их исключительных притязаний на византийский престол было то, что они короновались патриархами. Но также очевидно и то, что императоры старались использовать влияние Церкви в своих интересах. Это заметно и в конфликте с Эпирским деспотатом, и в вопросе об унии с Римом. Как заключил историк того времени Георгий Акрополит: «правители хотят, чтобы патриархами были люди смирные и посредственные по уму, которые легко уступают их желаниям…»[5]. Также неясно, насколько обширны были права никейских василевсов вмешиваться в церковные дела. Практически неиз-

---

[1] *Васильевский В. Г.* Epirotika… С. 266.

[2] *Dölger Fr.* Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565—1453. Teil 3. Regesten von 1204—1282 / Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage bearbeitet von P. Wirth. München, 1977. S. 21. № 1795.

[3] См., например: *Guilland R.* Histoire de l'Empire… P. 152—168; *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. Т. 3. М.; Л., 1948. С. 550—574; *Hussey J. M.* The Orthodox Church… P. 211—219.

[4] Patrologiea cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. P., 1864. T. 140. P. 613.

[5] *Georgii Acropolitae* Opera… S. 106.

вестно и то, какую роль играла Церковь в общественной и политической жизни империи. Единственный более или менее полный очерк о взаимоотношениях Церкви и государства в Никее принадлежит М. Энгольду[1], однако и он не затрагивает все выше поставленные вопросы.

Во-вторых, отношения Церкви и государства – это еще и отношения отдельных личностей. И если об императорах мы знаем не так уж мало, то о патриархах совсем немного. Возможно, это связано, как указывает А. П. Лебедев, со скудостью дошедших до нас источников[2]. Однако верно и то, что, за исключением нескольких греческих работ[3] и монографии И. Е. Троицкого[4], эта тема изучена чрезвычайно мало.

Таким образом, мы наметили в истории Церкви Никейской империи ряд перспективных тем для исследования, из которых некоторые представляются наиболее актуальными. Речь идет прежде всего о вопросах, связанных с особенностями становления и развития Церкви на новом месте, в Никее, ее контактах с инославием, с влиянием на эти процессы василевсов и с обратным влиянием Церкви на общественную и политическую жизнь империи. Также небесполезно было бы продолжить изучение личностей никейских патриархов. При всех недостатках источниковой базы постановка данных вопросов, по нашему мнению, вполне обоснована, а их исследование перспективно.

---

[1] *Angold M.* A Byzantine government in exile. Government and society under the Laskarids of Nicaea (1204–1261). L., 1975. P. 46–59.

[2] *Лебедев А. П.* Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV в.: от начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г. СПб., 1998. С. 152.

[3] fi ˘fið³Ðð1 fl š ˘1 ˆ ˘ /flð1 fl●ýÝÞ 1 fi ²flÝ fl¼●1 ð Þð³š ýÝÞ 1 ○ý ÝÞ _ // Byzantinische Zeitschrift. 1901. T. 10. S. 182–192; ˘fi ²●1 ⬭ ¯ flš ý˘1 ˆ_ fi ²flÝ fl¼●1 /ý¹² ý²Ýýð³fi˘Ð /1 Þ ¬ ÝÞ 1 (1222–1240). ˆ ð1 ¹³ fl šš ² Þ ¬ Ý ¹Þ Ð ³²ð _ ý fl fiðÐ Ý, 1914.

[4] *Троицкий И. Е.* Арсений, патриарх Никейский и Константинопольский, и Арсениты (к истории Восточной церкви в XIII в.). СПб., 1873.

В. А. Золотовский
Волгоград

ХРИСТОЛЮБИВОЕ ВОИНСТВО. МЕТОДЫ РЕЛИГИОЗНОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ НА ВИЗАНТИЙСКУЮ АРМИЮ В КОНЦЕ XIII в.

Процесс денационализации византийской армии палеологовского периода, как следствие становления новой системы общественных отношений, экономического кризиса и модификации национального самосознания, привел к абсолютному и вполне объективному пренебрежению нормами военно-уголовного права, а также дисциплинарными взысканиями, адресованными собственно национальным византийским вооруженным силам. В этой связи встает вопрос: сохранились ли в палеологовское время методы религиозного и морального воздействия на войско, столь хорошо известные по источникам более раннего времени?[1]

Разумеется, оставшаяся военная система требовала применения действенных инструментов, направленных на организацию ее полноценного функционирования. Одним из таких средств, способствующих формированию и повышению боевого духа, была система религиозного обеспечения воинской деятельности.

Цель настоящей заметки – выявление способа религиозного воздействия на национальный контингент византийской армии раннепалеологовского периода на единственном и уникальном примере – на основе известных нам данных о сражении у Белграда[2].

Прежде религиозное обеспечение армии осуществлялось посредством применения многочисленных средств религиозного воздействия. В сфере народного религиозного сознания православного воинства, предопределившего одухотворение роли индивидуальной способности и обязанности *защитника*, большей актуальностью и результативностью обладало проведение всеобщих молебнов. «Стратегикон» Маврикия содержит четкую регламентацию норм и правил проведения молебнов и весь комплекс указаний по организации ре-

---

[1] *Кучма В. В.* Религиозный аспект византийской военной доктрины: истоки и эволюция // *Кучма В. В.* Военная организация Византийской империи. СПб., 2001. С. 69–84.

[2] Наиболее полно это событие было описано византийским историком Георгием Пахимером; *Pachymérès Georges*. Relationes historiques / Éd. par A. Failler; Trad. par V. Laurent. P., 1984. T. I. T. II; *Pachymérès Georges*. Relations historiques / Éd. et trad. par A. Failler. P., 1999. T. III; T. IV. (далее – Pachym.). Pachym. T. II. P. 641 $^{1-31}$, 643 $^{1-31}$, 645 $^{1-29}$, 647 $^{1-35}$, 649 $^{1-9}$.

лигиозной службы в армии. Автор полемологического трактата уточняет, какие молитвы и с какой целью должны совершаться на всем протяжении военной кампании[1]. Последующая история Византийской империи, наполненная баталиями, указывает на перманентность этого коллективного средства религиозного обеспечения больших и малых войн. Особая роль в этих случаях отводилась иконам и молитвам, адресованным Божьей Матери[2]. Анализируя факты применения изображения или же имени Божьей Матери, можно с уверенностью утверждать об их функционировании в качестве средств защиты и спасения от реальных или потенциальных врагов[3]. В раннепалеологовское время также известен случай молитвенного ходатайства к Богоматери в условиях потенциальной опасности. В Никее в феврале 1265 г. проведение молебна Божьей Матери о защите вызвало коллективный психоз, приведший к стихийной организации обороны города от несуществующего и даже не приближающегося противника – татар[4].

Помимо проведений молебнов как коллективных средств религиозного воздействия применялись индивидуальные средства апотропеического характера. Их значение в формировании боевого духа армии подчеркивается тем, что они использовались в наиболее важных сражениях. Показательной в этом плане является битва у Белграда, произошедшая между армиями латинян и византийцев в апреле 1281.

Положение империи в этот момент было критическим. Карл Анжуйский, укрепив Канину, сделал ее плацдармом для планируемого в последующем захвата Константинополя. Маршрут вторжения в импе-

---

[1] В. В. Кучма отмечает, что в боевую практику проведение молебнов вошло с нормами «Стратегикона» Маврикия, четко регламентировавшими организацию религиозной службы в армии. См.: *Кучма В. В.* Религиозный аспект византийской военной доктрины: истоки и эволюция // *Кучма В. В.* Военная организация… СПб., 2001. С. 73.

[2] *Пселл Михаил*. Хронография. Краткая история / Пер., статья, примечания Я. Н. Любарского; Пер. Д. А. Черноглазова, Д. Р. Абдрахмановой. СПб., 2003. С. 12, 29. О защитных и охранительных функциях иконы см., например: *Степаненко В. П.* Военный аспект культа Богоматери в Византии (XI–XII вв.) // АДСВ. Екатеринбург, 2000. Вып. 31. С. 198–212.

[3] По мнению А. Колья-Дермицаки, православным аналогом креста, применяемого латинскими воинами в священных крестовых походах, являвшего собой символ христианской победы над смертью и врагами, ради спасения душ, в Византии был образ Божьей Матери. См.: …˘ℓ◌↦ ƛ⊙→∓◌↔ ħ ⌣≙ ⌣˙∴ ↕⌣ ↦◆↔◌◆ ◌ ◌⊙→ ◌ ≺˘ℓ⊙∓○◌ ⌣⌣ ħ◆◆○◌↦ ↦→ ≺→○↕○ℓ→ ↔○ ⌣ħ← ⊙→↔◌○ ≺○ℓ ∓○⌣ ↔ ≐⌣ ◆↔◌○ ⌣≙⌣ ◆↦ ⌣ ⌣ ◁ 170.

[4] Pachym. T. I. P. 317[19–27], 319[1–34], 321[1–30], 323 [1–30], 325[1–9].

рию пролегал через Фессалонику и далее в столицу империи. Отправным пунктом кампании должен был стать Белград. Масштаб мероприятий, предпринятых Михаилом Палеологом для удержания этой крепости, говорит о полном осознании императором ее значения в дальнейшей судьбе Византии. Для сплочения армии, укрепления боевого духа ее и усиления национально-конфессиональной консолидации был проведен комплекс религиозно-идеологических мероприятий. По свидетельству Пахимера, императором было предписано совершить молебен следующим образом: «патриарху и архиереям со всем клиром приказано было прежде всего возносить молитвы всю ночь; потом на заре патриарх и с ним шесть других главных (избранных) архиереев (fi ²flÝ fl¼ý ² Þ ¹ ý ²⁀ •þ ÐÐð³ı ²⟦ý fiflð ¼˘ý²/ý ‖fl¼Ý fl /ý)[1], одевшись в священные одежды, должны в присутствии прочих молящихся совершить освящение елея и, сделав до этого пуки папируса (½ Þ ÐÐð³ı ⇕ fi fi˘fl/ý)[2], окунуть их в тот освященный елей (²⁀ Þ Š Ý ¹Š ý²Ý ○Ð ¬ fi² Ýý)[3], а затем разделить между отправляющимися против неприятеля воинами, так чтобы хватило каждому из них, сколь бы ни велико было число войска, и чтобы каждый [из них] шел против врага (¼/fl ↵ý ²ð ı ○¼Šflð ı)[4], имея с собой освященный папирус. Так и было сделано, как предписано – и священные пуки папируса с молитвою были вложены в стеклянные сосуды и отправлены [воинам]…»[5].

Очевидно, что в приведенном пассаже Пахимера описано проведение чинопоследования таинства Елеосвящения[6]. Таинство совершалось семью

---

[1] Pachym. T. II. P. P. 645 $^{1–2}$

[2] Pachym. T. II. P. 645 ^{3}

[3] Pachym. T. II. P. 645 $^{3–4}$

[4] Pachym. T. II. P. 645 ^{6}

[5] Pachym. T. II. P. 643.$^{28–29}$–645.$^{1–8}$

[6] То, что сражению при Белграде предшествовала внушительная религиозная подготовка, известно по другому источнику. Никифор Григора упоминает совершение молебнов по всем церквям, проводимых в соответствии с указом императора незадолго до битвы. « ².·˙ ⇕ ² ² ¹ Ýı fifl ı Š ý fi fl ↵Ð ı ˙·fi ¹ Ýı ² ↵ı ○ÞÞÐ¹ Ýı…»: Nicephorus Gregoras Polihist. (4145) Historia Romana (001) (далее – Greg.). Greg. Vol. I. P. 146^{24} – C. 147^{1}. Возможно, историк передал

пресвитерами (в данном случае – патриарх и шесть архиереев)[1], в Константинополе, вероятно, как и предписано для Восточной Церкви – в Пасху или канун ее – великую субботу[2]. Богослужение состоит из трех частей: молебного пения, освящения елея и собственно помазания. В третьей из них, после семикратного чтения из Апостола и семи чтений из Евангелия, совершается помазание. Заблаговременно подготовленные, водруженные в пшеницу около сосуда с елеем, семь стручьев, обернутых бумагой, окунаются в уже освященный елей. После этого ими крестообразно помазуют болящего[3]. Цель указанного чина заключалась в физическом и духовном оздоровлении человека. Также по правилам Церкви запрещалось преподавать таинство идущим на войну или выходившим в море[4]. Следует также заметить, что таинство должно было происходить в присутствии посвящаемого в него. На это, в частности, указывают правила процедуры возложения на голову больного открытого Евангелия[5].

Таким образом, приведенное выше описание таинства соборования, включенное в сочинение Пахимера в качестве ключевого момента событий у Белграда, несколько не соответствовало традиции. Тем не менее, ученый богослов даже не стремится упрекнуть за это императора, санкционировавшего проведение всех перечисленных священных действ. В этой связи *заочное* совершение таинства *над здоровыми*[6], направленное на получение духовного благословения, обретает богоугодный смысл для *богоугодного воинства*[1].

ход событий в соответствии с современным ему чинопоследованием, в котором песнопения и молитвословия утрени объединяются с чином Елеосвящения, образуя его первую часть. А. А. Дмитриевский характеризует XIV в. как новый период в истории чина Елеосвящения. *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Пг., 1917. С. 187, 197, 202.

[1] *Венедикт* (*Алентов*), *иером*. К истории Православного богослужения. Сергиев Посад, 1917. С. 25; *Вениамин*, *архиепископ*. Новая скрижаль или Объяснение о Церкви, Литургии и о всех службах и утварях церковных. М., 1992. Т. 2. С. 382. Архиепископ Вениамин также отмечает, что в случае необходимости таинство могло совершаться тремя священниками. *Вениамин*, *архиепископ*. Новая скрижаль или Объяснение… Там же.

[2] *Красносельцев Н.* К истории Православного Богослужения. Казань, 1856. С. 87. В 1281 г. Пасха праздновалась 13 апреля.

[3] *Дебольский Г. С.*, *прот*. Православная церковь в ее таинствах богослужении, обрядах и требах. М., 1994. С. 512.

[4] *Дебольский Г. С.*, *прот*. Православная церковь… С. 511.

[5] *Вениамин*, *архиепископ*. Новая скрижаль или Объяснение… С. 388–89.

[6] По данным архиепископа Вениамина, в катехизисе св. Дмитрия Ростовского содержатся указания на разрешение *соборования здоровых людей* в великий четверг или в Великую *субботу* (*Вениамин*, *архиепископ*. Новая скрижаль или Объяснение…

Не имевшие аналогов по масштабу и многообразию религиозно-идеологические мероприятия, изгнавшие, по словам Пахимера, из ромеев всякую робость и воодушевившие их надеждою на содействие священных молитв[2], создали необходимый организационный климат в византийском войске, оказавший положительное воздействие на исход сражения. Как свидетельствует Пахимер, Михаил Палеолог официально придал этому событию высокий статус. По приказу императора победное шествование византийских воинов совместно с плененными латинянами должны были изобразить в палатах василевса[3]. Результат совершения таинства Елеосвящения, с учетом его традиционности в религиозной жизни византийцев[4], указывает на значение нестандартного проведения обряда и, соответственно, особой (в данном конкретном событии) семантике, которую придали таинству император и патриарх.

В битве у Белграда имело место противостояние двух христианских армий, чреватое в случае поражения войска ромеев восстановлением ненавистной Латинской Романии и крахом всего того, что император достиг ценой Лионской унии и хитроумной политикой. Не исключено, что именно по причине угрозы нового латинского рабства Михаил VIII постарался

С. 383). Представляется очевидным, что в приведенном пассаже Пахимер описал совершение таинства соборования именно в Великую субботу.

[1] Вполне очевидно, что пуки с освященным елеем могли быть доставлены к войскам, стоявшим у Белграда, малым конным отрядом. Вероятно, что над воинами, перевозившими пуки с елеем, помазание было совершено непосредственно в столице собором семи пресвитеров. Помазание же воинов, находившихся у Белграда, могло быть совершено до сражения местными клириками. В связи с вышеуказанным возникает вопрос об истинности устоявшейся датировки события — апрелем 1281 г. В указанном году Пасха праздновалась 13 (20) апреля, таким образом: отряду воинов, передвигавшихся с обозом, который перевозил пуки с освященным елеем, необходимо было прибыть в Белград из столицы; клирикам — помазать воинов и снабдить каждого из них пуками; наконец, ромеям — провести бой и одержать победу за оставшиеся в апреле дни. Однако, хотелось бы заметить, что ввиду характера заметки считаем невозможным останавливаться на рассмотрении вопроса о датировке события.

[2] Pachym. T. II. P. 645.[14–16]

[3] Pachym. T. II. P. 651[2–4].

[4] Следует заметить, что совершение таинства Соборования было вполне традиционно и для боевой практики западноевропейских армий. При этом, как отмечают современники, религиозные обряды, предшествовавшие полевому сражению, совершались людьми, предполагавшими смертельный исход битвы, с целью исповедания и причащения. Например, см.: *Froissart J.* Chroniques / Ed. S. Luse Paris, 1869. Vol. I. P. 177; *Cuvelier*. Chroniques de Bertrand du Guesclin / Ed. Charrière. Paris, 1839. Vol. II. P. 175 [18397–18402].

придать действиям своих воинов характер практически священной войны[1]. Вполне вероятно, что в описанной ситуации император стремился поддержать высокий уровень морального духа армии посредством применения индивидуальных оберегов. Папирусы с елеем должны были придать воинам уверенность в спасении и победе[2]. В этом случае можно констатировать, что применяемые средства выполняли охранительную функцию, заключая в себе смысл защиты от врагов. Очевидно, описывая события столь скрупулезно, с учетом всех *наиболее значимых нюансов религиозного аспекта*, Пахимер стремился подчеркнуть мысль о силе Божественной помощи, оказанной войску, императору и империи[3].

В этой связи санкционированные императором мероприятия могут быть объяснены в связи с традиционной военной идеологической доктриной империи, основанной на концепции «христолюбивого воинства», «со-

---

[1] Вполне очевидно, что приведенные суждения имеют прямое отношение к проблеме «идея священной войны в Византийской империи». В этой связи хотелось бы отметить нераскрытый потенциал темы с основой на анализ тех источников, которые содержат данные о боевой практике византийской армии, дающие возможность рассмотреть «*идею* священной войны» с позиции направления «истории повседневности», в рамках существующей дискуссии. Например, см.: *Кучма В. В.* Религиозный аспект византийской военной доктрины: истоки и эволюция // *Кучма В. В.* Военная организация… СПб., 2001. С. 69—84; …˘ℓ⊙↦ λ⊙→∓⊙↔ ħ⊥≙ ⊥˙∴ ↕⊥ ↦ý↔⊙◆ ς⊙⊙→ ı≺˘ℓ⊙∓⊙ı ; *Canard M.* Byzance et les Musulmans du Proche Orient. London. 1973; *Idem*. La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien // Revue Africaine. 1936. 79. P. 605—623; *Dagron G.* Byzance et le modèle islamique au X-e siècle. A propos des «Constitutions tactiques» de l'empereur Leon VI // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Paris, 1983. P. 219—243; *Dagron G.*, *Mihăescu H.* Le traité sur la guerilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963—969). Paris, 1986; *Laurent V*. L'Idée de guerre sainte et la tradition byzatine // RHSEE. 1946. 23. P. 71—98; *Lemerle P.* Byzance et la Croisade // Le monde de Byzance. Histoire et Institutions. London, 1978. VIII; *McLin T. C.* Just War in Byzantine Thought // Michigan Academician. 1981. 13. P. 485—489.

[2] В частности, Симеон Фессалоникийский отождествлял очищение священным елеем с всесовершенным спасением, даруемым Иисусом Христом. *Симеон*, *архиепископ Фессалоникийский*, *Блаженный*. Сочинения. М., 1994. С. 15.

[3] В этой связи хотелось бы заметить, что и кампания, проводимая под эгидой религиозного противоборства, организованная по приказу императора, и обеспечение приумножения веры, исходившее от Михаила VIII, оказываются всецело включенными в концепцию «священной войны», сформулированную А. Колья-Дермицаки, одновременно вступая в противоречие с хронологическими рамками существования «идеи священной войны» в Византийской империи. См.: …˘ℓ⊙↦ λ⊙→∓⊙↔ ħ⊥≙ ⊥˙∴ ↕⊥ ↦ý↔⊙◆ ς⊙⊙→ ı≺˘ℓ⊙∓⊙ı ◁ 28—30, 345—348.

гласно которой высшее предназначение армии ромеев состоит в том, чтобы ратоборствовать во имя торжества Православия»[1].

А. Г. Бондач
Тюмень

НОМОКАНОН XIV ТИТУЛОВ И СИНТАГМА МАТФЕЯ ВЛАСТАРЯ: К ИСТОРИИ СИСТЕМАТИЗАЦИИ ВИЗАНТИЙСКОГО ЦЕРКОВНОГО ПРАВА

В истории церковного права Византии эпоха активного правотворчества, связанная с деятельностью Вселенских Соборов, постепенно сменяется систематизацией канонических норм, объединением их с государственным законодательством; возникают номоканоны – юридические сборники особого типа, важнейшим из которых стал Номоканон XIV титулов. Далее происходит составление схолий, эпитом, «канонических ответов», накопление правоприменительного материала. Все это подготавливает почву для великих канонистов XII в., комментарии и трактаты которых положили начало теоретическому осмыслению церковного права и способствовали консолидации правовой материи[2]. Затем наступает очередной период правового партикуляризма, осложненный, к тому же, воздействием католической традиции (после 1204 г.) [3]. Но вот в XIV в. наблюдается неожиданный возврат к систематизации, причем не только в церковном праве (Синтагма иеромонаха Матфея Властаря, Эпитома Константина Арменопула), но и в светском («Шестикнижие» или Прохирон, также принадлежащий Арменопулу).

Здесь мы постараемся выяснить, в чем же заключалась новизна главного правового сборника этого времени – Синтагмы Властаря – по сравнению с Номоканоном XIV титулов. Ввиду отсутствия критических изданий этих памятников приходится пользоваться старыми их публикациями и переводами[4].

---

[1] *Кучма В. В.* Религиозный аспект византийской… С. 75.

[2] Многочисленные патриаршие и синодальные акты, канонические ответы епископов и т. п. памятники IX–XII вв. см.: PG. Vol. 119. Col. 728–1302; Rhalles – Potles. T. 5. 1855.

[3] См. перечень «fontes minores» поздневизантийского церковного права: *Азаревич Д.* [*И.*]. История византийского права. Ч. II. Ярославль, 1877. С. 188–206.

[4] Номоканон: Rhalles – Potles. T. 1. 1852. ⬭. 1–335; Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta: [In 2 t.] / Cur. I. B. Pitra. T. II. Romae, 1868. P. 433–673; PG. T. 104.

Синтагма Властаря была предметом монографического исследования свящ. Н. Ильинского, переводчика ее на русский язык. Помимо него сведения о Синтагме содержатся, в основном, в учебной и справочной литературе[1] (если не учитывать работ сугубо источниковедческого характера[2]).

Интерес вызывает уже само наименование сборника – «⬭ˇý² š Þ ².˙ ¹²ðÝ¼ ←ðý…» (причем в предисловии Властарь также называет свой компендиум синтагмой[3]). К 1335 г., когда появился труд Властаря, термин «синтагма» давно вышел из употребления применительно к каноническим сборникам, которые обычно именовались «номоканонами». Вообще в византийской традиции для обозначения систематизированных церковно-правовых сборников существовало три термина: «¹ˇý² š », «ýðšðÞ ý ° ý» и «¹³ý / ». Это не означает, впрочем, что каждому из них соответствовал специфический тип сборников. В. Н. Бенешевич на основе обширного рукописного материала продемонстрировал, что в Византии данные термины не имели строго фиксированного значения и иногда могли заменять друг друга. Так, Паисий Лигарид

Col. 975—1218 (= Nomocanon Photii patriarchae Constantinopolitani cum commentariis Th. Balsamonis… / Ed. Chr. Justellus… nunc primum graece. Lutetiae Parisiorum, 1615). Синтагма Властаря: Rhalles — Potles. T. 6. 1859. ⬭. 1—518. Рус. переводы: *Нарбеков В.* Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованиями Вальсамона: В 2 ч. Ч. 2: Рус. пер. с предисл. и примеч. Казань, 1899; Алфавитная синтагма Матфея Властаря / Пер. свящ. Н. Ильинского. Симферополь, 1892 ([2]1901; = М., 1996).

[1] *Mortreuil J.-A.-B.* Histoire du droit byzantin…: [En 3 t.]. T. III. Paris, 1846 (Réimpr.: Osnabrück, 1966). P. 457—464; *Ильинский Н.* свящ. Синтагма Матфея Властаря: Исслед. М., 1892; *Soloviev A.* L'oeuvre juridique de Mathieu Blastarès // Atti del V congresso internazionale di studi bizantini. [Vol.] I. Roma, 1939. P. 698—707; Dictionnaire de droit canonique / Publ. par R. Naz. T. II. Paris, 1937. P. 920—925 (E. Herman); *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959. S. 786; *Wal N.*, *van der*, *Lokin J. H. A.* Historiae juris graeco-romani delineatio… IIme ed. Groningen, 1985. P. 117; *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001. С. 249—253. См. также новейшую работу: *Родионов О. А.* Проблемы рецепции римского права в поздней Византии: случай Матфея Властаря // Forum Romanum: Сб. докл. III Междунар. конф. «Римское частное и публичное право…» / Отв. ред. В. В. Дементьева. М.; Ярославль, 2004. С. 146—149 (без научного аппарата).

[2] См.: Исихазм: Аннотированная библиография / Общ. и науч. ред. С. С. Хоружего. М., 2004. № 6.1528—1529, 1532—1533, 1536.

[3] Rhalles — Potles. T. 6. 1859. ⬭. 5.

называл Синтагму Властаря «номоканоном»[1]. Но все же синтагмами, в основном, назывались своды канонических норм, в предметных рубриках которых указывались лишь ссылки на соответствующие каноны, а синагогами – те сборники, где каноны (систематизированные, как и в синтагмах, по предметам правового регулирования), приводились полностью. В номоканонах же ссылки на каноны сопровождались эксцерптами из государственного законодательства.

Авторитетное свидетельство о понимании самими византийцами термина «номоканон» содержится в одном из стихотворных произведений Михаила Пселла. Согласно Пселлу, номоканон – это «¹˘ýŠ ²ð1 Ðð1 fi ½³Þ ý˘š/ý ² Þ → Þ ý˘ý/ý Þ ý˘ý/ý š⇕ý ¹³ýð ÝÞ⟦ý Þ → ý˘š/ý Ý ½˘fl/ý ²⟦ý fl⟦ý ⇕ š ÐÝ¹² fi ý¹˘½/ý Š ¹fiÝ¹š ²/ý ¹³ý ðflð˘ý²/ý Þ ÐÐÝ¹² ²ð↵ fl ½ ←¹Ý Þ ý˘¹Ýý»[2].

Поскольку сборник Властаря включает в себя как каноны, так и законы, некоторые исследователи причисляют его к номоканонам. К. Э. Цахариэ фон Лингенталь находит возможным отнести Синтагму Властаря к разряду номоканонов (к этому мнению присоединился Н. С. Суворов, а в последние годы – И. П. Медведев[3]), однако отмечает, что она отличается от остальных номоканонов принципом упорядочения материала: вместо «систематической» (т. е. предметной) рубрикации правовые нормы в ней приводятся в алфавитном порядке[4].

При этом остается непонятным, почему Властарь назвал свой сборник именно синтагмой, а не «алфавитным номоканоном». На наш взгляд, сам Властарь осознавал, что подготовленный им церковно-правовой сбор-

---

[1] *Бенешевич В. Н.* Канонический сборник XIV титулов… СПб., 1905 (Nachdr.: Leipzig, 1974). С. 104–114. См. также: PG. Vol. 144. Col. 953. Nota «a».

[2] *Michael Psellus*. Poemata 5.2–5 / Ed. L. G. Westerink (Thesaurus linguae graecae [versio E] 2702/15).

[3] *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. 5-е изд. М., 1913. С. 170; *Медведев И. П.* Указ. соч. С. 251.

[4] *Zachariae von Lingental K. E.* Die griechischen Nomokanones // Mémoires de l'Acad. impér. des scien. de St.-Pétersbourg. VIIe sér. 1877. T. 23. № 7. P. 17–18 (Nachdr.: Idem. Kleine Schriften zur römischen und byzantinischen Rechtsgeschichte…: In 2 Bde. Leipzig, 1973. Bd. 1. S. 630–631).

ник не является номоканоном и имеет совершенно оригинальный характер, отличаясь от всех возникших ранее сборников.

Любой номоканон, как видно из его названия, представляет собой инкорпорацию двух типов нормативных актов: канонов и светских законов. В нем мы находим отсылки к канонам апостолов, Вселенских и Поместных соборов и святых отцов и, с другой стороны, извлечения из императорских новелл, Кодекса, Дигест и Институций Юстиниана. Властарь же использует не только эти источники (включая последующие кодификации государственного законодательства – Эклогу, Исагогу, Прохирон и Василики), но и нормативные акты меньшей юридической силы, а также судебные прецеденты и правовую доктрину: различные патриаршие и синодальные постановления, «канонические ответы», святоотеческие мнения, комментарии Зонары и Вальсамона. Весь этот материал (включая немногочисленные толкования канонов, принадлежащие самому Властарю) составитель разбил на 24 раздела, назвав их буквами греческого алфавита; правовые нормы, таким образом, сгруппированы по чисто формальному критерию: в зависимости от буквы, на которую начинаются названия соответствующих институтов. Разделы Синтагмы содержат в общей сложности 303 (по другой нумерации 304) главы, представляющие собой второй уровень систематизации, сходный с принятым в номоканонах. Главы выделены по предметам правового регулирования; внутри них сначала приводятся каноны и другие акты органов церковной власти, а затем выдержки из законов.

Анализ содержания Синтагмы Властаря зачастую сводится к решению вопроса о том, насколько важную роль в ней играют эксцерпты из государственного законодательства. Конечно, наличие глав, состоящих исключительно из норм светского происхождения, является специфической чертой Синтагмы (нужно отметить, однако, что подобных глав в Синтагме всего 31, в то время как в 79 главах содержатся лишь канонические нормы) по сравнению с Номоканоном. Но в целом Властарь придерживается традиционного (по крайней мере, в доктрине) взгляда, согласно которому законы имеют меньшую юридическую силу по сравнению с канонами[1] и выполняют в регулировании церковных правоотношений факультативную функцию: восполняют пробелы в каноническом законодательстве и ставят церковный правопорядок под защиту государства. Перефразируя извест-

[1] Но ср. мнения Вальсамона: Rhalles – Potles. T. 2. 1852. ⬭. 372, 439–440.

ный отрывок из комментариев Вальсамона[1], Властарь пишет: « Ð ðý ²ð ý³ý ²⟦ý ý˘š/ý ²ð ı Þ ý˘ý ı ¹¹¼˘ Ýý ‖ý Þ⌒ ð○ š⇕ý .˙fl fi fl.˙ ¹ÝÐ /ý š˘ý/ý ¹³ý ² Š¹ ý Þ fi fl.˙ ²⟦ý ¹ fi Ý² Þ Ð⟦ı ħ¼ Ýý ○ýðš ¹Š¹ ý⌒ ð○ Þ ý˘ý ı fi fl.˙ ²⟦ý ∴ /ý fi ² fl/ý ý°š⌐ Þ ¬ ¹fið³ ¬ Þ ¬ ¾ ½⌐ ²⟦ý ²ýÝÞ ¹ÝÐ /ý ¹³ý fl ½¹ ý Þ ¬ ○fi ¹²fl ¼Š¹ ý⌒ š/ı š⌐ý š Ðý ⌒ðfi⌐ý ²ð⌐ı Š ðÝı Þ ý˘¹Ýý ð○ ½ÝÐ ³¹ ⌐ı ○Þfiðfl ð³¹Ý ý˘šðÝ ².˙ š⇕ý ○Þ ýðÝı ¹³ý²fl ¼ðý² ı ².˙ ⇕ Þ ¬ ‖ý fiÐfliðý² ı ∠fi fl ○Þ ýðÝı ħ¹Š○ fi fi fl ⌐² Ý»[2].

Гораздо важнее в Синтагме то, как изложен материал с точки зрения юридической техники. Если в Номоканоне даются точные ссылки на каноны, а в комментариях Вальсамона приводятся с буквальной точностью цитаты из законов, то в Синтагме практически все нормы права помещены в пересказанном виде и без указания конкретного их источника (как правило, отмечаются заимствования только из новелл Юстиниана и Льва Мудрого)[3]. Кроме того, ес-

---

[1] Rhalles — Potles. T. 1. 1852. ○. 38 (комментарий к Номоканону I, 2). Ср. вывод Сп. Трояноса о том, что проблема соотношения законов и канонов решалась в Византии на основе формулы «lex posterior derogat priori» (Dig. I, 4, 4 pr.): более поздний закон или канон отменял более ранний; в XII в. каноны рассматривались как изданные позднее Корпуса Юстиниана, но ранее новелл Льва VI и Василик (*Troianos Sp. N.* Nomos und Kanon in Byzanz // Kanon: Kirche und Staat im christlichen Osten. Bd. 10. Wien, 1991. S. 37—51). Этим, быть может, объясняется отмеченная выше непоследовательность Вальсамона.

[2] Syntagma K. 6.

[3] Этим и обусловлена трудность установления источников, использованных при составлении Синтагмы. См.: *Ильинский Н.*, *свящ.* Указ. соч. С. 83—160; *Нарбеков В.* Указ. соч. Ч. 1: Ист.-канонич. исследование. Казань, 1899. С. 167—179 (использование Властарем комментариев Вальсамона); *Бенеманский М.* ⌐ fl˘¼ Ýflðı ˘šðı императора Василия Македонянина… Вып. 1. Сергиев Посад, 1906. С. 434—474 (о влиянии Прохирона на Синтагму, в том числе исправление ряда ошибок Ильинского: с. 470—474). Подробное указание всех источников, использованных Властарем, см.: *Matses N. P.* fl⌐ ²⌐ý ÞflÝ²ÝÞ⌐ý ²ð ○³ý² š ²ðı ²ð ²Š ð³ ¯Ð ¹² fl⌒~○ ý⌐² ○¯Š ý Ý ⌐ ⌐ —⌐ ¬ (исследование было нам недоступно).

ли в Номоканоне XIV титулов, прокомментированном Вальсамоном, сохраняются четкие границы между текстами сборника и комментария, то в Синтагме толкования Зонары, Вальсамона и Властаря интегрированы в основной текст.

Таким образом, Синтагма Властаря, в отличие от Номоканона XIV титулов[1] и прочих номоканонов, является не инкорпорацией, а кодификацией церковного права и охватывает не только каноны и законы, но и «подзаконные акты», правоприменительную практику и юридическую доктрину. В результате объединения и переработки всего этого материала возник, по сути, новый нормативный акт, заменяющий собой старые, разрозненные акты и предназначенный для непосредственного применения. Располагая Синтагмой, правоприменитель не испытывал нужды в иных церковно-юридических сборниках, что было особенно важно в условиях дороговизны рукописных книг. Номоканон, напротив, предполагал систематическое обращение к Василикам, а также к новеллам позднейших императоров и к некоторым патриаршим и синодальным актам, на которые ссылается Вальсамон в своем комментарии. Характерно для Синтагмы как кодифицированного акта и то, что при ее составлении не были использованы – видимо, как устаревшие – отдельные святоотеческие и соборные каноны, и включение в нее ряда новых норм (комментариев, принадлежащих составителю).

Итак, Синтагма знаменует собой переход процесса систематизации церковного права в высшую, кодификационную стадию. Возможно, понимая это, иеромонах Матфей решил отказаться от привычного наименования «номоканон» и назвать свой труд «Алфавитной Синтагмой». Такое заглавие, скорее всего, следует понимать с учетом общелитературного, а не специально-юридического смысла термина «¹˘ý² š ». Одно из основных значений этого слова в античной и в византийской письменности (в том числе в патристике) – «трактат», «книга» (из контекстов следует, что это мог быть философский или богословский опус, политический трактат и т. п.)[2]. Вла-

---

[1] Тот факт, что Номоканон часто именуют «кодификацией», объясняется лишь неоправданно широким применением данного термина в историко-правовой науке, где он становится эквивалентом *систематизации* законодательства. Об этих понятиях, соотносящихся как вид и род, см., напр.: Теория государства и права: Учеб. для вузов / Отв. ред. В. Д. Перевалов. 3-е изд., перераб. и доп. М., 2005. С. 202–203.

[2] См.: A Greek-English lexicon / Compil. by H. G. Liddell, R. Scott; Rev. by H. S. Jones. 9th ed. with suppl. 1968. Oxford, 1996. P. 1724; *Lampe G. W. H.* A patristic Greek lexicon. 4th ed. Oxford, 1976. P. 1338; *Sophocles E. A.* Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods. Hildesheim; Zürich; N. Y., 1992. P. 1053.

старь, обнародовав принципиально новый сборник, обозначил его данным термином, быть может, для того, чтобы подчеркнуть творческий характер проделанной работы. Ведь любая кодификация означает, что составитель не просто механически подобрал нормативный материал, разработал структуру сборника и расположил законодательные акты в нужных рубриках. При кодификации требуется существенная переработка и совершенствование законодательства, что и было успешно произведено Властарем.

Сказанное в данной статье означает, что необходимо детальное сопоставление юридической техники и правового языка основных редакций Номоканона XIV титулов и Алфавитной Синтагмы, которое позволит глубже понять историю систематизации византийского церковного права.

Список сокращений

PG – Patrologiae cursus completus… Ser. 2: Graeca: [In 161 vol.] / Accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1857–1866.

Rhalles – Potles – ⬭ˇý² š ²⟦ý Š /ý Þ ¬ ⟲ fl⟦ý Þ ýˇý/ý~ ⬭ ý ⌐ ² ⬭ Þ fi ¯ ⎽○ ÐÐ

ð²Ð ⬭ˆŠ ý Ý ⎽⎽⎽ ⎽⎽ ⎽‖ý ²ˇfi ~ ⬭ˆŠ ý Ý

⎽ ⎽⌒

К. И. Лобовикова
Екатеринбург

ГРЕЧЕСКИЙ ПАТРИАРХ ГЕННАДИЙ СХОЛАРИЙ И ТУРЕЦКОЕ ЗАВОЕВАНИЕ ВИЗАНТИИ

Патриарх Геннадий Схоларий был сторонником политического сотрудничества византийцев с турецкой властью. Не случайно исследователи символически называют его «последним византийцем и первым эллином»[1]. Схоларию как первому патриарху при турецком владычестве было необходимо заключить политический союз с турками, так как от этого за-

[1] *Sathas C. N.* Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge. P., 1883. T. IV. P. VII; *Mango C.* Byzantinizm and Romantic Hellenism // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1965. 28. P. 34.

висела дальнейшая судьба православной Церкви и христианского населения бывшей Византийской империи[1].

Геннадий был очень увлечен западной схоластикой и особенно учением Фомы Аквинского. На церковном соборе во Флоренции он выступал за заключение унии. Но в 1445 г., после смерти лидера противников унии Марка Евгеника, он резко изменил свою позицию. Геннадий вошел в историю как один из величайших антиунионистов в истории византийской Церкви. Действительно, исследователи причисляют Геннадия к тем церковным деятелям, именно благодаря которым попытки заключить унию с западной Церковью потерпели поражение. Дело в том, что Геннадий весьма скептически относился к готовности и способности Запада сделать хоть что-нибудь для спасения Византии[2]. Таким образом, хотя вначале он и считал заключение унии целесообразным, в конце концов, он пришел к выводу, что «папская тиара не может быть предпочтительнее турецкого тюрбана»[3].

После падения Константинополя Геннадий попал в плен и был увезен в Адрианополь. Но Мехмед II из политических соображений хотел, чтобы вакантный престол константинопольского патриарха занял противник церковной унии. Именно поэтому турецкий султан приказал найти Геннадия и освободить его. Мехмед возвел Схолария на патриарший престол 6 января 1454 г.[4] Византийский историк Критовул сообщает, что Мехмед II даровал Схоларию управление Церковью, а также влияние и власть – такие же, какие получали патриархи при византийских императорах. Критовул также отметил, что возведение на

---

[1] Основные работы, посвященные Схоларию, принадлежат перу С. Тернера, см. *Turner C. J.* The Career of George-Gennadius Scholarius // Byzantion. 1969. T. 39. P. 420–455; *Idem*. Pages from Late Byzantine Philosophy of History // BZ. 1964. 57. P. 346–373; *Idem*. Another Anti-Latin Work Attributed to Gennadius Scholarius // BZ. 1965.58. P. 337–347; *Idem*. George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence // Journal of Theological Studies. 1967. 18. P. 83–103; *Idem*. Notes on the Works of Theodore Agallianos Contained in Codex Bodleianus Canon. Graecus 49 // BZ. 1968. 61. P. 27–35; *Idem*. An Oracular Interpretation Attributed to Gennadius Scholarius // ‗ ÐÐ✆ýÝÞ . 1968. 21. P. 40–47.

[2] *Turner C. J.* George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence… P. 83–103.

[3] Глубокий анализ причин изменения позиции Схолария по отношению к унии см.: *Vryonis Sp*. The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam // Byzantinoslavica. 1996. Vol. LVII. № 1. P. 88–95.

[4] С точки зрения Сп. Врионисa, османские султаны стали в известном смысле правителями православной Церкви, так как назначали патриархов, митрополитов и епископов. В то же время уничтожение византийских и трапезундских греческих династий привело к тому, что политический долг больше не был камнем преткновения в отношениях патриархов и султанов (*Vryonis Sp*. The Byzantine Patriarchate… P. 81–82).

престол сопровождалось необходимыми почестями и подарками. Кроме того, Мехмед возвратил Церкви большое количество ее богатств[1].

Турецкий султан благосклонно и уважительно относился к патриарху Схоларию. Патриарх называл Мехмеда «защитником Церкви», а также восхвалял его человеколюбие[2]. Хотя народная традиция приписывает терпимость Мехмеда к христианству и греческому населению влиянию Схолария, исследователи объясняют толерантность Великого Турка особенностями политической стратегии турецкого султана[3]. Тем не менее, некоторые исследователи склонны рассматривать упрочнение положения Церкви при турецком владычестве и привилегии, дарованные ей султаном, как несомненные достижения патриарха Схолария[4].

Мехмед II несколько раз специально встречался с патриархом Схоларием, чтобы поговорить о христианстве. Исследователи сходятся во мнении, что мотивами султана были скорее любознательность, интерес к религии завоеванного народа, чем желание подготовиться к принятию христианской веры[5].

Встречи константинопольского патриарха и турецкого султана состоялись в 1455 или в 1456 г.[6]. В результате этих встреч Мехмед пожелал получить письменное изъяснение христианской веры. Два трактата, написанных вскоре после бесед султана и патриарха, были по приказу султана переведены на турецкий язык[7].

Первое изложение веры, озаглавленное «О единственном пути спасения людей», показалось турецкому султану слишком пространным[8]. Он попросил патриарха предоставить ему более лаконичный вариант. В итоге

---

[1] *Critoboulus*. Critobuli Imbriotae Historia / Ed. D. R. Reinsch. CFHB. Berlin, 1983. T. II. P. 1:2.

[2] Oeuvres complètes de Gennade Sholarius / Ed. L. Petit, X. A. Sidéridès, M. Jugie. P., 1928—1936. T. IV. P. 232; P. 265—6.

[3] *Vryonis Sp*. The Byzantine Patriarchate…; *Turner C. J.* The Career of George-Gennadius… P. 445—446.

[4] *Runciman S.* The Great Church in Captivity. Cambridge, 1968. P. 165. Дискуссию по этому вопросу см.: *Hering G.* Das Islamische Recht und die Investitur des Gennadios Scholarios // Balkan Studies. 1961. 2. P. 238.

[5] *Turner C. J.* The Career of George-Gennadius… P. 446; *Papadakis A.* Gennadios II and Mehmed the Conqueror // Byzantion. 1972. T. 42. P. 99—100.

[6] *Papadakis A.* Gennadios II and Mehmed the Conqueror … P. 94—95.

[7] *Scholarios*. Oeuvres complètes… Vol. III. P. 434—458. Турецкий перевод трактатов Схолария см.: *Halasi-Kun T.* Gennadios török hilvallasa. Budapest, 1936.

[8] *Scholarios*. Oeuvres complètes… T. III. P. 434—452.

Схоларий написал еще один вариант «О нашей вере и ее главных догматах»[1]. Если первый трактат включает в себя двадцать одну главу, то второй вариант состоит из двенадцати кратких глав.

Хотя Геннадий Схоларий в проповедях к своей пастве воспевал мученичество за веру и призывал христиан, даже под страхом смерти, не принимать ислам, сам он в беседах с Мехмедом вел себя дипломатично и миролюбиво, вероятно, намереваясь уклониться от мученического венца[2]. Схоларий не пытался ни обратить Мехмеда в христианство, ни предложить пути примирения ислама и христианства. Схоларий уклонился даже от традиционного сравнения ислама и христианства. В своих трактатах для турецкого султана, посвященных исповеданию веры Геннадий вообще не упоминает ни ислам, ни Коран, ни пророка Мухаммада. Схоларий желал написать только самое основное. Он, например, не стремился в своих работах ни очернить латинян, ни изложить для Мехмеда догмат об исхождении Святого Духа. По сути, эти произведения Геннадия представляют собой предельно ясное, лаконичное исповедание веры.

Схоларий не был единственным, кто пытался объяснить догматы христианства турецкому султану. Георгий Трапезундский, византийский интеллектуал, в юном возрасте переехавший в Италию, возложив надежды на мирное решение «турецкого вопроса», решил обратить Мехмеда II в христианство. В июле 1453 г., то есть почти сразу же после завоевания Константинополя, Георгий написал и отправил турецкому султану Мехмеду II трактат, озаглавленный «Об истинности христианской веры»[3].

Геннадий Схоларий отмечал, что писал свои трактаты в «понятной и ясной манере», но в ущерб точности, для того, чтобы текст можно было

---

[1] Об этих подробностях сообщает сам Схоларий: *Scholarios*. Oeuvres complètes… T. III. P. 434; P. 453. Трактат «О нашей вере и ее главных догматах» см.: Ibid. P. 453—458. Английский перевод трактата: *Papadakis A.* Gennadius and Mehmet… P. 100—106.

[2] Проповедь мученичества за веру см.: *Scholarios*. Oeuvres complètes… T. I. P. 238.

[3] *Zoras G.* ¯ ° fl Ýð1 fl fi ð˘ý²Ýð1 Þ ¬ ◦ fifl 1 ⊙ÐÐ◆ýð²³flÞÝÞ¸ý ¹³ý ýýð ¹Ýý fiflð¹fi Š Ý Ý ²ð ¸˜Š ý Ý 1954. ⬭. 93—165. Французский перевод трактата и комментарии к нему были выполнены известным специалистом по истории антимусульманской полемики в Византии А. Т. Хури. Перевод издавался трижды: *Khoury A.* Th. George de Trebizonde et l'union islamo-chrétienne // Proche — Orient Chrétien. 1969. T. 19. 320—34; Ibid. 1970. T. 20. 238—71; Ibid. 1971. T. 21. 235—61; *Khoury A*. Th. George de Trebizonde et l'union islamo-chrétienne. Louvain, 1971; *George de Trébizonde*. De la vérité de la foi des chrétiens / Ed. et trad. A. Th. Khoury. Corpus islamo — christianum. Altenberg, 1987.

легче перевести на турецкий[1]. Стремление быть понятым присутствует и у Георгия Трапезундского, который пояснял, что пишет просто, чтобы люди турецкого султана могли с легкостью перевести трактат «на солнечный и ослепительный язык турок»[2].

Так же? как и Георгий Трапезундский, Схоларий уделяет особое внимание объяснению догмата о Троице. Патриарх, зная об особой чувствительности мусульман к проблеме монотеизма, стремился опровергнуть мнение, согласно которому христиане верят в трех богов: «Эти три свойства мы называем ипостасями, и поскольку они не разделяют единую и простую сущность Божию, Бог является (даже с этими свойствами) единым Богом, не существует трех богов»[3]. Даже в кратком варианте своего исповедания веры Геннадий посвящает объяснению догмата о Троице пять глав из двенадцати. Георгий Трапезундский также посвящает объяснению догмата о Троице большую часть своего обширного трактата «Об истинности христианской веры»[4].

Хотя А. Пападакис и Сп. Врионис утверждают, что Схоларий в своих трактатах не критиковал религию мусульман, все же у него можно найти некоторые намеки на антимусульманскую полемику[5]. Так, например, Схоларий пишет, что христианская вера не содержит ничего невозможного и ничего материального, наоборот, все в ней духовно[6]. В этом утверждении Геннадия можно усмотреть традиционное возражение христиан, согласно которому ислам является религией материальной, потакающей плотским наслаждениям.

Геннадий отмечает, что об имени Иисуса христиане совершали множество чудес[7]. Традиционно, одним из доказательств ложности ислама служило указание на отсутствие чудес, совершенных пророком Мухаммадом. Наконец, патриарх пишет, что христиане могут легко и разумно опровергнуть любое возражение против их веры[8]. Этот тезис можно считать возражением на распространенное среди мусульман мнение о том, что христианство является религией, противоречащей здравому смыслу.

---

[1] *Scholarios*. Oeuvres complètes… T. III. P. 458.
[2] *Zoras*. P. 94. 20—27.
[3] *Scholarios*. Oeuvres complètes… T. III. P. 453—454.
[4] *Zoras*. P. 93—132.
[5] *Papadakis A.* Gennadius and Mehmet… P. 96—97; *Vryonis Sp*. The Byzantine patriarchate… P. 109—110.
[6] *Scholarios*. Oeuvres complètes… T. III. P. 457.
[7] Ibid.
[8] Ibid.

Георгий Трапезундский также не был сторонником слишком явной критики ислама в произведениях, обращенных к мусульманам. Однако, даже в самом миролюбивом произведении Георгия – трактате «Об истинности христианской веры» – имплицитно присутствует критика религии мусульман, а в трактате «О вечной славе самодержца» Георгий критикует ислам уже вполне открыто.

Итак, в первом своем трактате Георгий порицает ариан и их учение, согласно которому Слово Божие, Иисус Христос, является творением[1]. Таким образом, опосредованно Георгий критикует мусульманскую доктрину. Дело в том, что в другом своем трактате, «Сравнение философов Аристотеля и Платона», Георгий, уже открыто и явно критикуя учение пророка Мухаммада, объясняет, что тот придумал свое учение под влиянием арианского монаха из Александрии[2]. Георгий Трапезундский, очевидно, воспринял византийскую легенду, согласно которой пророка Мухаммада наставлял монах – арианин.

Для византийской и западноевропейской полемики с исламом было также характерно мнение об иудейском влиянии на учение пророка Мухаммада. Сурово порицая иудейские представления о христианстве, близкие мусульманским, Георгий критикует также и некоторые представления мусульман. Так, мусульмане и иудеи традиционно обвиняли христиан в многобожии, порицая христианский догмат о Троице. Георгий пишет об этом следующее: «И потому, что мы превозносим, следуя Писаниям, эти три [ипостаси], а именно Бога Отца и Слово Божие и Духа Божия, то есть Духа Святого, нас евреи ложно обвиняют в том, что мы заявляем о [существовании] трех богов и верим в трех богов. Проклят каждый, верящий в трех и многих богов! Ибо мы этого не заявляем, но проклинаем тех, кто так говорит. Ибо мы говорим, что Бог Отец и Слово Его и Дух Его единым Богом являются, мы признаем одного Бога, одного Бога проповедуем»[3].

В заключительной части трактата Георгий сообщает Мехмеду, что если тот не примет христианство, то последствия будут ужасные: «…я не хочу предсказывать то, что я не желаю? чтобы произошло, но твоя царственность

---

[1] *Zoras*. P.117. 700–710.

[2] Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis a Georgio Trapezuntio viro clarissimo editae. Venetiis, 1523. (Repr. Frankfurt, 1965); Об этом эпизоде см. также: *Monfasani J.* George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic. Leiden, 1976. P. 158–159.

[3] *Zoras*. P. 109. 432–443.

рассмотрит сама те события, которые за этим последуют»1. Эта неясная угроза повторяется в трактате Георгия «О вечной славе самодержца» уже в более определенном виде. Георгий утверждает, что если Мехмед II не захочет принять христианство, то в таком случае после завоевания Рима Бог искоренит ислам2. Силою Бога вера и Церковь будут объединены. В то же время мусульман постигнет та же участь, что и древних готов, которые после завоевания Рима за то, что презирали католическую Церковь, были стерты с лица земли3.

Важно отметить, что общий тон трактатов как Георгия Трапезундского, так и Геннадия Схолария остается примирительным. Они явно старались избежать открытой критики ислама в произведениях, адресованных Мехмеду. Их действительное отношение к исламу лишь угадывается в тех трактатах, который были написаны специально для правителя турок. И Геннадия Схолария, и Георгия Трапезундского объединяет то, что, хотя они и отрицательно относились к исламу и видели в нем угрозу для христианского мира, тем не менее, они приняли факт турецкого завоевания Византии и выразили свою готовность к политическому и культурному сотрудничеству, как с турецким режимом, так и с самим Великим Турком. А это исключало ожесточенные религиозные споры и открытую критику религии мусульман.

Патриарху Геннадию Схоларию в беседах с султаном о христианской религии удалось избежать его гнева[4]. Патриарх писал, имея, очевидно, в виду свои встречи с Мехмедом, что наибольшим чудом является то, что мусульмане открыто слушают о христианстве: «И если кто-то говорит со знанием дела и, с Божьей помощью, смело, то они [турки] не становятся ни сердитыми, ни разгневанными…»[5].

В чем же причина сходства позиций патриарха и Георгия Трапезундского? М. Баливе в статье с интригующим названием «Аристотель на службе султана! Примирительная позиция по отношению к туркам и аристотелизм неко-

---

[1] *Zoras*. P. 164. 2061–2072.

[2] Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond / Ed. J. Monfasani. N. Y., 1984. C Tr. CXLIV / I.13. Далее – CTr.

[3] CTr. CXLIV / I.13.

[4] Георгий Амируци, который также беседовал с султаном о христианской религии, жаловался, что Мехмед не только запретил ему сравнивать христианство и ислам, но также часто впадал в гнев так, что Амируци боялся продолжать свою речь. *Balivet M.* Pour une concorde islamo-chrétienne. Démarches byzantines et latines à la fin du Moyen-Âge (de Nicolas de Cues à George de Trébizonde). Roma, 1997. P. 26.

[5] *Scholarios*. Oeuvres complètes… T. III. P. 387.

торых византийцев XV в.» высказал интересное предположение[1]. По мнению исследователя, философским фундаментом политического и культурного компромисса с турецкой властью, а также толерантного отношения к исламу был именно аристотелизм. Среди византийцев – аристотеликов, признавших факт турецкого завоевания и открытых для сотрудничества с турецкой властью, М. Баливе называет, кроме Георгия Трапезундского и Геннадия Схолария, Георгия Амируци, Матфея Камариота, Армония Афинского[2].

Известный итальянский историк Э. Гарэн в свое время высказал прямо противоположное суждение. По его мнению, стоило бы углубить изучение связей между примирительными позициями на политико-религиозной почве и платоновскими и эпикурейскими взглядами в философско-идеологическом плане[3]. Итальянский исследователь напоминает, что Георгий Трапезундский без колебаний обвиняет платонизм и эпикуреизм в подрыве мощи Запада, открывающем путь для турок через примиренчество и призывы к миру[4].

Для Э. Гарэна очевидным является тот факт, что Георгий Трапезундский занимает ригористическую позицию по отношению к исламу, равно как и к платонизму. Поэтому, с точки зрения исследователя, Георгий Трапезундский вовсе не отличался толерантным отношением к религии мусульман или турецкой власти.

С нашей точки зрения, как гипотеза М. Баливе, так и точка зрения Э. Гарэна отличаются некоторой тенденциозностью и нуждаются в существенных коррективах. Показательно также и то, что Э. Гарэн строит свою версию, исключительно основываясь на трактате Георгия «Сравнение философов Аристотеля и Платона», а М. Баливе главным образом опирается на трактат Георгия Трапезундского «Об истинности христианской веры» и на его два письма к Мехмеду Завоевателю.

По нашему мнению, Георгия Трапезундского и Геннадия Схолария в философско-идеологическом плане действительно объединяет аристотелизм и ненависть к философии Платона. Скорее всего, М. Баливе прав в том, что аристотелизм этих византийцев был источником их культурной

---

[1] *Balivet M.* Aristote au service du sultan! Ouverture aux turcs et aristotélisme chez quelques penseurs byzantins du quinzième siècle // Byzantins et Ottomans: relations, interaction, succession. Istanbul, 1999. P. 139–150.

[2] Ibid. P. 148.

[3] *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986. С. 171. Прим. 15.

[4] Там же.

и политической открытости к турецкому режиму. Но, с нашей точки зрения, тот же аристотелизм Геннадия Схолария и Георгия Трапезундского питал их сознание религиозной идентичности, их убежденность в исключительной истинности христианства, стремление оградить чистоту христианской веры как от влияния платонизма, так и от влияния ислама.

Именно поэтому Геннадий Схоларий в своих проповедях восхвалял христиан, даже под страхом смерти не перешедших в ислам[1]. А Георгий Трапезундский в речи на смерть мученика Андрея Хиосского также превозносил мученичество во имя Христа и порицал ренегатов, принявших ислам, в частности, Георгия Амируци[2].

Таким образом, и Георгий Трапезундский, и патриарх Геннадий Схоларий были сторонниками политического и культурного сотрудничества с турецкой властью при непременном условии сохранения религиозной идентичности христиан и чистоты христианского учения. При этом оба были против насильственного решения проблемы христиано-мусульманского антагонизма.

Несмотря на сходство позиции Схолария и Георгия Трапезундского относительно турецкого завоевания, эти авторы кардинально расходятся по вопросу о возможности обращения Мехмеда Завоевателя в христианство. Мехмед II сам просил патриарха познакомить его с христианством. В случае Георгия Трапезундского инициатива познакомить Мехмеда с основами христианской веры исходила от самого Георгия.

Патриарх не пытался обратить Мехмеда в христианскую веру. Схоларию выпали на долю тяжелые годы патриаршества: он был обеспокоен необходимостью восстановления власти Константинопольского патриархата, массовым вероотступничеством христиан, падением церковной дисциплины, общим упадком духовной жизни христианского населения, деморализованного турецким завоеванием[3]. Патриарху, как ставленнику турецкого султана, было просто неразумно стремиться обратить Мехмеда в христианство. Он едва мог удержать христиан от обращения в ислам, поэтому вряд ли он мог серьезно задумываться о возможности обратить самого Великого Турка в христианство.

Патриарха отличал прагматический подход к турецкой проблеме, определенная гибкость, впрочем, не переходящая в оппортунизм, стремление смириться с существующим порядком вещей. Так, например, Геннадий Схоларий

---

[1] *Scholarios*. Oeuvres complètes… T. I. P. 238.
[2] PG. T. 161. Col. 883—888.
[3] *Turner C. J.* The Career of George-Gennadius… P. 447—455.

вошел в историю как патриарх, допускавший определенное ослабление церковной дисциплины для того, чтобы не подталкивать паству к переходу в ислам[1]. Умение приспособиться к изменяющимся обстоятельствам было, видимо, особым даром патриарха. В одном из своих произведений Схоларий писал о том, что принципом поведения христиан должна стать покорность, они должны принять турецкое правление, как установленное Богом[2].

Что касается Георгия Трапезундского, то он, пожалуй, был единственным византийцем, кто действительно верил в возможность обращения Мехмеда II в христианскую веру и всеми силами стремился подготовить султана к принятию христианства. Никто не написал для султана на эту тему больше, чем Георгий Трапезундский, никто так не стремился лично встретиться с Великим Турком, как он.

Таким образом, патриарх Схоларий призывал свою паству к смирению и признанию турецкой власти. Он также надеялся на покаяние и возрождение духовной жизни христиан, что должно было привести, по мысли патриарха, к тому, что Господь вернет византийцам утраченную империю[3].

А Георгий Трапезундский возложил все свои надежды на обращение Великого Турка в христианство, что должно было, по мысли Георгия, поспособствовать «божественному единению христиан и мусульман», а также восстановлению утраченного единства «веры, Церкви и империи». Таким образом, Георгия Трапезундского можно назвать первым и последним византийцем, который стремился обратить Великого Турка в христианскую веру.

В заключение нам осталось сказать несколько слов о возможном влиянии трактатов Геннадия Схолария на христианский мир. А. Пападакис выдвинул по этому вопросу интересную гипотезу. С точки зрения исследователя, слухи о беседах патриарха и султана относительно христианства достигли Запада и обеспокоили престол св. Петра. А. Пападакис полагает, что римский папа Пий II написал свое письмо для Мехмеда, так как узнал о трактатах константинопольского патриарха[4]. Однако эта версия нуждается в более веских доказательствах.

---

[1] Ibid. P. 449—450.

[2] *Scholarios*. Oeuvres complètes…T. III. P. 424. Тем не менее, отношение Схолария к турецкому завоеванию является сложным и неоднозначным. См. об этом: *Vryonis Sp*. The Byzantine Patriarchate… P. 95—111.

[3] О надеждах Геннадия Схолария на то, что в ответ на покаяние христиан Господь вернет византийцам империю, см.: *Scholarios*. Oeuvres complètes…T. I. P. 172—187.

[4] *Papadakis A.* Gennadius and Mehmet… P. 96.

Более вероятно, что трактаты Схолария оказали определенное влияние на Георгия Трапезундского. Мы полагаем, что Георгий именно после того, как узнал о трактатах Геннадия Схолария, поспешил очернить в глазах султана Восточную Церковь, повинную, с его точки зрения, в схизме, и подготовить Мехмеда к присоединению к Западной Церкви.

Дело в том, что в своем первом трактате для Мехмеда «Об истинности христианской веры» (1453 г.), написанном задолго до появления трактатов Схолария, Георгий не затрагивает вопрос о расколе Церквей. Во втором, появившемся уже после работ Схолария, трактате «О вечной славе самодержца» (1466 г.), Георгий сурово осуждает константинопольского патриарха и Восточную Церковь, повиннную, с его точки зрения, в церковном расколе[1]. Это дает основание полагать о влиянии трактатов Геннадия Схолария на Георгия Трапезундского.

Итак, несмотря на сходство позиций обоих авторов по отношению к турецкому завоеванию и исламу, они по-разному относились к возможности обратить Мехмеда II в христианство. Геннадий Схоларий смотрел на вещи более реалистично и не возлагал надежд на обращение турецкого султана, а Георгий Трепезундский, напротив, направил всю свою энергию на воплощение идеи обращения Великого Турка в жизнь.

Список сокращений

BF – Byzantinische Forschungen.

BZ – Byzantinische Zeitschrift.

CFHB – Corpus Fontium Historiae Byzantinae.

PG – Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca.

OCP – Orientalia Christiana Periodica.

[1] CTr. P. 529.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

А. И. Рукавишников
Екатеринбург

«КРАСНОЕ КОЛЕСО ИСТОРИИ»

Россия – страна с не предсказуемым прошлым, слишком уж часто это наше прошлое интерпретировали в угоду идеологии. Но историю нельзя переписать или исправить. Настало время, когда нужно оглянуться назад и посмотреть на нашу Родину и ее многострадальный путь. Двадцатый век был полон драматических событий, великих потрясений, отступлений, предательств.

Трагическая история великого Собора Русской Православной церкви началась 15 августа 1917 г. По всей Москве звонили колокола, в храмах шли службы, а по улице шествовали, в преднесении святых икон, крестные ходы. Наверное, с них для России начался Крестный путь, Крестный путь от великой Руси до нищей разоренной России, через весь долгий двадцатый – проклятый – век.

Сначала Собор не предполагал обсуждать вопрос о восстановлении патриаршества на Руси. Диспуты были жаркими и поначалу не применимыми: «Святотатственная рука нечестивого Петра свела первосвятителя Российского с его векового места в Успенском соборе. И когда под звон Московских колоколов пойдет Святейший Патриарх на свое историческое место в Успенском соборе, будет тогда великая радость на земле и на небе», – говорили защитники восстановления Патриаршества. «Соборность не уживается с единовластием», – возражали другие.

На 28 октября назначили голосование; это ли не промысел Божий, что на одно и тоже время пришлись два величайших события в жизни России: в Петрограде – большевистский переворот, а в Москве – восстановление Патриаршей власти? Настало время, о котором пророчествовал Иисус Христос: «Тогда будут предавать вас на мучения, и убивать вас, и вы будете ненавидимы за имя Мое». Первой жертвой среди духовенства стал

священномученик протоиерей Иоанн Качуров. В Царском Селе он был арестован, его привели на аэродром, стреляли в него несколько раз, но только ранили, потом таскали за волосы и издевались, пока он не умер. Уже в этом первом убийстве видны следы помешательства.

В отличие от Петрограда, Москва противилась красным отчаянно: офицеры, казаки, наспех мобилизованные студенты защищали Кремль. На улицах лежали убитые и искалеченные, всюду вооруженные толпы, отряды, патрули. Стреляли во дворах, из окон с чердаков. В эти страшные дни многие члены собора ходили по городу, подбирая и перевязывая раненых. Но 3 ноября Кремль пал. Начались аресты, самосуды, расстрелы на месте. В храме Христа Спасителя отслужили общую панихиду по всем убиенным во время междоусобиц – завещал же Христос молиться за врагов.

Своих мертвых большевики хоронили прямо у Кремля: без отпевания, без молитв, под революционные песни. И этот языческий некрополь до сих пор стоит в центре России.

В тот день, 5 ноября 1917 г., храм Христа Спасителя был переполнен людьми, после литургии было объявлено: «Тихон, митрополит Московский – Аксиос, Аксиос, достоин».

Выборы патриарха проходили не по обычаю – тайным голосованием, а по жребию. Так многострадальная Русь вновь обрела патриарха, впервые за 200 лет. Но на Патриарха обрушилось огромнейшее горе, плач земли Русской, об этом он сказал в слове на возведение в Патриархи. Вскоре Патриарх Тихон был арестован. Он обвинялся по нескольким статьям (все со смертным приговором). Патриарх ощущал свое призвание сохранить веру и церковь, и он обращается со знаменитым посланием, что отныне он не враг Советской власти. В соответствии с распоряжением ВЦИК и Совнаркома: «Нужно как можно быстрее покончить с религией, попов надлежит арестовывать как контрреволюционеров и саботажников, расстреливать беспощадно и повсеместно и как можно больше». Подписи: председатель ВЦИК Калинин, председатель Совнаркома Ульянов-Ленин. 1 мая 1919 года.

Тысячелетняя христианская история была отвергнута. Россия на долгие 70 лет осталась без своего духовного стержня.

Так начиналась безбожная эпоха, но история существует для того, чтобы мы учили ее уроки, и нам нельзя забывать наше прошлое, так как без него нет настоящего и бессмысленно будущее. Уроки истории – это уроки ошибок наших предков.

С. Ю. Акишин
Сергиев Посад

ИСИДОР, МИТРОПОЛИТ КИЕВСКИЙ, И ЕГО УЧАСТИЕ В РАБОТЕ ФЕРРАРО-ФЛОРЕНТИЙСКОГО СОБОРА

Одним из интереснейших направлений в научных изысканиях о. Иоанна Мейендорфа было изучение истории церковно-государственных взаимоотношений Руси и Византии в XIV–XV вв. В этом отношении, как кажется, не лишним было бы еще раз обратиться к этой области исторического знания и рассмотреть церковно-политическую деятельность последнего митрополита, поставленного из греков – Исидора Киевского.

1. Поставление игумена Исидора на Киевскую митрополию и деятельность его на кафедре до поездки на Ферраро-Флорентийский собор

Митрополит Исидор был поставлен на Киевскую кафедру, вероятнее всего, в середине 1436 г.[1] Следует сказать о причинах, побудивших византийское правительство удовлетворить не нужды Руси, хотя в Константинополь и был отправлен епископ Рязанский Иона для поставления на Киевскую кафедру, а руководствоваться нуждами Империи.

Из истории русско-византийских отношений известно, что византийцы не раз обращались к русским князьям за финансовой помощью и практически всегда их просьбы удовлетворялись. Более того, по мнению известного византиниста Д. Д. Оболенского, «…отношения между Византией и Русью определялись… своекорыстными мотивами»[2], а «…государственных деятелей Византии постоянно побуждали к налаживанию хороших отношений с Россией веские политические и экономические соображения»[3]. Этот принцип не был одной лишь программой действий, но на протяжении всей истории русско-византийских отношений активно во-

[1] См.: Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concil de Florence (1438–1439) / Ed. V. Laurent. Paris, 1971. III, 3:18. P. 162 (далее – *Syropoulos*); *Dennis G. T.* Isidore of Kiev // Encyclopedic Dictionary of Religion. Washington, 1979. P. 1841. Сиропул сообщает, что хиротония над Исидором была совершена после получения из Базеля посланий, «утвержденных в качестве булл». Это произошло осенью 1436 г.

[2] *Оболенский Д. Д.* Связи между Византией и Русью в XI–XV вв. М., 1970. С. 2.

[3] Там же. С. 2.

площался в жизнь. Так, например, на протяжении XIV в. правители Москвы несколько раз посылали в Константинополь денежные дары.

Эта открытость русских объясняется в первую очередь тем, что Церковь русская была зависима от Константинополя и, как мы знаем, митрополит на Руси был ставленником греческого патриарха. Отсюда видна заинтересованность греков в том, чтобы и теперь митрополитом на Руси был один из них.

Следующий, принципиально важный момент, приоткрывающий причины поставления митрополитом именно человека греческого происхождения, заключается в унициональной политике Константинополя. Незадолго до поездки на Ферраро-Флорентийский собор византийский император назначает на три важные в церковно-государственном отношении кафедры новых архипастырей, отличающихся своими способностями: в г. Никею – Виссариона, в Эфес – Марка, а двумя годами раньше – в Киев – Исидора. Сделано это было, на наш взгляд, ради того, чтобы греческая Церковь на предстоящем унициональном соборе была максимально представительной[1]. Все три митрополита были блестяще образованы, а митрополит Исидор отличался еще и своими унициональными симпатиями[2]. Именно такого человека греки и хотели видеть на кафедре Русской Церкви, тем самым обеспечивая участие Руси в «задуманном деле соединения церквей»[3]. Еще один очень важный момент, способствовавший решению поставить все-таки Исидора, заключался в надежде на то, что русский митрополит привезет деньги, которые были насущной необходимостью для греков, «дошедших до убогой нищеты»[4].

И еще один, не менее важный момент. Хотя Исидор и был уже известен как ярый поборник соединения церквей, однако это не позволяет утверждать, что поставлен он был греками, заранее предвидевшими «в нем человека, готового изменить православию»[5]. Совсем нет. Греки «представляли унию совершенно в другом роде»[6]. Они были полны уверенности

---

[1] Это предположение подтверждается и мнением *С. Рансимена*. См.: Падение Константинополя в 1453 г. М., 1983. С. 28.

[2] В 1435 г. он в составе греческой делегации участвовал в работе Базельского собора, где произнес речь, в которой явно видны симпатии к унии.

[3] *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т. Т. 1. М., 1997. С. 349 (далее – Очерки…).

[4] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. I. Ч. 2. М., 1997[г]. С. 427.

[5] *Карташев А. В.* Очерки… С. 349.

[6] Там же.

в том, что им удастся доказать свою правоту и убедить самих латинян сделать им догматические уступки. В Исидоре же они «ценили его горячие симпатии к делу соединения и высокую образованность, как силу, с помощью которой они надеялись одержать победу над латинянами»[1].

Итак, 2 апреля, во вторник Светлой седмицы[2], новопоставленный митрополит Киевский Исидор в сопровождении епископа Ионы, посла великого князя и императорского посла Николая Гуделиса[3] (¯ð³ Ð1), монаха Григория[4] и еще двадцати девяти[5] родственников прибыл в Москву[6].

Трудно представить, как встретил Исидора великий князь. Конечно же, Константинополь грубо обошелся с Русью, поставив своего кандидата и отвергнув русского ставленника, однако, несмотря на горечь обиды и уязвленное самолюбие, Василий Васильевич все же принимает Исидора в качестве нового митрополита. Русские летописи сообщают, не всегда, может быть, правильно, что великий князь сначала хотел вовсе не принимать Исидора, однако, убежденный его речами, сменил гнев на милость.

---

[1] Там же. Есть еще одно мнение, касающееся поставления митрополита Исидора, которое, как кажется, скорее принадлежит к области вымысла, нежели к правде. Это мнение зиждется на сочинении некоего русского клирика о Флорентийском соборе, изданном в Остроге в 1598 г., рукопись которого в 30-х гг. XIX в. нашел в Ватиканском архиве русский исследователь С. Шевырев. Согласно этому источнику, назначение Исидора на Киевскую кафедру было результатом особого ходатайства папы римского. В этой «Истории» говорится о грамоте, привезенной Исидором в Константинополь, в которой папа просил посвятить Исидора «не омешкиваючи на архиепископство русской столицы». Подробнее об этом см.: *Шевырев С.* Новые известия о Флорентийском соборе, извлеченные из ватиканской рукописи // ЖМНП. 1841. Ч. XXIX, отд. II. С. 60—79.

[2] Московский летописный свод конца XV в. (Полное собрание русских летописей. Т. XXV. М.-Л., 1949). С. 253.

[3] PLP. Fasc. 2. № 4341. Николай Гуделис был апокрисиарием Исидора. Ему вместе с Исидором было поручено склонить русского князя направить на собор представительное посольство. См.: *Syropoulos* B, III, 3:19—23.

[4] Григорий монашествовал в монастыре святителя Василия Великого в Константинополе, в котором когда-то подвизался и Исидор Киевский. Франческо Кондульмер называет монаха Григория «procuratori domini Isidori», а это означает, что он был ближайшим помощником киевского митрополита, управляющим его делами. См.: *Hofmann G.* Acta Camerae Apostolicae et civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae de concilio Florentino. Roma, 1950. P. 82; *Ziegler A. W.* Isidore de Kiev, apôtre de l'Union florentine // Irénikon, 13. 1936. P. 395.

[5] *Hofmann G.* Acta Camerae Apostolicae et civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae de concilio Florentino. Roma, 1950. P. 82. К сожалению, о родственниках митрополита Исидора, кроме их числа, ничего не известно.

[6] Софийская вторая летопись. (Полное собрание русских летописей. Т. VI. Вып. 2). С. 73.

Новый митрополит обладал качествами дипломата, которые позволяли ему умело и тактично обходиться с людьми и приобретать их расположение. Именно эти качества, на наш взгляд, он и пустил в бой, желая приобрести доверие и симпатии великого князя. К тому же, в русских летописях говорится, что Исидор был «многим языком сказателен»[1], что и позволило архиеп. Филарету (Гумилевскому) предположить, что Киевский митрополит знал и славянский язык[2]. Это позволяло митрополиту и Василию Васильевичу общаться непосредственно, не прибегая к помощи переводчика. Именно последнее обстоятельство – незнание языка – часто делало митрополитов – греков неудобными для великих князей. Впрочем, знание или незнание Исидором славянского языка – до сих пор вопрос дискуссионный. Если это предположение верно, то во многом можно объяснить поведение князя, «пременившего гнев на милость», однако, все же, положительных свидетельств этому нет.

По прибытии Исидора, согласно Никоновской летописи, государь принял его со всем возможным почетом и с всею возможной благосклонностью: «Тояжъ (1437 г.) весны во вторник светлыя недели по Велице дни прииде на Москву из Царяграда от патриарха Иосифа на митрополью Исидор… и прият его великий князь Василей Васильевич честнее и молебныя певше в святей и соборной церкви пречистыя Богородицы и сотвори нань (для него) пирование велие князь великий Василей Васильевич и дары светлыми и многими одари его»[3].

Неизвестно со всей ясностью и определенностью, чем занимался митрополит, находясь на митрополии, однако некоторые весьма скупые сведения история все же сохранила для нас.

Сперва, после приема в Кремле, он, вероятно, стал входить во внутреннюю жизнь митрополии и, в частности, описывать имущество казны, о чем красноречиво свидетельствуют надписи на некоторых греческих рукописях, которые ныне хранятся в Ватиканской библиотеке, а ранее принадлежали Митрополичьей казне. Надписи сделаны на греческом языке и, несомненно, рукой Исидора, в большей своей части имеют одно и тоже содержание, и на

---

[1] Цит. по: *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. II. Ч. 2. С. 429.

[2] Архиеп. Филарет пишет, что Исидор Киевский «хорошо знал славянский язык». См.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской Церкви в пяти периодах. М., 2001[г]. С. 360; *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Царствование Феодора Ивановича. Учреждение патриаршества в России. Одесса, 1912. С. 39.

[3] Цит. по: *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. II. Ч. 2. С. 429.

русском языке звучат следующим образом: «Эта книга пресвятейшего митрополита Киевского и всея Руси господина Фотия, которую он дал в митрополию Москвы, и пожелавший похитить ее да будет проклят 318-ю богоносными отцами и да подвергнется отлучению от посвятившего (книгу)»[1]. В числе этих рукописей, описанных митрополитом и потом вывезенных за границу, были: 3 кодекса из библиотеки св. Фотия, другие греческие рукописи, прошедшие через руки Исидора, но не принадлежащие св. Фотию. Среди них можно назвать следующие: список X–XI вв. «Истории Агафия», сборник, содержащий Устав монастыря св. Саввы и другие статьи, сборник богословских сочинений, сборник сочинений св. Николая Кавасилы и сочинения о примате папы[2], а также важный источник по истории древнерусского богослужения – служебник митрополита Киприана Киевского[3].

Исидор оставил Константинополь в то время, когда византийцы вовсю готовились к «Вселенскому» собору и, приняв во внимание причины поставления его на кафедру, естественно сделать предположение, что это было время напряженной подготовки к предстоящему собору.

Интересным и заслуживающим внимания является то, как отнесся к планам митрополита великий князь Василий Васильевич. «Свое намерение отправиться на собор Исидор оправдывал тем, что такова воля патриарха, которую он должен исполнить, если не желает навлечь на себя за ослушание патриаршее проклятие»[4]. Кроме того, как сообщает А. Я. Шпаков, «он вручил великому князю… письма царя и патриарха, в которых те просили «с великой любовью» московского государя, чтобы он «послал (на Феррарский собор) утверждения ради православныя веры московского митрополита Исидора»[5]. Он весьма настойчиво убеждал великого князя в не-

---

[1] *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. (Греческие рукописи в России). М., 1977. С. 12.

[2] Там же. С. 12–15; 21–23.

[3] Описание этого служебника см.: *Красносельцев Н. Ф.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885. С. 162–194. На Л. 111 рукописи рукой митрополита Исидора сделана приписка на греческом языке, которая представляет собой перечень епархий, подчиненных Киевской митрополии. В то время в подчинении его митрополии находилось 18 епархий: Новгородская, Ростовская, Черниговская, Суздальская, Полоцкая, Рязанская, Смоленская, Тверская, Владимирская, Луцкая, Подольская, Туровская, Перемышльская, Сарская, Самборская, Холмская, Коломенская, Пермская.

[4] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 40.

[5] Там же.

винности своего предприятия, клялся в том, что ничего не принесет от латинян в русскую землю и будет крепко стоять за православие[1].

Русские летописи уверяют, что великий князь встретил крайне неодобрительно намерение митрополита и высказал решительный протест против путешествия Исидора, согласие же свое дал весьма неохотно[2]. Но напрашивается сразу вопрос: разве мог Василий Васильевич предвидеть исход собора и измену Исидора? Конечно же, нет. Поэтому Е. Е. Голубинский[3] это мнение считает вымышленным позднее, когда Флорентийский собор уже состоялся и уния была провозглашена на Руси. Это он объясняет тем, что у великого князя не было объективных причин противиться желанию митрополита представлять Русскую Церковь и шире – Русское государство на предстоящем соборе, который должен был стать, по замыслу его инициаторов, Вселенским собором. Кроме этого, «надо полагать, – замечает А. Я. Шпаков, – что «красноречивый Исидор», этот выдающийся дипломат, нарисовал перед великим князем полную блеска грандиозную картину будущего состязания православных с латинянами, поражения и посрамления последних, славного триумфа православия, – и в душе отзывчивого молодого князя родилось сочувствие к тому доброму делу, результатом которого могло явиться соединение Церквей, о котором непрестанно молит православная Церковь и чего ждет с радостью и любовью»[4].

Таким образом, скорее всего, великий князь не противился желанию митрополита, а, наоборот, всячески поддерживал его намерение поехать на собор. Мы имеем тому верное свидетельство в том богатстве и блеске, с которым отправился митрополит в свою поездку. Исидор отправился в путешествие в сопровождении великокняжеского посла Фомы[5] и блестящей свиты, которая состояла как минимум из ста человек[6]. Митрополита

---

[1] Там же. С. 41.

[2] Критику данного утверждения см.: *Делекторский Ф.* Флорентийская уния и вопрос о соединении церквей в древней Руси // Странник. 1893. Т. 2. С. 251; *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 40; *Лурье Я. С.* Две истории… С. 105.

[3] См.: *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. II. Ч. 2. С. 431; *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 42–43.

[4] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 43.

[5] По мнению А. А. Зимина, Фома присоединился к митрополиту в Твери. См.: *Зимин А. А.* Витязь на распутье… М., 1991. С. 87. Одни называют Фому послом тверским, другие – великокняжеским. Скорее всего, последнее мнение более верное, он действительно, был послом великого князя, но взятым на службу из тверских бояр. Подробнее см.: *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 46.

[6] Повесть Симеона суздальского об осьмом (флорентийском) соборе // *Павлов А. С.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против

сопровождал один из русских епископов – епископ Авраамий Суздальский[1]. Последнему сопутствовали иеромонах Симеон, который был духовником всей свиты[2], и неизвестный Суздалец, которым было поручено епископом Авраамием – одному записывать все, что будет касаться самого собора, а другому – описывать путь на собор и обратно[3]. Затем, митрополит повез с собой громадное количество «рухляди» или товаров (преимущественно мехов), которую, когда была нужда, мог превращать в деньги. Поезд его, по свидетельству Густынской летописи, состоял из двухсот коней[4].

Таким образом можно заключить, что «блестящая обстановка этой поездки Исидора была следствием оказания чрезвычайно значительной помощи со стороны великого князя, так как он не мог совершить поездку так пышно на собственные средства… Во время путешествия на собор по России он был встречаем и провожаем с триумфом и явным выражением сочувствия к предпринимаемому им путешествию; едва ли можно было ожидать такого приема со стороны населения, если бы Исидор ехал против воли великого князя»[5].

2. Путешествие митрополита Исидора на «Осьмой» собор

Мы не будем во всех подробностях описывать путешествие митрополита на собор, но коснемся наиболее интересного, что было у него в пути.

латинян. Приложение X. СПб., 1878. С. 199–200 (далее – Повесть Симеона суздальского): «А людей много было 100 с митрополитом Исидором, более всех, занеже славна бе земля та, и фрязове зовут ея Великая Русь». Большая часть этой огромной свиты погибла в Ферраре от чумы (*Syropoulos VI*, 7:2–3).

[1] Епископ Авраамий – по тому времени очень образованный человек. «Исидор, – пишет Ф. Делекторский, – считавший всех русских епископов «некнижными», взял Авраамия с собой, надеясь впоследствии расположить в пользу своих унициональных планов (?) и по возвращении на Русь опереться на него, как на свидетеля, имевшего авторитет по своему образованию в глазах некнижного русского духовенства» (*Делекторский Ф.* Критико-библиографический обзор древне-русских сказаний о Флорентийской унии // ЖМНП. Ч. ССС. 1895, июль. С. 132).

[2] Повесть Симеона Суздальского… С. 201.

[3] *Алпатов М. А.* Русская историческая мысль и Западная Европа, XII–XVII вв. М., 1973. С. 132.

[4] ПСРЛ. Т. 40. С. 134.

[5] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 44–45.

Итак, сопровождаемый столь многочисленной свитой и огромным товарным обозом, Исидор, «похоронив 15 августа княгиню Еупраксу»[1] (Евпраксию – Елену, вдову князя Владимира Андреевича Серпуховского), и быв «честно» провожен из Москвы, 8 сентября на праздник Рождества Пресвятой Богородицы, отправился в свое путешествие. Остается до конца неизвестным, кто же был в свите митрополита. Кроме уже названных нами лиц, с митрополитом также поехали: архимандрит неизвестного монастыря Вассиан[2], митрополичьи бояре и архиепископ Евфимий Новгородский[3].

Первым городом на их пути была Тверь, куда они прибыли 14 сентября в праздник Воздвижения. Здесь их торжественно встретил Тверской князь Борис со своими боярами и епископ Илья с крестами, со всеми священниками и всем населением того города. И пробыл он в Твери девять дней[4]. Следующим важным пунктом, где делегация останавливалась, был г. Новгород Великий. Автор «хождения на Флорентийский собор» так сообщает об этом: «И сретоша его далече владыка новгородский Еуфимий[5] и посадники с великою честию. И ночевал въ Юрьевь монастыри. На утрь же въехал въ град месяца октября въ 7 день. И сретил его владыка съ кресты, с попы и диаконы, и весь народ, и тьсноть велиць суши народом. И дошед врат града того, и на вратех церковь, и ту митрополит облечеся в ризы, а с ним владыка Аврамий облечежеся. И ту свящали воду, и кропили народ. И иде къ святой Софии, и розволкся ту, и того дни пировал у архиепископа Еуфимиа, и давъ ему честь велию. Бысть же в Новьгородь седмь дний»[6].

Следующим городом на их пути был Псков, куда они прибыли 6 декабря на праздник св. Николая чудотворца. Их встретили подобным же образом, что и в Новгороде; и здесь митрополит отслужил в храме Св. Троицы Божественную Литургию «и благословилъ народ»[7].

Здесь не лишним было бы сказать о непонятном решении митрополита Исидора касательно церковной принадлежности Пскова. Как извест-

---

[1] Софийская вторая летопись. (Полное Собрание Русских Летописей. Т. VI. Вып. 2). М., 2001. С. 74.

[2] Повесть Симеона Суздальского… С. 199.

[3] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 46.

[4] *Казакова Н. А.* Первоначальная редакция «Хождения на Флорентийский собор» // ТОДРЛ. Т. XXV. 1970. С. 62.

[5] Архиепископ хотя и сопровождал Исидора, однако опередил его для встречи в Новгороде.

[6] *Казакова Н. А.* Первоначальная редакция … С. 63.

[7] Там же.

но, этот город с давних времен в церковном отношении был наместничеством новгородского архиепископа. Исидор, зная это, по непонятным причинам решил забрать Псков из-под ведения новгородского владыки и «постави имъ анхимандрита Геласья и дасть ему суд владычнъ и вси пошлины»[1]. Этим деянием он, конечно, ослабил позиции новгородской архиепископии, существенно урезал ее доходы. Неизвестно, что подвигло митрополита принять это решение накануне Флорентийского собора; неужели он не боялся тем самым испортить отношения с самым влиятельным и могущественным иерархом? На этот вопрос историки отвечали по-разному. Так, например, А. В. Карташев считал, что митрополит «устроил себе… новый источник доходов»[2], а А. А. Зимин предположил, что Исидор сделал это, «стремясь упрочить власть Московской митрополии, в пику Евфимию»[3], что, вероятно, справедливо. А. И. Плигузов и Г. В. Семенченко показали, что «решению митрополита Исидора о выводе Пскова из церковного подчинения Новгороду предшествовала специально проведенная подготовительная работа – создание Сборника посланий церковных иерархов (преимущественно митрополитов Киприана и Фотия) во Псков»[4]. Весьма правдоподобно, и, может быть примиряюще, выглядит мнение Е. Е. Голубинского, который считал, что это деяние митрополита было в полном согласии с волей великого князя и с разрешения архиепископа Евфимия. «Вероятно, …митрополит испросил у него Псков со всеми от последнего доходами… во временное пользование, чтобы таким образом усилить свои денежные средства»[5]. И действительно, в Пскове Исидор пробыл 7 недель и «даша ему 100 рублевъ»[6].

Итак, мы видим, что куда бы ни приехал Исидор, везде его встречали в высшей степени сочувственно и с великой честью, щедро наделяя его средствами на столь доброе и богоугодное дело, как путешествие на «Вселенский» собор.

Здесь мы считаем нужным коснуться одного эпизода из путешествия митрополита Исидора, который первым упомянул в исторической ли-

---

[1] Цит. по: *Бобров А. Г.* Новгородские летописи XV в. СПб., 2000. С. 287.
[2] *Карташев А. В.* Очерки… С. 351.
[3] *Зимин А. А.* Витязь на распутье… С. 87.
[4] *Бобров А. Г.* Новгородские летописи… С. 195.
[5] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. II. Ч. 2. С. 436–437.
[6] *Казакова Н. А.* Первоначальная редакция… С. 63.

тературе В. Н. Татищев. Речь идет о приезде митрополита в город Юрьев (Дерпт): «Пришедшу же ему в Немецкую землю во град Юрьев, живусчи же тамо православные христиане и свясченницы греческаго закона сретиша его со кресты; латины же и вси немцы сретиша его со кресты по закону их римскому. Исидор же преступив клятву, еже клятся пред великим князем о благочестии, прежде бо прииде, и поклонися, и знаменася, и целова первее крест римскаго закона; и потом прииде к святым крестам греческаго закона; и проводи крест римскаго закона и до костеля, сиречь до церкви их, воздаваше им честь паче греческаго закона»[1]. Это утверждение, несмотря на то, что было поддержано Н. М. Карамзиным[2], вызвало в исторической литературе ряд возражений. Так, еще Е. Е. Голубинский утверждал, что «должно быть принимаемо более чем вероятное, что рассказ этот есть позднейшее сочинение об Исидоре»[3]. И А. Я. Шпаков «вполне разделяет взгляд на этот эпизод»[4] почтенного профессора, добавляя, что «…католическое духовенство действительно встретило его, по своему немецкому праву, со всеми «строи немецкими, с трубами и со свирельми», но не вместе с православными, а у себя в Костере (Коспире)»[5].

Следующим городом на их пути была Рига, куда они прибыли 4 февраля 1438 г. Автор «Хождения» так пишет об этом: «Въ градь же его срьтоша съ кресты Попове и вси народи, и ради бывше ему велми. И ялъ господинъ у арцибискупа; и владыка Аврамий и Фома, посол твьрскый, сьдоша за единымъ столом с митрополитом, и арцибискупъ, а нам за другым. И ту видехом честь велику, и вина различные быша. И ту был господинъ 8 недель»[6]. Здесь митрополит получил письмо от великого немецкого магистра, в котором тот любезно предлагал ему свои услуги и советы для безопасного пути через владения Ордена[7].

---

[1] *Татищев В. Н.* Собрание сочинений: В 8 т. (5-ти книгах): Т. 5, 6. История Российская. М., 1996[г]. С. 244.

[2] См.: *Карамзин Н. М.* История Государства Российского… С. 113.

[3] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. II. Ч. 2. С. 426.

[4] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 49.

[5] Там же. С. 50.

[6] *Казакова Н. А.* Первоначальная редакция… С. 63. Продолжительность остановки Дж. Джилл объясняет тем, что море не было еще вскрыто. См.: *Gill J.* Personalities of the Council of Florence. P. 69.

[7] Вот содержание этого документа: «Сведав от вашего посланного и маршала Ливонского, что вы ревностно желаете способствовать единомыслию в христианстве,

Из Риги делегация отправилась 5 мая морем, держа путь на Любек[1], а оттуда сухим путем через Германию. В Феррару делегация прибыла 18 августа 1438 г., проведя в дороге, таким образом, почти год.

3. Деятельность Исидора в работе Ферраро-Флорентийского собора

3.1. Участие Исидора на соборе в Ферраре

Прежде чем говорить об участии митрополита в работе собора, необходимо кратко коснуться непосредственно самого собора[2], чтобы иметь

спешите на собор Итальянский, но доселе не могли безопасно проехать через Самогитию, писал я о том к вел. Герцогу Литовскому Сигизмунду, который и доставил мне пропуск и другую, по-русски писанную бумагу, вместе с немецким письмом: что все к вам посылаю. Увидите, что герцог не ручается за Самогитию. И так посоветуйтесь с маршалом и иными орденскими чиновниками, а особенно с архиепископом рижским, как вам лучше ехать, берегом ли или другим путем. Архидиакон Вашего Высокопреосвященства, отправленный вами наперед в Италию, получил от нас оберегательную грамоту на путь». Цит. по: *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 50—51.

[1] Когда они были в пути, как сообщает автор «Хождения», «не по мнозьх днехъ внезапу в полунощи нападе на нас буря не ветреным дьлом, ино корабль волнами покрывашеся, а градьцу верховнему в вальх бывшу. Мы же вси живота своего отчаяхомся, глаголюще: «Увы! погыбаемь». Но не многу тому бывшу. Но не единова тацьй бури бывши, и потом тма бысть на мори велика, а вьтру не вьюшу. И роптанию бывшю в ньмцех: «Не нас ради сиа быша, но христиан ради». И приидоша ньмци господину глаголюще: «Видиши ли толику беду нашу — тмь бывши и вьтру не вьюшу; и ту бо островъ Свитскылих камены, преборы и разбои великиа; и мы того ради приидохом к тебь: помоли Бога, а мы поюще по своему». Господину призвавшу владыку Аврамиа и Фому, посла твьрьскаго, и архимандрита Васиана, и всь свои боляре, и нача глаголати: «Епископе, помоли Бога». И нача молебен святьй Богородици Одигитрие по гречески и съ своими грекы; а владыка Аврамий по своему, по русскыи. И нача тма расходитись, и уже бысть при вечери, и вьтру добрь вьющу; и оттоль зла ничтоже не видьвше. И по многых днех брегъ увидьвше, и доидохом пристанища по здорову». См.: Хождение. С. 64. Мы помним, что, когда Исидор был в числе греческой делегации на Базельский собор и держал путь на него, в дороге тоже случился шторм. Что это? — странное совпадение, или перст Божий, как бы указывающий подобными бедствиями на безуспешность их предприятия?

[2] Подробнее о Флорентийском соборе с полной библиографией, см.: Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concil de Florence (1438—1439) / Ed. V. Laurent. Paris, 1971; Инока Симеона, иерея суждальца повесть како римскии папа Евгениу состави осмыи собор с своими единомышленники // *Попов А.* Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян. (XI—XV в.). М., 1875. С. 344—359; Повесть Симеона суздальского об осьмом (флорентийском) соборе // *Павлов А. С.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. Приложение X. СПб., 1878. С. 198—210; [*Горский А. В.*] История Флорентийского собора. М., 1847 (далее — История Флорентийского собора); *Gill J.* The Council of Florence. Cambridge, 1959.

представление о нем как об одном из важных явлений поздневизантийской истории.

Хотя Исидор прибыл в Феррару на пять с половиной месяцев позже греков[1], однако он застал собор не только не кончившимся, но еще даже почти не начавшимся. Император с патриархом и прочими соборянами находились здесь уже больше 6 месяцев[2], но совместные заседания так и не были начаты. Причиной тому, вероятно, было нездоровье патриарха[3] и, к тому же, все ждали прибытия на собор делегаций от западных государств, так как задачей собора было не только соединение церквей, но и переговоры о предоставлении военной помощи Византийскому государству в борьбе против турок. Император настаивал, чтобы папа разослал западным правителям приглашение на собор. Как сообщает А. Я. Шпаков, «Папа сперва отказывался удовлетворить этой просьбе под предлогом раздоров и войн между государствами, но потом, вследствие настоятельных просьб императора, обещал отправить своих легатов к королям и герцогам с приглашением их прибыть на собор. Вследствие этого было положено отложить торжественные заседания собора и рассуждения о предметах веры на четыре месяца»[4]. Однако надежды на участие западных правителей были тщетны – никто из правителей Европы на собор не явился и даже император «Священной Римской империи» Сигизмунд скончался по дороге на собор[5]. Возможно, когда члены собора услышали эту тяжкую для них весть, они все-таки начали думать о процедуре проведения собора[6].

По соглашению, которое было достигнуто еще на Базельском соборе, папа брал на себя обязательства оказывать грекам финансовую помощь, чтобы тем было на что себя содержать[7]. Эта выдача сумм в продолжение всего собора была предметом постоянных жалоб со стороны греков, так

---

[1] Он прибыл в Феррару на праздник Успения Пресвятой Богородицы, 15 августа 1438 г. См.: Повесть Симеона суздальского… С. 199.

[2] Из Константинополя делегация отправилась 27 ноября 1437 г., в Феррару же прибыла лишь 4 марта.

[3] *Syropoulos* IV, 43:23–24.

[4] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 55. Чтобы не терять времени, уполномоченным с обоих сторон было поручено начать частные обсуждения о тех предметах, в которых Восточная Церковь не согласна с Западной.

[5] Император Сигизмунд умер 9 декабря 1437 г.

[6] Участник же русской делегации иеромонах Симеон Суздальский объяснил эту медлительность следующим образом: «Боле всех грекове мнели Исидора великим философом, да того ради и ждаша его» (Повесть Симеона суздальского… С. 200).

[7] *Syropoulos IV*, 42. P. 244–246.

как папа регулярно задерживал средства. В этом, по замечанию автора «Истории Флорентийского собора», папа всегда находил лучшее средство преклонять греков к покорности[1].

Весьма интересным является отношение императора к делам церковным, его вмешательство во внутреннюю жизнь собора. Исходным пунктом при этом разговоре необходимо признать крайнюю политизацию его взглядов. Именно она была двигателем всей его деятельности на соборе. Ему, как правителю Государства с таким великим именем, соединение или уния нужны были любой ценой. И здесь для него было не так важно сохранение чистоты православной веры, как главнее всего была судьба Империи. Собор нужен ему был постольку, поскольку результаты его проведения могли обеспечить помощь погибающей Империи. Поэтому в дискуссии с латинянами ему не хотелось, чтобы непримиримость греков с католической доктриной обнаружилась раньше, нежели ему удастся достигнуть своих политических целей.

Следующим важным моментом является характеристика состава греческой делегации и ее настроения. Состав этот был весьма пестрым и разделялся на несколько партий[2]. Первые – истинно православные, по определению архим. Амвросия (Погодина) – зилоты, считали, что объединение возможно и даже необходимо, только не путем капитуляции латинского Запада перед православным Востоком, а посредством убеждения латинян в истинности вероучения греческой Церкви[3]. Уния же в католическом смысле этого слова была для них не только не желательна, но и недопустима. У этой партии, по выражению А. П. Каждана, «не было реального плана спасения Константинопо-

---

[1] История Флорентийского собора. С. 48. Деньги в основном задерживались тогда, когда греки упорствовали и не желали согласиться на предложения папы, когда же принимались решения, угодные папе, тогда греки получали деньги как награду и поощрение за послушание. Были даже случаи, когда епископы из-за нужды продавали собственные одежды.

[2] О борьбе партий на соборе см.: *Удальцова З. В.* Борьба византийских партий на Флорентийском соборе и роль Виссариона Никейского в заключении унии // ВВ. 1950. Т. III. С. 106–132.

[3] Св. Марк Эфесский, когда отправлялся на собор, сказал в отношении предпринимаемого дела такие замечательные слова: «По повелению и нужде Христовой Церкви, восприяв архиерейское служение, которое выше и моего достоинства и силы, я последовал за Вселенским патриархом и за богоданным Царем и Самодержцем на Собор в Италии, не взирая ни на мою немощь, ни на трудность и огромность дела, но надеясь на Бога и на общих тех Представителей, я верил что все у нас будет хорошо и мы совершим нечто великое и достойное нашего труда и надежд». Цит. по: *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. М., 1994. С. 29–30.

ля, они более уповали на Бога…»[1]. Хотя этим настроением были, возможно, заражены многие, однако мало кто оказался способным из них придерживаться этой линии до конца и не поддаться давлению со стороны императорской власти[2]. Вторые – горячие сторонники унии. Эта партия возглавлялась самим императором и приближенными к нему людьми из числа церковной элиты и правящей государственной верхушки. Они в церковно-исторической литературе получили именование латинофилов или латинофронов[3] за свои симпатии к латинской догматике и жажду объединения с Римской церковью любой ценой для спасения Византийской империи от турок.

Собор был торжественно открыт 9 апреля, в великую среду[4], папой и императором. Патриарх Иосиф не смог присутствовать, сославшись на болезнь. После Пасхи, 13 апреля, папа стал требовать от греков, чтобы были начаты частные совещания[5]. В итоге были избрано по 10 человек с той и с другой стороны, с тем, чтобы они собирались по три раза в неделю для рассуждения о спорных предметах[6].

После взаимных приветствий, на третьем заседании кардинал Юлиан Цезарини определил и огласил главные предметы спора и разногласий между греками и латинянами в учении об исхождении Святого Духа (латинское Filioque), о евхаристическом хлебе (латинские опресноки), о чистилище и о первенстве папы (о примате папы)[7].

---

[1] *Каждан А. П., Литаврин Г. Г.* Очерки истории Византии и южных славян. СПб., 1998. С. 318.

[2] На деле одним-единственным человеком, кто не отрекся от православного вероучения, был св. Марк Эфесский.

[3] Латинофил – человек, симпатизирующий латинским взглядам, как бы друг всему латинскому; латинофрон – человек, мыслящий по-латински. О латинофилах в Византии см.: *Ломизе Е. М.* Варлаамизм и византийское латиномыслие. Просопографические наблюдения // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики / Сб. ст. СПб., 1999. С. 262–269. Термин «латинофрон», если не ошибаемся, ввел прот. А. Шмеман. См.: *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. Paris, 1989. С. 299–300.

[4] *Syropoulos* IV, 48. P. 252.

[5] *Syropoulos* V, 2. P. 258.

[6] *Syropoulos* V, 5. P. 260. История Флорентийского собора. С. 53. С греческой стороны были избраны митрополиты: Эфесский, Монемвасийский, Никейский, Лакедемонский, Анхиальский и пять других членов собора. Было решено встречаться три раза в неделю в ризнице храма св. Франциска – *Hofmann G.* Acta Camerae Apostolicae… P. 87.

[7] *Syropoulos* V, 15. P. 270.

Со стороны кардинала Цезарини последовал вопрос в адрес греков: с чего бы они хотели начать дискуссию? Греки после предварительного разговора с императором заявили, что вопросы об исхождении Святого Духа и о евхаристическом хлебе они отлагают до торжественных заседаний собора[1], относительно же прочих вопросов пообещали в ближайшее же время предоставить свои ответы. Греческую сторону представляли Виссарион Никейский и Марк Эфесский, только им было поручено участвовать в полемике с латинянами. Император решил, что будет «безопаснее» всего говорить о чистилище, латиняне поддержали это предложение[2]. Но, к сожалению, из этой затеи ничего хорошего не получилось[3]; наоборот, латиняне увидели, что в самом лагере православных нет единомыслия. На этом частные заседания и обсуждения закончились.

В таком состоянии застал митрополит Исидор соборную работу[4]. Так как всякие заседания прекратились, а денег на содержание папа не давал, греки всерьез помышляли о том, чтобы уехать ни с чем. Но тут вмешался император, который отдал приказ градоначальнику не выпускать ни одного грека из города[5]. Сам же он поселился в небольшом монастыре в девяти километрах от Феррары и в развлечениях проводил время[6]. Такая медлительность со стороны византийского императора объясняется ожиданием им либо государей западной Европы, либо их послов. Кроме того, он не хотел начинать заседания при таком малом количестве католических епископов. Но, вместо всего этого (т. е. вместо увеличения членов собора) число их стало уменьшаться из-за свирепствовавшей в Ферраре чумы[7].

Наконец, император возвратился в город, и 8 октября[8] было открыто торжественное заседание собора. Здесь мы не будем подробно описывать всю соборную деятельность, так как это вопрос неисчерпаемый и при же-

---

[1] *Syropoulos* V, 16:29—35. P. 270; 16:1—3. P. 272.

[2] *Syropoulos* V, 18. P. 272.

[3] Дискуссию по поводу учения о чистилище см.: *Syropoulos* V, 27—39. P. 280—293.

[4] На соборе митрополит Исидор участвовал не только как предстоятель Русской Церкви, но и как представитель Антиохийского патриарха Дорофея. Задолго до собора, когда Исидор был еще иеромонахом, он был назначен вместе с Дионисием Сардским представителем на собор от Иерусалимского патриарха. См.: Syropoulos III, 3:11—12.

[5] *Syropoulos* VI, 1. P. 294.

[6] *Syropoulos* VI, 3. P. 296. Излюбленным развлечением византийских императоров была охота.

[7] *Syropoulos* VI, 7. P. 298—300. Многие члены собора либо умирали, либо бежали из Феррары из-за боязни смерти.

[8] *Syropoulos* VI, 27:1. P. 326.

лании каждый может обратиться к соответствующим исследованиям, посвященным истории собора. Коснемся лишь предмета, непосредственно нас интересующего – деятельности митрополита Исидора на соборе.

Прежде всего, каждая сторона должна была иметь по 6 ораторов: только они могли участвовать в дискуссии с латинянами и выступать с официальными заявлениями.

С греческой стороны были назначены[1]: св. Марк Эфесский, митрополит Виссарион Никейский, Исидор Киевский, философ Георгий Гемист Плифон, хартофилакс Вальсамон[2] и скевофилакс Феодор Ксанфопул[3]. Но, несмотря на многочисленность ораторов, на всем протяжении работы собора выступали только св. Марк и Виссарион[4], а роль прочих была «совещательного характера»[5]. Исидор, как говорит Дж. Джилл[6], все время был безгласен, за исключением, может быть, незначительного выступления во время IV заседания[7], посвященного дискуссии между св. Марком Эфесским и Андреем Родосским о позволительности прибавки Filioque к Символу веры. «Здесь, – как пишет архим. Амвросий, – Виссарион Никейский и Исидор Киевский приняли живое участие, поддерживая св. Марка… и желали представить свидетельства из деяний Соборов для доказательства, что внесение прибавления в Символ было незаконным»[8]. В 1971 г. Дж. Джиллом были опубликованы три незаконченных речи Исидора против Прибавки к Символу[9] и одна речь «О мире и любви»[10], которые, видимо, готовились им для произнесения перед отцами собора. Первые две были составлены между 14 и 25 октября и были реакцией на выступления Андрея, архиепископа Родосского, третья речь-опровержение, включающая в себя 52 аргумента, была составлена после выступления Юлиано Цезари-

---

[1] *Syropoulos* VI, 22:25–26.

[2] Хартиофилакс – ведал патриаршей канцелярией, вел протоколы заседания Синода. В отсутствие патриарха председательствовал в патриаршем суде.

[3] Скевофилакс – ведал церковным персоналом и богословской деятельностью

[4] *Syropoulos* VI, 22:1–2. P.320.

[5] *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский… С. 170.

[6] *Gill J.* Personalities… P. 69.

[7] Заседание было 20 октября.

[8] *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский… С. 171.

[9] *Isidorus arch. Kioviensis et totius Russiae*. Sermones inter concilium Florentinum conscripti. Romae, 1971. P. 1–53.

[10] *Gill J.* Isidore Metropolitan of Kiev, «On peace and love» // OCP. 1967. Vol. 33. P. 370–379.

ни на девятом заседании 11 ноября[1]. Скорее всего, речи эти так и не были произнесены.

Общих заседаний в Ферраре было всего 15. Что бы греки ни предлагали для обоснования незаконности латинской вставки в Символ, все это было отметаемо католиками. Св. Марк Эфесский так написал о бесплодности всех этих диспутов: «Говорить это, казалось, – петь глухим ушам, или кипятить камень, или сеять на камне, или писать на воде, или другое подобное, что говорится в пословицах в отношении невозможного»[2]. Наконец, латиняне стали настаивать на том, чтобы не рассматривать, по их мнению, этот «вспомогательный вопрос», а перейти к обсуждению самого догмата об исхождении Святого Духа. Но прежде чем это было начато, папа своей буллой от 10 января определил перенести собор во Флоренцию. Митрополит Исидор со своей делегацией выбыл из Феррары 27 января[3], во Флоренцию же прибыл первым из греков, 4 февраля 1439 г.[4]

3.2. Деятельность на заседаниях во Флоренции и роль в заключении унии

Сессии[5] во Флоренции проводились только одним оратором с греческой стороны, от латинян же выступал кардинал Иоанн Рагузанский[6]. Каждый из них должен был подготовить доклад на основании свидетельств святых отцов о том, как они учат об исхождении Святого Духа. Проблема разности в учении об исхождении Святого Духа стала центральной темой соборных дискуссий. И справедливо: ведь, по выражению В. Н. Лосского, «Вопрос об исхождении Святого Духа – хотим ли мы признать это или не хотим – был единственной догматической причиной

---

[1] Текст речи см.: *Isidorus arch. Kioviensis et totius Russiae*. Sermones inter concilium Florentinum conscripti. Romae, 1971. P. 17–53. Это выступление Цезарини можно считать переломным моментом в истории собора, поскольку оно произвело глубочайшее впечатление на Виссариона. После этого выступления Никейский митрополит стал по-другому относиться к вероучительным положениям латинян.

[2] *Амвросий (Погодин), архим.* Марк Эфесский… С. 174.

[3] Хождение. С. 67. Первыми, 26 января 1439 г., выехали император и патриарх с основной массой духовенства. На следующий день отправились в путь митрополит Исидор с русской делегацией и многими греческими архиереями. См.: *Syropoulos* VII, 34. P. 386 (прим. 1). Исидор расположился в доме Филиппа, сына Зиновия, на виа Ромулеана.

[4] Хождение. С. 67.

[5] Всего заседаний во Флоренции было десять. Посвящены они были в основном проблеме Filioque. См.: *Syropoulos* VIII, 5. P. 394.

[6] О нем см.: PLP. Fasc. 4. № 8574.

разделения Востока и Запада»[1]. После того, как были произнесены обе речи, началась тяжелая дискуссия между докладчиками[2]. Сиропул свидетельствует, что митрополит Исидор также участвовал в этой дискуссии, однако уже не на православной стороне[3]. Он стал спорить с Марком по поводу использования последним книги св. Нила Кавасилы[4] «Об исхождении Святого Духа»[5]. Митрополит Русский говорил: «Мы прибыли сюда для [заключения] соединения и мира, а не ради раскола и разделения. Мы желаем, чтобы прочли и авторов – не схизматиков и раскольников. Кавасила же – схизматик, и мы не желаем, чтобы его читали!»[6] В этих словах, скорее всего, в Исидоре говорил прежде политик, а потом уже богослов. Хотя Киевский митрополит и выступил против св. Марка, но внешне он оставался еще вполне православным. Это видно из его отношения к выступлению Иоанна Рагузанского, которое показало, «что учение латинян об исхождении Святого Духа совершенно расходится с учением о сем предмете у православных»[7]. «Поскольку эта речь, – пишет архим. Амвросий, – заняла все заседание, то греки не могли бы ничего на нее сказать, так что Исидор Киевский заметил: «Если на арене выступает только один борец, естественно – что он останется победителем». Он присовокупил также, что греки тоже могли бы многое сказать. Увы, это были чуть ли не единственные слова в интересах православия, которые он произнес на Флорентийском соборе»[8]. Исидор, чтобы православной стороне лучше разобраться в учении латинян, попросил докладчика предоставить

---

[1] *Лосский В. Н.* Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // По образу и подобию. М., 1995. С. 73.

[2] О внутренней логике диалога между ними см.: *Lur'e V.* L'attitude de S. Marc d' Ephèse aux débats sur la procession du Saint-Esprit à Florence // Annuarium historiae Conciliorum. 1989. Bd. 21. P. 317–333.

[3] Ibid. P. 318.

[4] PLP. Fasc. 5. № 10102.

[5] Трактат св. Нила Кавасилы опубликован: Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti: novum e vaticanis codicibus subsidium ad historiam theologiae Byzantinae saeculi XIV plenius elucidandam / Scripsit Candal E. Città del Vaticano, 1945. (StT 116)]; *Kislas P.-T.* Nil Cabasilas et son traité sur le Saint-Esprit. Introd., éd. critique, trad., notes. Strasbourg, 1998. P. 521–662; *Nil Cabasilas*. Sur le Saint-Esprit / Introd., texte critique, trad. et notes par le Hiéromoine Théophile Kislas. P., 2001. (Théologie byzantine). P. 173–436.

[6] *Syropoulos* IX, 13:23–25.

[7] *Амвросий (Погодин), архим.* Св. Марк Эфесский… С. 190.

[8] Там же.

текст доклада и, в особенности, цитаты из латинских отцов по поводу учения о Св. Духе[1].

На этом торжественные заседания были закончены, так и не приведя ни к чему. И, «…с этого времени, – пишет А. Я. Шпаков, – начинается продолжительная и тяжелая борьба между совестью императора[2] и настойчивыми требованиями папы, между надеждами и планами на помощь гибнущей Империи и боязнью подвергнуться общему осуждению за измену православию»[3].

Как мы успели увидеть, во время торжественных заседаний митрополит Киевский не принимал почти никакого участия в богословских дискуссиях, но после окончания общих собраний, «когда возник вопрос о том, как устроить соглашение без торжественных прений, Исидор выступил видным действующим лицом и по справедливости должен считаться одним из самых главных виновников и творцов флорентийской унии»[4]. Действительно, когда 30 марта, в понедельник Страстной седмицы, император и греческое духовенство собрались в келлии больного патриарха Иосифа, чтобы обсудить вопрос: «можно ли до Пасхи найти некий modus unionis или же следует возвращаться в Константинополь, прекратив дальнейшие переговоры»[5], то лишь только зашел разговор о соединении, митрополит Исидор первым подал свой голос: «Лучше душой и сердцем соединиться с латинянами, нежели, не кончивши дела, возвратиться. Возвратиться, конечно, можно; но как возвратиться, куда, когда?»[6] «Досифей, митрополит Монемвасийский, на эти слова Исидора заявил, что «предпочтет умереть, нежели “латинизироваться”»[7]. Исидор ответил ему очень горькими словами, когда-либо прозвучавшими из уст первоиерарха Русской Церкви: «Не менее тебя и мы не хотим «латинизироваться», но восточные отцы в равной мере приписывают, что Св. Дух происходит и от Сына; вот посему нам и следует на этом вопросе сойтись с Латинской церковью»[8]. Архим. Амвросий так оценивает эти слова митрополита: «На это надо заметить, что митрополит Исидор отнюдь не был богословом, и совершенно не был прав

---

[1] *Gill J.* Personalities… P. 70. Текст этого доклада см.: *Syropoulos* VIII, 30. P. 416–418.

[2] О давлении императора на греков см.: *Syropoulos* VIII, 11. P. 398–400.

[3] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 68.

[4] Там же. С. 74.

[5] *Амвросий (Погодин), архим.* Св. Марк Эфесский… С. 214.

[6] История Флорентийского собора. С. 137–138.

[7] *Амвросий (Погодин), архим.* Св. Марк Эфесский… С. 214.

[8] Там же.

в своем утверждении, что, по мнению восточных отцов, Дух Святый исходит в равной мере как от Отца, так и от Сына, и что посему латинский догмат о Св. Духе совершенно отвечает православному святоотеческому мышлению»[1]. Впрочем, к этим словам митрополита тогда никто не прислушался, а наоборот, митрополиты Марк Эфесский и Антоний Гераклийский «горячо возражали Исидору и считали, что уния с латинянами не может быть заключена»[2].

После Пасхи, «которую греки скорбно отпраздновали на чужбине», 10 апреля греки снова собрались на совещание, на котором была принята резолюция следующего содержания: «Переговоры не приводят ни к чему. Нет ли какого иного средства для реализации унии, возвестите сие нам. Мы имеем семь Соборов и этого для нас достаточно»[3]. Это решение греков было поручено Исидору и Виссариону передать папе[4]. Евгений IV предложил грекам либо согласиться с латинским учением, либо попытаться еще раз доказать свою правоту. Византийскую сторону такой ответ папы не удовлетворял, и император решил поставить вопрос «ребром»: «раз ни до чего не можем договориться и, раз нет иного способа примирения, то мы с миром возвратимся к себе»[5]. Папа испугался, что все это может закончиться тотальным провалом, и прислал к императору своих делегатов. Решено было создать комиссию из 20 представителей, по десять с каждой стороны, для изложения догмата об исхождении Св. Духа в такой формулировке, которая могла бы быть принята латинянами и греками. В комиссию был также включен и Исидор[6]. Работа этой комиссии, как и следовало ожидать, проходила с большим напряжением и, в конце концов, окончилась провалом. По предположению Дж. Джилла, Исидор предложил принять за основание для формулы соединения формулировку, употребленную св. Тарасием Константинопольским в своем Синодике, где сказано было, что Дух Святой «исходит от Отца чрез Сына»[7]. Латиняне, однако,

---

[1] Там же.

[2] Там же.

[3] *Амвросий (Погодин), архим.* Св. Марк Эфесский… С. 215.

[4] *Gill J.* Personalities… P. 70.

[5] *Амвросий (Погодин), архим.* Св. Марк Эфесский… С. 215.

[6] *Syropoulos* VIII, 26—27. P. 412—414.

[7] *Gill J.* Personalities… P. 70. Св. Тарасий был не первым, кто сказал эти слова. Впервые они прозвучали у св. Максима Исповедника в его письме пресвитеру Марину. За ним их употребил преп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры», а св. Тарасий, по предположению прот. В. Родзянко, повторил их вслед за прп. Иоан-

имели подозрение к этой фразе и не принимали ее[1]. Католики, в свою очередь, предложили свой вариант «примирительной формулы», но в этом документе они не уступили православному учению ни на йоту. Православные, естественно, не могли принять документ в таком виде, поэтому Исидор, Виссарион, Дорофей Митиленский и протосинкелл Григорий предложили что-нибудь изменить в содержании формулировки[2]. Под этим изменением имелась в виду замена предлога «○Þ» (от) предлогом « Ý » (чрез). По свидетельству Сиропула, Исидор с Виссарионом доказывали тождество предлога Ý , употребляемого восточными отцами, с предлогом ○Þ (латинское «de»), употребляемого западными[3]. Они говорили, что «…восточные святые согласно говорят «через Сына», а западные – «от Сына»[4]. Однако тождества между этими предлогами не было и не могло быть, поэтому св. Марк Эфесский резко выступил против попыток Исидора внести в православное учение чуждый элемент, сказав, что «значение предлога «○Þ» отличается от значения предлога « Ý »[5]. Итак, что бы ни предлагала эта комиссия, либо сами православные выступали против, либо латиняне отказывались принимать.

«27-го мая, – пишет архим. Амвросий, – папа пригласил к себе греков и через переводчика обратился к ним с увещанием. Он говорил им о своем рвении достичь Унии, о том рвении, которое вначале проявляли также и греки; затем он стал порицать их за то, что они, противно уговору, отказываются вести новые дискуссии и принять исповедание веры латинян, без уточнения своего собственного исповедания. Если будет заключена Уния, помощь западных государей Византии не заставит себя ждать. Закончил Папа свою речь призывом к грекам заключить Унию. На речь папы ответил Исидор Киевский: “То, что сказал папа – справедливо. Но

ном. Подробнее см.: *Родзянко В., прот.* Как разрешить проблему «Филиокве»? // Вестник русского западноевропейского патриаршего экзархата. Париж, 1955. № 24. С. 274.

[1] *Gill J.* Personalities… P. 71.

[2] *Syropoulos* VIII, 31. P. 418.

[3] На Западе в учении об исхождении Святого Духа употреблялись два предлога: de и ex. De – перев. как «от» и указывает на Бога-Сына как на начальную точку действия; ex – перев. как «из» и указывает на Бога-Сына как на причину Духа.

[4] *Syropoulos* VIII, 31:24–25. P. 418.

[5] *Syropoulos* VIII, 31:26–27. О спорах относительно значения этих предлогов см.: *Syropoulos* VIII, 34. P. 420.

и греки не оставались бездейственными, и дело такой важности требует значительного времени”»[1].

Наконец, наступил роковой день, когда Исидор вместе с Виссарионом и митрополитами Мефодием Лакедемонским и Дорофеем Митиленским явились к императору и заявили, что «если он не хочет соединения, то они соединятся и без него»[2]. Раньше императору самому приходилось «подталкивать членов собора к унии»[3], теперь же роли сменились: «…названные выше лица сами производили давление на царя»[4]. Они понимали, что осуществить унию таким способом им не удастся, поэтому Виссарион с Исидором пошли на хитрость: на заседании 28 мая было принято решение о признании подлинными западных патристических текстов, которыми пользовались католики, и о принятии их в таком виде, в каком их имеют сами католики[5]. Понятно, что таким решением уже предполагалось принятие и латинского учения, что и случилось впоследствии.

На заседании 30 мая выступали император и патриарх. Иосиф «заявил, что он готов принять Унию и согласиться на принятие догмата, что Св. Дух исходит от Отца и Сына, но что «Filioque» никоим образом не должно вносить в православный Символ Веры, и следует настоять, чтобы Ватикан не требовал никаких изменений в богослужениях и обрядах Православной Церкви»[6]. Уния должна быть принята, но не ради интересов Церкви, а ради интересов государства. Слова императора звучали в том же духе. Но здесь выступил Исидор, который, видимо, решил ускорить процесс, и сказал следующие слова: «Мы должны принять учение западных отцов: Дух исходит от Сына. Отец и Сын – начало Святого Духа. Таково мое убеждение; я исповедую его и объявляю это пред Богом и людьми»[7]. На это выступление Исидора св. Марк Эфесский, Антоний Ираклийский, Досифей Монемвасийский и Софроний Анхиальский выразили решительный протест, говоря, что они никогда не поверят тому, что

---

[1] *Амвросий (Погодин), архим.* Св. Марк Эфесский… С. 221–222.

[2] Цит. по: *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 74.

[3] *Садов А. И.* Виссарион Никейский… С. 99.

[4] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 75.

[5] См.: *Садов А. И.* Виссарион Никейский… С. 100. О споре на Флорентийском соборе о подлинности патристических текстов, см: *Syropoulos* IX, 7. P. 440; *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997. С. 310–321.

[6] *Амвросий (Погодин), архим.* Св. Марк Эфесский… С. 223.

[7] Цит. по: *Пирлинг П.* Россия и папский престол. С. 83.

Сын является Виновником Св. Духа[1]. В сложившейся ситуации император решил провести голосование в пользу римского учения, и оказалось, что из двадцати семи лиц греческого духовенства десять подали свой голос в пользу Филиокве, а семнадцать против него[2]. Патриарх и император, видя, что сторонники унии в меньшинстве, решили надавить на несогласных и увещаниями склонить их к унии[3]. Исидор также участвовал в этом. Он, как сообщает Сиропул, устроил богатое угощение для одних епископов и здесь «выманил у них согласие»[4]. Он же, как горячий сторонник соединения, рекомендовал даже применить к противникам унии самое радикальное средство: отлучить непокорных от союза с Церковью[5].

«Мало того, – пишет А. Я. Шпаков, – Исидор, Виссарион и их единомышленники не только уступали требованиям латинян, но даже, по-видимому, поддерживали их в этих требованиях. Из изложения Сиропула следует, что Исидор с Виссарионом дали повод латинянам настаивать на внесении в соборное определение особого пункта о том, что папа может принимать апелляции на царя и патриархов. На это даже открыто жаловался сам император, а он, несомненно, больше всех был заинтересован в заключении унии. “Если бы, говорил он, наши не подстрекали латинян, то последние не говорили и не желали этого; я даже знаю, кто их подстрекает к этому”. Из сопоставления с вышеприведенными словами Сиропула легко догадаться, кто были эти горячие защитники дела латинян»[6].

Атмосфера собора весьма напоминала массовый психоз. Не было ни одного спокойного человека, который смог бы трезво оценить ситуацию. Одному лишь св. Марку Эфесскому удавалось сохранять ровное состояние духа. Император, чтобы как-то снять это напряжение, решил обратиться к папе с вопросом, что тот обещает, если уния будет заключена[7]. С этой

---

[1] *Амвросий (Погодин), архим.* Св. Марк Эфесский… С. 223.
[2] *Syropoulos* IX, 16. P. 450.
[3] *Syropoulos* IX, 17. P. 450.
[4] *Syropoulos* IX, 18. P. 452.
[5] *Syropoulos* IX, 17:18. P. 450.
[6] Там же. С. 76.
[7] По верному замечанию архим. Амвросия, папе предлагалось «купить» Православную Церковь. Это был страшный момент в истории Православной Церкви, страшный своим цинизмом и кощунством. Невольно мысль обращается к тому страшному моменту в истории человечества, когда Иуда пришел и обратился к синедриону, говоря: «Что ми хощете дати, и аз предам вам Его» (Мф. 26, 15); и они, как говорит Еванге-

целью он 1 июня отправляет Исидора к понтифику[1]. Киевский митрополит привел с собой от папы трех кардиналов, которые именем Евгения IV «уверяли императора в той помощи, которую обязывается ему оказать римский “первосвятитель”»[2].

На следующий день император опять отправил Исидора, теперь уже с Виссарионом, к папе, чтобы просить о торжественном совершении греческой литургии для того, чтобы латиняне могли видеть обряды и священнодействие Восточной Церкви. Император просил папу, чтобы в день провозглашения унии, после латинской мессы, сразу была отслужена греческая литургия в присутствии папы, всех латинян и греков. Цель, которую преследовал тем самым император, заключалась в том, «чтобы, – как сообщает Сиропул, – в присутствии и папы, и всех окружающих его и латинского народа был прочтен святой символ без прибавки, чтобы узнали и они нашу литургию, – и послужит это в честь нам»[3]. Этим император добивался от латинян фактического и публичного признания равноправности греков с латинянами[4]. Но, как ни парадоксально, сам же Исидор с Виссарионом показали свое желание затормозить это дело. «Латиняне, – говорили они императору, – хотят в этот день совершить крестный ход, отслужить молебен, затем петь гимн Духу Утешителю и затем уже совершить литургию; за всем этим время и без того протянется дальше полудня, и папа, не будучи в силах вынести такой труд, естественно воспрепятствует совершению нашей Литургии. Поэтому лучше было бы отложить нашу литургию до следующего дня»[5].

Несколько дней спустя Исидор был послан одним из четырех делегатов и два раза обсуждал с Римским папой другие вероучительные вопросы,

---

лие: «поставиша ему тридесять сребреник» (ст. 16). См.: *Амвросий (Погодин), архим.* Св. Марк Эфесский… С. 224.

[1] *Gill J.* Personalities… P. 72.

[2] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 76. Папа обещал: 1) за свой счет возвратить греков на родину; 2) содержать на своем иждивении 300 воинов в Константинополе и две галеры на море у города; 3) в случае особой нужды готов прислать императору снаряженные двадцать галер на полгода, или десять на год; 4) если откроется нужда, то позаботится о приглашении европейских государей с сухопутными войсками на помощь Византийской империи. См.: История Флорентийского собора. С. 155.

[3] Цит. по: *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 77.

[4] *Syropoulos* X, 11. P. 486. На память приходит одна мысль из речи Исидора на Базельском соборе о том, что уния может быть осуществлена тогда, когда грекам будут предоставлены равные права с латинской церковью.

[5] *Syropoulos* X, 11:22–25.

которые до сих пор не были обговорены. После смерти Патриарха (10 июня), вместе с Виссарионом и Митиленским митрополитом, он получил соболезнования Римского папы о смерти патриарха и снова обсуждал с ним неоговоренные проблемы. Для разбора учения о примате папы и евхаристии были назначены общие заседания, которые были последними. Архим. Амвросий так пишет об этой дискуссии: «После речи Иоанна Рагузанского выступил с речью Иоанн де Торквемада по вопросу об освящении Свв. Даров. Император просил изъять из «Хартулы» выражение, что освящение Свв. Даров происходит *исключительно* произношением священником слов Спасителя. Но Торквемада возразил, говоря, что это выражение, будучи необходимым, не может быть изъятым. Исидор Киевский заявил: «Мы и сегодня имеем тот служебник святого Василия Великого и святого Иоанна Златоустого, который мы имели до Раскола, и никогда латиняне не ставили нам это в укор». Далее он присовокупил то суждение, которое кажется соответствующим и мысли св. Марка Ефесского, выраженной им в сочинении об освящении Св. Даров: «Мы веруем, что слова Спасителя являются «effectrix» (совершатель, освятитель) Божественных Даров; они являются, так сказать, семенем, которое, собственно говоря, есть «effectrix» Плода; но как к семени должна быть присовокуплена и иная вещь, чтобы оно принесло плод, так и к словам освящения (Евхаристическим словам Спасителя) должна быть присовокуплена последующая за сим молитва (эпиклезис), чтобы в действительности совершить Священный Плод»[1].

Вопрос о примате римского папы был препятствием, которое, казалось, заграждало путь к унии, и, как пишет Дж. Джилл, «было общее отчаяние». Исидор, Виссарион и Дорофей, митрополит Митиленский, с немногими другими были назначены императором и папой для рассмотрения вопроса. Со стороны папы было сделано несколько уступок. В конце концов греки составили очень дипломатичную формулировку о примате папы: «Касательно главенства (||fl¼) Папы, мы признаем, что он – наивысший Архиерей и Властитель (○fi ²flðfiðı), Представитель и Викарий Христа, Пастырь и Учитель всех христиан, что он направляет и управляет Церковью Божией, однако, без нарушения привилегий и прав Восточных Пат-

[1] *Амвросий (Погодин), архим.* Св. Марк Эфесский… С. 293.

риархов»[1]. 27 июня Исидор и Дорофей отправились к папе и уговорили его принять эту формулировку и в день апостолов Петра и Павла, 29 июня, провозгласить всему миру о заключении унии.

Когда составляли соборное определение о соединении церквей, митрополит Исидор и Виссарион предложили императору присоединить к соборному акту и отлучение на не принимающих этого соединения, имея в виду, вероятно, св. Марка, не согласившегося подписать унию. Император на это не согласился.

«Такое деятельное и влиятельное участие в делах собора, – пишет А. Я. Шпаков, – и та выдающаяся роль, которая выпала на долю русского митрополита в деле соединения церквей, его близость к императору и папе, его большой авторитет среди греческого духовенства, – выдвигало Исидора после смерти патриарха на первое место и делало его естественным кандидатом на патриарший престол Нового Рима. И только благодаря ловкой интриге духовника Григория, умевшего повлиять на Иоанна и мечтавшего о патриаршем троне для себя, не осуществилось вероятное избрание Исидора, так как известно, что, когда папа настаивал на избрании патриарха во Флоренции, то император, по совету того же Григория, который опасался, что в патриархи будет избран Исидор, отпустил в Венецию нескольких старших митрополитов, и после того объявил папе, что за отсутствием епископов нельзя сделать надлежащего избрания в патриархи»[2].

И вот, наконец, то, ради чего приехала делегация Русской Церкви во главе со своим митрополитом, совершилось. 6 июля 1439 г., в понедельник, во Флорентийском соборе Santa Maria del Fiore состоялось торжественное объявление унии[3]. Но митрополит Исидор со своей делегацией не

---

[1] Там же. С. 302–303.

[2] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 79.

[3] *Syropoulos* X, 16. P. 496–498. Будучи ревностнейшим сторонником унии и ее главнейшим устроителем, Исидор выразил свои чувства даже в самой подписи под актом унии: «_ 1 /flð1 š2flðfiðÐ 21 Ý ð3 Þ ¬ fi 11_○/1 1 Þ ¬ 2 ý 2˘fiðý ○fi ¼/ý 2ð ||fið12ðÐÝÞð Šfl˘ýð3 2ð ∴ Ý/2 2ð3 fi 2flÝ fl¼ð3 _˜ý2Ýð¼ 1 /flðŠ ð3 12 fl /ý Þ ¬ 13ý Ýý[ý fi fl ¾ » т. е. «Исидор, митрополит Киевский и всея Руси и представитель апостольской кафедры патриарха Антиохийского Дорофея, с любовью соглашаясь и соодобряя, подписую» (текст подписи приводится по факсимильному изданию буллы: Concilio ecumenico Florentino. Bolla d'unione «Laetentur caeli et exultet terra». Firenze – 6 Luglio 1439). Вместе с собою Иси-

сразу выехали в обратный путь. 17 августа Римский папа «облек Исидора высоким званием»[1] легата от ребра апостольского для России, Литвы, Ливонии, и на города, диоцезы, земли и места Польши, с миссией провозглашения унии во всех областях его митрополии[2]. Это задание было нелегким, так как необходимо было вступать в предварительные переговоры с правителями Польши, Литвы и российских княжеств, чтобы в первую очередь они были согласны. Это затруднялось и тем, что настроения правительств Польши и Литвы были враждебными папству и про-базельскими. Хотя папа и отлучил отцов Базельского собора на заключительной сессии Ферраро-Флорентийского собора[3], на которой присутствовал также сам Исидор, однако авторитет Евгения IV еще не устоялся, поэтому это обстоятельство было незначительным.

4. Возвращение русской делегации с собора и судьба унии в Южнорусских землях

Два дня спустя, «простившись с папой», Исидор отправился в обратный путь через Венецию[4], где пробыл довольно долгое время с императором и греками, еще не успевшими отъехать в Константинополь. Причина столь долгого пребывания в Венеции объясняется, по мнению А. Я. Шпакова, нерешительностью Исидора при выборе пути возвращения, «так как путешествие по Германии внушало опасения вследствие смерти императора Альбрехта. Венецианская синьория и другие, знающие дороги Венгрии и Германии, которыми хотел Исидор ехать на Русь, дали ему такой совет, что вернее будет предпочесть даль и опасности морского плавания, чем, пускаясь этим сухим путем, небезопасным по причине междоусобий и разбоев, подвергать себя гораздо большим и неизбежным случайностям»[5]. Русские, вероятно, не могли объяснить такое долгое пребывание в Венеции, поэтому от Исидора бежал или просто ушел вперед княжеский посол Фома.

дор заставил подписаться епископа Авраамия, подпись которого читается: «Смиренный епископ Авраамио (е) суждальский подписую» (Ibid.).

[1] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 89.

[2] Грамоту, данную папой Исидору, см.: *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 90—91. Грамота была датирована 16 сентября, а Исидор выехал из Флоренции 6-го. Вероятно, он ее получил, когда был в дороге.

[3] 4 сентября 1439 г.

[4] *Gill J.* Personalities… P. 73.

[5] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 93.

С ним или отдельно от него бежал поссорившийся с митрополитом иером. Симеон[1]. Здесь же 18 декабря Исидора застало известие из Рима о возведении его в сан кардинала Римской церкви[2], и 22 декабря он, сев на корабль, вышел в Адриатическое море до Сени в Хорватии, «откуда, высадившись в ней на берег 7 января 1440 г., шел на Загреб, на Будин в Венгрии, на Краков в Польше и далее на Русь»[3]. Прибыв 5 марта в Буду, столицу Венгрии, он издал Энциклику[4], которая объясняла флорентийское соединение и его практическую значимость, заключающуюся в достижении единства веры и равенства обрядов. Отсюда он отправил «в область своего легатства, – Польшу, Литву, Ливонию и Русь, – пастырское послание, в котором извещал о совершившемся «великом событии» – соединении церквей»[5].

Из Буды он отправился в столицу Польши Краков, чтобы встретиться с королем Владиславом III, которого, вероятно, «желал обрадовать известием о соединении церквей, слившем теперь в одно духовное стадо подданных короля Польши»[6]. Однако Владислав спешил отправиться в Венгрию[7], поэтому времени на общение с Исидором у него не было.

Вскоре Исидор вступил в пределы своей паствы. В Москву он не спешил, но очень надолго остался в Литве. «По прибытии в литовскую Русь, – пишет А. Я. Шпаков, – митрополит не замедлил распространить в списках подлинное определение Флорентийского собора»[8]. На пути из Кракова в Перемышль он в городе Тарнов освятил католический костел вместе с одним польским епископом Николаем[9]. Здесь, вероятно, им была провозглашена

---

[1] Там же. С. 92.

[2] *Gill J.* Personalities… P. 73.

[3] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. II. Ч. 2. С. 444.

[4] Энциклика издана и прокомментирована Дж. Джиллом: *Gill J.* Isidor's Encyclical Letter from Buda // Miscelanea in honorem cardinalis Isidori. Analecta Ordinis S. Basilii Magni IV (X). Roma, 1963.

[5] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 95.

[6] Там же. С. 97–98.

[7] Он незадолго до приезда митрополита был избран королем Венгрии и теперь вынужден был ехать в свое новое королевство.

[8] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 98. Это был славянский перевод декрета об унии, который был осуществлен уже после отъезда из Флоренции греческой делегации и вошел в триязычную грамоту за подписью папы Евгения и восьми кардиналов. Автор перевода неизвестен, но вероятно, что Исидор мог содействовать переводу в качестве сведущего в богословии толкователя оригинала. Подробнее о авторстве и о самом переводе этого документа см.: *Ломизе Е. М.* Письменные источники сведений о Флорентийской унии на Московской Руси в середине XV в. // Россия и христианский Восток. М., 1997. Вып. 1. С. 69–85.

[9] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 98.

уния, но как к этому отнеслось население, неизвестно. Отсюда он отправился во Львов и затем в Вильно – столицу княжества литовского, куда прибыл 13 или 14 мая 1440 г.[1]. Но по дороге в Вильно митрополит заехал в г. Холм, о чем свидетельствует сохранившееся послание к Холмским старостам и воеводам, написанное там же 27 июля 1440 г.[2] В этом послании Исидор просит не обижать некоего «попа Вавилу», который, видимо, жаловался митрополиту на притеснения со стороны властей. Дело в том, что когда Вавила узнал о соединении церквей, «поспешил самим делом обнаружить свое сочувствие к нововведению, что, однако же, не обошлось ему даром, так как Холмские граждане в наказание за признание им унии и Исидора отнимали у него церковную землю»[3]. Так или иначе, это отношение властей к унии, заключенной митрополитом, прекрасно показывает настроение, с каким была принята уния в Юго-Западной Руси. Оно было довольно равнодушным и не встретило «того энергичного отпора и сильного протеста, какой, как мы увидим ниже, она вызвала в Москве»[4].

Несколько иначе дело обстояло в Киеве. Здесь Исидор «спокойно проживал, служил в латинских костелах, делал зависящие от него распоряжения по церковному управлению, и, наконец, достиг того, что православный киевский князь Александр (Олелько) Владимирович в грамоте, данной Исидору 5 февраля 1441 г., подтвердил “господину и отцу своему Сидору, митрополиту киевскому и всея Руси” обладание “митрополичьими вотчинами, доходами, судом и всеми его правами в области киевской”»[5]. Хотя отношение киевского князя к митрополиту было в целом положительным, «неизвестно, – по замечанию митр. Макария (Булгакова), – как приняли Исидора в Киеве православные христиане и духовенство»[6].

Следующим пунктом в путешествии митрополита был Смоленск. Неизвестно, правда, когда он в нем побывал, и насколько длительным было его пребывание здесь. А. Г. Бобров сделал предположение, что Исидор «*обосновался* в Смоленске у князя Юрия Семеновича, ведь здесь находил-

---

[1] Там же. С. 99.

[2] Это послание издано: *Бодянский О. М.* О поисках манускриптов в Познанской библиотеке // ЧОИДР. 1846. Январь, отд. 1. С. 12–16.

[3] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 108–109.

[4] Там же. С. 109.

[5] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 106. Уставная грамота князя Александра Исидору опубликована в Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 179–181.

[6] *Макарий (Булгаков), митр.* История русской Церкви: Кн. 3. М, 1995. С. 359.

ся двор митрополита – его чернецы, причем не проездом»[1]. Здесь же ему выдали иером. Симеона, бежавшего от митрополита в Венеции.

Кто знает, может быть, Исидор избрал Смоленск своей резиденцией, как некий компромисс между Вильно и Москвой? Это, вероятно, останется навсегда неизвестным.

5. Приезд митрополита в Москву и реакция духовенства и Великого князя на провозглашение унии. Арест и бегство Исидора

И вот, наконец, в третье воскресенье Великого Поста, 19 марта 1441 г., Исидор прибывает в Москву. Он сразу же торжественно отправился в Успенский собор Кремля. К великому ужасу православных, перед ним несли латинский крест с рельефным распятием и три палицы[2], «знаменовавшие, согласно летописям, его кардинальский сан»[3]. В соборе он «молебная пел» за великого князя и все христианство, а потом совершал литургию, во время которой повелел поминать сначала папу римского, а потом византийского патриарха. По окончании литургии митрополит велел своему протодиакону Григорию выйти на амвон и «чести велегласно» акт о соединении церквей. «Это, – как пишет А. А. Зимин, – повергло присутствующих в состояние растерянности»[4]. После прочтения митрополит вручил великому князю грамоту, присланную к нему римским папой. «В ней понтифик, – свидетельствует А. Я. Шпаков, – льстил самолюбию великого князя, относя и к его “славе и хвале” флорентийское соединение, на котором “честнейший брат наш Исидор” так много потрудился. “И к сему единачеству, – гласила папская булла, – многое поможение и поспешение честнейшего брата нашего Исидора, митрополита твоего киевского и всея Руси, и от апостольского престола посла, иже за свое благое потрудился о соединении крепчайший имел”. За такие услуги Исидора римский первосвятитель просил великого князя принять митрополита с честью и оказывать ему всякую помощь в делах церковных. “Да будеши помощник ему усердно всею своею мышцею, еже да будет хвала слава от людей, а от нас благословение, а от Бога вечное дарование да имаши”, – так заканчивает папа свое красноречивое послание»[5].

---

[1] *Бобров А. Г.* Новгородские летописи… С. 201–202.
[2] *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 3. С. 359.
[3] *Пирлинг П.* Россия и папский престол. С. 100.
[4] *Зимин А. А.* Витязь на распутье… С. 92.
[5] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 116–117.

Русские летописи сообщают, что это было весьма неожиданным для великого князя и народа и все пришли в великое возмущение[1]. Это, по мнению Е. Е. Голубинского, «есть картина, сочиненная в позднейшее время»[2]. Как же было все в действительности? А. А. Зимин предлагает такое решение проблемы: «Известия об отступничестве Исидора стали поступать в Москву за несколько месяцев до его приезда на Русь. Во всяком случае, суздальский епископ Авраамий прибыл в Москву 19 сентября 1440 г. В окружении великого князя епископ Авраамий вызвал к себе настороженное отношение – ведь как-никак, а унию-то он подписал. Ренегату нужно было доказать свое правоверие, чтобы получить прощение. Поэтому почва для выступления против Исидора была уже подготовлена, и только сомнительная надежда, что митрополит по приезде на Русь «одумается», заставляла ждать его возвращения в столицу. Когда же Исидор объявил с амвона кафедрального собора о соединении церквей, Авраамий и митрополичий дьяк Карло, тоже ездивший в Италию, выступили с обличением митрополита»[3]. Спустя 4 дня, в среду крестопоклонной седмицы, Исидора взяли под стражу и заточили в Чудовом монастыре[4]. По распоряжению великого князя был созван церковный собор для рассмотрения флорентийской грамоты. Определение было признано незаконным. «Исидора усиленно уговаривали отречься от унии, вероятно, в этом случае он сохранил бы митрополию. Твердость Исидора в вопросе об отречении сильно усложнила его положение: признание митрополита-униата означало капитуляцию перед давним идеологическим врагом русской Церкви – католичеством[5]». Здесь, само собой, возникает вопрос, что подвигало митрополита Исидора настолько упорно бороться за идею унии. Подобное твердое стояние с риском для жизни[6], пусть и за неправое мнение, не дает возможности объяснить все его непомерным властолюбием или алчностью. Для человека с та-

---

[1] Там же. С. 117–118.

[2] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. II. Ч. 2. С. 453.

[3] *Зимин А. А.* Витязь на распутье… С. 92.

[4] Там же.

[5] *Борисов Н. С.* Русская Церковь в политической борьбе XIV–XV веков. М., 1986. С. 142–143.

[6] На него старались подействовать и угрозами, о чем свидетельствуют наши летописи, акты и сказания: грозили ему, в случае его нераскаянности, созывом нового великого собора и тем, что он может быть приговорен к смертной казни через сожжение или засыпание живым в землю. Подробнее см.: *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 123–124.

кими мотивами поведения не характерна безоглядная борьба за идею. Для объяснения мотивов, побудивших Исидора сделаться столь ревностным униатом, мы не имеем прямых данных. Вероятно, здесь имеет главное значение отчаянный патриотизм[1], не видевший другого исхода для спасения Империи от турок. В ответ на папский ультиматум, после продолжительных и бесплодных догматических прений, Исидор первый отозвался в таком роде: «Лучше душою и сердцем соединиться с латинянами, нежели, не окончив дела, возвратиться ни с чем, куда – и когда?» По его мнению, это значило потерять отечество.

Итак, просидев под стражей весну и лето, Исидор в ночь на 15 сентября 1441 г. бежал из Москвы вместе со своим протодиаконом Григорием, одновременно решив и проблему великого князя, перед которой тот оказался, арестовав митрополита[2]. Его не преследовали и дали возможность исчезнуть из России. Он объявился в Твери. Там кн. Борис Александрович посадил его «за приставов». Но Василий II приказал выпустить его. Некоторое время пробыл он в Новгородке у литовского великого князя Казимира. Видимо, и там он чувствовал себя неловко среди православных. Все же в областях Польши и Литвы он пробыл около года. Детали его деятельности неизвестны, но точно известно, что он посетил много частей своей митрополичьей области, где, «продвигая Флорентийскую унию любыми средствами, как, например, посвящая епископов – сторонников унии в те епархии, которые были свободны»[3]. Однако вся его деятельность не имела успеха, так как Литва и Польша были про-базельски настроены и, естественно, унию Евгения не желали принимать. Оттуда он отправился к папе. «Таков был конец неудачных и дерзких попыток Исидора ввести Флорентийскую унию в Московской Руси, – пишет А. Я. Шпаков, – и так печально окончилось пребывание его на кафедре Русской Церкви»[4].

---

[1] О патриотизме в Византии см.: *Ломизе Е. М.* Византийский патриотизм в XV в. и проблема церковной унии // Славяне и их соседи. Вып. 2: Этнопсихологические стереотипы в Средние века. М., 1990. С. 94–106.

[2] Е. Е. Голубинский сделал предположение, что Исидору грозили смертью для того, чтобы заставить его бежать, причем, конечно, ослабили и надзор так, чтобы дать полную возможность бежать. См.: *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. II. Ч. 2. С. 457.

[3] *Gill J.* Personalities… P. 74.

[4] *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь… С. 125.

Основные выводы

Русским людям последний греческий митрополит запомнился не как добрый пастырь стада Христова, а скорее, как человек, который пытался увести их «на страну далече», в сторону, далекую от чистоты православной веры. И хотя на соборе во Флоренции Исидор отстаивал точку зрения греков и выступал против дополнений к Символу, однако, по вопросу исхождения Святого Духа Исидор был сторонником латинского учения, что можно объяснить не только его желанием заключить унию любой ценой, но, вероятно, и тем выражением, которое он высказал на соборе: «…Восточные Отцы в равной мере приписывают, что Св. Дух происходит и от Сына; вот посему нам и следует на этом вопросе сойтись с Латинской церковью». В заключении унии он, подобно Виссариону, сыграл главную роль.

Именно благодаря деятельности великого князя, который оказался человеком более чутким в отношении к вопросам веры, флорентийское соединение была отвергнуто, и все попытки митрополита Исидора по насаждению унии на Руси оказались неудачны. Сам митрополит из-за своих действий собором русских епископов был низложен с кафедры и, если доверять русским летописям, чуть было не лишился жизни. Теперь на протяжении многого времени Русская Церковь будет постоянно помнить поступок Исидора, а в отношении к греческим епископам будет настороженное отношение, как к людям с, возможно, неправославным устроением. Именно поэтому спустя несколько лет, в 1448 г., Русская Церковь провозгласит свою автокефалию, и теперь митрополиты Русской Церкви будут избираться из среды русского духовенства.

Ю. Н. Кабанков

Владивосток

МАКСИМ ГРЕК У ИСТОКОВ СЛАВЯНСКОГО КНИГОПЕЧАТАНИЯ. ВОПРОС «КНИЖНОЙ СПРАВЫ», ПЕРЕВОДОВ И ТОЛКОВАНИЯ ТЕКСТОВ НА РУСИ В XVI СТОЛЕТИИ

Вопрос об исправлении книг – вопрос не только литературный, но и общегосударственный для того времени, если иметь в виду практическое

его значение в борьбе с ересями, борьбе, ведшейся тогда уже на более или менее «научной» основе.

В XVI в. он стал литературным вопросом по преимуществу, поскольку касался преимущественно церковной литературы. Точный, правильный текст книги, особенно церковной, является практической потребностью в условиях настоятельной необходимости защиты чистоты и истинности самого догмата.

Вопрос об исправлении книг, прежде всего священных, становился первостепенным, поскольку даже в таком авторитетном, оберегаемом памятнике, как Евангелие, на Руси к тому времени налицо было значительное количество различных чтений [1].

Кроме того, само соотношение между оригиналом и переводом теперь понималось иначе, нежели в эпоху Кирилла и Мефодия; основу этого «нового» воззрения составляет *буквальность в передаче подлинника словесная, а не смысловая*.

Забегая немного вперед, кстати можно вспомнить, что *само возникновение в Москве книгопечатания* (*середина XVI в.*) *зависит в значительной степени от этого сознания необходимости исправления книг*: стремление иметь всюду единообразный правильный текст Священного Писания и богослужебных книг побудило власти устроить в Москве печатное дело, как о том гласит послесловие первой московской печатной книги (Апостола 1563–1564 гг.) [2].

При всем этом не было и надежных подходящих для перевода лиц, которые бы знали настолько хорошо греческий язык, чтобы смогли справиться с делом даже при наличии греческих книг.

Ослабление, уже давно начавшееся, непосредственных связей с Византией (самостоятельность русской Церкви, падение Константинополя) отразилось на знакомстве и интересе к греческому языку; при отсутствии же «научных» запросов изучение греческого языка также практически отсутствовало.

У Ивана III, женатого на Софье Палеолог, племяннице последнего византийского императора, был прямой повод обратиться к грекам с просьбой прислать переводчиков. Были и свои непосредственные связи с греками, прежде всего с греками-иноками уже тогда знаменитого и чтимого Афона: Иван III числился покровителем и защитником христиан, живших теперь под властью турок (вот еще один повод и основание для

зарождения идеи «Москва – Третий Рим»), прежде всего – покровителем Афонских монастырей.

Его преемник, Василий Иванович, избрал последний путь: решил просить у греков-афонитов переводчика.

Таким переводчиком-справщиком и оказался Святогорец Максим Грек.

Перевод «Толковой Псалтири» считали нужным в Москве ввиду важности самой книги для православных: борьба с ересью жидовствующих еще не утратила своей актуальности, а Псалтырь, кроме всего прочего (особенно «Толковая»), играла видную роль, споспешествующую в этой борьбе.

Поскольку Максим мало разумел славянский язык, ему в помощники дали русских «книжных людей»: известного Дмитрия Герасимова, подручного архиепископа Геннадия в «собирании» полной русской Библии, и некоего Власия Игнатьева, хорошо знакомых с латинским языком, которым, конечно же, владел и Максим Грек. Были также прикомандированы к нему и писцы: монах Сергиева монастыря Силуан (Селиван) и «зело славный» каллиграф Михаил Медоварцев.

Максим Грек, начав работу над переводом «Толковой Псалтыри», пользовался латинским языком: он переводил толкования с греческого на латинский, а его помощники уже с латинского на славяно-русский, т. е. тогдашний церковно-славянский литературный язык.

При таком двойном переводе дело, конечно же, шло медленно: труд перевода «Толковой Псалтыри» занял год и пять месяцев. Этот труд вызвал определенное недовольство даже среди сотрудников Максима Грека. Указывали на то, что Максим слишком смело менял местами текст святой книги, хотя на самом деле это были лишь просто исправления грамматических и стилистических ошибок или же удаление явных несообразностей, вкравшихся в славянский текст после ряда копий без сверки с подлинником. *Максим смотрел на свое дело с точки зрения филологической и научно-критической*, *а его окружающие – с буквалистической*, то есть попросту не понимали оснований его исправлений.

Отметим как данность тот факт, что в XV–XVII вв. книжный язык по многим параметрам противопоставлялся языку разговорному.

Несмотря на вышеуказанные преткновения в работе, церковные власти отозвались о труде Максима Грека с великой похвалой, Максим полу-

чил награду и «великую мзду». Спутники Максима Грека были отпущены на Святую Гору, сам же Максим был «удержан для других трудов».

В дальнейшем Святогорец вполне освоил русский, хотя исследователи отмечают и в позднейших его произведениях языковые особенности, изобличающие автора-грека.

Главным же делом своей жизни в первые годы пребывания в Московии Максим считал переводы.

Греческим языком Максим владел не только как его носитель, но и как ученый-филолог. Так же свободно он пользовался латинским, языком средневековой образованности, однако русский знал еще не настолько, чтобы переводить самостоятельно.

Переводческий и книгописный центр объединял самых образованных людей того времени и лучших каллиграфов. Книги тогда переписывались от руки, и *каллиграфическое искусство было важным компонентом культуры*. Лучшие писцы владели несколькими манерами письма (подобно набору шрифтов в типографии), избирая их в зависимости от характера воспроизводимого текста и вкусов заказчика.

Любимым учеником Максима был упомянутый уже инок Троице-Сергиевой Лавры Селиван, первоначально выполнявший лишь роль писца. Максим, вероятно, обратил на него внимание, увидев, как удачно он имитирует изящный греческий минускул (тип письма) в русских текстах. Убедившись в его способности к «словесным учениям» и старательности, грек начал обучать его языку и готовить к самостоятельным переводам («учения ради вдался ему в послушание», – напишет потом Селиван).

Вместе они перевели Беседы Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна, а Беседы на Евангелие от Матфея ученик делал уже самостоятельно. Селиван перевел книгу «добрейше и благоразумнейше»; «сладким гласом» (то есть греческим языком) он овладел «достойно», – напишет Максим в послесловии к переводу, характеризуя достоинства переводчика, обусловившие совершенство перевода, его точность, соответствие смысла оригиналу.

Оброненное здесь слово «беседа» очень точно определяет то, что теперь называют «методом обучения». Таким же способом, в живом и активном собеседовании Святогорец будет позже учить греческому языку и других учеников (Нила Курлятева, например).

Послесловие Максима Грека к переводу Евангельских бесед Иоанна Златоуста, представляющее читателям новую книгу, написано как посла-

ние «боголюбезным мужем росияном, сербом и болгаром». Как видим, автор осознавал просветительский характер своего труда, служащего делу просвещения всех славянских народов.

Сам Селиван написал Предисловие к переводу; это настоящая хвала учителю, где ученик воздает должное не только его интеллектуальным качествам, но и нравственному облику. Исполненный сердечного пиетета Селиван писал о Святогорце: «И много от человек нынешнего времени отстоит мудростию и разумом, и остротой ума» [3].

Для совместного перевода с Селиваном Максим не случайно избрал Иоанна Златоуста – одного из древних христианских авторов (IV в.), почитаемого не только Восточной, но и Западной Церковью.

Обратим, однако, внимание на некоторые характерные черты предпочтений Максима Грека касательно переводимых текстов.

Самые ранние его переводы – Толковая Псалтырь и Толковый Апостол (толкование книги «Деяний Апостольских»). Обратим внимание на такое сопоставление: Псалтырь – памятник *сравнительно* небольшого объема; Толковая же Псалтырь, переведенная Максимом, – рукопись в несколько сотен страниц большого формата, фолиант, где толкование текста занимает значительно больше места, нежели сам текст.

Здесь мы неминуемо должны коснуться проблемы истолкования как таковой в отношении «боговдохновенных текстов»: кто может и должен (имеет право) истолковывать эти тексты?

Ретроспективно вглядываясь в историю христианской письменности, мы видим людей, которых христианская традиция называет «отцами Церкви». Это есть личности, учителя и писатели, «в которых Церковь единодушно признает авторитетных свидетелей, то есть людей, глубоко понимавших и правильно истолковывавших Откровенную Истину» [4].

Отсюда: «отцом Церкви» почитается тот, кто в правильных понятиях толкует апостольскую веру для своих современников. Такой человек ясно видит проблемы своего времени и *проповедует христианство так, чтобы разрешить эти проблемы не только во времени*, ответить на вопросы, противостоять заблуждениям. «Юридическая» формулировка здесь невозможна: вся Церковь, все Предание служит критерием», – замечает Иоанн Мейендорф [4].

Такое живое понимание Предания ускользает от постороннего взгляда. Именно в силу внутренней «отстраненности» от объекта восприятия и Священное Писание, и Священное Предание становятся для современного нам

обыденного сознания лишь «памятником культуры», то есть, как не нами сказано, – памятником на могиле христианства. Поэтому можно констатировать, что, например, протестантская «свобода» индивидуального толкования Священного Писания лежит вне русла истории христианской мысли.

Эта новоявленная «традиция», идущая от средневековых ересей и эпохи Реформации, провозглашавшая право каждого верующего самостоятельно, без посредников постигать смысл текста, отвергает истолковательное «Предание» во имя источного, первоначального «Писания», и тут же (и тем самым) входит в противостояние с самим Писанием.

Для иллюстрации сего посыла возьмем хотя бы разговор апостола Филиппа с «ефиоплянским каженикoм» (Деян. 8.30–31). Этот евнух, вельможа Эфиопской царицы, читает пророка Исайю (53.7–8), и Филипп спрашивает его: «Разумеешь ли, что читаешь?». На что слышит ответ: «Как могу разуметь, если кто не наставит меня?» «И попросил Филиппа взойти и сесть с ним».

Нужно сказать, что «истолковательные тексты», которые переводил Максим Грек, демонстрировали определенную православной традицией возможность «множественности подходов», показывая, как толковали и понимали текст разные авторы. Но при этом отбирались мнения самых авторитетных, «пестующих традицию» авторов (а традиция почитались в средневековье едва ли не самым главным авторитетом и выполняла подчас своеобразную правовую функцию).

Итак: *Максим Грек переводил и исправлял те книги*, *которые стоят у истоков славянского книгопечатания*. Первые славянские печатные издания конца XV в. (краковской типографии Швайпольта Фиоля) – Октоих, Часослов, Триодь. Максим Грек занимался исправлением славянского перевода двух последних памятников. *Первое же датированное московское печатное издание* – «*Апостол*» *Ивана Федорова 1564 г. А одна из первых переведенных Максимом книг – Толковый Апостол*.

Максим Грек переводил памятники крупного масштаба, энциклопедического характера (например, византийский энциклопедический сборник X в. «Суда»), и *эта сторона его деятельности совпала с тем направлением развития русской культуры XVI в.*, *которое состояло в собирании предшествующего культурного наследия*.

Подобно тому, как князья собирали земли, деятели культуры собирали культурное наследие. Свой неоценимо весомый вклад внес и преподобный Максим Грек.

Библиографический список

1. *Сперанский М.* История древней русской литературы. СПб., 2002. С. 403–405.

2. Государев печатный двор. Синодальная типография, М., 1903. С. 7–12.

3. *Синицына Н. В.* Гипербореец из Эллады, или Одиссея Максима Грека // Прометей. М., 1990. С. 220.

4. *Протоиерей Иоанн Мейендорф*. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс-М., 1992. С. 8–9.

А. Г. Авдеев

Москва

К ВОПРОСУ О РОЛИ ЭПИГРАФИЧЕСКОГО «ПРОСКИНИТАРИЯ» В СОЗДАНИИ ИКОНОТОПОСА НОВО-ИЕРУСАЛИМСКОГО МОНАСТЫРЯ

Комплекс надписей из Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря – не имеющий себе равных памятник «русского барокко» второй половины XVII – начала XVIII в. Как своеобразный эпиграфический «путеводитель» по святым местам обители, он стал составной частью идейно-художественного комплекса, призванного служить религиозно-государственной идее о главенствующем положении Русской Церкви в христианском мире. Входящие в него надписи составляли единое целое с архитектурно-ландшафтным ансамблем обители и осуществляли связь между входящими в него элементами духовно-образной среды, объясняя реалии сакрализованного пространства и одновременно закрепляя в слове сакральное значение его реалий [Сазонова Л. И. 1991. С. 113–114].

Древнерусская книжность не выработала обобщающего определения для обозначения этого уникального «путеводителя», хотя и воспринимала его как единое целое. В древнейших списках входящие в него надписи именуются «подписями», что отражает лишь внешнее содержание «путеводителя». Первый публикатор «путеводителя» архимандрит Леонид во-

обще не затрагивал этой проблемы. Г. М. Зеленская, опубликовавшая надписи, находящиеся в Воскресенском соборе, впервые назвала их «каменным путеводителем» [Зеленская Г. М. 1999. С. 52]. Этого же термина – применительно ко всему комплексу ново-иерусалимских надписей – придерживался и я [Авдеев А. Г. 2001. С. 274]. Однако анализ всего комплекса надписей показал, что его определение как «путеводителя» является слишком узким. В него входят разные по типу произведения – белокаменные плиты и изразцовые фризы, устанавливающие топографию Святых Мест, учительные тексты, сказания об иконах, строительные надписи, стихотворные эпитафии и «летопись» и др. В сложном диалектическом единстве они раскрывают внешнюю и внутреннюю сущность подобия образа – Нового Иерусалима – его первообразу – дольнему Иерусалиму, который, в свою очередь, является земной проекцией Иерусалима горнего. По этой причине наиболее верным термином, отражающим суть комплекса надписей, как кажется, является проскинитарий – тот же, что избрал для определения характера своих путевых записей по Святым местам Востока иеромонах Арсений (Суханов).

Термин «проскинитарий» – в значительной мере искусственного, книжного происхождения. По-видимому, он соединил греческое существительное fiflð¹Þ³ý🍎² .ı (proscynetes) – «благоговейный почитатель» [Ин. 4: 23], образованное от глагола fiflð¹Þ³ý / (proscyneo) – в ветхо- и новозаветной литературе означающего «благоговейно поклоняться», «почитать» [Быт. 26: 24; Мф. 2: 2, 11; Ин. 4: 23 (A Greek-English Lexicon. P. 1518. s. v.)] с латинскими суффиксом -ari- и окончанием -um. Этот термин, образованный по аналогии с термином itinerarium – «дорожник», по-видимому, понимался не как обычные путевые заметки, но как подробное описание святых мест, о которых будущий паломник должен иметь максимально полное представление. В раннехристианской литературе этот термин отсутствует. Нет его и в святоотеческих творениях [Lampe G. W. H. 1961. P. 1175–1177]. Однако в Хронологии византийского историка Феофана, жившего во второй половине VIII – начале IX в., появился близкий по значению и звучанию термин «fiflð¹Þ³ý🍎² flÝðý» (proscyneterion) – «место почитания» [Theoph., Chron. // PG. T. 108. P. 693 C; Lampe G. W. H. 1961. P. 1177. s. v.]. В полной мере значение проскинитария как «дорожника по святым местам» отражает одноименное сочинение Арсения (Суханова), включившее в себя не только опи-

сание Святых Мест, но и соответствующие им экскурсы в Священную историю, извлечения из Священного Писания, апокрифов, святоотеческих сочинений, которые носят учительный или назидательный характер. По этой причине термин «проскинитарий», на мой взгляд, весьма точно отражает внешнюю и внутреннюю (духовную) сущность комплекса эпиграфических памятников из Ново-Иерусалимского монастыря.

Надписи проскинитарного типа играют не последнюю роль в организации иконотопоса храма. Данный тип эпиграфических памятников обычно включает в себя целый комплекс разнообразных по содержанию надписей, которые организуют пространство храма и призваны не только и не столько помочь паломникам ориентироваться в посещаемых ими святынях. Главная задача эпиграфического «проскинитария» – *на-поминать* паломникам о *на-значении* как постройки в целом, так и отдельных ее частей, шире – фиксировать словесную основу образа *храма*. Поэтому среди надписей, включаемых в «проскинитарий», можно найти строительные надписи, фиксирующие даты строительства, имена его инициаторов, жертвователей и лиц, принимавших участие в церемонии освящения, а также обозначения отдельных частей храма. С другой стороны, в состав «проскинитария» включаются цитаты из Священного Писания, учительные и стихотворные тексты, соединяющие архитектурные формы со Словом. И надпись в этом контексте становится идеальной моделью единения Камня и Слова. Так, по словам Ш. М. Шукурова, «семантическое и нацеленное сопряжение двух реалий – камня и Слова – рождают образ Храма, новый и знаменательный образ в религиозном, философско-поэтическом и архитектурном сознании многих культур. Редуцируя двуединый образ, можно сказать, что Камень и есть Слово» [Шукуров Ш. М., 2002. С. 99].

Эпиграфический «проскинитарий» по Ново-Иерусалимскому монастырю оказался в русле мусульманской и христианской традиции украшения Святых Мест надписями и, без сомнения, возник не без ее влияния. Красноречивый пример этому – мечеть Куббат-ас-Сахра («Купол скалы») в Иерусалиме, связываемая мусульманами с местом, откуда пророк Мухаммед был вознесен архангелом Джебраилом на небеса к престолу Аллаха. Когда крестоносцы захватили Иерусалим, они были поражены красотой мечети и сочли ее подлинным ветхозаветным храмом. Преображенная в христианскую церковь, мечеть стала именоваться храмом Соломона или храмом Господа (по его имени был назван основанный в 1119 г. орден тамплиеров). Ее купол увенчал золотой крест. И, если мусульманскую

строительную надпись, шедшую по периметру здания, крестоносцы не тронули, то о христианской принадлежности святыни свидетельствовали многочисленные стихотворные надписи. Сделанные на латинском языке, они напоминали о важнейших событиях ветхо- и новозаветной истории, организуя своеобразный путеводитель по храму. «Проскинитарий», созданный крестоносцами в бывшей мечети, *словесно* преобразовывал ее пространство в католический храм, раскрывая священное значение мест, связанных с важнейшими событиями ветхо- и новозаветной истории. После того, как в 1187 г. Иерусалим вновь оказался в руках мусульман, крест на куполе вновь сменил полумесяц, надписи были стерты со стен мечети, а сами стены были омыты розовой водой, привезенной на 500 верблюдах. Акт сам по себе символический, но вовсе не свидетельствующий об отрицании мусульманами идеи эпиграфического «проскинитария».

Когда в 1453 г. турки захватили Константинополь, главный храм Византии – св. Софии – был обращен в мечеть. Но завоеватели, если так можно сказать, сами оказались в положении крестоносцев, встав перед задачей преобразования православного храма в мечеть. Причем задача эта осложнялась еще и тем, что храм св. Софии был насыщен мозаичными и фресковыми изображениями, недопустимыми по мусульманским канонам. Выход был найден в совмещении Слова – коранических цитат – с изображениями или замене изображений Словом. Именно Слово организовывало новое – иноверческое – пространство храма.

Архитектурно-богословский замысел патриарха Никона включал задачу двоякого типа – создать точное подобие палестинских святынь и одновременно «воплотить историческую память Вселенского Православия» [Зеленская Г. М. 2002б. С. 34–35]. По мнению Г. М. Зеленской, богословскую основу замысла патриарха Никона создать под Москвой образ Святой земли составили труды отцов церкви – прежде всего свв. Афанасия Великого и Иринея Лионского, в свою очередь опиравшихся на тексты Священного Писания [подробнее см.: Зеленская Г. М. 2000. С. 32–34]. Однако, как кажется, термин «Новый Иерусалим», предложенный главой Русской Церкви, в меньшей степени совпадает со святоотеческими трудами, трактующими это понятие в эсхатологическом смысле. Замысел патриарха Никона не совпадает с ними в главном: Новый Иерусалим для отцов церкви являлся образом Царствия Небесного. В большей степени замысел патриарха соответствует ранневизантийской исторической традиции, на-

зывавшей Новым Иерусалимом основанный императором Константином Великим храм Гроба Господня и видевшей в нем символ обновления человеческого духа. Так, например, термин «Новый Иерусалим» Евсевий Кесарийский употребляет по отношению к храму Гроба Господня: «на месте спасительного страдания воздвигнут новый Иерусалим, в противоположность так называемому древнему, который после беззаконного господоубийства, для наказания нечестивых его жителей, подвержен крайнему опустошению» (↦— ○ ↦↔ ↦ ↔⬭ ↔⬭ ←→⌒→ᵒ○◆ ∓↦→↔ →ᵒ○◆ ◆ ↦ ↦↔⊙← ⊙_ℂ ⊙↔○ ⋂⊙→○→↦ℓ⌒∓ ℤ◆↔ᵒ≺→⬭←≺○ᵒ ↔ ≺ℂℓ↦ᵒ ↕○←∓ ◆△ ∓⊙↔ ↔ ◆ →ᵒ○ ↔⬭◆○◆ ∓ᵒ↦ᵒ≻○◆≓↦◆ →ℏ∓≓↦ᵒ ≺ ←⇕↦↔↦ ≺⊙→ᵒ↔↦≺⊙ ←↦ ○≓ ℏ◆ ↔ᵒ←⊙ ○→←⊙↕þ◆ ○⇌ ℏ↔⬭→←◆) [Euseb., Vita Const., III, 33]. При этом «отец истории Церкви» отмечает: «может быть», это «тот самый храм, который пророческое слово называет новым и юным Иерусалимом, и во славу которого, по внушению Духа Божьего, так много говорится в Писании» (↔ℂ⇕↦ ≺○_ ↔↦ ↔ℏ◆ ○ ←↦◆↔ ◆ ○ᵒ ≺→○≻ℏ↔ᵒ þ◆ ←⊙←≺ᵒ←∓ℂ↔→◆ ⊙ ℏ→_•∓ ◆ℏ◆ ↦ᵒ◆ ◆ ↦— ◆ ↦◆ ⋂⊙→○→↦ℓ⌒∓ ⁻ᵒ ≺ →ᵒ ∓↦ →○— ℓ⬭•○ᵒ ∓→≓↦ ○ᵒ ◆← ○_ ≺◆⊙ ∓↦↔○ᵒ ←⊙←≺≓ ○◆↔⊙ᵒ ℤ◆_∓◆○ ←ᵒ) [Euseb., Vita Const., III, 33]. Этот же термин употреблен и Сократом Схоластиком, который считает его создательницей императрицу Елену: после обретения Животворящего Креста Господня и Гроба Господня именно она «предложила создать на месте гробницы многоценный молитвенный дом и, построив его против того древнего разрушенного Иерусалима, назвала Иерусалимом новым» (○ ○◆ ∓ ◆ ⊙ ↔⌒→ᵒ○◆ ◆ ↔/ ↔○ ∓◆⌒∓↦↔○ᵒ ↔⬭≺℧ ≺○ℓ→↔⊙ℓ⌐ ↦↔⊙← ⊙ ↦←⊙◆ ⋂⊙→○→↦ℓ⌒∓ ↔⊙ ◆ ↦◆ ≺←◆⬭∓↦←⊙◆ ℤ◆↔ᵒ≺→⬭←≺○◆ ↔ ≺↦ℓ↦ᵒ ⊙≓◆△ ↦— ↦↔↦ℓ⊙ℓ⊙ᵒ∓∓ ◆△ ≺○ᵒ⌒←↦←↦) [Socr. Schol., Hist. Eccl., I, 17]. Говоря иначе, подобно тому, как новопостроенный храм Гроба Господня сделался символом *обновленного*, христианского, Иерусалима, так и подмосковный

Новый Иерусалим, основанный патриархом Никоном, должен был отразить *новую* роль Русской Православной Церкви в христианском мире.

В полной мере замысел патриарха Никона соответствует термину *иконотопос*, предложенному В. В. Лепахиным. «Иконотопос, – отмечает он, – это святое, избранное Богом или человеком по воле Божией место, которое осознает себя избранным, имеет небесный первообраз в Священном Писании или в церковной литературе, которому, как правило, соответствует земной прототип (Иерусалим, Константинополь, Рим и др.), стремится к самосохранению и организации пространства вокруг себя по принципу *священной топографической иконичности* как образ небесного Первообраза и земного прототипа» [Лепахин В. В. 2002. С. 82].

Эстетика Нового и Новейшего времени исходит из принципа разъединения искусств на роды и жанры. Так, академик В. М. Жирмунский выделял следующие виды искусств: 1) искусства симультанные – живопись, архитектура, скульптура, орнамент, то есть искусства, строящиеся в пространстве и подчиненные композиционному принципу симметрии; 2) искусства сукцессивные – музыка и поэзия, то есть искусства, развивающиеся во времени и подчиненные ритму; и 3) искусства, синтезирующие принципы симультанности и сукцессивности, – танец и театр – искусства, соединяющие принципы пространственной и временной композиции, симметрии и ритма [Жирмунский В. М. 1977. С. 101]. Православная эстетика при создании иконотопоса базируется на синтезе искусств.

Иконтопос подмосковного Иерусалима, созданный «величеством, и мерою, и добротою» в подобие первообраза – палестинского Иерусалима, складывался как триединство следующих элементов:

- элементов «молчащих»;
- элементов «говорящих»;
- элементов «звучащих».

К элементам молчащим можно отнести архитектуру монастыря. Пользуясь терминологией В. В. Лепахина, – это икона архитектурная. Менее всего подчиненная принципу симметрии, она воспроизводит внешнюю основу первообраза – храм Гроба Господня в Палестине, а также фрески и иконы, возводящие, как отмечал патриарх Никон, «ум к боговедению». Словесному закреплению первообраза в образе служили элементы говорящие – макротопонимика ближайших окрестностей обители, наименованных по названиям Святых Мест Иерусалима, и микротопонимика –

эпиграфический «проскинитарий», осуществлявший наглядную привязку ново-иерусалимского комплекса к первообразу. Элементы звучащие (или икона словесная) – повседневное богослужение, совершавшееся по особому Уставу, близкому тому, по которому в XVII в. совершалась служба в храме Гроба Господня в Иерусалиме [Зеленская Г. М. 2000. С. 46] – сводили воедино все элементы образа и через «синтез искусств» сообщали ему духовную полноту, достигавшую кульминации в престольный праздник обители – день Воскресения Христова, когда вспоминались крестная жертва Спасителя и Его восстание из мертвых. Особая роль в этом синтезе отводилась колоколам, которые так же, как и «проскинитарий», несли надписи, и колокольному звону.

Однако «проскинитарий» не являлся простой топографической привязкой, рассчитанной на паломника-простеца, посетившего обитель (хотя и это его назначение отвергать нельзя). По сути дела это был сложный богословский трактат, раскрывавший соотношение между первообразом и образом и дававший путеводную нить к осмыслению последнего, трактат, составлявший нераздельное целое с архитектурой храма. Если представить «проскинитарий» и Воскресенский собор в виде графического изображения, в итоге у нас получится своеобразная житийная икона, где боковые клейма, посвященные жизнеописанию святого, сопровождены поясняющими надписями, а средник с изображением святого – фрагментами из тропаря, кондака или акафиста. В данном случае роль средника играет Кувуклия, окруженная надписями с цитатами из Священного Писания и святоотеческих трудов, а роль боковых клейм – приделы храма с плитами «путеводителя». Все это восходит к традициям русской иконописи. Как отмечал В. В. Лепахин, «в XVI в. во взаимоотношении слова и иконы совершается переворот. Появляются иконы с усложненными (даже запутанными) аллегорическими сюжетами. Пояснения и комментарии к изображению пишутся сначала на полях. У иконописцев еще сохраняется чувство, что *служебное* использование слова в сакральном пространстве иконы недопустимо… Позже текст может полностью заполнить поля, образуя своеобразную раму… Еще позже текст проникает в средник иконы и становится все больше по объему. На многих иконах он становится в определенной мере даже необходим, поскольку без надписей в хитросплетениях символически наложенных одно на другое изображений не всегда можно разобраться даже подготовленному человеку. В данном случае икона представ-

ляет собой яркий пример невербального текста, который надо прочитать (в некотором смысле – разгадать), и иконописец на полях или в среднике своим текстом предлагает комментарий, разгадку» [Лепахин В. В. 2003. С. 279–280]. Я привел столь обширную цитату с той целью, чтобы показать схожесть причин, побудивших патриарха Никона создать эпиграфический «проскинитарий»: сложность архитектурного образа требовала *словесного* комментария. Наконец, этот «трактат» принимал непосредственное участие в литургии: надписи служили своего рода «маркером», отмечавшим места богослужений. Так, в Уставе Ново-Иерусалимской обители, составленном в 1685 г., специально отмечалось, что у придела Разделения Риз напротив надписи проводилась часть утрени Великой Субботы [Амфилохий, архим. 1876. С. 81]. И здесь можно наметить несколько путей решения этой задачи. При этом необходимо помнить, что патриарху Никону не удалось довести замысел до конца, его завершение связано с именами учеников патриарха – в первую очередь архимандритов Германа и Никанора, которые, возможно, если и не всегда точно следовали замыслу учителя, то, по крайней мере, стремились максимально полно воплотить его.

Первый путь – *контаминация отрывков из святоотеческих и богослужебных текстов*, создающая новое смысловое качество, своего рода богословскую основу соответствия образа первообразу – был избран патриархом Никоном, по-видимому, являвшимся автором этих контаминаций. Ключевое значение здесь имеет изразцовая надпись, шедшая по периметру ротонды. В ней были объединены небольшие отрывки из произведений свв. Григория Богослова и Иоанна Златоуста, подчиненные одной теме – Воскресению Христа.

Второй путь условно можно назвать *бифуркацией* – разведением первообраза «тамо» и образа «зде», что можно видеть на большинстве белокаменных плит внутри Воскресенского собора.

И. Л. Бусева-Давыдова, одной из первых обратившаяся к вопросу о соотношении понятий «тамо» и «зде» в ново-иерусалимских надписях, отметила, что значительное число надписей «смешивает эти топографические указания», употребляя понятие «зде», явно не применимое к Новому Иерусалиму как иконотопосу Иерусалима Палестинского. По ее мнению, это привело «к смешению образа с первообразом» и нанесло ущерб «достоинству последнего» [Бусева-Давыдова И. Л. 1994. С. 177]. Однако в ее исследовании надписи «проскинитария» привлекались лишь для иллюстрации

этого положения, что привело И. Л. Бусеву-Давыдову к ошибочному мнению, будто ответственность за эти искажения лежит на патриархе Никоне.

Более подробный анализ этих надписей был проведен Г. М. Зеленской, которая датировала их временем архимандрии Германа (1682–1686) и Никанора (1686) и определила, что противопоставление «тамо» и «зде» в надписях на каменных плитах «позволяли каждому читающему видеть не только сходство, но и разницу между всецело православным собором Нового Иерусалима и храмом Гроба Господня, многие Святые места которого принадлежали неправославным христианам» [Зеленская Г. М. 1999. С. 171]. Она же предположила, что отмеченные И. Л. Бусевой-Давыдовой «смысловые огрехи» «носят преимущественно литературный характер» и объясняются отсутствием в монастыре «достаточно искусного и опытного справщика для руководства большой и сложной работой по составлению текстов», что не соответствует «ни глубине богословско-архитектурных замыслов патриарха Никона, ни высоте мастерства, достигнутой монахами и трудниками в первый строительный период» [Зеленская Г. М. 2002а. С. 180].

Главная, как кажется, сложность задачи патриарха Никона состояла в том, что иерусалимский храм Гроба Господня был разделен между различными христианскими конфессиями, тогда как создававшийся по его образу, мере и подобию Воскресенский собор являлся храмом православным, где инославные богослужения отправляться не могли в принципе. Одни из них признавались безусловно еретическими, другие (речь идет о восприятии католичества на Руси в XVII в.) – и вовсе не признавались за христианские. Этого противоречия патриарх Никон разрешить не успел. Его же ученики, пытаясь найти выход, создали эпиграфический «путеводитель» по собору, однако противоречия снять не смогли. Взяв за основу Проскинитарий Арсения (Суханова), они отметили на белокаменных плитах места богослужений инославных христиан, сопроводив надписи двусмысленным в данном контексте наречием «зде». Однако, на мой взгляд, скорее всего, они предложили иной путь, переосмыслив значение Воскресенского собора как храма *Вселенского*.

Фактически ново-иерусалимские надписи, разводившие объекты «тамо», в иерусалимском храме Гроба Господня, с объектами «зде», в Воскресенском соборе, находились в русле давнего противоречия, сложившегося в паломнической практике по Святым Местам. В христианстве,

как отмечал Ш. М. Шукуров, в отличие от иудаизма, паломничество в Иерусалим, к центральному храму общины, не носит статуса «ритуальной необходимости» [Шукуров Ш. М.. 2002. С. 133, 135]. Основным регулятором паломничества является внутреннее желание человека [Peters E. E. 1986. P. 35], ибо цель паломника – *добровольное* следование Христу по местам, освященным Его земным присутствием [ср.: Мк. 1: 17–20, 35–36], результат же их посещения – духовное преображение, нравственный катарсис [ср.: Давыдова Н. В. 1992. С. 231]. Но именно на этом пути и возникал ряд противоречий, которые были связаны с его целесообразностью и вполне укладывались в антитезу «тамо-зде». Безусловно, паломничество в Святую землю было душеполезно, ибо «Яве есть яко ни в ином месте на земли ничьто же бо Иерусалима *съде* (выделено мною. – *А. А.*) несть чьстьнее» [Изборник 1076 г. С. 491; ср.: Назаренко А. В. 1999. С. 183]. Но для христиан Бог, олицетворяющий Церковь и Храм, всегда пребывает с верующими в Него, вне зависимости от их нахождения «тамо» или «зде». Однако храм Гроба Господня «пребывал там, где в храмах Востока и Запада возникали его очертания и формы» – в многочисленных копиях Кувуклии и/или ротонды Воскресения, а также символических лабиринтах – на полах готических соборов (в Западной Европе они именовались le chemin de Jérusalem) или, как на Соловецких островах, под открытым небом [Шукуров Ш. М. 2002. С. 135–136]. Поэтому в сознании христиан нахождение «тамо», в Святой земле, и молитвенный подвиг «зде», на родине, в известной степени уравнивались. «Мнози бо дома суще в местех своих, – отмечал игумен Даниил, – добрии человецы мыслию своею и милостынею убогых, добрыми своими делы достигають местъ сих святых, иже болшую мзду приимуть от Бога Спаса нашего Исуса Христа» [Хождение игумена Даниила. С. 26, 28]. Точно так же, по его мнению, причастными к паломничеству по Святым местам оказываются те, кто, оставаясь «зде», читают записки побывавших «тамо» и тянутся «душею и мыслию к святым сим местом, и равну мзду приимуть от Бога с теми, иже будуть доходили святых сих мест» [Хождение игумена Даниила. С. 26]. Эту же цель, очевидно, преследовали и надписи в Воскресенском соборе Ново-Иерусалимского монастыря. Следует отметить, что во второй половине XVIII в. понимание антитезы «тамо-зде» несколько упростилось. Ново-Иерусалимский комплекс стал восприниматься как объект паломничества исключительно для тех, кто, страстно желая побывать «тамо», в Святой

земле, «но ради разстояния дальняго онаго дойти не могущая», может найти «зде», в Воскресенском соборе, образ «спасительных Страстей, смерти и тридневнаго Воскресения» [Зеленская Г. М. 2002а. С. 339].

Третий путь – *уподобление* – был разработан патриархом Никоном. В полной мере он отражен в надписях на изразцовых фризах иконостасов, которые отмечают места земных мучений Спасителя. Эти надписи не имеют параллелей в Проскинитарии Арсения (Суханова), использованном учениками патриарха для создания поясняющих текстов в Воскресенском соборе, открываются фразой «церковь на месте», не противопоставляющей места первообраза соответствующим местам образа. Эта же линия была продолжена и в надписях на фризах иконостасов, созданных в более позднее время.

Четвертый путь условно можно назвать *драматизацией действа*. По-видимому, и он связан с деятельностью учеников патриарха Никона. Прекрасно сознавая ограниченность возможностей передать с помощью подобия архитектурных форм смысл всемирно-исторической драмы смерти и воскресения Христа, они соединили язык образов – фресок – с ритмом и рифмой – стихотворными надписями, позволяющими достичь драматического напряжения и раскрыть на доступном для паломников языке описанные в Евангелиях события Страстной Седмицы.

Уникальность «проскинитарию» придают три обстоятельства. Первое (о чем уже говорилось выше) – то, что входящие в него надписи, несмотря на то, что создавались в течение более чем полувека разными людьми, являются *единым* комплексом. Второе – то, что характерные для древнерусских надписей устойчивые формулы либо отсутствуют, либо играют второстепенную роль. Ряд устойчивых формул нигде, кроме Нового Иерусалима, не встречается: я имею в виду формулу «тамо-зде» на плитах «путеводителя» по Воскресенскому собору. Третье обстоятельство – то, что подавляющее большинство текстов надписей имеет книжное происхождение. Прежде всего – это отрывки из книг Священного Писания, трудов отцов церкви, богослужебных текстов и связанные с ними реминисценции. Не менее значимое место занимают «цитаты» из Проскинитария Арсения (Суханова) и вирши архимандритов Ново-Иерусалимского монастыря Германа и Никанора, в свою очередь также наполненные реминисценциями. Таким образом, суть надписей «проскинитария» – не в поэтике формул, а в поэтике реминисценций, которые создавали в уме как читателя,

знакомого с богословской и книжной традицией, так и просто грамотного человека целую систему ассоциаций, связанных с первообразом – палестинским Иерусалимом. Как подчеркивали М. Л. Гаспаров и Е. Г. Рузина, в отличие от формулы, реминисценция подчеркивает и типичность текста как «струи одной большой реки», и его особость как «отдельного ручейка», вытекающего из общего источника. «Реминисценция может быть подчеркнута или, наоборот, затушевана, может ощущаться резко (особенно современниками) или слабо (преимущественно потомками), может быть употреблена сознательно или неосознанно» [Гаспаров М. Л., Рузина Е. Г. 1976. С. 191]. При этом реминисценции всегда индивидуальны – благодаря им в надписях Ново-Иерусалимского «проскинитария» авторское, индивидуальное начало заметно как ни в одном комплексе древнерусских надписей – будь то эпитафии приходского некрополя или граффити на стенах храмов.

Одним словом, «проскинитарий» в полной мере соответствовал богословским, культурным и эстетическим взглядам эпохи русского барокко и играл ту же роль, что и стихотворные надписи на современных ему иконах, где слово являлось «вербальной расшифровкой и комментарием невербального текста» [ср.: Лепахин В. В. 2002. С. 196–197].

По типу надписи «проскинитария» можно разделить на надписи с цитатами из Священного Писания (сосредоточенные главным образом в Кувуклии), учительные (составленные на основе цитат из святоотеческих трудов), исторические (раскрывающие историю создания Ново-Иерусалимского монастыря), проскинитарные, надгробные и разного содержания (сказание об иконе Божьей Матери Троеручицы, стихотворный «энкомий» патриарху Никону и др.). Тем не менее, типология надписей формальна и не отражает структуру «проскинитария».

Структурно эпиграфический «проскинитарий» по Ново-Иерусалимскому монастырю оказался разделен на три параллельных ряда. К первому относятся надписи, содержащие богословское обоснование образа Нового Иерусалима, ко второму – таблицы, хранящие память о событиях Страстной Седмицы от заключения Христа в темницу до Его Воскресения, к третьему – таблицы, создающие иконотопос храма Гроба Господня. Паломник как бы оказывается в центре нескольких переплетающихся друг с другом пространств. Находясь в центре переплетения *реального* пространства с *сакральным* (объем храма), человек одновременно оказывается

в пространстве *евангельском* (воспоминания событий Страстной Седмицы), *иконическом* (иконотопос храма Гроба Господня) и *историческом* (история храма Гроба Господня от императора Константина Великого до середины XVII в.).

Патриарх Никон не писал богословских трактатов для Нового Иерусалима. Его идеи воплощались в архитектуре, топонимике, богослужении, создающих единый образ подмосковной Палестины. Он соединял уже известные тексты из Священного Писания и святоотеческих трудов, вчитывая новое содержание в уже существующие и освященные традицией сочинения, которые соединяли язык архитектурных, словесных и звучащих образов. Уже это дает полное право восстановить историческую справедливость и поместить патриарха Никона среди крупнейших представителей русской религиозно-философской мысли XVII в.

Библиографический список

Авдеев А. Г. 2001. Елеонский крест патриарха Никона // Ставрографический сборник. Кн. 1. М.

Амфилохий, архим. 1876. Описание Воскресенской Ново-Иерусалимской библиотеки. М.

Бусева-Давыдова И. Л. 1994. Об идейном замысле «Нового Иерусалима» патриарха Никона // Иерусалим в русской культуре. М.

Гаспаров М. Л., *Рузина Е. Г.* 1976. Вергилий и вергилианские центоны (Поэтика формул и поэтических реминисценций) // Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. М.

Давыдова Н. В. 1992. Евангелие и древнерусская литература. М.

Жирмунский В. М. 1977. К вопросу о «формальном методе» // Жирмунский В. М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л.

Зеленская Г. М. 1999. «Каменный путеводитель» XVII в. по Воскресенскому собору Ново-Иерусалимского монастыря // ИХМ. Вып. III. М.

Зеленская Г. М. 2000. Образы Святой Земли в Новом Иерусалиме // ИХМ. Вып. IV. М.

Зеленская Г. М. 2002а. Святыни Нового Иерусалима. М.

Зеленская Г. М. 2002б. Почитание памяти Святейшего Патриарха Никона в XVII–XX веках // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». М.

Изборник 1076 г. Издание подготовили В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов. М., 1965.

Лепахин В. В. 2002. Икона и иконичность. СПб.

Лепахин В. В. 2003. Значение и предназначение иконы. Икона в Церкви, в государственной и общественной жизни – по богословским, искусствоведческим, историческим, этнографическим и литературно-художественным источникам. М.

Назаренко А. В. 1999. Русь и Святая земля в эпоху крестовых походов // БТ. Т. 35. М.

Сазонова Л. И. 1991. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII–начало XVIII в.). М.

Хождение игумена Даниила // БЛДР. Т. 4. XII в. СПб., 1997.

Шукуров Ш. М. 2002. Образ храма. Imago templi. М.

A Greek-English Lexicon. Compl. by H. G. Liddell and R. Scott. A New Edition. Rev. by H. S. Jones. Oxf., 1961.

Lampe G. W. H. 1961. A Patristic Greek Lexicon. Oxf.

Peters E. E. 1986. Jerusalem and Mecca. The Typology of the Holy City in the Near East. N. Y.; L.

Список сокращений

БЛДР – Библиотека литературы Древней Руси.

БТ – Богословские труды.

ИХМ – Искусство христианского мира.

PG – Patrologiae cursus completus. Patrologia Graeca Acc. J. P. Migne.

О. Шарапова

Екатеринбург

О СИМВОЛИКЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕВЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Тема моего исследования – символика русской православной певческой традиции.

В данном вопросе основное внимание уделено происхождению, функционированию и значению символов, присутствующих в православном пении. В ходе работы основными источниками информации стали не только музыковедческие труды, но и работы по семиотике, где основное

внимание уделено символу как таковому. Исходя из определения данной наукой символа, который трактуется как знаковое образное представление идей, предмета или явления, обладающее определенностью формы и бесконечностью содержательных проекций, можно перенести это понятие и непосредственно на музыкальный символ, который выражает определенную идею, воплощаясь во множестве форм.

Также, обращаясь в данной работе к семиотическим понятиям и определениям символа, одно из которых говорит о том, что символ – это условное обозначение предмета, слова, действия, мысли; отображение отсутствующего или недоступного для воспринимающего объекта, как материального, так и нематериального, можно предположить и то, что символ в духовном пении есть отображение недоступного для воспринимающего объекта – нематериального. И здесь мы провели параллели с иконописью, обращаясь к определению символа П. А. Флоренским в его работе «Иконостас», как «части равной целому, где целое не равно части». В иконописи яркий пример тому – рублевская «Троица», которая является «частью», отражением того Горнего Мира, выражением Троицы Ветхозаветной – т. е. «целого», которое, по Флоренскому, не равно части, в то время как часть – рублевская «Троица» – равна «целому». В духовном же пении, по нашему мнению, аналогом данной взаимосвязи является пение Евхаристического канона на Литургии, где «Милость Мира» и «Херувимская» являются «частью», а совершающееся в это время Таинство в Алтаре – претворение Хлеба и Вина в Тело и Кровь Христовы – «целым». И очень важно то, что оба эти действия – пение и совершающееся Таинство – проистекают одновременно, олицетворяя собой синхронность происходящего в Мире Горнем (что символизирует собой Алтарь) и мире земном (притворе и другой части храма). Пение этого канона сообщает пришедшим людям о том, что сейчас в Алтаре совершается самая важная часть Литургии, является отображением того, что не могут видеть люди, того нематериального, «целого», о чем говорил Флоренский.

Помимо этого, одним из важнейших моментов исследования было обращение непосредственно к нотным источникам, что послужило основанием полагать, что одной из ранних форм и областей существования музыкального символа было именно духовное пение, которое насыщено разнообразными символами – от нотной записи до особого способа исполнения. Тут мы обратили внимание и на расположение хоров: для антифонного, то

есть попеременного пения хоры располагаются на разных клиросах, правом и левом или верхнем и нижнем, что создает впечатление вездесущности голосов, в то время как сам хор в Православном храме является символом, прообразом хора Ангелов, поющих у Престола Божия. Так, хор в храме – символ хора ангельского, а в контексте самой службы он является символом пения Ангелов в Мире горнем, который отражен в устройстве самого храма в мире земном. В данном исследовании мы обратились, в частности, к знаменному распеву – основному виду профессиональной церковной музыки, где для записи использовались специальные знаки – знАмена (от славянского «знак»), или крюки. Характерная черта знаменного распева – одноголосие, что символизирует собой единство Бога, вероисповедания. То, что духовное пение в русской православной церкви канонически существует без сопровождения музыкальных инструментов, также имеет под собой символическую основу – звук и воздух, исходящий от человека при пении, знаменует собой исхождение высшего человеческого начала – души. Знаменный распев интересен и символикой нотации, где каждый знак, крюк носил свое название, часто основанное на сходстве и изображения. Причем крюк обозначал не один звук, а целый ряд звуков, тем самым многое соединяя в малом. Вообще же, основу знаменной нотации составляла христианская символика – крест, который воплотился в знаке «крыж» и ставился в конце песнопения; знак «чашка», который символизировал собой облик Потира. Кроме этих знаков, конечно, существует еще целый ряд других, как, например, палка, стрела простая, стрела громная, два в челну, голубчик борзый, паук и другие, причем все они носили свое название по внешнему виду.

Последовавшее за знаменным распевом многоголосие также символично. Так, например, троестрочное пение символизирует собой Троицу. Многие исследователи (Г. К. Вагнер, Т. В. Владышевская) связывают появление данного пения с рождением «Троицы» Рублева. Троестрочное пение мыслилось как образ триединого ангелоподобного пения. Эти три голоса различались и по цвету: каждый фиксировался по строкам – красными и черными чернилами – и сводился в разноцветную палитру. Главный голос пел каноническую знаменную мелодию и помещался средним, обрамляясь «верхом» и «низом».

Основываясь же на опыте исполнения духовных произведений и на особенностях их нотных записей в современных сборниках, мы заметили,

что если взять нотные партии, то можно обнаружить многочисленные переложения киевского, болгарского, знаменного и других распевов известными композиторами. Изменяя их форму, они не меняют содержания и смысла. Например, «Воскресение Христово видевше» изначально – знаменный распев, в данном случае переложенный для двух голосов. Так же, как и во многих песнопениях, логическое завершение предложения, фразы интонационно выделено. А особо важные моменты (или на словах Бог, Святому, Господу и моментах, призывающих людей: «…приидите вси вернии…») выделены таким способом как пение в октаву, что создает контраст, особенно если хор смешанный и есть басы. Можно заметить и то, что перед наиболее значимыми частями идет пение «читком», то есть без различной звуковысотности, без ритмических различий, а довольно скоро, монотонно, в основном в терцию. Это предваряет красивые ходы, тем самым выделяя и обособляя их, так как именно читком обычно ведется нить, ведущая к логическому завершению фразы. Часто в песнопениях бывают и сольные партии. В частности, на Рождественской службе «Кто Бог Велий» поется именно таким образом, что тоже глубоко символично. Солирует тенор, выражая главную мысль, которую потом и поддерживает остальной хор, таким образом как бы подтверждая пропетое. Другой важный момент в духовном пении – исполнение Символа Веры вместе с народом (хотя сегодня эта традиция поддерживается далеко не во всех храмах и не на каждой Литургии), вовлекая и прихожан в активное участие в службе, подчеркивая тем самым единство духовенства и мирян, соединяя течение Мира Горнего и мира земного. Это именно тот момент, когда «вторить певчим с воли» не только не запрещено, но даже обязательно. Это образ единства веры и помыслов без различия положения, значимости и т. д. Соборность не только земного, но земного и небесного, ведь с религиозной точки зрения, способность к пению составляет отличительное свойство только разумных существ – ангелов, людей.

Таким образом, исследуя данную проблему, мы попытались определить сущность символов в духовном пении, их роль, способ функционирования и еще раз подчеркнули особенности символов именно в православном духовном пении, их реальное и постоянное наличие в контексте всей православной службы.

ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ

М. В. Фомин
Харьков, Украина

О РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ПОГРЕБАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ. ПОПЫТКИ РЕКОНСТРУКЦИИ

С середины XIX в. ведутся исследования некрополя Херсонеса – Херсона. Наименее изученной его частью являются христианские погребения. Сегодня накоплено достаточно информации для попытки реконструкции самого христианского обряда.

В период становления и утверждения христианства в Херсонесе – Херсоне погребения осуществлялись на старых языческих кладбищах. Христиане приспосабливали под свои нужды римские склепы[1]. В IV–VI вв. возникает христианский некрополь в районе Карантинной бухты. В V–VI вв. здесь строится храм, позже неоднократно перестраивавшийся. Со времени широкого распространения христианства в Херсонесе некрополь стал местом особо почитаемым. Само отношение жителей Херсона к этим захоронениям как к «святым могилам»[2], говорит о том, что погребенные здесь христиане заслужили особое отношение. Храм, построенный на месте «святых могил», стал мемориемом[3]. Под храмом расположено несколько склепов с христианскими захоронениями, датирующимися IV–V вв. и, видимо, почитаемыми в течение длительного времени. Примечательно, что хоронить под сводами храма продолжали и в более позднее время. Кроме того, хоронят христиан и вокруг храма.

В более позднее время все больше распространяется традиция погребения в черте города. В VI–VII вв. строятся величественные храмы. При них появляются мемориальные комплексы, связанные с погребением духовенства, монашества, а со временем и мирян – жертвователей, ктиторов.

---

[1] *Фомин М. В.* О катакомбе – мартирии херсонесского храма Богородицы Влахернской // Культ святых мест в древних и современных религиях. Тезисы докладов и сообщений. Севастополь, 2005. С. 55–56.

[2] *Сорочан С. Б.* Византийский Херсон. Очерки истории и культуры. Харьков, 2005. С. 787–809.

[3] *Завадская И. А.* Христианизация ранневизантийского Херсона // МАИЭТ. Вып. 10. С. 56–60.

Один из таких мемориальных комплексов располагался в районе Западной базилики. Рядом с местом предполагаемого захоронения св. еп. Василия в VI в. возникает монастырь, на территории которого формируется комплекс – мартирий. Помимо погребений духовенства и монахов, здесь также хоронили жертвователей и ктиторов монастыря[1]. Подобные комплексы формировались и при других значительных херсонских храмах[2].

В IX–XIII вв. погребения возникают и при квартальных церквях и часовнях.

Происходит формирование обряда, связанного с погребением христиан. Опираясь на имеющийся материал, постараемся в предварительном виде реконструировать процесс подготовки и погребения в раннесредневековом Херсоне.

Прежде всего, тело покойного обмывалось и умащивалось маслами и благовониями, после чего умершего обворачивали в ткань – «плащаницу». Тем самым тело покойного готовилось к погребению. Апостол Иоанн, описывая погребение Христа, указывает на состав масел – смирна и алое[3]. Что касается ткани, то для погребальной «плащаницы» или прандии, вероятно, использовался лен.

Для погребения служили как грунтовые или вырубные могилы, так и склепы («катакомбы»). Погребение могло совершаться как в гробу из дерева, так и просто в ткани. При этом в склепах ниши – лежанки замуровывались кирпичом или камнем, положенным на известковый раствор[4], или завешивались тканью[5]. Одна и та же могила или локула в склепе могли использоваться многократно. В результате возникли многослойные погребения. Нередко исследователи называют их костницами. Однако вернее говорить именно о многослойных погребениях. Афонский монашеский обряд, использовавший костницы, подразумевал погребение умершего, а спустя некоторое время эксгумацию и перезахоронение останков в специальных костницах – кимитириях. В Херсонесе, предположительно, Афонский обряд встречается на территории

---

[1] *Сорочан С. Б.* Византийский Херсон. Очерки истории и культуры. С. 827–851.

[2] *Сорочан С. Б.* О мартирии в составе архитектурного комплекса уваровской базилики // Символ в философии и религии. Севастополь, 2004. С. 41–42.

[3] Евангелие от Иоанна (19:39–40).

[4] *Зубар В. М.* Склепи з нішами-лежанками з некрополя Херсонеса // Археологія. 1978. Вип. 28. С. 36–45.

[5] *Гайдукевич В. Ф.* Некрополи некоторых боспорских городов // МИА. 1959. № 69. С. 223–238.

монастырского комплекса Западной базилики[1]. В склепе под крестообразной пристройкой, кроме лежанок – локул, было вырублено три небольшие ниши, которые, судя по их размерам, могли использоваться для перенесения и перезахоронения по Афонскому обряду останков монахов.

Помещения отдельных склепов могли использоваться для поминальных служб или даже для совершения литургии. Вне Херсона аналогом таких мест для совершения службы могут быть знаменитые римские катакомбы. На территории Херсонесского некрополя подобным местом, совмещавшим в себе храм и погребальное сооружение, мог быть склеп «на земле Тура»[2]. Также интересен склеп под южной галереей Уваровской базилики[3] и «катакомба» под Храмом Богородицы Влахернской[4]. Традиция совершения заупокойных трапез – агап сохранялась в церкви до VI в. Ее элементы сохранились и сегодня в освящении кутьи и совершении поминок по усопшим.

Интересно в раннехристианском погребении то, что зачастую в могилу помещался инвентарь. Среди вещей, найденных в гробницах и склепах, встречается посуда V–VII вв. с христианской символикой. Эта посуда могла использоваться при совершении богослужений. Особо стоит остановиться также и на стеклянных сосудах. Исследователи римских катакомб указывали на то, что в них могла находиться кровь мучеников, масло или вино[5]. Остатки таких сосудов, крохотных бальзамариев, «слезниц» сравнительно часто присутствуют в раннехристианских херсонесских склепах[6]. Возможно, в этих сосудах находилось освященное масло, которое использовалось при соборовании умирающего. Сама традиция маслособорования возникает в первые века, а масло в случае смерти соборуемого и сейчас помещают в гроб.

Уникальной группой памятников некрополя являются херсонесские расписные склепы. Это редчайшие памятники раннехристианского искусства. Их можно ставить в один ряд с римскими катакомбами. Сегодня известно бо-

---

[1] *Сорочан С. Б.* Византийский Херсон. Очерки истории и культуры. С. 827–851.

[2] *Ростовцев М. И.* Античная декоративная живопись на юге России. СПб., 1914. С. 560–567.

[3] *Сорочан С. Б.* О мартирии в составе архитектурного комплекса уваровской базилики…

[4] *Фомин М. В.* О катакомбе – мартирии херсонесского храма Богородицы Влахернской // Культ святых мест в древних и современных религиях. Тезисы докладов и сообщений. Севастополь, 2005. С. 55–56.

[5] *Покровский Н. В.* Очерки памятников христианского искусства. СПб.: «Лига Плюс», 1990. С. 28.

[6] *Зубарь В. М.*, *Хворостяный А. И.* От язычества к христианству. К., 2000. С. 256–260.

лее 10 таких склепов. Их стены расписаны раннехристианскими символами[1]. Кроме символических изображений на стены могли наносить и тексты молитв[2]. Римские катакомбы и боспорские раннехристианские склепы содержат подобные тексты[3]. Так, боспорский грунтовый склеп 1890 г. содержит изображения крестов, кроме того, на стенах склепа были начертаны тексты псалмов и молитв[4]. 90 псалом, встречающийся на стенах боспорских склепов, входит в состав богослужебных текстов и сегодня, как при погребении православных христиан, так и при отпевании. Тексты псалмов на стенах отражают не только религиозную принадлежность, но и процесс становления литургии. Не исключено, что подобные тексты были и на стенах херсонесских склепов.

Среди молитв, написанных на стенах, особое место занимают молитвы о усопших, обращения к Богу или святым о заступничестве за умершего. Данные тексты позволяют понять представления первых христиан о смерти и «жизни после смерти». Нередко встречаются обращения к святым о заступничестве, что может подтвердить ранее происхождение почитания святых в христианстве.

В первые века формируется и особое отношение к могилам святых. Так, Св. Иероним, живший в IV в. вспоминал о своем посещении Римских катакомб: «Когда я был еще молод и занимался в Риме литературными занятиями, я имел обыкновение посещать по воскресеньям вместе с друзьями моего возраста и моих убеждений гробницы апостолов и мучеников, находившиеся в галереях, выкопанных в глубокой земле. В их стенах пребывали тела усопших…»[5]. Почитание святых и мест погребения святых подчеркивается еще и тем, что сама литургия должна совершаться над могилой святых (сегодня литургия совершается на антиминсе, который содержит частицы мощей святых). Наиболее почитаемые могилы становятся местами паломничества. Традиция такого почитания восходит ко временам апостольским. Так, в Риме почитание могилы ап. Петра приводит к тому, что имп. Константин, вопреки римскому закону о неприкосновенности

---

[1] *Ростовцев М. И.* Античная декоративная живопись на юге России. СПб., 1914; *Зубарь В. М.*, *Хворостяный А. И.* От язычества к христианству. С. 256—260.

[2] *Сорочан С. Б.* Византийский Херсон. Очерки истории и культуры. Харьков, 2005. С. 827—851.

[3] *Покровский Н. В.* Очерки памятников христианского искусства. С. 28—32.

[4] *Кулаковский Ю.* Керченская христианская катакомба 491 г. // МАР. 1891. № 6. С. 5.; *Диотроптов П. Д.*, *Емец И. А.* Корпус христианских надписей Босора // Эпиграфический вестник. 1995. 2. С. 18.

[5] Цит. по: *Покровский Н. В.* Очерки памятников христианского искусства. С. 26.

кладбищ, издал особый указ о строительстве на церкви над могилой Апостола. В средневековом Херсоне также возникают мемориальные памятники, связанные с почитанием первых херсонесских христиан. В качестве примера может быть указано почитание могилы св. еп. Василия рядом с Западной базиликой, Загородный храм Богородицы Влахернской, построенный на «святых могилах» и связанный с памятью первых христиан, а позже и с именем св. папы Мартина Исповедника. Почитание этих памятников делает их центрами малого паломничества.

Интересной особенностью крымских христианских погребений является тот факт, что в них редко встречаются нательные кресты. Возможно, это связано с тем, что в сами могилы иногда помещали камень с изображением креста. Такие камни были найдены в отдельных склепах, они обычно содержали имена погребенных христиан. Кроме того, кресты могли быть и на плащанице, в которую заворачивали тело, ими покрывали стены и потолок камеры. Нательные кресты могли изготавливаться из дерева, а изготовленные из дорогих металлов передаваться по наследству как реликвия.

Процесс погребения христианина сопровождался церковной службой. Покойника отпевали, при этом, вероятно, совершалась и литургия с евхаристией[1]. Сами места погребения (склепы) подразумевали периодическое совершение поминальных служб. Особым почетом пользовались места погребений святых и мучеников.

В целом, рассматривая древнюю традицию христианского погребения и сравнивая ее с чином православного погребения нашего времени, мы можем видеть минимальные отличия. Возникший в первые века новой эры обряд прошел через столетия, обрастая некоторыми особенностями, скорее этнического характера? нежели отличиями по существу.

А. В. Латышева
Харьков, Украина

К РЕКОНСТРУКЦИИ ОБРЯДА КРЕЩЕНИЯ В РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОМ ХЕРСОНЕ

Никейский собор 325 г. признал крещение важнейшим христианским таинством, то есть обрядом, при совершении которого на верующих нисходит благодать. Разработка учения о христианском таинстве крещения в ос-

[1] *Керн К., архим.* Евхаристия. М., 2000. С. 54—60.

новном была завершена в IV–V вв. В результате этого обрядовые действия и молитвы были унифицированы, ликвидирована возможность импровизации. Таинство крещения регламентировалось 7 каноном II Вселенского собора (381 г.) и 95 правилом VI Вселенского собора[1]. Крещение – таинство, при совершении которого крещаемый очищается от грехов прошлой жизни и подготовляется к приобщению церкви. В соответствии со словами Символа веры, над одним человеком крещение совершается один раз в жизни.

Учитывая активную политику по христианизации населения Таврики, проводимую константинопольскими властями, можно утверждать, что при крещении херсонитов должны были соблюдаться те же чинопоследования, которые использовались в этот период в Константинополе. Косвенным подтверждением этого положения может служить то, что согласно Славянскому Синайскому Евхологию IX в., «первые славянские христиане следовали богослужебным традициям Великой константинопольской Церкви»[2]. Следовательно, давняя традиция имела общие истоки.

Целью статьи является реконструкция таинства крещения на основе данных херсонесских источников. Что особенно актуально, поскольку данная тема затрагивалась лишь в общих работах и исследованиях, посвященных археологии Херсонеса, а собственно обряду крещения не было посвящено ни одной специальной работы.

Процедура крещения, т. е. введения нового члена в христианскую общину состояла из подготовки к крещению, собственно крещения и миропомазания[3]. Они разделялись во времени в зависимости от духовной подготовленности человека. Трехчастная структура таинства нашла отражение в так называемых «процессионных» баптистериях. Однако, помещение крещальни не должно было обязательно состоять из трех частей; наоборот, такие случаи довольно редки. Так, среди херсонских баптистериев, скорее всего, таких примеров нет. Попытки исследователей представить в таком качестве баптистерий № 24 и крещальню в северной галерее Базилики № 15, крещальню при базилике 1935 г. основаны исключительно на предположениях.

---

[1] Деяния Вселенских соборов. Казань, 1877. Т. 1. С. 273; Деяния Вселенских соборов. Казань, 1882. Т. 6. С. 310.

[2] *Арранц М.* Чин оглашения и крещения в Древней Руси // Символ. Париж, 1988. Т. 19. С. 72.

[3] *Катанский А.* Догматическое учение о семи церковных таинствах и творениях древнейших отцов церкви до Оригена включительно. СПб., 1877. С. 277.

Следует отметить, что к началу X в. произошли значительные изменения в чинопоследовании таинства крещения, в результате которых исключительное право епископа на совершение крещения, характерное для первых веков н. э., было распространено и на других представителей церковной иерархии, вплоть до приходских священников, а в случае крайней нужды церковь позволяла крестить и мирянам, не только мужчинам, но и женщинам[1]. При крещении с VI в. преимущественно младенцев к началу X в. практически полностью отпала необходимость в существовании не только процессионных, но и других стационарных баптистериев, которые были заменены переносными купелями. Одна из таких портативных купелей в виде усеченной пирамиды с квадратным основанием (0,76 х 0,9 м) и отверстием для спуска воды была обнаружена в ходе работ на агоре в 1891 г.; возможно, она принадлежала одному из расположенных там храмов[2].

При исследовании вопроса о сроках оглашения и крещения следует обратить внимание на то, что, как указывает М. Арранц, «в средневековом Константинополе детей крестили лишь по прошествии нескольких лет после рождения»[3]. Этот факт часто упускается из виду многими исследователями, утверждающими, что в VI в. в Византийской империи, в том числе и в Херсонесе, крестили исключительно младенцев и, как исключение, взрослых язычников[4]. В период раннего средневековья в этом регионе догмат Блаженного Августина о первородном грехе не был безусловно принят Церковью, так как существовало авторитетное мнение Иоанна Златоуста и Григория Нисского, считавших, что человек рождается безгрешным[5]. Поэтому крещение не должно было нести функцию избавления от греха, а являлось «посвящением» в члены христианской общины. Поэтому Восточная Церковь следовала совету Григория Назианзина крестить детей тогда, когда они могут осознанно участвовать в чинах оглашения и крещения.

Однако, до этого времени ребенок, родившийся, к примеру, в христианской семье, не был отстранен от участия в жизни общины. На 40-й

---

[1] *Серединский Т.* О крещении мирском и иноверном // Христианское чтение 1869. Т. 2. С. 204.

[2] *Косцюшко-Валюжинич К. К.* Отчет за 1891, 1892 г. // НА НЗХТ. Д. 2. Л. 26.

[3] *Арранц М.*Указ. соч. С. 74.

[4] *Иоанн, иеромонах.* Обрядник византийского двора как церковно-археологический источник. М., 1895. С. 174.

[5] *Федосик В.А.* Таинства без тайн. Возникновение и социальная сущность первых христианских таинств. Минск, 1979. С. 133.

день после рождения младенца «воцерковляли» через молитвы, после чего он считался «некрещеным христианином», что приравнивалось к оглашенным взрослым[1]. Такая практика существовала не только в средневековом Херсоне, но и на Руси в XI в.[2]

Воцерковление младенцев соответствует 1-му оглашению взрослых. По прошествии нескольких лет, родители приводили детей в понедельник 4-й недели Великого поста в церковь, чтобы они приняли 2-е оглашение посредством молитв и заклинаний, после чего детей готовили к крещению в течение четырех недель.

Оглашение состояло из двух самостоятельных элементов: наставления и обрядов. В древней церковной практике оглашение в смысле наставления тесно примыкало к чину крещения, неразрывно соединялось с ним и имело исключительно церковный характер. Содержание наставлений довольно заметно эволюционировало. Так, в I в. оно содержало учение о Христе и об истинном Боге. В Апостольских Постановлениях III в. сообщается: «Кто намерен научиться слову благочестия, тот прежде крещения должен познать Нерожденного, Единорожденного Сына и Святого Духа. Пусть он изучает порядок различного творения, убедится в Промысле Божьем, пусть исследует почему сотворен мир и почему человек поставлен гражданином этого мира; пусть изучит природу свою, какова история строительства спасения рода человеческого»[3]. В IV в. оглашение еще более усложнилось и содержало учение о покаянии и о некоторых догмах христианства. В течение V–VI вв. содержание «наставлений» испытало сильное влияние произведений Блаженного Августина. Прежде всего, речь шла о том, что «наиболее изумляло» в христианском вероучении: о превосходстве христианства, учение о делах Божьих – о сотворении мира и человека, о самой природе человека, о ее ущербности и бессмертии души, о тяжести грехов, о будущей жизни, о награждении добрых и наказании злых, о необходимости искупления и так далее.

При «наставлении» прежде всего учитывали «внутреннее и внешнее состояние» оглашенного. Особенно необходимо это было в тех случаях, когда среди посвящаемых были люди различных возрастов и званий: взрослые

---

[1] Подробнее см.: *Арранц М.* Указ. соч. С. 74.

[2] Там же.

[3] *Алмазов А.* История чинопоследований крещения и миропомазания. Казань, 1884. С. 35.

и дети, образованные и необразованные, ученые и простые люди. Поэтому огласительное наставление не могло быть всегда одинаковым по содержанию. Блаженный Августин определял, чему следует учить при оглашении людей ученых, людей среднего образования, людей, не искренне расположенных к христианству, и людей совершенно не образованных[1]. Для обучения оглашенных могли предназначаться некоторые помещения пристроенной к Уваровской базилике галереи или крытые портики общественных зданий, прежде всего базилик[2].

Пример оглашения, вернее, приготовления к крещению в византийском Херсоне, дают нам письменные источники: язычники удостаивались «святого крещения», только прослушав «слова истины»[3].

Член христианской общины, проходящий подготовку к крещению, числился катехуменом. О существовании катехумената свидетельствуют 2-й и 14-й каноны I Вселенского Никейского собора 325 г. Согласно 46 правилу Лаодикийского собора (364 г.) и 78 правилу VI Вселенского собора (680–681 гг.), без предварительной подготовки никто не мог принять крещение[4]. Церковный институт катехумената отмер лишь после повсеместного утверждения крещения в младенчестве. Крещение взрослых с конца VI в. стало явлением довольно редким, скорее всего, его принимали в детском возрасте. В связи с этим произошло значительное сокращение приготовления к таинству крещения. К примеру, в новое время взрослый перед крещением должен был знать Символ веры, десять заповедей и некоторые молитвы[5]. Такие изменения можно объяснить тем, что к оглашению в полном смысле прибегали в исключительных случаях, тогда как в основном оно стало формальностью. Для взрослых еретиков период 1-го оглашения длился 1 день, так как они оглашались уже после сорокадневного поста и обучения. В таком случае уже на следующий день неофит вводился во второе оглашение, во время которого несколько раз в день читались запрещения, призванные оградить оглашенного от искушений[6].

---

[1] Там же. С. 45.

[2] *Сорочан С. Б.* О церкви св. Василия и архитектурном комплексе большой агоры раннесредневекового Херсона // Софійські читання. К., 2003. С. 597.

[3] *Кекелидзе К.*, *Латышев В. В.* Жития святых епископов Херсонских в грузинской минее: Пер. К. Кекелидзе // ИАК. 1913. Вып. 49. 1913. С. 87.

[4] Деяния девяти поместных соборов. Казань, 1877. С. 58; Деяния Вселенских соборов. Казань, 1882. Т. 6. С. 306.

[5] *Алмазов А.* Указ. соч. С. 33–40.

[6] *Арранц М.* Указ. соч. С. 82.

С III в. оглашенные не допускались к таинству причастия. Во многом такую скрытность объясняли желанием пастырей пробудить в оглашенных большее благоговение к таинствам христианской веры и стремление скорее стать участниками таинств.

В Великую пятницу оглашенные собирались в храме, где проводился обряд отречения от Сатаны, сохранившийся и после того, как в практику вошло крещение младенцев. В Константинополе это происходило в храме св. Ирины. Если же говорить о херсонесском обряде отречения от Сатаны, то перед «торжественным» крещением (четыре раза в год), когда обряд проводил сам епископ, оглащенные приходили в епископальный комплекс, которым принято считать Уваровскую базилику с окружающими ее сакральными постройками. В таком случае, очевидно, оглашенных не допускали в главный храм, так как войти туда они должны были только для участия в своей первой литургии. Обряд отречения они могли проходить в небольшой базилике «А», находящейся справа от Кафедрального собора. В случае «индивидуального» крещения, которое проводилось в одном из херсонесских храмов, которые имели крещальни, этот обряд мог совершаться в помещении с западной стороны от баптистерия. Наличие такого помещения (catechumenium), смежного с собственно крещальней, отмечают в процессионных баптистериях, например, в северной галерее Базилики № 15.

Торжественное крещение и миропомазание совершались в вечер Великой субботы между вечерней и литургией в центральном баптистерии Херсонеса. Эта постройка первоначально, кроме главного входа, имела еще три двери, которые позднее были заложены. Они, возможно, вели во двор, обнесенный стеной, в притвор, где крещаемые подготавливались к прохождению обряда и еще одно помещение или портик с юга, где совершался обряд миропомазания. Одно из вспомогательных помещений при центральном баптистерии было своеобразной раздевалкой, так как неофиты участвовали в обряде раздетыми и облачались в белые одежды только после крещения. Существование, кроме центрального входа, еще трех дверей в первоначальном варианте баптистерия, возможно, говорит о том, что при его постройке учитывалось, что крещение будут принимать не только младенцы, но и взрослые. Купель в реконструированном виде имела глубину около 1 метра, что, на наш взгляд, не исключало возможность полного погружения.

С учетом вышеизложенного, таинство крещения в баптистерии № 24 могло проходить следующим образом: в прихожей, расположенной

с западной стороны, неофиты приготавливались к крещению, пресвитер или диакон, а иногда и произведенный епископом «заклинатель» читал над ними заклинательные молитвы, составленные из слов Писания, осенял оглашенного крестным знамением и дул в его лицо и уши, изображая дуновение Св. Духа и изгоняя демона и очищая от грехов.

Оглашенные обязаны были перед этим снимать одежду и обувь и только в одной срачице слушать заклинания[1]. Заклинания, читавшиеся непосредственно перед крещением, завершали период оглашения.

Затем фотизомены проходили в помешение крещальни, где с осенения крестным знамением начинался обряд крещения. Согласно Супрасльской рукописи «Житий», при крещении должны были присутствовать «крестные отцы», которые были во время крещения херсонитов св. Капитоном. Однако, пока не ясно, какую функцию они выполняли[2]. Иерей возлагал на крещаемого руку, произнося при этом молитву – крещальную формулу с призывом Св. Троицы: «Крещается раб Божий во имя Отца, аминь, и Сына, аминь, и Святого Духа, аминь». Эта формула употреблялась с III в. О ее использовании херсонскими священниками говорит то, что автор «Житий» вкладывает ее в уста св. Василия. Произнесение этой формулы предполагает присутствие клира, который произносит «аминь». Затем окрещаемый либо трижды погружался в освященную воду, либо на него совершалось возлияние освященной воды, либо ограничивались омовением лба святой водой[3]. Следует отметить, что в христианском крещении вода соединила две функции, известные еще с древности: функцию очищения или искупления и вторую, пришедшую из религий мистерий, посвятительную, вводящую неофита в новый мир, в данном случае – в христианскую общину[4].

Затем во время чтения Пс. 31 крещенный облачался в белую одежду. Долгое время в ритуале христианского крещения отсутствовал такой важный элемент, как надевание креста на крещаемого, об этом свидетельствует и то, что слово «крещение» в греческом и латинском языках происходит

---

[1] Чин оглашения в древней христианской церкви // Христианское чтение. 1849. Т. 1. С. 464.

2 *Лавров П.* Жития Херсонесских святых в греко-славянской письменности // Памятники христианского Херсонеса. 1911. Вып. 2. С. 162.

[3] *Сорочан С. Б, Зубарь В. М., Марченко Л. В.* Жизнь и гибель Херсонеса. Харьков, 2000. С. 590.

[4] *Донини А.* Люди, идолы и боги. М., 1962. С. 287.

от слова «окунать», а не от слова «крест»[1]. В Херсоне существуют находки нательных крестиков изучаемого периода, не носящие, однако такой массовый характер, как, например, в XII–XIII вв.[2] Исходя из этого, можно заключить, что ношение нательного креста было добровольным делом каждого христианина.

После крещения совершалось таинство миропомазания, во время которого человек освящается Святым Духом и становится членом христианской церкви[3]. Это таинство совершается священником или архиереем через помазание миром лба, глаз, ноздрей, рта, ушей, груди, ладоней и ступней с произнесением слов «Печать дара Духа Святого. Аминь». Однако, в Херсонесе должен был употребляться простой константинопольский обряд, состоящий из пяти помазаний на голове: лба, глаз, ноздрей, рта, ушей с единократным произнесением формулы[4]. Миропомазание совершалось непосредственно после крещения единственный раз в жизни. В Византии второй раз миропомазание совершалось исключительно над монархами при возведении на царствование.

Центральный баптистерий Херсона при Уваровской базилике, согласно версии С. А. Беляева, состоял из помещения катехумениума, где проходила подготовка к таинству, собственно баптистерия с купелью и Южной пристройки, где, видимо, проходило миропомазание нового члена христианской общины. Причем такие функции эти помещения сохраняли вплоть до конца X в.[5] Однако вызывает сомнения, была ли пристройка помещением, так как на этом участке были обнаружены две высеченные в скале могилы и не найдено каких-либо следов пола. Основываясь на этих данных, К. К. Косцюшко-Валюжинич считал, что здесь находилась открытая площадка с могилами, наличие которой он отмечал при многих херсонских храмах и часовнях[6]. Кроме того, анализируя версию С. А. Беляева,

---

[1] *Михайловский В.* Богослужение в первом христианском веке. Значение христианского богослужения и его отношение к иудейству. Харьков, 1866. С. 30.

[2] Византийский Херсон. Каталог выставки / Отв. ред. И. С. Чичуров. М., 1991. С. 146-147, 184.

[3] *Orlandos A. C.* Les baptistères du Dodecanèse // Actes du V-e Congrès international d'archeologie chrétienne (13–19 septembre 1954). Paris, 1957. P. 201.

[4] *Арранц М.* Указ. соч. С. 90.

[5] *Беляев С. А.* Где крестился князь Владимир? (Предварительное сообщение) // Памятники культуры. Новые открытия. 1988 год. М., 1989. С. 531–540.

[6] *Косцюшко-Валюжини К. К.* Отчет о раскопках в Херсонесе Таврическом в 1904 г. // ИАК. 1906. Вып. 20. С. 17–95.

следует отметить, что в таинстве крещения предпочтительным был переход неофита из помещения в помещение с запада на восток, что символизировало его переход из «области тьмы» к свету христианского Рая.

Поскольку право на проведение таинства крещения уже не было прерогативой епископа, неправдоподобным является и обоснование исследователем того, что именно здесь крестился киевский князь Владимир: «В это время, во всяком случае, в Византии, таинство крещения совершал только епископ и только в крещальне… Баптистерий в Херсонесе только один – в ансамбле Уваровской базилики»[1].

Наличие в комплексе Уваровской базилики отдельно стоящего баптистерия едва ли следует рассматривать как свидетельство его возникновения в V–VI вв., как считает Н. Е. Гайдуков, основываясь на литургическом единстве крещения и Евхаристии в этот период[2]. Скорее, оно указывает на главенствующую роль комплекса в городском литургическом пространстве.

Баптистерий в северной галерее Базилики № 15 тоже, возможно, состоял из двух помещений, так как следует согласиться с мнением И. А. Завадской, что среднее помещение, где находилась купель, было конечным в крещальном комплексе, так как не сообщалось с восточным[3]. Купель полукруглой формы располагалась в нише – апсиде восточной стены помещения № 5. Процессионный характер могла носить и крещальня при Базилике 1935 г., имевшая смежное помещение с запада[4].

После миропомазания новокрещенные входили в храм и присутствовали на литургии Василия Великого, и принимали первое причастие.

Об основных элементах таинства крещения в Херсонесе говорят агиографические источники, в которых зафиксировано проведение св. Василием обряда крещения над умершим сыном «одного из первых людей города» («tes poleos proton»)[5]. Как утверждал М. И. Ростовцев, автор «Жи-

---

[1] *Беляев С. А.* Христианская топография Херсонеса. Постановка вопроса, история изучения и современное положение // Церковные древности. М, 1999. С. 35.

[2] *Гайдуков Н. Е.* Уваровская базилика: еще раз к вопросу датировки // Херсонес Таврический. У истоков мировых религий. Севастополь, 2001. С. 7–11.

[3] *Завадская И. А.* Христианство в ранневизантийском Херсонесе (по культовым памятникам). Дис. … канд. ист. наук. Симферополь, 2000. С. 118.

[4] *Сорочан С. Б.* Византийский Херсон. Очерки истории и культуры. Харьков, 2005. С. 729.

[5] *Латышев В. В.* Страдание святых священномучеников и епископов Херсонских Василия, Капитона и иных с ними // ИАК. 1907. Вып. 23. С. 108.

тий» располагал чрезвычайно малым набором фактов, к которым, однако, кроме имен херсонских епископов, «связанных с местами их погребения» и «ряда памятников культа»[1], следует отнести и свидетельства богослужебного характера, так как херсонит описывал современную ему обрядную практику. Следовательно, описанное в источнике чинопоследование таинства крещения было традиционным для херсонской Церкви третьей четверти VI в.

Так, среди особенностей таинства крещения этого периода следует отметить, что для представителя херсонского духовенства крещение не предусматривало обязательного троекратного погружения, характерного для «апостольского века», оно уже было заменено «возлиянием»[2], которое к VI в. стало преобладать. Церковь признала возлияние и окропление, основываясь на том, что таким образом изменяется не сущность таинства, а только его «видимый образ»[3]. Разнообразие способов крещения подтверждается и большим разнообразием херсонесских купелей, среди которых нет двух одинаковых: большая глубокая купель в центральном баптистерии и десятигранная купель при Западной базилике, массивная квадратная купель при Базилике 1935 г. и небольшие купели разных форм в пристройках к крестообразным храмам и т. д. В определенной степени это была вынужденная мера, так как часто христианство принимали перед смертью или во время тяжелой болезни, когда троекратное погружение физически становилось невозможным[4]. Кроме того, включение в повествование описания крещения умершего говорит о составлении «Житий» в то время, когда было забыто постановление одного из Карфагенских соборов IV в., запрещавшее практику крещения и причащения мертвых[5].

Иногда в Херсоне наблюдается сращение функций здания крещальни и поминальной церкви, что приводит к затрудненной идентификации памятников. Так, в десятигранной купели крещальни при Западной базилике глубиной почти метр долгое время видели приспособление для хранения ковчега с мощами. Мы имеем в данном случае варианты крещален мартириев.

---

[1] *Ростовцев М. И.* Античная декоративная живопись на Юге России. Пг., 1914. С. 504.

[2] *Латышев В. В.* Указ. соч. С. 108.

[3] *Серединский Т.* О крещении мирском и иноверном // Христианское чтение. 1869. Т. 2. С. 209.

[4] *Алмазов А.* Указ. соч. С. 306.

[5] Там же. С. 286.

Реконструкция крещального обряда ранневизантийского Херсона затруднена тем, что часто невозможно воссоздать ход событий, соответствующий разнообразию «архитектурных типов, комплексной структуре форм и устройству купелей»[1]. Практически все херсонские купели и баптистерии были открыты в конце XIX – начале XX вв., в основном в результате раскопок К. К. Косцюшко-Валюжинича, и для исследований доступны лишь часто неполные сведения о них, содержащиеся в отчетах. До настоящего момента многое из найденного тогда не сохранилось.

О первой купели из извести, построенной для крещения жителей Херсона, упоминается во фрагменте «Житий святых епископов херсонских», повествующем о деятельности св. Капитона[2]. Эту купель, по-видимому, можно отнести к стационарным купелям, рассчитанным на крещение взрослых людей. Но ее местонахождение археологически установить невозможно. Основываясь на словах агиографа, можно лишь предположить, что крещальня из обожженной извести находилась на восточной площади Херсонеса – теменосе, так как примыкающим к ней был построен храм во имя апостола Петра[3].

На сегодняшний момент в Херсоне исследователи выделяют от четырех[4] до девяти баптистериев (баптистерий при Уваровской базилике, крещальни при базилике № 28, при Восточной и Западной базиликах, при № 15, в базилике 1935 г., в пристройках к крестообразным храмам – Южному Загородному и № 19, а также в храме № 27 на агоре). Все они входят в комплексы храмов второй половины VI – начала первой половины VII вв. Эта дата определяет terminus ante quem их постройки. С другой стороны, с конца VIII – начала IX вв. вместо стационарных крещелен все чаще стали употребляться переносные купели[5].

---

[1] *Завадская И. А.* Баптистерии ранневизантийского Херсонеса // Взаимоотношения религиозных конфессий в многонациональном регионе. Севастополь, 2001. С. 32–38.

[2] Херсонские святители. Страдание священномучеников Херсонесских, епископов Василевса, Капитона и др. / Пер. протоиерей С. Серафимов // ЗООИД. 1868. Т. 7. С. 129.

[3] *Сорочан С. Б.* Где находился херсонесский храм св. Петра? // Херсонес Таврический. У истоков мировых религий. Материалы науч. конф. Севастополь, 2001. С. 3–6.

[4] *Завадская И. А.* Баптистерии ранневизантийского Херсонеса // Взаимоотношения религиозных конфессий в многонациональном регионе. Севастополь, 2001. С. 36.

[5] *Сорочан С. Б., Зубарь В. М., Марченко Л. В.* Херсонес – Херсон – Корсунь. К., 2003. С. 166.

Единой классификации баптистериев не существует, но наиболее оправданной в отношении херсонских памятников выглядит классификация Л. Г. Хрушковой, примененная автором при рассмотрении крещален Восточного Причерноморья. В соответствии с ней можно разделить памятники Херсона на две группы.

Первая, включающая отдельно стоящие баптистерии, в Херсоне представлена только баптистерием при Уваровской базилике.

Во вторую группу входят крещальни, которым отводится самостоятельное место в плановой структуре церкви. К ней можно отнести основную часть баптистериев Херсона. Однако их размеры и формы различны. Часто установление размеров крещальни связано, во-первых, с вопросом о том, принимали ли здесь крещение взрослые или младенцы, а во-вторых, с их идентификацией как баптистериев.

Рядом с Западной базиликой был построен баптистерий (часовня Б) с купелью в виде десятигранника (0,74 × 0,56 м, глубиной 0,92 м), вырубленной в скале и облицованной белым мрамором, с восточной стороны купели сохранилась часть мраморной ступеньки[1]. При обнаружении это углубление сочли приспособлением для хранения ковчега с мощами; впоследствии К. К. Косцюшко-Валюжинич, учитывая мнение «компетентных лиц, преимущественно духовных», пришел к выводу, что это купель, а часовня является крещальней, которая позднее превращена в усыпальницу[2]. В дальнейшем теорию К. К. Косцюшко-Валюжинича поддержал А. Л. Якобсон[3]. И. А. Завадская отмечает, что аналогичное расположение купели в апсиде характерно для сирийской культовой архитектуры, однако встречается и на Ближнем Востоке, в Абхазии, на Балканах. Размеры купели свидетельствуют о том, что она была расчитана на проведение обряда крещения преимущественно младенцев, видимо, с этим связано и наличие ступени в ней только с восточной стороны, то есть для священника[4]. Она, как и баптистерий при Уваровской базилике, впоследствии была исполь-

---

[1] *Косцюшко-Валюжинич К. К.* Отчет о раскопках в Херсонесе в 1901 г. // ИАК. 1902. Вып. IV. С. 62—63.

[2] Там же. С. 63.

[3] *Якобсон А. Л.* Раннесредневековый Херсонес. Очерки истории материальной культуры // МИА. 1959. № 63. С. 164.

[4] *Завадская И. А.* Христианство в ранневизантийском Херсонесе (по культовым памятникам). Дис. … канд. ист. наук. Симферополь, 2000. С. 100—101.

зована для захоронений лиц высокого духовного сана[1]. Существовала крещальня с купелью и при базилике № 28 – в пристройке с арочными перекрытиями с северо-восточной стороны храма. К крещальне примыкало помещение, которое могло быть как хрисмарионом, так и местом для проведения обряда отречения от сатаны.

В загородном храме Богоматери Влахернской в пристройке справа от алтаря находится Т-образный резервуар. Существует мнение, что он предназначался для омовения рук (хонефтерион), а, следовательно, пристройку в этом случае определяют как диаконник[2]. Но, судя по находкам аналогичных резервуаров на Балканах, в Восточном Причерноморье и, главным образом в Сирии, которые явственно идентифицируются как баптистерии, к ним следует отнести и пристройку к загородному храму[3]. К тому же, в своем отчете о результатах раскопок Южного загородного крестообразного храма К. К. Косцюшко-Валюжинич идентифицирует пристройку с правой стороны от храма как крещальню, опираясь при этом на мнение «некоторых духовных лиц», которые «при посещении раскопок высказывали уверенность, что крестообразное приспособление, которое было выложено мрамором, служило именно купелью»[4]. Еще одна пристройка с купелью отмечена у крестообразного храма № 27[5]. В «храме с ковчегом» в северной пристройке к восточной стене примыкает купель с круглым отверстием, ведущим в поглотительный колодец, вырубленная из цельного камня, в горизонтальном сечении имеющая вид «перерезанного овала»[6]. На лицевой плите купели изображен крест в арке и стилизованные пальмовые ветви, кипарисы или рыбы с крестиками над ними[7].

Таким образом, относительная многочисленность баптистериев и купелей в Херсоне предусматривает отнюдь не единичные случаи проведения та-

---

[1] Раскопки Херсонеса // ОАК за 1891 г. СПб., 1893. С. 12—13; Раскопки в Херсонесе // ОАК за 1892 г. СПб.,1894. С. 18.

[2] *Кауфман С.* Рецензия на: Khatchatrian A. Les baptistères paléochrétiens: Plans, notice et bibliographie. Paris, 1962 // ВВ. 1964. Т. 25. С. 253.

[3] *Хрушкова Л. Г.* Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья (IV—VIII века). М., 2002. С. 415.

[4] *Косцюшко-Валюжинич К. К.* Отчет о раскопках в Херсонесе Таврическом в 1904 г. // ИАК. 1906. Вып. 20. С. 33-34.

[5] *Айналов Д. В.* Развалины храмов // Памятники христианского Херсонеса. М.,1905. Вып. 1. С. 56.

[6] *Косцюшко-Валюжинич К. К.* Отчет за 1897 г. // НА НЗХТ. Д. 6. Л. 11—12.

[7] *Сорочан С. Б.* Византийский Херсон. Очерки истории и культуры. Харьков, 2005. С. 859.

инства крещения. Возможно, торжественное крещение проходило четыре раза в год в епископальном комплексе и при личном участии самого епископа, но в другие дни желающие могли принять «индивидуальное» крещение. В Херсонесе было реализовано право приходского священника совершать крещение, полученное им с IV в. В основном крещение проходили дети, хотя существовали прецеденты крещения взрослых, постепенно совершавшегося все реже и реже. Разнообразие форм крещения (погружение, обливание, окрепление), существовавшее в Византийской импери,и нашло свое применение и в Херсонесе, о чем свидетельствует многообразие архитектурных форм крещален.

Возможно, что массовое строительство в конце VI—VII вв. множества помещений для крещения и купелей было ориентировано прежде всего на крещение детей, но при этом не исключало и даже предусматривало, как в баптистерии при Уваровской базилике, крещение взрослых неофитов.

С. Б. Сорочан
Харьков, Украина

О МАРТИРИИ СВ. МУЧЕНИКА КЛИМЕНТА РИМСКОГО ВБЛИЗИ ВИЗАНТИЙСКОГО ХЕРСОНА

Среди христианских сакральных памятников византийского Херсона в прямом смысле особняком, вдали от города находились следы одного из них, к сожалению, в настоящее время исчезнувшего. Небольшой загородный христианский храмовый комплекс был построен на древнем насыпном островке, который узким перешейком сообщался с берегом оконечности Казачьей бухты, четвертой к западу от Херсона, и соседствовал с Маячным полуостровом. Уже к VI в. здесь не было ничего, кроме развалин древнего укрепления, остатков античных сельских усадеб и межевой системы[1]. Чтобы попасть сюда из города, надо было потратить не менее двух часов ходьбы либо около часа плыть морем. Само расположение церковного па-

[1] См.: *Щеглов А. Н.* Основные структурные элементы античной межевой системы на Маячном полуострове (Юго-Западный Крым) // История и археология Юго-Западного Крыма. Симферополь, 1993. С. 10—38; *Щеглов А. Н.* «Старый» Херсонес Страбона. Укрепление на перешейке Маячного полуострова: топография и фортификация // Проблемы истории и археологии Крыма. Симферополь, 1994. С. 8—41; *Николаенко Г. М.* Херсонес Таврический и его хора // ВДИ. 1999. № 2. С. 97—120; *Николаенко Г. М.* Хора Херсонеса Таврического. Земельный кадастр IV—III вв. до н. э. Симферополь, 1999. Ч. 1. С. 54—56, 70—71, рис.40, 62, 66.

мятника в столь необычном, казалось бы, забытом месте указывало на его связь с некой важной святой реликвией, здесь хранившейся. Но если в отношении ее исследователи уже давно высказали свои соображения, пользуясь, по выражению Патрика Сен-Рока, надежным «топографическим ключом»[1], донесенным агиографией, то время строительства комплекса, основания для датировки, история развития памятника, уточнение его характера в раннесредневековую эпоху остаются в числе научных задач церковной и византийской археологии, нуждающихся в решении. Сочетание топографического, архитектурно-археологического и историко-археологического методов исследования, как кажется, позволяет их решить или, по крайней мере, продвинуться по этому пути.

Наиболее раннее описание обнаруженного дал академик Петр-Симон Паллас, посетивший Маячный полуостров в 1793–1794 гг. Оно настолько любопытно и полно исчезнувших со временем подробностей, что заслуживает быть приведенным целиком, с незначительными сокращениями. «Первое, что бросается в глаза, когда вступаешь на этот маленький полуостров, – писал российский академик, – есть островок, соединенный с землей болотистым перешейком, в вершине длиннейшего залива бухты… Я не могу отказать себе в сообщении плана этого укрепления, состоявшего из больших сооружений, из которых целы только нижние… Самый островок «*a*» имеет сухой грунт, возвышенный над морем; перешеек же «*в*», соединяющий его с материком, – низмен и заливается волнами, когда ветер дует в бухту (то есть с севера. – *С. С.*). Эта плотина (может быть искусственная) также была укреплена стенами, из которых одна еще очень видна и присоединяется к твердой земле четырехугольной башней «*c*». Самое сильное укрепление находится однако на острове и состоит не только из каменных стен, но и башень, основания которых еще видны: одно из этих оснований у ворот, три на восточной стороне, – все четырехугольные, – и одно на юго-западном углу «*d*». На последнем, кажется, стояла круглая башня, которая теперь представляет одну груду мусора. От этого самого угла шла стена вплоть до моря»[2]. Таким образом, из наброска следует, что загадочное сооружение на острове находилось внутри древней, оставшейся от антич-

---

[1] *Saint-Rock P.* Le cimetière de Basileus ou coemeterium sanctorum Marci et Marcelliana Damascque. – Città del Vaticano, 1999 (Roma Sotterranea Cristiana, XII).

[2] *Pallas P.-S.* Bemerkungen auf einer Reise in die südlichen Statthalterschaften des russischen Reiches in den Jahren 1793 und 1794. Leipzig, 1801. Bd. 2. S. 24, Abb.2; S. 67–69; Путешествие по Крыму академика Палласа в 1793 и 1794 годах: Пер. с нем. (первая половина) // ЗООИД. 1881. Т. 12. С. 102–103.

ной эпохи ограды и ее следы были достаточно заметны даже без раскопок. Через 26 лет ничего этого уже не смог разглядеть высокообразованный путешественник И. М. Муравьев-Апостол, который лишь отметил небольшое пространство острова протяженностью около 50 метров («не более 12 саженей во все стороны») и «груды камней, доказывающих, что тут некогда было строение»[1]. Даже раскопки поручика Карла Крузе, плантора Черноморского департамента Корпуса корабельных инженеров, впервые проведенные на островке в 1832–1833 гг. по поручению обер-интенданта Черноморского флота Н. Д. Критского, не дали результатов, во всяком случае с точки зрения их руководителя, который констатировал, что «важного» ничего не нашел[2].

Еще через десять лет археолог – любитель, бывший капитан I ранга З. А. Аркас, оставивший одно из первых описаний древностей Гераклейского полуострова, уточнил, что окружность этого острова 60 саженей (около 128 м, 1304 м^2 – 0,13 га) и он соединен с берегом насыпью, простирающейся не более 3 саженей (около 6,5 м): «берег его местами наравне с водой», а также сделал очень ценное наблюдение о том, что остатки фундамента сложены на «цементе», то есть на цемянковом растворе, какой применяли в строительном деле римского и раннесредневекового Херсонеса[3].

Лейтенант Черноморского флота, князь Виктор Барятинский, другой известный археолог – любитель, раскопал в 1845 г. юго-восточную часть островка, нашел остатки девяти средневековых помещений и маленькой церкви, причем в одном из помещений оказалась могила с четырьмя костяками, накрытая каменной плитой в 1,4 аршина длины и ширины (0,9 × 0,9 м) с вырезанными на обоих сторонах по одному кресту и медная монета «с якорем» («ро»), то есть конца XI–XIII вв.[4] В углу около алтаря находилась

---

[1] *Муравьев-Апостол И. М.* Путешествие по Тавриде в 1820 году. СПб., 1823. С. 76–77.

[2] *Тункина И. В.* Русская наука о классических древностях юга России (XVIII – середина XIX в.). СПб., 2002. С. 514.

[3] *Аркас З.* Описание Ираклийского полуострова и древностей его. История Херсонеса. Николаев, 1879. С. 20.

[4] *Айналов Д. В.* Развалины храмов // Памятники христианского Херсонеса. М., 1905. Вып.1. С. 140. К. К. Косцюшко-Валюжинич, упоминувший об этих находках князя, назвал монету с «ро» «византийской монетой Романа I» (Производство археологических раскопок в Херсонесе // ОАК за 1890 год. СПб., 1893. С. 36), что заставляет с неуверенностью отнестись к тем случаям, когда он ссылается на обнаружение таких монет при раскопках городища и некрополя. На деле «монеты Романа I», по крайней мере их часть, могли быть гораздо более позднего времени (ср.: *Сорочан С. Б.* Последний монастырский храм с баптистерием в поздневизантийском Херсоне // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. 2004. № 633. Історія. Вип. 36. С. 210–222).

большая мраморная плита с рельефным крестом и маленькой круглой дырой почти в центре. Но она закрывала не гробницу, как оказалось, а емкость – фиал с чистой пресной водой, что заставляет вспомнить представлявшееся исключительно легендарным свидетельство «Мучения св. Климента» о чудесах исцеления паломников от «тяжких болезней» посредством пития воды и окропления ею, то есть о наличии на месте мемория агиасмы[1].

Результаты этих исследований нашли отражение в письме швейцарского путешественника де Бро в Одесское общество любителей истории и древностей (май 1847 г.), в котором он упомянул, что на земле, принадлежавшей К. Крузе, к тому времени уже инженеру в отставке, В. И. Барятинским были открыты куски мрамора, стены, которые были приняты за остатки укрепления и церкви[2].

Доследования островка, проведенные более чем через 40 лет, в 1890 г., привели К. К. Косцюшко-Валюжинича и А. Л. Бертье-Делагарда к мысли, что он был насыпан одновременно с постройкой античной крепостной системы из двух линий оборонительных стен с башнями на перешейке Маячного полуострова и на нем помещалась крайняя квадратная башня восточной стены укрепления V–IV вв. до н. э., известного среди специалистов как «Старый (древний)» или «Страбонов Херсонес». Затем здесь в «византийскую эпоху» был сооружен «христианский храмик или вернее монастырек», а древние стены при этом оказались разрушены или приспособлены для других целей[3].

Сакральный архитектурный комплекс представлял собой обнесенный стеной – периволом двор площадью около 480 м^2 (21,7 × 22,2 м), с восточными воротами, группой небольших зданий с помещениями для немногочисленных служителей, вероятно, из числа монахов одного из херсонских монастырей, и крохотной церквушкой (templum) с верхним ярусом и нижним, подземным, в котором была устроена гробница (arca, archa)[4]. По убедительному предположению, высказанному А. Л. Бертье-Де-

---

[1] Херсонские святители: Мучение св. Климента. Греческий текст с рус. пер. Ф. Терновского // ЗООИД. 1877. Т. 10. С. 158, 159.

[2] *Тункина И. В.* Русская наука… С. 521.

[3] Производство археологических раскопок… С. 36–37; *Косцюшко-Валюжинич К.* Важное археологическое открытие в Крыму // ИТУАК. 1891. № 13. С. 59; *Бертье-Делагард А. Л.* Древности южной России. Раскопки Херсонеса // МАР. СПб., 1893. № 12. С. 58–63.

[4] В отличие от большинства других исследователей, проф. Д. В. Айналов полагал, что на островке был не «монастырек», а особое сакральное место, при котором жили монашествующие (*Айналов Д. В.* Развалины храмов. С. 139).

лагардом и подкрепленному источниковедческими исследованиями Д. В. Айналова, в ней хранились мощи св. муч. Климента Римского, с помощью Константина Философа открытые на этом островке (ad insulam, «блаженном отоке») 30 января (3 февраля по григорианскому календарю) 861 г. и перенесенные в город[1].

Описание сооружений сохранилось в сочинении епископа Херсонского Ефрема (по рукописи XII в.), где храм назван «святым памятником» (² ı ²ð ∵ ð³ šý š1)[2]. Речь идет о помещении, комнате в виде мраморного наоса и лежавших в каменном гробу мощах (○ý ¹¹⁄₄ š ²Ý ý ð š flš fl ýð³ ð◆Þš Þ → ²˘ŠÝ ○ý ¹ðfl ÐÝŠ ý_)[3]. Существует предположение, впервые высказанное В. Г. Пуцко и поддержанное некоторыми исследователями, что этот «каменный гроб» имел вид украшенного резными крестами саркофага константинопольского типа

---

[1] Vita cum Translatione S. Clementis // Лавров П. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности / Памятники христианского Херсонеса. М., 1911. Вып. 2. Р. 142—147, § 3; Слово на перенесение мощей преславного Климента // Лавров П. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности / Памятники христианского Херсонеса. М., 1911. Вып. 2. С. 127—130, гл. 3—10; Слово на перенесение мощей Климента Римского: Пер. И. Калиганова // Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX—XVIII веков. М., 1990. С. 312—314; *Ягич И. В.* Вновь найденное свидетельство о деятельности Константина Философа, первоучителя славян, св. Кирилла // Записки имп. АН. СПб., 1893. Т. 72. Кн. 1. Прил. 6. С. 5—7 (латин. текст), 9—11 (пер.), § 2—3. См.: Производство археологических раскопок в Херсонесе // ОАК за 1890 год. С. 36—37; *Бертье-Делагард А. Л.* Древности южной России. Раскопки Херсонеса. С. 58—64; *Айналов Д. В* Развалины храмов. С. 139; *Маркевич А. И.* Островок в Казачьей бухте как предполагаемое место кончины св. Климента // ИТУАК. 1909. Т. 43. С. 105—114; *Айналов Д. В.* Мемории св. Климента и св. Мартина в Херсонесе // Древности. Труды Московского археологического общества. 1916. Т. 25. С. 69—76. Эту точку зрения разделяют современные исследователи, в том числе наиболее крупные специалисты-клементоведы, Амвросий Эссер и Иоганн Хофманн (*Esser A.* Wo fand der Hl. Konstantin-Kyrill die Gebeine des Hl. Clemens von Rom // Cyrillo-Methodiana. Köln, 1964. S. 141—146; *Hofmann J.* Unser heiliger Vater Klemens. Trier, 1992. S. 62 s.; *Сорочан С. Б.*, *Зубарь В. М.*, *Марченко Л. В.* Жизнь и гибель Херсонеса. Харьков, 2000. С. 661—663); Крестный путь святого Климента: Рим — Херонес / Сост. Т. Яшаева, М. Мотовилина. Севастополь, 2001. С. 2—14).

[2] В своем фундаментальном агиологическом исследовании И. Я. Франко относил составление сочинения епископа Ефрема «ко времени упадка литературного вкуса, в VIII или IX веках» и полагал, что оно, несомненно, уже существовало к началу X в., но самого Ефрема не считал херсонитом, указывая на «полное отсутствие местного колорита» в рассказе (*Франко І.* Сьвятий Климент у Корсунї // Записки наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1903. Т. 56. Кн. 6. С. 173, 176—178).

[3] Херсонские святители. Святого священномученика Ефрема, епископа Херсонского, сказание о совершившемся над отроком чуде священномученика и апостола Климента. Греч. текст рукописи XII в. с рус. пер. Зикфоса // ЗООИД. 1875. Т. 9. С. 137.

и в 989 г. вместе с мощами св. Климента и св. Фива, ученика Климента, был вывезен князем Владимиром из Херсона в Киев, после чего через 65 лет послужил саркофагом для князя Ярослава Владимировича (1019–1054), будучи установлен в киевской церкви Св. Софии[1]. Во всяком случае, очень похожий гроб-реликварий был изображен на миниатюре из синаксаря в Минологии Василия II конца X – начала XI вв., в сцене чудесного обретения мощей в Херсоне Константином Философом и Мефодием[2].

Войдя в храм верных (ý ˘ı), посетители направлялись к «святой гробнице» (²ð ∴ ð³ Ð flý ÞÝ), к которой, как следует из результатов раскопок, вел особый узкий ход, поддерживаемый аркадами, и затем тем же путем выходили обратно[3]. Уже одно это обстоятельство позволяет видеть во всем ансамбле типичный пример «паломнической архитектуры», как известно, сформировавшейся в эпоху Юстиниана, и подозревать, что по крайней мере часть помещений предназначалась не только для монашествующих, число которых едва ли превышало несколько человек, но и для приема странников, приходивших в одиночку или небольшими группами[4]. Полы во всех помещениях были каменными, залитыми цемянкой, а в святилище, алтарной части гробничной церкви выложены небольшими мраморными квадратными плитками. К слову, многочисленные обломки мраморного интерьера, фрагменты колонн, плит (античного облика и с крестами), множество мелких мраморных осколков наводят на мысль, почему через все источники, составленные в IX–X вв. и позже, настойчиво проходит мотив «мраморного храма» (marmoreo templo, «марморяна храмина»), вероятно, имевший не только легендарную основу, как полагал И. Я. Франко[5].

---

[1] *Пуцко В.* Мраморный саркофаг Ярослава Мудрого // BBl. 1986. Т. 8. С.301 сл.; ср.: *Jastrzebowska E.* Der Sarkophag des Jaroslav in Kiev // Akten des Symposiums «Frühchristliche Sarkophage», Marburg, 30.6–4.7. 1999. Mainz, 2002. S. 129–135; *Jastrzebowska E.* Il culto di S. Clemente a Chersoneso alla luce della ricerca archeologica // Studi su Clemento Romano. Roma, 2003. P. 136–137, fig. 16.

[2] *Dujčev I.* Une miniature byzantine méconnue avec les images de Cyrille et Methode? // Byz. 1966. Vol.36. P. 51–73; *Hofmann J.* Op. cit. S. 56, Abb.2; *Jastrzebowska E.* Il culto… P. 128, fig. 2.

[3] Херсонские святители. Святого священномученика Ефрема… С. 139.

[4] Подробнее см.: Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Bonn, 22–28. September 1991. Città del Vaticano; Münster, 1995. Bd.1–2 (особенно выступление Р. Краутхаймера о массовых паломничествах «маленьких людей» и доклад Б. Бренка о местах культа и их посетителях).

[5] *Франко І.* Сьвятий Климент у Корсунї // Записки наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1902. Т. 48. Кн. 4. С. 139–142.

Двор священного места и пол крипты с каменным саркофагом-реликварием (○ý ¹ðfl⌣ ÐÝŠ ý⌐) находились почти на уровне моря и покрывались водой при больших ее нагонах[1]. Лишь при сильном южном ветре островок превращался в полуостров[2]. В Госархиве г. Севастополя, в архивном фонде Херсонесского монастыря, хранится документ от 2 июля 1910 г., в котором Управление Херсонесского первоклассного св. Владимира монастыря сообщает в Таврическую Духовную консисторию, что не решается начинать дело о приобретении у отставного адмирала, помещика М. Я. Баля островка в Казачьей бухте, связанного с преданием о том, что здесь хранились св. мощи муч. Климента Римского: «остатки стен бывших там зданий лежат почти на одном уровне с поверхностью окружающей бухты, а нижние основания – ниже поверхности воды»[3]. Значит, пойти на постройку в столь неудобном месте херсонитов могла заставить только память о происшедшем здесь легендарном событии, прославляющем величие, всесилие и славу Бога и проистекающая из этого церковная традиция, которую они продолжали свято соблюдать вплоть до гибели города. Вместе с мощами святого мученика все это заслуживало особого поклонения как мартирий двойного значения, в некотором роде сравнимый с прославленным иерусалимским Храмом Гроба Господня.

Характер кладки стен и их направление ясно доказывают разновременность некоторых построек: достаточно указать на помещения гробничного храмика, первоначальные очертания которого совершенно исказили позднейшие стенки[4]. Наиболее ранними на месте раскопок оказались три бронзовые херсоно-византийские монеты Василия I, Романа I и Романа II (если не считать четырех римских монет V в. – Констанция III, Льва I и еще двух неопределенных, которые, как правило, очень долго находились в обращении)[5]. Поэтому они могут свидетельствовать в пользу того, что постройка, а точнее, восстановление, расширение комплекса с храмом – мартирием, по преданию конца IX–X вв., первоначально «…воздвигнутого руками ангелов» (angelicis manibus praeparato), состоялась, скорее всего, вско-

---

[1] *Бертье-Делагард А. Л.* Древности южной России. Раскопки Херсонеса. С. 63.

[2] *Косцюшко-Валюжинич К.* Важное археологическое открытие… С. 60.

[3] См.: *Сомов Л.* Камни… преткновения? // Слава Севастополя. 2001. 1 декабря (№ 225). С. 3.

[4] Отчет о раскопках в Херсонесе (главная площадь, «базилика в базилике», у западных стен, на северном берегу, за южной оборонительной стеной, в Стрелецкой и Казачьей бухте). 1888–1890 годы // Архив НЗХТ. Д. № 1. Л. 28, 42, 44.

[5] Производство археологических раскопок в Херсонесе // ОАК за 1890 год. С. 37.

ре после обретения мощей, как и полагал А. Л. Бертье-Делагард[1]. Некоторые рукописи VIII в. с текстом сочинения диакона Феодосия «De situ Terrae Sanctae» (первая треть VI в.) сообщают, что херсониты, «народ и священники» (populus et sacerdotes), приезжавшие из города в судах (in barcas), поначалу устраивали на месте чествования памяти св. Климента, рядом с его гробницей (arca), временный алтарь и раскидывали легкие навесы (tenduntur super se papiliones et ponitur altarem), и, значит, монументальный храм появился не сразу[2]. В таком случае мы имеем дело с двумя строительными периодами – ранневизантийским, когда здесь в лучшем случае существовала небольшая мемориальная постройка с гробницей (arca) (ее остатки в виде невысокого холма – «in acervo» – открыла благочестивая экспедиция на остров во главе с архиепископом Георгием 30 января 861 г.), и конца IX в., когда на ее месте после довольно длительного запустения, наступившего с конца VIII – начала IX вв. ввиду обострения политической ситуации в Таврике, был отстроен архитектурный сакральный ансамбль с храмом (templum) для монашествующих и паломников, окруженный периволом.

Не исключено также, что в запустении памятного места сыграло свою роль постепенное поднятие к VIII в. уровня Черного моря приблизительно на метр-полтора выше современного (mare quippe fluctus suos ad nonnulos retractos spatia in proprios sinus collegerat, mare fluctus suos in pristinas stationes refuderat – «море собрало волны в свои бухты», – вторили друг другу Анастасий библиотекарь и агиограф Италийской легенды), после чего к X в. последовало резкое понижение даже ниже современной отметки[3], что и позволило развернуть на низменном островке строительство более основательного комплекса прославленного православного мартирия. Учитывая его удаленность от города, мотивация паломничества сюда могла быть связана исключительно с поклонением святыне, а не с по-

---

[1] Производство археологических раскопок… С. 36–37; *Бертье-Делагард А. Л.* Древности южной России. Раскопки Херсонеса. С. 60–61.

[2] *Феодосий.* О местоположении Святой Земли начала VI века / По рецензии Гильдмейстера издал, перевел и объяснил И. Помяловский // ППС. СПб., 1891. Т. 10. Вып. 1. С. II–III, 5, 17–18, § 54. О датировке этого раздела сочинения см.: *Сорочан С. Б.* Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.). Очерки истории и культуры / Отв. ред. Г. Ю. Ивакин. Харьков, 2005. Ч. 1. С. 93–94.

[3] См.: *Золотарев М. И.* Портовые сооружения Херсонеса Таврического в Карантинной бухте // Х. сб. 2004. Вып. 13. С. 62–63, рис. 5.

путным путешествием по своим делам[1]. Уединенность места не оставляла иного выбора ни богатым, ни простым странникам.

Список сокращений

ЗООИД – Записки Одесского общества истории и древностей.

ИТУАК – Известия Таврической ученой архивной комиссии.

МАР – Материалы по археологии России.

НЗХТ – Национальный заповедник «Херсонес Таврический».

ОАК – Отчеты имп. Археологической комиссии.

ППС – Православный палестинский сборник.

Х. сб. – Херсонесский сборник.

BBl – Byzantino-bulgarica.

Byz. – Byzantion.

[1] Ср.: Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Bonn, 22–28 September 1991. Città del Vaticano; Münster, 1995. Bd.1. P. 1–9.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Авдеев А. Г. – историк, культуролог, искусствовед, кандидат исторических наук, доцент РГГУ

Акишин С. Ю. – студент Московской Духовной Академии, специалист по истории Русской и Византийской Церкви

Бармин А. В. – византинист, историк Церкви, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора истории Византии Института всеобщей истории РАН, участник Международных конгрессов византинистов и ряда международных конференций

Бондач А. Г. – канонист, патролог, аспирант факультета истории и политических наук Тюменского государственного университета

Гливинский В. – **диакон**, преподаватель Екатеринбургской Духовной Семинарии, специалист по истории Византийской Церкви, исследователь и переводчик писем св. Николая Мистика (X в.)

Горайко А. В. – преподаватель Санкт-Петербургского института религиоведения и церковных искусств, соискатель Харьковского Национального университета имени В. Н. Каразина (Украина)

Золотовский В. А. – аспирант, старший преподаватель кафедры археологии, древней и средневековой истории Волгоградского государственного университета

Кабанков Ю. Н. – кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры теологии и религиоведения Института истории и философии ДВГУ, член Русского PEN-центра Всемирной ассоциации писателей, член Правления Союза писателей России

Латышева А. В. – соискатель Харьковского Национального университета имени В. Н. Каразина

Лобовикова К. И. – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории политических учений Уральского государственного университета, старший преподаватель кафедры теологии Российского государственного профессионально-педагогического университета, участник XX Международного конгресса византинистов (Париж, 2001)

Рукавишников А. И. – студент кафедры теологии Российского государственного профессионально-педагогического университета

Сметанин В. А. – доктор исторических наук, профессор Уральского института бизнеса, византинист, переводчик, автор ряда монографий и научных трудов, один из ведущих специалистов по византийской эпистолографии и источниковедению

Соколов Ю. Г. – студент V курса кафедры археологии, древней и средневековой истории Волгоградского государственного университета, специалист по истории Никейской империи (1204–1261)

Сорочан С. Б. – доктор исторических наук, профессор кафедры истории древнего мира и средних веков Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина, автор ряда монографий, византинист, основатель харьковской научной школы христианской археологии, участник Международных конгрессов византинистов и ряда конференций

Фомин М. В. – соискатель кафедры древнего мира и средних веков Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина

Шарапова О. – студентка Уральского государственного педагогического университета

Содержание

Предисловие **3**

История Византийской Церкви **4**

Горайко А. В. О роли антиохийской Церкви в восстании 387 г. 4

Сметанин В. А. Консонанция священства и царственности как основа юстиниановской парадигмы ромейского социума 17

Гливинский В., диак. Св. Николай Мистик. Письмо № 10 Симеону, правителю Болгарии 61

Бармин А. В. Константинопольские встречи 1112 года 66

Соколов Ю. Г. История Церкви в Никейской империи: перспективы исследования 73

Золотовский В. А. Христолюбивое воинство. Методы религиозного воздействия на византийскую армию в конце XIII в. 79

Бондач А. Г. Номоканон XIV титулов и Синтагма Матфея Властаря: к истории систематизации византийского церковного права 85

Лобовикова К. И. Греческий патриарх Геннадий Схоларий и турецкое завоевание Византии 91

История Русской Православной Церкви **102**

Рукавишников А. И. «Красное колесо истории» 102

Акишин С. Ю. Исидор, митрополит Киевский, и его участие в работе Ферраро-Флорентийского собора 104

Кабанков Ю. Н. Максим Грек у истоков славянского книгопечатания. Вопрос «книжной справы», переводов и толкования текстов На Руси в XVI столетии 136

Авдеев А. Г. К вопросу о роли эпиграфического «проскинитария» в создании иконотопоса Ново-Иерусалимского монастыря 142

Шарапова О. О символике русской православной певческой традиции 155

Церковная археология **159**

Фомин М. В. О раннехристианской погребальной традиции. Попытки реконструкции 159

Латышева А. В. К реконструкции обряда крещения в раннесредневековом Херсоне 163

Сорочан С. Б. О мартирии св. мученика Климента Римского вблизи византийского Херсона 176

Сведения об авторах **185**

ПРОБЛЕМЫ ТЕОЛОГИИ

Выпуск 3

Материалы Третьей международной богословской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения протопресвитера Иоанна Мейендорфа
2–3 марта 2006 г.

Часть 1

Компьютерная верстка Н. А. Ушениной

Подписано в печать 09.02.06. Формат 60×84/16. Бумага для множ. аппаратов. Усл. печ.л. 13.95. Уч.-изд.л. 14.88. Тираж 200 экз. Заказ № 27.
Российский государственный профессионально-педагогический университет. Екатеринбург, ул. Машиностроителей, 11.

Ризограф РГППУ. Екатеринбург, ул. Машиностроителей, 11.