

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

РУСЬ И ВИЗАНТИЯ

Место стран византийского круга
во взаимоотношениях Востока и Запада

Тезисы докладов XVIII Всероссийской
научной сессии византинистов

Москва 20–21 октября 2008 года

МОСКВА 2008

УДК 94.4
ББК 63.3
Р 899

*Оргкомитет XVIII Всероссийской
научной сессии византинистов:*

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

Сессия проводится при поддержке РГНФ, грант № 08-01-14051г

Русь и Византия: Место стран византийского круга во взаимоотношениях Востока и Запада. Тезисы докладов XVIII Всероссийской научной сессии византинистов. — М.: ИВИ РАН, 2008 г. — 176 с.

ISBN 5-94067-244-2

© Институт всеобщей истории РАН, 2008

Предисловие

Дорогие коллеги и друзья!

Всероссийские научные сессии византистов созываются раз в 3–4 года. Данная сессия — 18-я. Проблема русско-византийских связей ставилась на сессиях последний раз в 70-х гг. XX в. (состоялась она, насколько помню, в Киеве). С тех пор минуло около трети века. Более семнадцати лет прошло и со времени XVIII Международного конгресса ваизантиноведческих исследований в Москве, на котором тема «Византия и Русь» была одной из генеральных.

Между тем в византиноведении, в том числе в изучении названной темы, за истекший срок имел место значительный прогресс. Существенно, благодаря усилиям археологов и сфрагистов, пополнился фонд источников. Впечатляющими были успехи в критической публикации актового материала и в комментированных переизданиях нарративных памятников.

В течение того же срока за рубежом и в России вышел в свет ряд крупных коллективных трудов и индивидуальных монографий. Среди важнейших упомяну хотя бы трехтомную экономическую историю Византии, а также трехтомную Оксфордскую энциклопедию по истории и культуре Византии и около 20-ти томов актов семи последних международных конгрессов. Эти акты дают отчетливое представление о путях развития мирового византиноведения за 1976–2006 годы.

Содержащиеся в этих и многих иных исследованиях наблюдения и выводы предполагают необходимость их внимательного учета, тем более, что на этот раз тема сессии ставится значительно шире: обсуждению подлежат не только собственно русско-византийские связи, но и большой круг вопросов, связанных с уяснением роли этих двух, наиболее крупных стран восточно христианского мира в многовековых отношениях государств и народов Запада и Востока.

Назову хотя бы три проблемы, требующие нового всестороннего анализа и более точных трактовок.

Во-первых, спрашивается, каково было значение полутысячелетнего противостояния Византии мусульманскому миру, а Руси — ко-

чевым племенам, идущих вслед друг за другом из глубин Азии? Можно ли уверенно приписать именно этим двум восточнохристианским государствам тот исторический факт, что Центральная и Западная Европа не испытали в полной мере ни натиска ислама, ни нашествий кочевников-степняков?

Наконец, более внимательного рассмотрения заслуживает вопрос о том, как отразилось указанное противоборство на общественном строе самих этих народов, атакующих Русь и Византию в востока?

Во-вторых, в науке давно назрела необходимость в новом осмыслении широко распространенной в историографии концепции Д.Д. Оболенского о «Византийском сообществе (или даже содружестве) наций». Имел ли в действительности обширный восточнохристианский ареал, простиравшийся от Святой Земли до Балтики, какую-либо политическую и юридическую структуру? Существовали ли какие-нибудь определенные договорные, помимо церковных, связи этих стран с центром ареала (Византией) и между собой? Имела ли, наконец, какое-либо практическое значение культивируемая императорским двором система фиктивных псевдо-родственных семейных связей василевса (с разной степенью близости к нему) с правителями окружающих империю восточнохристианских стран? Не была ли эта система не более чем одним из церемониально-дипломатических приемов с целью еще более упрочить в ареале влияния империи?

В-третьих, наконец, трудно переоценить цивилизаторскую роль Византии в культурном развитии стран, принявших от нее христианство. Существенной была эта роль также и в отношении тех нехристианских стран и народов, с которыми империя вела длительные войны (я имею в виду прежде всего арабов и турок).

Остаются, однако, не разгаданными до конца причины избирательности восприятия христианскими «крестниками» империи феноменов ее высокой культуры и ее идейных доктрин.

Почему, например, русское общество осталось глухо к наследию античности, сохраненному империей? Уровень образованности был при этом, видимо, ни при чем: арабы, активно осваивавшие сокровища письменных памятников античности, не превосходили русских в образованности. Да и сами византийцы в массе своей вряд ли были более грамотными, чем новгородцы в XII в.

Не восприняло русское общество также и учения об идеальном государе, хотя именно на Руси никогда не ставили под сомнение до-

стоинство византийского императора в качестве высшего авторитета в христианской ойкумене.

Не приняли на Руси и византийское судопроизводство, и наиболее популярные законодательные сборники — «Прохирон» и «Исагогу». Мало известно и об осуществлявшихся на Руси переводах с греческого.

Почему, наконец, в славянских странах — крестниках империи (в Болгарии, в Сербии и на Руси) политическое сознание верхов общества было проникнуто неприязнью к византийцам, к их дипломатам и духовенству?

Византинисты, как и другие исследователи прошлого, не могут быть совершенно свободными от общества, членами которого являются сами. Для общества же России в данное время характерен необычайно возросший интерес к истории Византии и ее культурному наследию. Интерес этот связан, несомненно, с таким эпохальным явлением, как распад Советского Союза. Более того: интерес этот особенно остр также потому, что русская общественная мысль еще не осмыслила до конца причины отпадения от Русского государства крупных регионов, большинство которых входило в состав России задолго до образования самого Советского Союза.

Причины падения тысячелетней империи активно обсуждаются ныне и в научном и в публицистическом ключе и даже в историко-художественном жанре. Множатся произвольные концепции, высказываются рискованные аналогии и прогнозы.

Наша задача как раз и состоит в том, чтобы, не поступаясь научными принципами, воссоздать тщательно выверенную убедительную панораму хода событий в самой империи и в окружающих ее странах.

Позволю в заключение одну догадку, не исключая ее спорности.

Может быть, большинство населения стран византийского круга остро реагирует и в наши дни на навязываемые ему чуждые понятия и нормы именно потому, что ему присуще не всегда отчетливое, но быстро возрождающееся в кризисных ситуациях сознание давнего духовного родства?

Г.Г. Литаврин

Тезисы докладов

Л.Т. Авилушкина
(Санкт-Петербург)

Хроника Михаила Глики в Вольфенбюттельском кодексе (Cod. Guelf. 54 Gudian gr.)*

Хроника Михаила Глики, созданная во второй половине XII в., занимает важное место в ряду византийских исторических сочинений. Она состоит из четырех частей: 1-я содержит подробное описание шести дней Творения мира и обширные рассуждения автора, касающиеся богословских вопросов; 2-я — ветхозаветную историю и лишь отдельные эпизоды из языческой и восточной истории; 3-я — историю Римской империи и новозаветную; 4-я — историю Византийской империи до 1118 г. включительно. Хроника Глики заметно отличается от остальных византийских хроник, представляя собой оригинальное по форме и содержанию произведение, созданное по замыслу автора¹.

В 1660 г. Ф. Лаббе издал греческий текст Хроники Глики по одной рукописи, а в конце тома в Примечание поместил материалы из нескольких рукописей с указанием какие из них к какой части относятся: к 1-й — варианты заглавий из кодексов Fontisebraldensi (F), Claromontanus (C), Vallicellianus (V), ко 2-й — три дополнительных фрагмента из кодекса С, к 3-й — два дополнительных фрагмента из кодекса F, заглавия к перечням византийских императоров из трех кодексов (С, F, V) и текст одного перечня (рукопись неизвестна), а также разночтения из всех кодексов по всему тексту. Кодексы, которые использовал Ф. Лаббе, не установлены. В XIX в. были выполнены два переиздания Хроники Глики (Bonn, 1836; PG. Т. 158. 1866), в которых, в определенной степени, была произведена реконструкция тек-

*Исследование проведено при поддержке стипендии Herzog August Bibliothek Stipendien-Nr.: В 1371 (15.07.2007–14.09.2007).

¹*Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Litteratur. 2. Aufl. München, 1897. S. 382–383; Μαυροματη- Κατσουγιαννοπούλου Σ. 1) Χρονογραφία του Μιχαήλ Γλυκα και πηγές της (περίοδος 100 π.Χ. — 1118 μ.Χ.). Θεσσαλονίκη, 1984; 2) Η Εξαήμερος του Μιχαήλ Γλυκα: Μία εκλαϊκευτική επιστημονική πραγματεία του 12ου αιώνα // Βυζαντινά. Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 7–70; Авилушкина Л.Т. Структурные особенности Хроники Михаила Глики // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. СПб., 2007. С. 199–206.*

ста, т. к. частично материалы из Примечания Ф. Лаббе были внесены в текст. Отсутствие критического издания Хроники Глики вызывает необходимость изучения рукописной традиции текста. Из известных в настоящее время 60 списков (XIII–XVIII вв.) Хроники Глики тексты более 20 рукописей, содержащие полный ее текст или почти полный, заслуживают, по нашему мнению, детального изучения.

Один из кодексов находится в Библиотеке герцога Августа в Вольфенбюттеле (Германия) — Cod. Guelf. 54 Gudian gr. Как сообщается в каталоге, это бумажный кодекс в четверку (220 × 150), XV в., имеет 181 л. и содержит только Хронику Михаила Глики; происхождение и предшествующая история кодекса неизвестна². При визуальном изучении установлено, что рукопись написана одним почерком; текст на листе располагается в формате 170 × 100 по 30 строк; на л. 1, 1–5 имеется стихотворное заглавие к Хронике; на лл. 1, 6–176 об., 30 находится текст Хроники, доведенный до конца царствования Льва I (474 г.) (Вопн, 3, 4–490, 3). Проведенная нами колляция позволила определить, что в кодексе присутствуют тексты всех пяти дополнительных фрагментов из Примечания Ф. Лаббе, заглавие к перечню византийских императоров, соответствующее заглавию кодекса С, и текст перечня, а также имеются лексические, морфологические и смысловые разночтения по сравнению с первым изданием греческого текста Хроники Глики и его последующими переизданиями.

Таким образом, Вольфенбюттельский кодекс Guelf. 54 Gudian gr. занимает важное место в дошедшей рукописной традиции Хроники Михаила Глики. Использование его текста совершенно необходимо при подготовке критического издания памятника.

Н.А. Алексеенко
(Севастополь)

Представители византийской аристократии в Таврике: новые персонажи

В византийской истории сохранилось не так много сведений о деятельности аристократических семейств так или иначе связанных с историей средневековой Таврики. О нескольких широко известных знатных фамилиях византийского общества, выходцы из которых в X–XI вв. возглавляли фемную администрацию в Таврике, мы узнаем

²Heinemann O. von. Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Abt. 4. Die Gudischen Handschriften. Wolfenbüttel, 1913. S. 41.

из письменных и нарративных источников. Среди них можно назвать Петрону Каматира, Иоанна Вогу (Вогаса), или Георгия Цулу. По памятникам эпиграфики известен также Лев Алиат. Между тем, об абсолютном большинстве представителей местного нобилитета в Крыму мы знаем лишь благодаря находкам их печатей.

Изданные к настоящему времени печати местной служилой знати принадлежат исключительно стратигам Херсона, которые являлись представителями как известных византийских семейств, так и провинциальных фамилий. Среди них Георгий(?) и Иоанн Протевоны, Феодор Катасах..., Димитрий Кфар... (Кафар или Катафлор), Никифор Иасит, Михаил Катафлор, Георгий и Лев Цулы, Михаил Херсонит.

Менее значительную по составу группу образуют печати, принадлежащие высокопоставленным имперским вельможам, которые по тем или иным причинам отправляли свою корреспонденцию в Херсон. Среди них: севасты Михаил Синадин и Константин Ксир; главный логофет, патрикий Павел Мономах; стратиг Эллады Иоанн Протевоны; императорский протоспафарий Михаил Цула. Имеются также печати лиц, которые не указали в надписях на печатях ни своих должностей, ни титулов. Это — Николай Махитарий, Константин Аргиромитис, Анастасий Масхулос, Феофилакт, Игнатий и Мосик Цулы и некоторые другие.

Предлагаемые здесь к рассмотрению печати, происходящие из нескольких частных российских коллекций, позволяют ввести в оборот еще несколько неизвестных имен представителей аристократических кругов империи. Судя по месту находок их моливдовулов, они поддерживали тесные контакты с администрацией и нобилитетом Херсона, несмотря на отдаленность этой заморской провинции империи.

Абсолютное большинство печатей относится к XI–XII вв., когда в знатной среде употребление родового имени уже стало общепризнанным и традиционным. Однако, следует отметить, что первые случаи появления патронимов и на печатях датируются второй половиной X в.

Именно к таким памятникам относится моливдовул Никифора Диаватина, препозита и патрикия (вторая половина X в. — рубеж X/XI вв.). На печати представлен характерный для этого периода сфрагистический тип — шестиконечный процветший крест на трех ступенях, украшенный пересечениями и жемчужинами на концах ветвей. В то же время круговая надпись инвокативного обращения к боже-

ственной помощи имеет не традиционный, редко встречаемый вид: ΣΤΑΥΡΕ ΘΥΛΑΤΤΕ ΤΩ ΣΩ ΔΟΥΛΩ. Печать найдена в Херсонесе (Херсоне).

Представители рода Диаватинов хорошо известны и по письменным источникам и по моливдовулам. Вместе с тем имя Никифора известно лишь по неизданному моливдовулу из собрания Г. Закоса, на котором наш персонаж представлен на несколько иной стадии своей служебной карьеры. На ней он назван не только препозитом и патриkiem, но и анаграфевсом фемы Кивирреотов.

Стилистически к данной печати очень близка булла еще одного представителя этого семейства — Христофора Диабатина, имеющая совершенно аналогичный сфрагистический тип и почти тождественную легенду на лицевой стороне.

Среди новых персонажей и хорошо известный Никифор Вотаниат (XI в.), представленный здесь лишь в ранге куропалата. Моливдовул датируется периодом с лета 1074 г. до начала осени 1077 г., после чего, как известно Никифор получил титул севаста и начал борьбу за византийский трон. Печать так же найдена в Херсонесе (Херсоне).

Вызывает интерес и моливдовул Михаила Дримеоса, на которой в качестве сфрагистического типа представлена сцена Благовещения (XI–XII вв.). Михаил Дримеос не известен по нарративным источникам. Аналогий этой печати пока также найти не удалось. Лишь в собрании Национального археологического музея в Софии имеется моливдовул одноименного чиновника с близким начертанием патронима — Михаила Дримиса протоспафария и топотирита τῶν ἐλαδικῶν, ἐξκουβίτων (около 1050 г.). Однако среди памятников сфрагистики достаточно хорошо известна карьера другого представителя этого рода — Льва Дрима, византийского военачальника, деятельность которого самым тесным образом была связана с Болгарией. Возможно, и Михаил Дримис (Дримеос) нашей печати, учитывая указания на его принадлежность к военной элите (на софийской печати он назван первым заместителем доместика экскувитов Элады — топотеритом тагмы), может иметь самое прямое отношение к контактам военачальников имперских вооруженных сил двух соседних причерноморских регионов. Печать приобретена на Украине; очевидно, найдена она в Крыму (?).

Упомянем в заключении о печати Феодора Агиостефанитиса (XII в.) Для нее также, не удалось, к сожалению, отыскать анало-

гий. Печать найдена в Крыму и вероятно происходит из Херсонеса (Херсона).

В каталоге печатей с родовыми именами из Болгарии И. Йорданов приводит две близкие по надписи печати одноименного вельможи, датируемые XII в. К сожалению, наш Феодор в отличие от ряда своих родственников больше не отмечен ни в письменных источниках, ни на сфрагистических памятниках. Однако, согласно данным нарративных источников XI–XIII вв. члены этого семейства так или иначе были связаны с Критом. Не исключено, что и наш Феодор может являться представителем критского нобилитета.

Как видно из изложенного, рассмотренные нами новые моливдовулы с родовыми именами, происходящие из византийской Таврики, позволяют не только ввести в оборот новую информацию о придворной знати Византии, представители которой ранее в Крыму не отмечены на памятниках сфрагистики, но и в очередной раз подчеркнуть не ослабевающий интерес в высшей имперской среде к самому северному региону империи, прежде всего — к Херсону, в котором, судя по всему, имели место довольно тесные контакты местной администрации или городской знати с представителями как столичного нобилитета, так и провинциальной элиты и в XI, и даже в XII столетии, когда Херсон уже начал клониться к упадку.

Ю.А.Артамонов, И.В.Зайцев
(Москва)

Новые источники о паломничестве русских людей в храм Св. Софии в Константинополе-Стамбуле

Храм Св. Софии в Константинополе, сооруженный в 532–537 гг. по распоряжению императора Юстиниана Великого, почитался русскими людьми в качестве важнейшей среди православных церквей христианского Востока; только с 1453 г., когда собор был обращен турками в мечеть, эта честь перешла к храму Гроба Господня в Иерусалиме.

На стенах и мраморных балюстрадах храма сохранилось большое количество славяно-русских граффити, предварительно датированных временем с XI вплоть до XX в. Однако до сих пор этот материал не подвергался систематическому и планомерному исследованию¹.

¹ К настоящему времени известны лишь несколько кириллических надписей собора

Обычай писать на стенах церковных зданий был широко распространен уже в Древней Руси. По всей видимости, молитвенная надпись на церковной стене считалась, «как бы постоянно действующей», своего рода вечной молитвой.

В научной литературе утвердилось мнение, что традиция нанесения граффити на стены храмов осуждалась официальными церковными властями Руси. «Начнем с того, — писал, например, С.А. Высоцкий, — что писание — „резанье“ на стенах храмов строжайшим образом запрещалось Церковным уставом князя Владимира Святославича»². Отсюда был сделан вывод о том, что многие граффити писались «поспешно и украдкой», что отразилось на их содержании и графике. Однако среди дел подсудных церкви упоминание о «посечении креста» и «резанье стен» содержится лишь в поздних редакциях Устава князя Владимира (XIII–XVII вв.). Ни в одном из списков древнейшей Оленинской редакции памятника подобный вид прегрешений не зафиксирован. Между тем, архетип текста именно этой редакции, по мнению Я.Н. Щапова, «в значительной степени совпадает с архетипным текстом устава»³. Заметим также, что многие из древнерусских надписей выполнены представителями духовенства, причем немалая часть из них находится в алтарных частях храмов. Более того, некоторые граффити носят вполне «официальный» характер. Следует думать, что запрет на надписи в храмовых помещениях был введен в Руси не ранее второй половины XIII – начала XIV в.

В отличие от большинства киевских и новгородских граффити, обычно выцарапывавшихся на фресковой штукатурке, славяно-русские надписи в Св. Софии Константинопольской начертаны на мраморе. Процарапать граффити на мраморе писалом – инструментом, предназначенном для письма по бересте и воску, иглой, шилом или даже гвоздем практически невозможно. Четкие и глубокие линии многих надписей наводят на мысль, что они были выполнены специальным инструментом, по верхней части которого наносились удары тяжелым предметом.

Большинство из обнаруженных на сегодняшний день граффити в Софии Константинопольской, принадлежащих выходцам из

(См.: *Horbatsch O.* Einige slavische Pilgerinschriften in der Hagia Sophia-Kathedrale in Konstantinopel // *Welt der Slaven*, 1977. No. 22. S. 86–88).

² *Высоцкий С.А.* Киевские граффити XI–XVII вв. Киев, 1985. С. 113.

³ *Щапов Я.Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. М., 1972. С. 115.

Руси-России, являются «благопожелательными». Приведем несколько примеров.

На мраморной облицовочной плите восточной стены второго этажа внутреннего нартекса собора читается следующая надпись:

ГОСПО
ДНПЪМЪ
ЗНРАБУОСВ
ЪЕМУОГЕО
РЪГНЄВН
УОБ

Граффити выполнено уставным письмом без разделения на слова. Ниже пятой строки той же рукой начертаны три буквы. Возможно, они являются началом слова «оубогомоу», которое автор по каким-то причинам не сумел дописать. Текст надписи читается так: «Господи, помози рабу своему Георгию уб[огому]». Особенностью надписи является замена о буквой ъ в словах «помози» и «своему». Еще одна отличительная черта данного граффити состоит в ошибочном написании сочетания Ох: буква О (он) стоит не на первом, а на втором месте. Начертание букв данной записи имеет архаические признаки устава XI–XII вв.

На мраморной плите балюстрады центральной части второго этажа внутреннего нартекса собора выбита трехстрочная запись:

ГДН ПОМЪЗНРАБОМЪСВОНМОНВАНОВНГОУРГЄВН
КОСТАНТИНОВННОЛНЄЄВННОЛЄКОСЕПОСТАВ
ШИНАСНХОМЄСТЬХОАМННО

Граффити выполнено уставным письмом без разделения на слова. Начальные буквы граффити (предположительно 6 символов) затерты и просматриваются с большим трудом. Однако в силу традиционности надписи они могут быть сравнительно легко восстановлены. Первое слово «Господи» передано в виде сокращения «ГДН». Надпись следует читать так: «Господи, помози рабам своим Ивану, Юрию, Константину и Елисею и Алексею, постоявших на этих местах. Аминь».

Особенностью надписи является смешение ъ / о, а также ѣ / е, которое имеет не фонетический, а чисто графический характер. Подобное смешение является отличительной чертой бытовой («некнижной») графической системы, которая фиксируется в берестяных грамотах уже со второй половины XI в. и получает широкое распространение в

XII–XIII вв. Хотя и значительно реже, эта система встречается в смоленских, галицко-волинских и киевских памятниках. Отличительной же чертой именно новгородских надписей принято считать употребление буквы о на месте ъ в конце слова.

Таким образом, перед нами трехстрочная благопожелательная надпись, время создания которой следует относить к середине XII – началу XIII в. Особенность данного граффити заключается в том, что молитвенное обращение к Богу выполнено от имени сразу пяти лиц, тогда как в большинстве древнерусских благопожелательных надписей упоминается имя только одного человека, как правило, самого автора. Можно предположить, что все пятеро упомянутых в граффити людей были паломниками, пришедшими в Константинополь из Новгородской земли.

Неподалеку от рассмотренного граффити находится еще одна древнерусская надпись, предположительно состоящая из четырех строк:

ГПДН
ПОМОЗН
РАБОУСВОЕМОУ
НАСНЛО[ВН]

Две верхние строки надписи упираются в изображение шестиконечного креста, помещенного на двухступенчатой голгофе. Начальная часть монограммы Христа в верхней части креста утрачена, в нижней части справа читается только последний слог – КА (НИ-КА). Пока не представляется возможным дать однозначный ответ на вопрос о том, имела ли данное граффити продолжение или нет. Расположенные ниже четвертой строки буквы сильно затерты. Текст надписи читается следующим образом: «Господи, помози рабу своему Насило[ви]». Древнерусское имя «Насиль» не известно по летописным текстам, но встречается в берестяной грамоте № 525, датируемой концом XI – первой четвертью XII в.⁴ Особенности графики надписи дают возможность отнести её к XII – первой половине XIII вв.

Здесь же на мраморной плите балюстрады центральной части второго этажа внутреннего нартекса находится однострочная благопожелательная надпись:

[ГН]ПОМОЗНРАБОУСВОЕМУПАНОШ[Н]

⁴Зализняк А.А. Древненовгородский диалект. М., 1995. С. 251.

У надписи повреждены начало и окончание. Однако в силу традиционности формуляра она может быть восстановлена следующим образом: «Господи, помози рабу своему Паноши». Говоря о графике надписи, следует заметить, что в ней сочетаются архаические особенности письма, характерные для раннего устава, с более поздними изменениями, которые свойственны русской эпиграфике XIII–XIV вв. Имя «Паноша» встречается в польских источниках XIII–XV вв.⁵ Это обстоятельство дало основание О. Горбачу предположить, что данная надпись была сделана выходцем с «юго-западной Украины, которая с XIV в. находилась под польским влиянием»⁶.

Несколько левее от граффити, выполненного Паношей, находится еще одна однострочная благопожелательная надпись:

[ПОМОЗН]ГНРАБУСВОЕМУЛУЦЬ

Начало надписи утрачено. Однако может быть восстановлено следующим образом: «[Помози], Господи, рабу своему Луце». Особенности графики надписи дают основания датировать её XIII–XIV вв.

Свидетельством посещения русскими паломниками Св. Софии после завоевания Константинополя турками в 1453 г. является трехстрочная благопожелательная надпись, расположенная на мраморной плите балюстрады центральной части второго этажа внутреннего нартекса:

ГИПОМОЗИРАБУБЖИЮЕСТАФИИМОСКВИТ[ИНУ]
 ГИПОМОЗИРАБУБЖИЮЕСТАФИИМОСКВИТ[ИНУ]
ТИ.....ОИГО.....

Текст в первой и второй строках надписи повторяется: и в том и в другом случае автор обращается с просьбой о божьей помощи: «Господи, помози рабу божию Естафию Москвит[ину]». Третья строка сильно затерта, поэтому в ней читаются только отдельные буквы. Особенности графики письма позволяют отнести надпись ко второй половине XV–XVI в.

Наряду с благопожелательными граффити на стенах, колоннах и мраморных балюстрадах храма имеются автографические надписи. Приведем примеры.

МАТФЪНПОПЪГААНЪСКНН

⁵ Słownik staropolskich nazw osobowych. Warszawa, 1974. Т. IV. S. 186.

⁶ Horbatsch O. Einige slavische Pilgerinschriften... S. 87.

Граффити расположено на плоской поверхности мраморной баюстрады второго этажа внутреннего нартекса. Надпись выполнена крупными буквами, высота которых достигает 5 см. Время начертания граффити следует относить к XIII в.

Рядом с надписью попа Матфея на мраморной колонне со стороны окна на высоте примерно двух метров находится другая автографическая надпись:

ДАНИИЛОСИЗНОВО
ГОРОДАИЗНИЖ[ЕГО]

Автор не успел или не смог закончить надпись. Несмотря на это, окончание записи может быть без труда восстановлено: речь идет о Нижнем Новгороде, откуда, судя по всему, и прибыл Даниила. Граффити надписи свидетельствует о том, что она могла быть сделана не ранее первой половины XV в.

Славяно-русские граффити храма св. Софии – уникальное свидетельство русского присутствия на Востоке. Они являются ценным источником по истории взаимоотношений Руси-России с Византией и Османской империей, важным для изучения также отечественной письменности, языка и культуры. Поэтому планомерное изучение и введение данного эпиграфического материала в научный оборот следует считать одной из первоочередных задач.

В.А. Арутюнова-Фиданян
(Москва)

Контактные зоны в системе «Византийского содружества государств»

Многовековые политические, экономические и культурные отношения Византии с рядом стран Восточной Европы, по мнению Д. Оболенского, определялись не только и не столько конкретно-историческими интересами, но неким общим принципом, близким к римскому *foederatio* и обозначенному им как «Византийское содружество государств» — некая наднациональная общность, основанная прежде всего (хотя и не исключительно) на единстве православной веры. Последующие исследователи, в основном высоко оценивая капитальный труд Д. Оболенского, указывали однако, что в его исследовании в сущности нет специальной главы о структуре и природе «Византийского содружества» и его целостной характеристики. А.П. Каздан отмечал узость географических рамок содружества, предложен-

ных английским ученым, и справедливо включил в этот круг, помимо Балкан, северного побережья Дуная и северного Причерноморья, Италию, Кавказ и Приевфратье, подчеркивая, что содружество не носило только греко-славянский характер и включало, помимо православных страны иных конфессий. А.П. Каздан считал также, что идейно-политическая действительность Средних веков, даже оформляемая в терминах зависимости, не имела ничего общего с реальной действительностью, т. е. иерархия «Византийского содружества» была скорее фактором объединения, фактором самосознания, нежели политического подчинения.

Иными словами, и Д. Оболенский, и его оппоненты, считают «Византийское содружество государств», отражающее идеи византийского универсализма, такой же идеологической конструкцией, как и сам византийский универсализм («семья правителей и народов», «родственники и друзья» императора и т. п.).

Однако и идеологический и дипломатический аспекты взаимоотношений империи со странами византийского культурного круга действительно влияли на политические, административные и экономические реалии в отношениях контрагентов, в особенности там и тогда, где и когда активно проявлялось встречное влияние соседних стран на империю. Особенно наглядны в этом отношении исторические позиции Армении и Византии.

В течение нескольких сотен лет Армения существовала в тесном общении с эллинским, эллинистическим, а затем византийским миром. Армения и Византия находились внутри общего для них восточно-христианского мира, в ареале так называемого «византийского культурного круга». При мобильности и прозрачности политических, профессиональных и культурных границ, в результате тесных контактов в армяно-византийских лимитрофах появилась новая общественная модель.

Армяно-византийская контактная зона прошла два основных исторических этапа VI–VII и X–XI вв. Византийская Армения и на первом этапе (конец VI–VII вв.) и на втором (X–XI вв.) представляла собой: 1) общую территорию; 2) общую государственность (при наличии определенной автономии армян), 3) взаимодействие этносов («переливы» населения), 4) культурное взаимодействие. Магистральные социокультурные процессы в контактной зоне определялись синтезом армянских и византийских общественных, политических и хозяйственных институтов и форм идеологии. Развитие и преобразова-

ние этих институтов обусловило обретение ими нового качества. Сложилась новая общественная и культурная структура — «синтезная контактная зона». Это была не просто территория, где существовали, не смешиваясь, этносы и их культурные системы, не просто анклав с их автономным развитием, а органичная и жизнеспособная общность со своими законами и своеобразием культурного облика. Возникновение такого рода структур, как правило, было тесно связано с существованием и деятельностью на их территориях носителей открытых культур. Иными словами, «синтезная контактная зона» — место не только контактов, но и возникновения синтезных феноменов, являющихся результатом как сосуществования и взаимовлияния, так и взаимопроникновения культур.

Основополагающие византийские идеологи («семья» правителей и народов во главе с Константинопольским императором, сюзеренитет Византии над землями Римской империи, ведущая роль великой христианской державы в борьбе с маздеистским Ираном и мусульманским миром, «политическая ортодоксия», корреляция земного и небесного царств, понятие «порядка» и т. п.), войдя в общественно-политическое сознание армян, оказали конституирующее влияние на генезис и функционирование армяно-византийской контактной зоны.

Н.Д. Барабанов
(Волгоград)

Иконопочитание и народные традиции в средневековом православии (на примере культа иконы Богородицы Одигитрии в Константинополе)

Огромная роль культа икон в византийском христианстве, в славянских странах и на Руси общеизвестна. Однако степень изученности разных компонентов проблемы иконопочитания неравномерна. В частности, остаются перспективы анализа поклонения иконам в рамках традиций так называемой «народной религиозности». Научная эффективность концептов «народная религиозность» или «народная религия» (folk religion, religiöse Volkskunde, religion populaire) в последние годы ставится под сомнение¹. Однако дискуссионность проблемы служит важным стимулом для более глубокого и всестороннего

¹Штырков С.А. После «народной религиозности» // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб., 2006. С. 7–15; Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 11–37; Стоит отметить мнение Ф. Тромблея, который полагает, что «народная религия не «вульгарный» или народный феномен,

ее осмысления. В данном случае — на основе изучения культа чудотворной иконы Богоматери Одигитрии из константинопольского монастыря Одигон.

Тип икон под названием «Одигитрия» был хорошо известен на Руси². Знали здесь также о чудесах, которые были связаны с этим образом и его списками. Русский путешественник Стефан Новгородец в середине XIV в. был свидетелем ритуалов, сопровождавших поклонение популярной иконе в византийской столице, что нашло отражение в его записках. Тем самым можно предполагать известную схожесть культового комплекса образа Одигитрии в Византии и на Руси, что делает значимым изучение не только официальных, но и народных его компонентов.

История образа Одигитрии, его иконографические особенности и специфика литургического почитания привлекали внимание многих ученых³. Исследователи неоднократно касались темы в рамках изучения культа Богоматери как покровительницы и защитницы Константинополя, а также при реконструкции истории монастыря Одигон и

который возникает в низших слоях общества, но стиль религиозности, существующий во всех социальных стратах». См.: Tromblay F.R. *Popular Religion* // *The Oxford Dictionary of Byzantium* / Ed. A. Kazhdan et alii. Oxford, N.Y. 1991. V. 3. P. 1698.

²Шалина И.А. Богоматерь Эфесская-Полоцкая-Корсунская-Торопецкая: исторические имена и архетип чудотворной иконы // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 1996. С. 200–251.

³При общем подавляющем преобладании в историографии искусствоведческих подходов и интересов, в ряде исследований затрагиваются различные аспекты культа этой иконы: *Кондаков Н.П.* Византийские церкви и памятники Константинополя. М., 2006. С. 32–34; *Grabar A.* Une source d'inspiration de l' iconographie byzantine tardive: les cérémonies du culte de Vierge // *Cahiers Archéologiques*. 1976. V. 25. P. 143–162, esp. 144–147; *Majeska G.* Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. Washington, 1984. P. 362–366; *Саликова Э.П.* Отражение исторических константинопольских реалий в иконографии иконы последней четверти XIV века «Похвала Богоматери с Акафистом» // Проблемы русской средневековой художественной культуры (ГММК. Материалы и исследования, VII). М., 1990. С. 45–56; *Herrin J.* Virgin Hodegetria // *The Oxford Dictionary of Byzantium*. 1991. Vol. 3. P. 2172–2173; *Babić G.* Les images byzantines et leurs degrés de signification: l'exemple de l'Hodigitria // *Byzance et les images*. Paris, 1994. P. 191–222; *Паттерсон-Шевченко Н.* Иконы в литургии // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 36–64; *Ее же.* Служители святой иконы // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. М., 1996. С. 133–144; *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002. С. 97–98; *Pentcheva B.* The Activated Icon: The Hodegetria Procession and Mary's Eisodos // *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium* / Ed. M. Vassilaki. London, 2004. P. 195–208; *Громова Е.Б.* История русской иконографии Акафиста. Икона «Похвала Богоматери с Акафистом» из Успенского собора Московского Кремля. М., 2005. С. 107–114.

его святынь⁴. Однако лишь в недавнее время роль иконы Одигитрии и связанного с ней ритуального комплекса были осмыслены на новом уровне, что побуждает особо отметить аналитические усилия отечественных исследователей И.А. Шалиной⁵ и А.М. Лидова⁶.

На протяжении нескольких веков публичное, массовое почитание иконы осуществлялось в Константинополе по вторникам и сопровождалось выносом ее из монастыря на площадь, ношением в процессии по улицам, а также в специфическом действе, которое производило особенно глубокое впечатление на присутствующих. Несколько человек ставили чрезвычайно тяжелый образ на плечи одного носильщика, который затем с необыкновенной легкостью начинал кругообразно перемещаться по площади, словно носимый иконой. Интерпретация этого ритуального комплекса должна быть связана с последовательным рассмотрением всех сохранившихся данных — от жития св. Фомаиды Лесбосской (X в.) до путевых записок Перо Тафура (середина XV в.). Сравнительный анализ свидетельств источников дает картину постепенного развития форм почитания иконы в их связи с исторической судьбой монастыря Одигон и самого Константинополя.

Избранный угол зрения на изучаемое явление позволяет сделать некоторые наблюдения. Прежде всего, представляется излишним по-

⁴*Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. I. Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique. III. Les églises et les monastères. Paris, 1953. P. 212–214; *Esbroeck M. van.* Le culte de la Vierge de Jérusalem à Constantinople aux 6–7 siècles // REB. 1988. T. 46. P. 181–190; *Angelidi C.* Un texte patriographique et édifiant: le « Dicours narratif » sur les Hodègoi // REB. 1994. T. 52. P. 113–149; *Angelidi C., Papamastorakis T.* The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery // Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art / Ed. M. Vassilaki. Athens, 2000. P. 373–387; *Степаненко В.П.* Военный аспект культа Богоматери в Византии (IX–XII вв.) // АДСВ. 2000. Вып. 31. С. 198–221; *Pentcheva B.* The supernatural protector of Constantinople: the Virgin and her icons in the tradition of the Avar siege // BMGS. 2002. Vol. 26. P. 2–41; *Wortley J.* The Marian Relics at Constantinople // GRBS. 2005. Vol. 45. No 2. P. 171–187.

⁵*Шалина И.А.* Вторичные шествия с иконой «Богоматерь Одигитрия» в Константинополе // Византия и Христианский Восток. Научная конференция памяти А.В. Банк. Тезисы докладов. СПб., 1999. С. 58–63; *Ее же.* Чудотворная икона «Богоматерь Одигитрия» и ее вторичные «хождения» по Константинополю // Искусство христианского мира. М., 2003. Вып. 7. С. 51–74; *Ее же.* Реликвии в восточнохристианской иконографии. М., 2005. С. 243–274.

⁶*Lidov A.* The Flying Hodegetria. The Miraculous Icon as Bearer of Sacred Space // The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance / Ed. E. Thunoe and G. Wolf. Rome, 2004. P. 291–321; *Его же.* Пространственные иконы. Чудотворное действо с Одигитрией Константинопольской // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2006. С. 325–372.

иск прецедента вторичного действия в каких-то конкретных событиях, будь то природные катаклизмы V в.⁷, или осада Константинополя аварами в 626 г.⁸ Процессия с образом и прочие формы обращения с ним являлись частью сложного комплекса почитания чудотворной иконы, значительно менявшегося со временем и имевшего в своей структуре уровень, условно говоря, официальный, связанный с использованием его духовными и светскими властями, а также уровень народный. Первый из них представлял Одигитрию как защитницу империи, Константинополя и правящих династий. В его рамках икона участвовала в процессиях с присутствием императора, переносилась в храм Св. Софии и Влахернский дворец. К развитию второго уровня причастен монастырь Одигон и его насельники. Именно здесь возникла традиция оживления благочестивой и популярной легенды о явлении Богоматери слепцам и последующем их исцелении. Организуемая для широких масс горожан и паломников процессия была регулярным воспроизведением этого чуда, приведением страждущих к исцелению. Действо учитывало народное восприятие иконы и способствовало максимальному оживлению образа Богоматери. Создавалось впечатление, будто сама Богородица участвует в процессии и выходит на площадь и в город. Поклонение иконе регламентировалось ритуальным комплексом, который также учитывал традиции масс и их ожидания. Хорошо известно, что в народной культуре ношение икон в процессиях считалось делом почетным и важным, поскольку полагали, что благодать иконы переходит на несущего ее. Не удивительно, что «богоносцы», как их именовали в славянской и русской традиции, выделялись из общей массы прихожан⁹.

Вынос иконы сопровождался раздачей ваты, освященной прикосновением к иконе, а также, вероятно, святой воды. Так на фреске церкви Богоматери Влахернской в Арте (XIII в.), изображающей процессию, виден человек, обливающий икону из кувшина¹⁰. В народной традиции, да и не только в ней, это один из популярных способов получения святой воды. Наконец, кружение с иконой следует также рассматривать как ритуальный компонент, заимствуемый из арсенала народной религиозности. Экстатическое состояние носильщика сви-

⁷ Шалина И.А. Реликвии...С. 262.

⁸ Лидов А.М. Пространственные иконы... С. 333.

⁹ Цеханская К.В. Иконопочитание в русской традиционной культуре. М., 2004. С. 198–203.

¹⁰ Шалина И.А. Реликвии...С. 258.

детельствовало о реальном присутствии в образе чудотворной силы, а его перемещение по кругу, особенно вокруг собравшихся на площади людей, воспроизводя традиционный народный ритуал, придавало движению апотропеический характер. Необходимо, однако, отметить, что символика круга и кручения вокруг своей оси в народных традициях сложна и может обнаружить множество смыслов в зависимости от конкретной ситуации¹¹. В данном случае зрители действия и его участники жаждали чуда, и оно являлось в виде необычного танца с иконой и чудесного преодоления тяжести образа Одигитрии. Множество людей на площади получало возможность ощутить сопричастность защищающей и исцеляющей благодати, которую, по их убеждению, источала чудотворная икона.

А.В. Бармин
(Москва)

Противолатинская полемика в Византии и в Древней Руси

Со временем, предшествующим монголо-татарскому нашествию, принято связывать пять сохранившихся на древнерусском языке противолатинских сочинений. Это «Слово о вере крестьянской и латынской» монаха Федоса, в большинстве списков отождествляемого со св. Феодосием Печерским, надписанное именем киевского митрополита Георгия «Стязание с латиною», два сохранившихся под именем митрополита Никифора Киевского памятника — «Послание Владимиру Мономаху» и «Написание к князю Ярославу» — и «Послание Клименту, папе ветхого Рима» Иоанна Киевского. При этом последний памятник известен по рукописям и в греческом оригинале. Кроме того, два небольших противолатинских отрывка содержатся в «Повести временных лет». На греческом языке сохранились и, по всей видимости, изначально были составлены произведение «К римлянам или латинянам об опресноках» митрополита Льва Переяславского и «Написание, данное в триумф [над] совершаемым латинянами» митрополита «Росии» Ефрема.

¹¹Белова О.В. Круг // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 11–12; Плотникова А.А. Крутить(ся) // Там же. С. 12–15. Указанные статьи опираются на славянские этнографические материалы. О схожести греческих традиций, касающихся, к примеру, крестных ходов, см.: Λουκάτος Δ.Γ. Εἰσαγωγή στὴν ἐλληνικὴ λαογραφία. Ἀθήνα, 1978. Σ. 113–115, 261.

До сих пор атрибуция только двух из названных древнерусских сочинений вызвала сомнения и споры исследователей. Во-первых, принадлежность Феодосию Печерскому «Слова о вере крестьянской и латынской» была оспорена Е.Е. Голубинским, А.А. Шахматовым, К. Висковатым, Г. Подскальским и другими историками. Многие из них поддержали мнение, согласно которому этот памятник был написан другим Феодосием — «Греком» — в середине XII столетия. Важным основанием для сомнений в авторстве Феодосия Печерского стала ссылка полемиста на отрицательное отношение к «латинянам» его собственного отца. Поскольку св. Феодосий лишился отца в возрасте тринадцати лет, некоторым исследователям казалось маловероятным, чтобы он помнил о полученных им в детстве наставлениях. Были высказаны и другие соображения против принадлежности «Слова» Феодосию Печерскому.

Во-вторых, под вопрос была поставлена атрибуция «Стязания с латиною» киевскому митрополиту Георгию, упоминаемому в летописи под 1072 и 1073 гг. В этом случае сомнения породило то обстоятельство, что список противолатинских обвинений в «Стязании» похож на переработку списка, содержащегося в «Послании Владимиру Мономаху». Это сочинение сохранилось в рукописях под именем митрополита Никифора, занимавшего киевский архиерейский престол с 1104 по 1121 г., т. е. много позже Георгия.

К указанным двум спорным проблемам атрибуции может быть добавлена и третья, на которую до сих пор не обращали внимания. Состоит она в том, что списки противолатинских обвинений в обоих сохранившихся под именем митрополита Никифора сочинениях почти никак не связаны друг с другом. Поэтому они производят впечатление произведений, написанных разными лицами.

Эти затруднения в основном разрешаются, во-первых, благодаря рассмотрению до недавнего времени неизданной редакции полемического сочинения, надписанного именем Феодосия Печерского, во-вторых, благодаря сравнению древнерусских противолатинских памятников с отдельными византийскими полемическими произведениями. К таковым, помимо названных выше сочинений Льва Переяславского и Ефрема митрополита «Росии», относятся также «Слово об опресноках» Иоанна Клавдиопольского и «Вины латинской Церкви» Константина Стилва.

Привлечение этих источников позволяет устранить имевшиеся сомнения в авторстве Феодосия Печерского и Георгия Киевского. Оно

также дает возможность предположительно объяснить, почему два сохранившихся под именем Никифора Киевского сочинения на одну и ту же тему имеют между собой очень мало общего. Одновременно появляются основания для предположения, согласно которому написанное по-русски полемическое сочинение Феодосия Печерского было переведено на греческий и стало известно, по крайней мере, одному византийскому автору.

О.А. Барынина
(Санкт-Петербург)

Неопубликованные материалы по истории русско-византийских отношений в архиве В.Г. Васильевского

Творчество Василия Григорьевича Васильевского, одного из ведущих византиноведов XIX в., хорошо исследовано как его современниками, написавшими о нем много добрых слов в некрологах и произведшими детальный анализ его опубликованных научных работ, так и исследователями XX в. Но само количество трудов В.Г. Васильевского и разнообразие его научных интересов ставило и ставит исследователей его творчества перед задачей комплексного охвата его научного наследия. В отличие от опубликованных работ, которые получили свою долю внимания, архив В.Г. Васильевского практически не привлекал исследователей, и по настоящее время отсутствует его качественное и полноценное описание. Так, в науке не известен тот факт, что первично архив В.Г. Васильевского обработал другой византиновед и его ученик В.Э. Регель. Описание архива ученого, опубликованное в одном из томов «Архивов русских византинистов», к сожалению, односторонне: в нем сделан упор в основном на работах В.Г. Васильевского по истории византийского города, что не являлось главной темой для этого исследователя. Материалы по истории русско-византийских отношений, содержащиеся в архиве, не нашли отражения в этом обзоре.

В нашей работе предпринимается попытка дать анализ рукописному наследию В.Г. Васильевского. В результате нашего исследования становится очевидным, что Васильевский мыслил историю Византии и ее отношений с Русью во всемирно-историческом контексте, рассматривая во взаимосвязи западно-европейское Средневековье, историю

Византии и истории Руси. Несмотря на то, что архив В.Г. Васильевского не дает возможности открыть какие-то новые страницы в истории русско-византийских отношений, он тем не менее позволяет увидеть траекторию мысли этого ученого и понять, в каком направлении развивались его идеи. Черновые записи, редакции его опубликованных работ позволяют добавить важные новые штрихи к оценке значимости наследия В.Г. Васильевского.

В.Б. Бесолов
(Владикавказ)

Компаративный анализ храмов центрально-купольной архитектуры Киевской Руси, стран Кавказа и Византии (X–XII вв.)

Период зрелого феодализма в странах Христианского Востока и Византии ознаменован динамичным движением архитектурно-творческой мысли и созданием глубоко самобытной и своеобразной архитектуры, в том числе и центрально-купольных храмов. Этот период второго расцвета средневековой культуры Византии, Армении и Грузии, т. е. в этот период были возведены великолепные памятники архитектуры, созданы замечательные образцы монументальной живописи и рельефной пластики, орнаментального декора, иконописи и книжной миниатюры, изумительные изделия декоративно-прикладного и ювелирного искусства.

Принятое от Византии христианство, ставшее в конце X в. единой государственной идеологией восточных славян, способствовало дальнейшему развитию и укреплению феодальных отношений в могущественной Киевской державе. В последующем для усиления идейного, политического и культурного единства во вновь созданном Киевском государстве на протяжении нескольких столетий церковь выполняла значительную миссию в развитии русской культуры и способствовала интенсивному становлению и распространению монументальной культовой архитектуры и фресковой живописи в Древней Руси.

Возведенные в Киеве, Чернигове и Переяславле в конце X и первой трети XI вв. купольные храмы представляли собой местную переработку византийских строительных традиций и архитектурных типов и форм, которые проникали в древнерусские города акваториальным путем через Херсонес и другие византийские города Крыма

или же прибрежной дорогой, проходящей по Западной Грузии, Абхазии и Таманскому полуострову. Поэтому очевидны и художественные черты, свидетельствующие о творческой общности и тесной связи архитектуры Киевского государства со странами Кавказа.

Общеизвестна роль Византии в становлении и начальном этапе развития религиозной жизни, культуры и искусства стран восточнохристианского мира, т. е. тяготеющих к ней православных стран Юго-Восточной и Восточной Европы и Передней Азии. Из Византии были восприняты догмы христианского вероучения и православной литургии. Общими с византийским были и исходные эстетические принципы и стилистические черты средневековой архитектуры и искусства этих стран, что, конечно, вовсе не означает отсутствия национального своеобразия искусства в каждой из них. Ибо каждая страна Христианского Востока наряду с политическими преобразованиями и экономическим развитием, стремилась и к национальному самоопределению, культивировала чувства национального достоинства. Во встречах и взаимоотношениях Киевской Руси с Византией за официальными дипломатическими отношениями скрывалось противостояние напору византийской экспансии, установлению ее полной культурной и идейной гегемонии.

Создавая единое национальное государство, восточные славяне были одержимы сохранением национального, славянского языка и славянской культуры при стремлении славянских просветителей и церковных деятелей к равноправию славянской православной церкви. Столь твердая и принципиальная позиция Киевского государства, конечно, не мешала им посредством переводческой деятельности осваивать достижения научной, философской и религиозной мысли Византии и византийской культуры. Именно так действовали поколения, закладывавшие основы национальной державы, дерзали с полным сознанием своей высокой миссии.

Таковой была социально-политическая и идеологическая обстановка, культурная и психологическая среда, в которой происходило становление и формирование архитектуры Киевской Руси в последние десятилетия X–XI вв., когда возведение кафедральных храмов и соборов в столичных городах и больших поселениях становилось общенациональным мероприятием, как это обычно случалось при строительстве величественных романских и готических соборов. Весьма характерно, что в Киевском государстве, где, как и в Армении и Грузии, вновь возведенные храмы как бы имели общегосударственное

значение, сами же византийские мастера, приглашенные Мстиславом Удалым и Ярославом Мудрым, руководили строительством монументальных сооружений — Десятинной церкви (989–996) и собора Св. Софии (1037) в Киеве и Спасо-Преображенским собора (1036) в Чернигове. Здесь важно отметить, что в это же время Византия, Армения и Грузия переживают новый подъем культуры, второй блестящий расцвет архитектуры и искусства. Отсюда следует, что в эпоху становления русской архитектуры, как и романской на Западе, происходит осваивание абсолютно новых приемов и принципов: новых строительных материалов, организации производства строительных работ и технологии строительства, новых конструктивных элементов и деталей, впервые создаются своды и купола, и это в то время, когда в Армении, Грузии и Византии эти конструкции являются уже исконно традиционными.

Но, наряду с раннехристианскими странами и в церковной архитектуре Киевской Руси рассматриваемого периода, где христианское богослужение к тому времени насчитывало сравнительно короткий период — всего лишь несколько десятилетий, разрабатывались идентичные творческие темы. Постепенно определялся канонический стереотип архитектуры купольной церкви, который в последующем несколько видоизменялся и повторялся с малосущественными модификациями.

Основой формирования и развития архитектурного морфотипа центрально-купольного храма с вписанным крестом и выступающими апсидами — одной или тремя, являлась Десятинная церковь (989–996) в Киеве. Трехнефная композиция плана с более широким средним нефом и подкупольным квадратом на пересечении продольной и поперечной осей, успешно воплощалась в монументальной архитектуре Древней и средневековой Руси.

Композиция плана собора св. Софии (1037) в Киеве состоит из пяти нефов с тремя абсидами и пастофориями, подкупольным квадратом с четырьмя столбами по его углам, образующих средокрестие и несущих главный купол на барабане — это типичный образец *croix inscrite*, получившего широкое распространение не только в культовой архитектуре Руси, но и в странах Христианского Востока и Византии. Несомненно, определенное значение имела политическая и конфессиональная близость Киевской Руси с Византийским миром, тем не менее рассматриваемый архитектурный морфотип нельзя считать привнесенным извне. Даже при наличии изначальной общности

в архитектуре св. Софии в Киеве и храма Мокви (сер. X в.) в Абхазии, хотя в последнем крайние нефы не столь развиты. Вскоре после постройки киевской Св. Софии пятинефные храмы были возведены в Новгороде (1045–52) и Полоцке (1044–66).

Если пятинефный с пятью куполами храм абсолютно чужд архитектуре христианских стран Кавказа, а многокупольность встречается в архитектуре Византии, то для всех стран восточнохристианского мира рассматриваемого периода характерно развитие трехнефной слегка удлиненной (вторая половина IX — середина XII вв.), а в последствии более укороченной, почти квадратной композиции плана храма центрально-купольной архитектуры, но иногда с выступающими, симметрично примыкающими к рукавам креста портиками-притворами. Здесь важно обратить внимание не только на тематическое совпадение в композиции планов, а более всего на то, что в архитектуре Киевской Руси так же как в архитектуре Армении, Грузии, Абхазии, Алании и Византии, планы центрально-купольных храмов постепенно становятся более лаконичными, менее расчлененными, приближенными к квадрату. Это весьма наглядно при сравнении архитектурного морфотипа центрально-купольных храмов *croix inscrite*: Спасо-Преображенский собор (1036) в Чернигове, Успенский собор Киево-Печерской лавры (1073–77), Успенский собор Елецкого монастыря (середина XII в.) в Чернигове с собором в Каневе (1144), собором Кириллова монастыря (после 1146) в Киеве, Борисоглебским собором (середина XII в.) в Чернигове, Спасо-Преображенским собором (1152) в Переяславле-Залесском, церковью Бориса и Глеба (1152) в Кидекше, Пятницкой церковью (конец XII — начало XIII вв.) в Чернигове и другими.

Древнерусские мастера монументальной архитектуры придали композиции плана церкви предельную четкость и ясность, сохранив пластичность ее очертания, особенно в восточной части. Крестовидной формы четыре подкупольных столба вверху перерастают в подпружные арки, несущие купол на барабане и поддерживающие коробовые своды трех нефов, затем, в виде прямоугольных пилястр, опускаются до пола по внутренним поверхностям наружных стен храма и, тем самым, образуют предельно четкую, устремленную ввысь пространственную структуру храма. А в планах почти квадратной конфигурации внутреннее пространство становилось весьма динамичным, более сосредоточенным под сферическим куполом. Идентичный

характер присущ и интерьерам храмов центрально-купольной архитектуры стран Христианского Востока и Византии.

Эстетический выразительный внешний облик центрально-купольных храмов Киевской Руси отличается лаконичностью и компактностью построения наружных масс вокруг единственной или главной, центральной доминанты — купола на барабане. Ясное членение наружных масс и четкость архитектурных форм, имеющих в восточной части и в покрытиях нефов и куполов округлость, ярко выраженную пластичность, роднят центрально-купольные храмы Киевской Руси с однотипными церквями как христианских стран Кавказа, прежде всего Абхазии и исторической Алании, так и Византии. Древнерусские церкви предельно гармоничны, отличаются вертикализмом пропорций, нарастающим ритмом выступающих апсид, позакомарных покрытий и куполов, внутренней динамикой пространственной композиции и цельностью архитектурных масс, что создает впечатление монолитности и несокрушимости. Церкви Киевской Руси имеют строгий внешний облик, весьма сдержанный художественный декор, фасады имеют гладкую поверхность, в определенной системе выполнены дверные и оконные проемы, что сближает их больше с архитектурой Кавказа, нежели Византии.

Теперь, резюмируя изложенное, выделим творческие константы монументальной архитектуры Киевской Руси: это — функциональная ясность композиции плана и четкость структуры пространства, архитектурность и соразмерность внешних форм, сдержанность декора и лапидарный, эстетически выразительный художественный образ и, в то же время, удивительная созвучность духу места, необычайная жизнерадостность и человечность. Разумеется, общность тематики и основных идеологических программ, художественно-творческих концепций, способствовали появлению общих принципов в построении плана и восприятии внутреннего пространства, т. е. в создании оболочки внутренней формы сооружений, предназначенных для православной литургии. Это вполне естественно и закономерно для монументальной архитектуры всех стран восточнохристианского мира, в том числе и для памятников Киевской Руси, отличающиеся творческой самостоятельностью и высокими художественными достоинствами.

Высокий уровень архитектуры Киевской Руси XI–XII вв., воплощенный в памятниках центрально-купольной композиции, предстает

как глубоко самобытное и зрелое историко-художественное явление и свидетельствует о поразительной интенсивности процесса становления монументальной архитектуры Древней Руси.

М.Н. Бутырский
(Москва)

П.Н. Милоков как исследователь славяно-византийских древностей Македонии

Исторические исследования П.Н. Милокова внесли заметный вклад в изучение средневековых христианских древностей Балкан и, прежде всего, историко-географической области Македония. Милоков путешествовал по Македонии дважды. Первый раз в 1898 г. при содействии и участии Ф.И. Успенского, причем результаты исследований были вскоре опубликованы¹.

Вторично Милоков посетил Македонию в составе экспедиции Российской Академии наук 1900 г., руководимой Н.П. Кондаковым. Задачи экспедиции оказались достаточно многообразны и не всегда ясны даже ее участникам, среди которых были историк архитектуры П.П. Покрышкин и филолог-славист П.А. Лавров. На Милокова как на «чистого» историка были, по всей видимости, возложены обязанности по сбору информации об этнографическом облике народов, населявших македонские земли на рубеже XIX–XX вв. Это должно было служить реализации одной из основных целей экспедиции, именно определению политического будущего региона, после освобождения Македонии из-под власти Османской империи.

Однако позиция Милокова по данному вопросу, судя по всему, была четко сформулирована а priori: вся славянская Македония должна была войти в состав Болгарии как сильнейшего в то время славянского государства на Балканах. Его оппонентом в этом отношении выступал П.А. Лавров, к мнению которому склонялся и сам Кондаков. Лавров доказывал обоснованность раздела Македонии между Болгарией и Сербией.

Большая часть исследовательской работы, проделанной в этой экспедиции Милоковым, осталась неопубликованной. В классическом труде академика Н.П. Кондакова «Македония. Археологическое путешествие» (1909), где были изданы материалы, собранные экспеди-

¹ Христианские древности Западной Македонии // ИРАИК Т. IV, 1899.

цией за четыре месяца, ничего не говорится об экскурсиях, самостоятельно проделанных отдельными членами экспедиции.

Между тем Милоков совершил две такие поездки. Вместе с Лавровым он посетил часть Старой Сербии, где не был Кондаков (Призрен, Ипек, Митровица), с Покрышкиным обследовал Восточную Македонию. Беллетризованный отчет по первой поездке был опубликован («Средневековый уголок современной Европы»), второй остался в рукописи, которая содержала любопытнейшие описания памятников Восточной Македонии, ставших ныне всемирно известными.

Эта поездка длилась пять дней. От Серр через Демирхиссар и Мелник (пиринская Македония, ныне территория Болгарии) путешественники проникли в долину Струмицы, с городами Петрич и Струмица, оттуда посетили Штип, Радовиж и Велес (Республика Македония). Рукописный отчет об этом маршруте содержит почти исключительно описания церквей и монастырей (никаких этнографических наблюдений), в том числе и таких всемирно известных в настоящее время, как храмы в Водоче, Велюсе и Мелнике. Милоков был едва ли не первым ученым-историком, осмотревшим эти памятники и сделавшим с них фотографии, частично вошедшие в общий экспедиционный альбом.

Церковь Св. Леонтия в Водоче Милоков застал в состоянии полного разрушения. Посреди храма он отметил множество каменных и мраморных обломков, целых плит, столбиков царских врат и т. д. По стилистике зооморфного орнамента на этих фрагментах он датирует их XIV в. Ту же «сравнительно раннюю» дату он выбирает и для остатков фресковой живописи, сохранившейся «в жалких и ничтожных обломках», находя ближайшую аналогию для них в стенописи 1337 г. в церкви села Люботен близ Скопья. Никаких остатков живописи XI в. в этом храме Милоков не нашел. Она стала известна только в 1958 г.

Напротив, церковь Богоматери Елеусы в Велюсе Милоков датировал 1005 г. по надписи над входом (теперь ее читают несколько иначе, но время построения храма не выходит за пределы XI в.). Отметив «оригинальность решения древнейшей части храма, ее массивность и солидность, совершенно не оправданные размерами помещений», он характеризует его росписи как «новые и неинтересные».

Наконец, третий памятник, получивший известность после изучения его фресок уже в XX в., — храм Св. Николая в Мелнике. Милоков смог увидеть их остатки в алтаре, обратив внимание на «смелые и

свободные очерки контуров, свидетельствующих об умелой руке. Имеющиеся здесь же надписи, к сожалению, — отвлеченного содержания и не дают даты» постройки.

Кроме этих памятников ходе пятидневной поездки П.Н. Милоков увидел, описал и сфотографировал еще целый ряд древних церквей.

А.Б. Ванькова
(Москва)

**«Особенно ныне все должно сделать и перенести,
чтобы не осталась бесплодной добрая ваша нива»***

Монахи и проповедь христианства в Сирии и Палестине
в первой половине V в.

Согласно агиографическим сочинениям, монахи вовлечены в самые разные контакты с миром: они продают и покупают, дают советы, заступаются за мирян перед властями, лечат, совершают чудеса. Причем вся эта деятельность протекает не только среди христиан, но зачастую в областях, населенных нехристианским населением. Таким образом, обращение язычников становится одним из видов монашеского «любомудрия», для которой они, благодаря своему образу жизни, подходили как никто другой. Но даже, если монахи первоначально и не собирались проповедовать Евангелие, их многочисленные контакты с миром имели своим логическим продолжением попытки обращения окружающего населения, имевшие больший или меньший успех. Формы, которые могла принимать подобная проповедь, были различны, однако все их многообразие сводилось к трем основным вариантам. Первый вариант — когда обращение язычников в той или иной области империи или за ее пределами централизованно осуществлялось церковными властями, а монахи, будучи, как уже сказано, наиболее подходящими для выполнения этой задачи исполнителями, непосредственно претворяли ее в жизнь. Однако, как правило, проповедь Евангелия была делом частной инициативы того или иного деятельного монаха, считавшего себя способным преодолеть все препятствия ради «спасения душ» язычников. Нередко случалось, что «идолопоклонников» обращал пользующийся авторитетом авва, стремившийся к созерцательной жизни. Он проповедовал опосредованно, на примере

*Работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований «Русское православие в странах Европы и Ближнего Востока» Отделения историко-филологических наук РАН.

своей жизни убеждая в истинности написанного в Евангелии. Источники содержат обширный материал, позволяющий реконструировать достаточно подробно как велась эта проповедь в восточных провинциях империи в первой половине IV в.

Св. Иоанн Златоуст хорошо известен своей деятельностью по просвещению язычников, в частности, готов. Однако его забота об обращении язычников в Финикии, хотя и небезызвестна, однако при этом остается в тени других событий его жизни. Организованному им мероприятию по христианизации Финикии посвящены девять писем святителя¹. Корпус этих писем, а также краткое свидетельство Феодорита Киррского² дают возможность представить, как организовались подобного рода централизованные миссии. О том, что христианизация Финикии началась до ссылки Златоуста, свидетельствует его письмо пресвитеру Констанцию (письмо № 221), написанное в Никее перед отправкой Златоуста в ссылку в Кукуз; в письме он просит Констанция не переставать заботиться о церквях в Финикии, Аравии и восточных землях, писать ему о том, сколько построено церквей, сколько святых мужей он отправил в Финикию и был ли какой успех. Из писем явствует, что главной действующей силой непосредственно в Финикии занимавшейся просвещением язычников, были монахи. Об этом прямо говорится в письме к пресвитеру Николаю (№ 53), который за некоторое время до написания Златоустом письма послал туда монахов, и в письме пресвитеру Руфину, где сообщается, что в Финикии «возросло безумие язычников и многие из монахов [имеются в виду монахи, занимавшиеся оглашением местного населения — А.В.] были ранены, а другие убиты»³. В письмах упоминаются несколько пресвитеров, которые были посланы в эти области, и можно предположить, что, как минимум, один из них был монахом⁴. Также монахам, проповедующим в Палестине, адресовано отдельное письмо (№ 123).

Не совсем ясен вопрос о том, кто осуществлял непосредственное

¹PG. LI. Ep. 21, 51, 53, 54, 55, 69, 123, 126, 221. Col. 624, 636, 637, 638, 639, 646, 676, 752.

²Theodoret. Kirchengeschichte / Ed. L. Parmentier and F. Scheidweiler, Berlin: Akademie-Verlag, 1954. V, 30.

³То, что именно монахи вели проповедь в Финикию, подтверждает и Феодорит (ἀσκητὰς μὲν ζήλω θεῖῳ πυρπολομένους συνέλεξε).

⁴Письмо 53, адресованное пресвитеру Геронтию, в котором Иоанн Златоуст пытается убедить его в том, что, отправившись в Финикию, он сможет продолжать практиковать «и пост, и бдения, и прочее любомудрие» (τὴν νηστείαν, τὰς ἀγρυπνίας, τὴν ἄλλην φιλοσοφίαν). Такое перечисление обычно встречается применительно к монахам.

руководство деятельностью проповедников. Поскольку сам Златоуст, даже когда он занимал константинопольскую кафедру, и тем более будучи в ссылке в Кукузе, лишь координировал усилия всех участвовавших в этом проекте, добивался отправки туда наиболее способных и деятельных сотрудников, искал деньги. Филипп Эсколан⁵ считает, что руководство осуществлял пресвитер Констанций, который находился в Антиохии. Это мнение не лишено оснований, поскольку в уже цитированном письме именно на него возложено попечение о финикийской Церкви, а в письме к Геронтию (№ 54) он назван распорядителем финансов, требовавшихся для постройки церквей и нужд братии. Однако в 123 письме, адресованном пресвитеру Николаю, сказано, что именно сам Николай запретил монахам покидать Финикию, когда обстоятельства для проповеди там стали неблагоприятными, при этом Николай, как и Констанций, руководил монахами с помощью писем. Быть может, Констанций осуществлял общее руководство, поскольку содержание писем позволяет сделать вывод, что он играл весьма важную роль в осуществлении планов Златоуста (причем не только в финикийских делах), а Николай был его заместителем, отвечавшим именно за Финикию.

Финансировали постройку церквей, проповедь и обеспечение повседневных нужд братии, насколько можно судить, частные лица, такие как Алфий и Диоген⁶. Феодорит Кирский утверждает, что деньги давали благочестивые и богатые женщины, однако в письмах самого Златоуста на это нет ни малейшего намека. Несмотря на значительное число задействованных лиц и немалые средства, успех миссии в Финикии, стал проблематичным, возможно, не в последнюю очередь из-за ссылки Златоуста. Его письма полны как намеков на противодействие местных жителей, на препятствия, которые встречала деятельность миссионеров, на отпадение от веры уже обращенных, так и прямых указаний на насильственные действия против монахов, на растерянность и даже, по всей видимости, смятение, царившие в их рядах. Златоуст был вынужден, с одной стороны, ободрять их напоминани-

⁵*Escolan Ph. Monachisme et église. Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle: un ministère charismatique. Paris, 1999. P. 234.* В подкреплении своей точки зрения он ссылается не на источники, а на работу: *Moulard A. Saint Jean Chrysostome. Paris, 1948. P. 383–384*, которая, к сожалению, осталась мне недоступной.

⁶Ер. 21 и 51. Из этих писем можно также сделать вывод, что и они каким-то образом распоряжались делами. По крайней мере, Алфий и Диоген имели некий авторитет, достаточный, чтобы убедить отправиться в Финикию пресвитера Иоанна и некоего Афраата.

ями о важности их дела, обещаниями будущего воздания и примером подвига апостолов, а с другой — подкреплять материальными стимулами, обещая, что благодаря собранным средствам у них не будет недостатка ни в еде, ни в одежде, а также в деньгах, потребных для строительство церквей.

Другой вариант участия монахов в обращении язычников приводит в Житии св. Евфимия Великого Кирилл Скифопольский. Освещение ситуации начинается достаточно стандартно⁷: к Евфимию приходит филарх арабов, чей тяжелобольной сын в поисках исцеления, которого он не мог получить от врачей и магов, пообещал стать христианином, в видении он получил повеление найти Евфимия, который сможет ему помочь. Евфимий, принимавший посетителей лишь по субботам, счел, что ему не подобает служить препятствием «божественным видениям», уступил и исцелил отрока. После чего «варвары», пораженные чудом, попросили Евфимия крестить их, что тот и сделал. В этом рассказе интересны следующие подробности. Подчеркивая важность обращения сарацин, ставших уже «не агарянами и исмаилитами, но потомками Сары и наследниками обетования», Кирилл сообщает, что Евфимий, ради наставления в вере вновь присоединившихся к Церкви арабов, отказался от своего обычая проводить большую часть недели в исихии, и в течение сорока дней «просвещал их словом Божиим». Главу арабов с именем Аспевет (что на самом деле представляет название должности⁸), Евфимий нарек в крещении Петром⁹. Известие о совершенном Евфимием чуде быстро разошлось по округе, и к нему начал стекаться народ, что вынудило его бежать в пустыню. На этом заканчивается первая часть истории.

Спустя несколько лет Евфимий вернулся и поселился поблизости от монастыря Феоктиста. Услышав об этом, Петр-Аспевет приходит к нему вместе со своими еще не крещенными соплеменниками и просит Евфимия сказать им «слово спасения» (*λόγον σωτηρίας*). Евфимий выполнил его просьбу, а затем крестил арабов. По просьбе Петра Евфимий указал им место между монастырем Феоктиста и своей пещерой,

⁷Kyrrillos von Skythopolis. Vita Euthymii / Ed. E. Schwartz, Leipzig, 1939. X. P. 18–21.

⁸См. комментарий Фестюжьера: *Festugière A.-J.* Les moines de Palestine. III. 1. Cyrille de Scythopolis. Vie de saint Euthyme. Paris, 1962. P. 72, note 36.

⁹Вероятно, выбор имени для Аспевета, инициатора крещения своих единоплеменников и будущий первый епископ арабской епархии имел символическое значение. Как представляется здесь явная аллюзия на хорошо известный евангельский сюжет.

где они смогли поселиться. Весть об этом разошлась среди арабов, и сюда пришло много новых поселенцев, как ранее не крещенных, так и крещенных. Евфимий не только окормляет свою новую паству, но и способствует тому, что некая масса крещенных иноплеменников обретает свою этническую церковную структуру, подконтрольную иерусалимскому престолу. Сначала он назначил (*κατέστησεν*) им священника и диаконов, а когда число крещеных арабов умножилось, попросил патриарха Ювеналия рукоположить Петра в епископы¹⁰. Так в Палестине возникла новая епархия τῶν Παρεμβολῶν. Житие Евфимия дает редкую возможность проследить существование этой епархии от начала и до конца. Первый епископ «арабского стана» участвовал в Эфесском соборе¹¹, при этом перед поездкой он получил строгие инструкции от своего духовного наставника Евфимия, какой линии следует придерживаться. Его преемник Авксолой¹² во время «разбойничьего» Эфесского собора встал на сторону Диоскора, чем навлек на себя гнев Евфимия. В Халкидонском соборе участвовал третий епископ «сарацин» Иоанн¹³. Однако во времена императора Анастасия после двух опустошительных набегов арабских племен часть жителей этого лагеря были убиты, другие уведены в плен, остальные рассеялись по окрестным деревням (*χώμας*)¹⁴. Судьба епископии после этого разгрома неясна, по крайней мере, Кирилл более не упоминает ни ее саму, ни ее епископов.

Как уже было сказано, в деле распространения христианства ключевую роль, по крайней мере, в этот период играли не организованные властями миссии, и не деятельность таких людей, как Кирилл Скифо-

¹⁰Vitae Euthymii, XV. P. 24–25.

¹¹Vitae Euthymii. XX. P. 33. В актах собора он фигурирует как Πέτρος ἐπίσκοπος Παρεμβολῶν (например, Concilium universale Ephesenum // Acta conciliorum oecumenicorum / Ed. E. Schwartz. Berlin, 1927. 1,1, 2. P. 9). Также встречается вариант Πέτρος Παρεμβολῆς (1,1,2. P. 4; 1,1,7. P. 85) и единожды наиболее длинное титулование Πέτρος ἐπίσκοπος Παρεμβολῶν τῆς Παλαιστίνης (1,1,3. P. 17).

¹²Vitae Euthymii. XXVII. P. 41. В актах собора фигурируют Αὐξόλαος ἐπίσκοπος Σαρακηνῶν τῶν ὑποσπόνδων (Concilium universale Chalcedonense anno 451 // Acta conciliorum oecumenicorum / Ed. E. Schwartz. Berlin: De Gruyter, 1962; 1965. 2,1,1, p. 194) и Αὐξιλῆος Σαρακηνῶν τῶν ὑποσπόνδων (2,1,1. P. 80 и 185), являющиеся, очевидно, одним и тем же лицом.

¹³Vitae Euthymii. XXVII. P. 41. В актах собора находится среди прочих подпись некоего Ἰωάννου ἔθρους Σαρακηνῶν (2,1,2. P. 73, 87, 134), названного также Ἰωάννος Σαρακηνῶν (2,1,1. P. 59), который, по всей видимости, и являлся третьим епископом «сарацин».

¹⁴Vitae Euthymii. XLVI. P. 67.

польский, но частная, в первую очередь монашеская, инициатива. Она составляет третий вариант проповеди. В качестве примера приведем один из эпизодов Жития Александра Акимита¹⁵, биография которого чрезвычайно насыщена самыми разными событиями. Итак, проведя семь лет в пустыне, он, опасаясь уподобиться ленивому и бесполезному рабу (ср. Мф 25, 26), отправляется в некий город, где «царствовала сила лукавого». Там он, войдя в местный храм, с помощью «божественной мощи» сжег и разрушил его. Местные жители, охваченные яростью, прибежали, чтобы убить его, однако в этот момент на сцене появляется Раввула, названный автором *πατήρ πόλεως*. После продолжительной беседы, подкрепленной чудесами, Раввула принял крещение, стал монахом, а впоследствии и епископом Эдесским. В новую веру обратились также и жители города, но их попытка сделать Александра своим епископом провалилась, так как он предпочел остаться монахом и удалился в пустыню. Этот рассказ демонстрируют основные слагаемые успешного обращения: чудеса, проповедь, насильственные действия (в данном случае, выразившиеся в разрушении храма). Конечно, в зависимости от личности проповедника и конкретных обстоятельств эти слагаемые могли несколько видоизменяться, тем не менее, они присутствуют почти во всех рассказах о проповеднической деятельности монахов.

В.В. Василик
(Санкт-Петербург)

Отражение событий византийско-персидской войны 603–630 гг. в Акафисте

В нашем сообщении мы остановимся преимущественно на Акафисте — гимне, созданном в VI в., возможно св. Романом Сладкопевцем, но серьезно отредактированным в первой трети седьмого века¹. В нем отразились события как Аварской осады Константинополя 626 года, так и войны с персами в целом (603–629). С событиями аварской осады связан второй проэмий, или вступление к Акафисту, написанный патриархом Сергием (†637):

Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῶ τὰ νικητήρια

¹⁵Vita Alexandri / Ed. E. de Stoop // Patrologia Orientalis, VI. P. 658–702. Ch. 9–23. P. 663–675.

¹Исчерпывающая библиография по Акафисту дается в статье: Акафист // Православная Энциклопедия. Т. 1. С. 371–381. М. 2000.

ὡς λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν εὐχαριστήρια
ἀναγράφω σοι ἡ πόλις σου, θεοτόκε·
ἀλλ' ὡς ἔχουσα τὸ κράτος ἀπροσμάχητον
ἐκ παντοίων με κινδύνων ἐλευθέρωσον
ἵνα κράζω σοι·
«Χαῖρε, νύμφη ἀνούμφευτε»².

Всесильной Воеводе песнь победную,
Избавленный от бед, гимн благодарственный
Тебе пишу я град Твой, Богородице
Но Ты, имея мощь непобедимую
от всех меня напастей свободы,
взывающего:
Радуйся, Невесто невестная.

Этот текст явно связан с «Градом Богородицы» — Константинополем и говорит о его избавлении от неких бедствий (δεινὰ), а также опасностей военного характера (κινδύνοι). Из контекста явствует, что таковыми являлась осада 626 г.

Этот краткий текст для нас важен по нескольким причинам. В-первых, некоторые представители хорватской историографии, в частности Маргетич³, достаточно скептически относятся к масштабам и значению аваро-славянской осады 626 года, считая ее малозначительным эпизодом, на который сам император Ираклий не обратил должного внимания. Однако источники (Хронография Феофана, Пасхальная Хроника, Хроника Георгия Амартола), а также недостаточно оцененные поэтические памятники — поэма Георгия Писиды «Об аварской войне» и Акафист — свидетельствуют об обратном: осада Константинополя 626 г. была масштабным предприятием, для которого аварский каган мобилизовал большую часть своих сил. В случае, если бы персам и аваро-славянскому войску удалось соединиться, Константинополь мог бы пасть. Судьба Ромейской империи и византийской цивилизации висела на волоске. Это прекрасно показывает Георгий Писида в своей поэме «Об аварской войне»:

Кипела с той страны скифовскормленная
Пылающая Скилла, а от Персии

²Греческий текст см.: *Trypanis A.* Fourteen Byzantine Canticles. Wien, 1968. P. 29–30. Поэтический перевод — В.В.Василика.

³*Margetić L.* Konstantin Porfirogenet i vrijeme dolaska Hrvata // Zbornik Historijskog zavoda JAZU. Vol. 8. Zagreb, 1977. S. 5–88. Благодарю Д.Е. Алимova за любезное указание на эту работу.

Харибда отвечала там великое,
 А посреди, не древний путешественник
 А Ты Сама⁴ же направляя верный путь
 И напрягая помышлений паруса
 Плыла в мироводящем корабле⁵.

Во-вторых, Акафист отражает веру византийцев в то, что Сама Дева чудесным образом спасла Свой Град от нашествия варваров. Помимо Акафиста, об этой вере свидетельствует Георгий Писиды. Описывая самый драматический эпизод аваро-славянской осады — ночной морской со бой 8 августа под стенами Влахерн — он пишет следующее:

Когда в согласии друг с другом все,
 На нас напали с воплями в ладьях,
 Невидимая битва стала видимой.
 И только, думаю, бессемено Родившая
 И напрягала лук, и поднимала щит,
 Стреляла и пронзала, возносила меч
 ладьи топила, погружала в глубину
 давала в бездне всех для них пристанище,
 Не странно это, Дева коль воинствует⁶.

Важный для Акафиста образ Девы Марии как Военачальника (στρατηγός) также засвидетельствован в поэме Георгия Писиды:

Тобой земля вся повивается и Град
 Спасенный Богом, Дево, чрез Тебя.
 О воевода деятельна бдения
 Возрадуйся, с готовым сердцем ты стоишь
 Не говоря, повелеваешь и восстание
 Твое становится врагов падением⁷.

Особенно важна для понимания персидской войны 603–629 гг. десятая строфа Акафиста:

Ἴδον παῖδες Χαλδαίων, ἐν χειρὶ τῆς Παρθένου,
 τὸν πλάσαντα χειρὶ τοὺς ἀνθρώπους
 καὶ Δεσπότην νοῦντες αὐτόν,

⁴То есть Богородица.

⁵*Georgius Pisidas. Bellum Avaricum. Linia 204–211; Giorgio di Pisidia. Poemi. I. Panegirici epici / Ed. A. Pertusi // Studia patristica et Byzantina 7. Eital: Buch-Kunstverlag, 1959. P. 186.*

⁶*Bellum Avaricum. Linia 448–456. P. 195.*

⁷*Ibidem.*

εἰ καὶ δούλου μορφὴν ἔλαβεν,
 ἔσπευσαν τοῖς δώροις θεραπεῦσαι,
 καὶ βοῆσαι τῇ Εὐλογημένῃ·
 Χαῖρε, ἀστέρος ἀδύτου Μήτηρ,
 χαῖρε, αὐγῇ μυστικῆς ἡμέρας.
 Χαῖρε, τῆς ἀπάτης τὴν κάμινον παύσασα,
 χαῖρε, τῆς Τριάδος τοὺς μύστας φωτίζουσα.
 Χαῖρε, τύραννον ἀπάνθρωπον ἐκβαλοῦσα τῆς ἀρχῆς,
 Χαῖρε, Κύριον φιλάνθρωπον ἐπιδείξασα Χριστόν.
 Χαῖρε, ἣ τῆς βαρβάρου λυτρουμένη θρησκείας,
 χαῖρε, ἣ τοῦ βορβόρου ρουμένη τῶν ἔργων.
 Χαῖρε πυρὸς προσκύνησιν παύσασα,
 χαῖρε, φλογὸς παθῶν ἀπαλλάττουσα.
 Χαῖρε, Περσῶν ὁδηγὲ σωφροσύνης,
 χαῖρε, πασῶν γενεῶν εὐφροσύνη.
 Χαῖρε, Νύμφη ἀνούμφευτε.

Видев, дети Халдеев * на руках Приснодевы
 Создавшего рукою * человека
 И Владыкой помыслив Его
 Пусть раба воспринял Он зрак * угодить
 Дарами поспешили * и воскликнуть Благословенной
 Радуйся, звезды * незаходимой Матерь
 Радуйся, таинственного * дня сиянье
 Радйся, обмана * печь угасившая,
 Радуйся, Троицы * таинников сохранившая
 Радуйся, тирана свирепого * от власти извергшая,
 Радуйся, Господа человеколюбца * Христа показавшая,
 Радуйся, от варварской * избавляющая веры
 Радуйся от скверных * извлекающая деяний
 Радуйся, поклонение огня угасившая,
 Радуйся, от пламени страстей * удаляющая,
 Радуйся Персов * Наставница в благоразумии
 Радуйся всех родов * веселие
 Радуйся, Невесто невестная⁸.

Из этой строфы можно извлечь много интересной и актуальной информации.

Стих «радуйся, избавляющая от вероисповедания варвара» (χαῖρε, ἣ τῆς βαρβάρου λυτρουμένη θρησκείας) выявляет самую суть последней персидско-византийской войны: это была война за веру, война

⁸ Trypanis. Fourteen Byzantine Canticles. P. 33.

огня и креста. Армянский историк Себеос дает ясное свидетельство антихристианского настроения Хосрова: «Если Христос не смог спасти себя от евреев, убивших его на кресте, то как он поможет вам. Если даже ты сойдешь в бездны моря, я протяну руку и схвачу тебя и ты увидишь меня таким, каким не хотел бы видеть»⁹.

Относительно намерений Хосроя насильственно обратить всех ромеев в зороастризм еще более показательное сообщение Феофана Исповедника за 618 год: «В этом году Ираклий снова послал послов в Персиду к Хосрою, прося мира. А Хосрой снова их отослал, сказав: „Не пощажу вас, пока вы не отречетесь от Распятого и не поклонитесь солнцу“»¹⁰. За словами стояли дела: после взятия византийских городов персы зачастую уничтожали храмы. В высшей степени показательна судьба галилейских святых мест — Капернаума, Наина, Назарета и т. д., которые были буквально стерты с лица земли. Прежде всего разрушению подвергались церкви. Многие города так и не оправались от погрома и исчезли с лица земли, от них не осталось даже греческого названия (как например *tabha* — место умножения пяти хлебов) и открыты они были лишь в XX в. Но наиболее трагичная судьба постигла Иерусалим: храм Гроба Господня был сожжен и разрушен, в числе десятков сотни священнослужителей, монахов и монахинь были убиты, на выбор им (особенно монахиням) предоставлялось или отречение, или смерть¹¹, святыня Животворящего Креста была увезена в Персию.

С другой стороны, сами ромеи также осмыслили войну с персами, как своеобразный крестовый поход. Вот с какой речью обращается к своим воинам император Ираклий:

Обратившись к своим войскам с ободряющими словами, он воздвигнул их, говоря: «Мужи, братья мои, да воспримем в разум страх Божий и да будем подвизаться, чтобы отместить за оскорбление Бога. Станем мужественно против врагов, сотворивших много зла христианам»¹².

В тесной связи с этим сюжетом стоят следующие стихи:

χαῖρε, τῆς ἀπάτης τὴν κάμινον παύσασα·
χαῖρε, τῆς τριάδος τοὺς μύστας φυλάττουσα·

⁹ Себеос. История императора Иракла. СПб., 1862. С. 101.

¹⁰ *Theophanes. Chronographia* / Ed. C. De Boor. Lipsiae, 1882. P. 301.

¹¹ См. *Mioni E. Il Pratum Sprituale de Giovanni Mosco.* // *Orientalia Christiana Periodica* 17. 1951. P. 61–94.

¹² *Theophanes. Chronographia...* P. 301.

Радуйся, обмана печь угасившая,
Радуйся Троицы таинников сохранившая.

На первый взгляд, здесь все просто: речь идет о трех отроках — Анании, Азарии и Мисаиле (Дан. 3) — которые отказались поклониться золотому кумиру и по приказу вавилонского царя Навуходоносора были брошены в огненную печь, где их сохранил Ангел Господень, осенивший их росоносным духом¹³. Однако, здесь возникает некое недоумение: почему Богородица угашает печь обмана? Ведь если мы рассмотрим историю трех отроков, то с обманом скорее можно связать золотой кумир, но печь, напротив, является скорее моментом истины, поприщем мученичества, тем более, что в нее вошел Ангел Господень. К тому же, когда совершались ветхозаветные события, Пресвятая Богородица еще не родилась. Следовательно, можно подозревать наличие некоего вторичного смысла, помимо ветхозаветной реминисценции и связи с другими событиями, помимо библейских. Какими? Ответ нам может дать эпизод, упомянутый у Феофана Исповедника.

Стих «радуйся, огню поклонение угасившая» (χαῖρε, πῦρὸς προσκύνησι) σβέσασα) связан с конкретным историческим событием: во время кампании 623 г. император Ираклий вторгся в персидскую провинцию Атропатена и сжег зороастрийское святилище огня в Ганзаке.

Вот как об этом пишет Феофан Исповедник: «Император же, удалившись от Ганзака, берет штурмом Тебармаиду. И войдя в нее, он сжег храм огня и весь город предал огню и опустошил страны мидийцев»¹⁴.

Следующий стих — «радуйся, Троицы таинников сохраняющая» — как кажется, также может иметь историческое объяснение. Феофан Исповедник пишет: «Царь же, взяв войско, немедленно удалился во внутреннюю часть Персии, попаляя огнем города и селения. И происходит там чудо страшное. В жаркую летнюю пору воздух становится росоносным, в прохладе ведя ромейское войско, так что воины восприняли благие надежды»¹⁵.

¹³О влиянии третьей главы книги пророка Даниила и содержащихся в ней библейских песен на христианское богослужение и христианскую ментальность см. в частности: *Василик В.В.* Происхождение канона. История. Богословие. Поэтика. СПб., 2006. С. 56–59.

¹⁴*Theophanes. Chronographia.* P. 308.

¹⁵*Ibid.* P. 307

Истолкование этого стиха может совершаться как на основе библейского образа, так и исторического события: воины Ираклия уподобляются ветхозаветным трем отрокам.

Стоит вспомнить также, что слово $\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\eta\varsigma$ (таинник) означает не только человека, ведающего божественные тайны, но прежде всего — посвященного в таинства и давшего священную клятву-присягу, то есть верующий воин-христианин в каком-то смысле может быть удостоен этого названия. Тогда в прочтении этого места все встает на свои места: Богородица угашает «печь обмана», то есть огонь зороастрийского богослужения и сохраняет таинников Троицы, то есть Ираклия и его воинов, ниспосылая им в жару росоносный покров. Таков вторичный смысл этих стихов, не противоречащий первичному — ветхозаветному.

Стих « $\chi\alpha\iota\tilde{\iota}\rho\epsilon$, $\text{Περσῶν ὀδῆγὲ σωφροσύνης}$ » (радуйся, персов наставнице в целомудрии), на первый взгляд, вызывает некоторое недоумение: неужели персы являются более распутным народом чем другие, или персидские христианские подвижники благочестия дали более впечатляющие примеры аскезы, чем, скажем египетские? Все встает на свои места, если мы примем для σωφροσύνη значение «умеренность», благоразумие.

Вероятно, этот стих относится к заключению мирного договора между Ираклием и наследником Хосрова Кавадом Шируйа. В свое время Ираклий обратился к его отцу Хосрову из покоренной шахской резиденции Дасдагерда: «Преследуя тебя, я стремлюсь к миру. Не по доброй воле я разоряю и жгу Персию, но будучи вынужден к тому тобою. Бросим оружие и заключим мир. Потушим огонь раньше, чем все погибнет в пламени»¹⁶. Таким образом, Ираклий продемонстрировал σωφροσύνη , то есть умеренность и благоразумие. Но Хосров не отвечал на миролюбивые предложения императора, в панике собирая последних слуг для обороны Ктесифона. Однако, 24 февраля он был арестован в результате дворцового переворота, который подготовил его сын Кавад Шируйа. Смерть Хосрова в глазах современников могла носить поучительный характер: отцеубийца и узурпатор сам стал жертвой узурпации со стороны собственного сына, хулитель Христа, Который рукой ромейского императора некогда возвел его на трон, погибает мучительной смертью. По сообщению Феофана, перед тем как убить Хосрова, его морили голодом, предлагая пред ним сокрови-

¹⁶Ibid. P. 324.

ща, говоря: «Ешь золото, что ты собирал в течение жизни», а перед его казнью у него на глазах казнили его собственных детей¹⁷.

Сын Хосрова Кавад Шируйа немедленно отправил Ираклию по слову с богатыми дарами и с согласием исполнить все требования Ираклия — выдать всех пленных, эвакуировать все занятые места, заплатить контрибуцию, вернуть все святыни. В его письме, в частности стояли следующие слова: Мы же людей, удержанных из государства сего, отпускаем, как повелели вы, всегда...¹⁸. Иными словами, он считал возможным получать от Ираклия повеления. Он смиренно перенес наименование «сын» в ответном письме Ираклия¹⁹, а перед своей вскоре последовавшей смертью вручил заботу о своем сыне Ираклию со словами: «Как ваш Бог был вручен старцу Симеону, так я отдаю в твои руки раба твоего, моего сына Да знает Бог, Которого ты чтить, как ты поступишь с ним»²⁰. Иными словами, он проявил *σωφροσύνη* в смысле «благоразумия, умеренности».

Подведем итоги нашего краткого экскурса.

Ряд сюжетов в Акафисте связан с аваро-славянской осадой и персидской войной в целом. Эти сюжеты верифицируются другими источниками: хрониками и поэтическими произведениями. В их интерпретации следует учитывать как библейский текст, так и исторический контекст. Отражение военных сюжетов в богословском памятнике значимо, поскольку подкрепляет идею Церкви воинствующей, борющейся как против врагов видимых, так и невидимых.

А.А. Войтенко
(Москва)

ONUPHRIANA в составе Четых Миней митрополита Макария

В докладе будет рассматриваться «досье», посвященное известному египетскому подвижнику IV в. преп. Онуфрию Великому, содержащееся в июньском томе Четых Миней (сред. XVI в.) в день памяти святого в Византийской и Русской православных Церквях — 12 июня (стоит отметить, что в некоторых восточных Церквях, например, в Коптской и Эфиопской, святой Онуфрий чтится двумя днями ранее, и

¹⁷Ibid. P. 327.

¹⁸Chronikon Paschale. P. 736, 17–21.

¹⁹Nicephorus. Breviarium. Cap.20. 6.

²⁰Ibid. Cap. 20.26.

причины такого расхождения пока не выявлены). Июньская Минея (а мы опираемся на два ее списка, хранящихся в ГИМ, Москва) содержит три текста, посвященные св. Онуфрию — краткое Житие, пространное Житие и Похвальное слово. Однако между кратким и пространным Житиями св. Онуфрия в тексте Минеи «вклиниваются» краткое Житие мученицы Антонины и краткое Слово свт. Василия «О суетности света сего». Все три текста (т. е. краткие Жития св. Онуфрия и св. Антонины и Слово свт. Василия), как предполагается, попали в июньскую Минею из славянского Пролога (о чем есть соответствующая пометка на полях одной из рукописей). Текст краткого Жития св. Онуфрия мог быть переведен для славянского Пролога либо по редакции греческого синаксаря т. наз. семьи В (самый известный ее текст — Минологий Василия II) или по редакции т. наз. Синаксаря Константинопольской Церкви. Тексты обеих этих редакций не везде совпадают между собой, представляя, скорее, разные версии краткого Жития.

Сравнив две эти версии по изданиям двух греческих синаксарей со славянским текстом, мы без труда убедились, что в основу древнерусского перевода был положен текст Минология Василия II. Однако и в том, и в другом случае, следует отметить, что сокращенная редакция Жития была сделана византийским составителем (или, скорее, составителями) очень рационально. Дело в том, что текст пространного Жития представляет собой не житие в «классическом» его виде, а описание путешествия аввы Пафнутия во внутреннюю пустыню в поисках совершенного монаха. Но все сведения, не относящиеся к св. Онуфрию были «беспощадно» удалены византийским редактором (он про них даже не упоминает), а сам рассказ про св. Онуфрия сведен к предельно краткому нарративному повествованию. У нас есть, по крайней мере, еще один опыт составления сокращенного Жития этого святого: в составе Копто-арабского синаксаря, и зависимого от него эфиопского. И здесь коптский составитель излагает события более пространно, нежели его греческий «коллега»: он упоминает и о других монахах, которых повстречал Пафнутий в пустыне, оставляет в рассказе про св. Онуфрия некоторые чудеса, кратко пересказывает его речь к Пафнутию и т. д. — чего редактор греческого синаксаря либо не мог себе позволить (возможно, из-за жестких рамок предоставленного ему «формата»), либо не захотел оставлять такие сведения в тексте.

Интересно также отметить, что в обеих изданных греческих ре-

дакциях синаксаря присутствует краткое Житие Антонины, но отсутствует краткое Слово св. Василия. Таким образом, не совсем ясно, как попал в славянский Пролог, а оттуда в июньскую Минею этот текст (либо он переводился по другому списку синаксаря, содержащему это Слово, либо был взят из другого источника). Во всяком случае, однозначного ответа на этот вопрос мы пока не имеем.

Мало сомнений в том, что «Похвальное слово св. Онуфрия» также было переведено с греческого, но никаких указаний на существование такового в византийской литературе нам найти не удалось. В целом, можно сказать, что данный текст — характерный образец энкомия, историческая ценность которого для времени жизни св. Онуфрия весьма невелика. Однако с какой версии Жития — краткой или пространной — писалось данное «Похвальное слово»? Анализ текста показывает, что его автор знает пространную версию Жития, ибо приводит сведения, отсутствующие в краткой редакции и содержащиеся только в пространной. В докладе будет обращено внимание на один мотив этого энкомия — телесную наготу св. Онуфрия. Дело в том, что в пространной версии Жития не говорится, что св. Онуфрий был полностью наг (ибо, как там сказано, он носил повязку на чреслах своих, что отражено в византийской и русской иконографии святого). Автор энкомия это, безусловно, знает, но тем не менее пишет, что святой был «наг тленных риз сего мира», «ходивый в обнажении телесном» и т. д. У нас мало сомнений в том, что «нагота» св. Онуфрия в энкомии носит не реальный, а символический характер и противопоставляется «неизреченной одежде владыки Христа», в которую был, по мысли автора «Похвального слова», обличен святой в этом мире, и светоносным одеждам, которых он удостоился в мире ином (света св. Троицы, порфиры Христа и царской диадемы). Это подтверждает некоторые современные исследования, предполагающие, что данные о наготе монахов даже в самых ранних житийных источниках имеют, чаще всего, либо символический характер, либо богословский подтекст.

Далее в докладе будет сделан предварительный анализ некоторых мест из пространной редакции Жития (по тексту Четых Минеи и по другой доступной нам славянской версии — в составе «Соборника» Нила Сорского) и проведен краткий сравнительный анализ с сохранившимися тремя коптскими рукописями этого источника. Цель такого сопоставления — попытаться определить ту редакцию греческого текста Жития, которая, возможно, была наиболее близкой к греческому оригиналу данного памятника.

Ю.Я. Вин
(Москва)

**Понятийно-терминологические эквиваленты
византийского «Земледельческого закона»
и его славянских рецепций: информационный подход
к анализу социокультурных концептов**

Посвящается девяностолетию со дня рождения З.В. Удальцовой

Исследование актуализирует информационный подход к изучению категориально-понятийного аппарата обычного византийского права и его славянских рецепций путем сравнительного анализа их контекстов. Они написаны на типологически родственных языках — латинским, греческом и старославянском. С точки зрения их грамматических особенностей и специфических черт, они полностью отвечают требованиям современной типологии родственных языков, которые констатировал А.Е. Кибрик. Допуская различия лексических значений и их диахроническую изменчивость, обусловленных распространением названных языков в различных ареалах и генетической принадлежностью, когнитивная интерпретация грамматических признаков лексики и синтаксических конструкций призвана обеспечить переход от одномерного к многомерному отображению процессов категоризации человеком явлений окружающего его мира.

Исследование опирается на сопоставление шести версий византийского «Земледельческого закона» (VIII в.) (Далее — ВЗЗ), опубликованных И.П. Медведевым и Е.Э. Липшиц, в том числе — южноитальянской редакции судебника (В. Эшбернер, К. Феррини), а также статей ВЗЗ в составе «Эклоги, измененной по «Прохиرونу»». Среди славянских рецепций ВЗЗ рассматривается переиздание «Книг законных» и ефросиновской редакции ВЗЗ, подготовленных Е.К. Пиотровской, статьи из состава «Законов, приписываемых Юстиниану» в издании Ф. Зигеля, равно и сербский извод ВЗЗ, который опубликовал Д. Радойчич. Именно этот перевод Е.К. Пиотровская характеризует как «текст, передающий смысл оригинала почти дословно».

Приступая к изучению этих материалов, необходимо принять во внимание ситуацию на Балканах, где, по мнению Т.В. Цивьян, роль языка в комплексе «язык — мышление — мир» получает совершенно особое значение, определяющее для многих сторон жизни. Это требует внимания к приемам концептуализации и категоризации, к которым прибегали сами византийцы. Для них, как впрочем, для всех сред-

невековых людей категориальность культуры выражали прежде всего слова, ставшие ключевыми. В соответствии с тенденцией византийской юриспруденции к систематизации правового наследия предшествующей эпохи средневековые правоведы производят классификацию отдельных статей ВЗЗ, расчленяя его текст с помощью титулов. В составе судебного сборника появляются, как показывает рукописная традиция, рубрики «О земледельцах», «О морте», «О половничестве», «О пастухах», «О деревьях», «О мельницах», «О рабах», «О воровстве», «Об ущербе», «О потраве животных», «Об убийстве животных», «О пожаре» и некоторые другие. Начатки подобной классификации обнаруживаются уже в XIII в. Деление содержания рукописных версий ВЗЗ на титулы окончательно закрепляется ко времени составления его так называемой «арменопуловской редакции», в основных ее частях восстановленной Г.Э. Хеймбахом.

Особое внимание вызывает сохранный одной из рукописей поздневизантийского времени пинакс-оглавление ВЗЗ. Общие принципы построения пинакса подтверждают факт следования византийцев сложившимся ранее ценностям и стереотипам мышления. Пункты оглавления, как правило, дословно или с частичными расхождениями воспроизводят содержание так называемой гипотезы — первой части правовой нормы, описывающей обстоятельства ее применения. Показательна ярко выраженная тенденция воспроизводить в немногих словах сложившиеся стереотипы — их не могут нарушить частичные изменения, внесенные в некоторые пункты пинакса. Основные семантические оттенки названий соответствующих разделов ВЗЗ, несомненно, отображают на определенном концептуально-категориальном уровне идейную и социокультурную значимость аутентичных понятий и терминов византийского права.

Извлекаемых таким образом из текстов правовых источников данных, конечно же, недостаточно для исчерпывающей семантической характеристики лексики права без непосредственного сопоставления выраженных в них концептуально-категориальных представлений византийцев и правового наследия, запечатленного в славянских рецепциях. Речь идет о построении своего рода «балканской модели мира», которая предполагает единую систему и общую схему, извлекаемую, по словам Т.В. Цивьян, из каждой балканской традиции, и ее лексическое заполнение с учетом семантической вариативности словарного запаса и индивидуальности языков балканского языкового союза. С этой точки зрения, каждый лексический компонент рассмат-

ривается как общий результат этноязыковых контактов, определяющих характер семантических схождений. На их основе формируется лексико-семантическая иерархия, опосредующая концептуально-категориальные представления. При ее построении учитывается, что сама по себе синонимия, как подчеркивает Н.А. Арутюнова, способна дать тонкую категоризацию предметов и явлений, подмечая их более тонкие значения понятий и терминов изучаемых источников с позиций семантического тождества и подобия. Тождество формирует образ, подобие — концепт, обращенный к уподоблению и сходству. Тождество порождает законы, сходство — концепты.

В свое время Р.О. Якобсон указал на неполную эквивалентность синонимов, используемых во внутриязыковом переводе. Единственно возможный путь интерпретации слов фразеологических оборотов выдающийся филолог видел в эквивалентной комбинации кодовых единиц, то есть через сообщение, относящееся к этой единице. Такую же ситуацию он усматривал и в межъязыковом переводе, где заведомо нет полной тождественности лексического воплощения. Непосредственные сопоставления, казалось бы, в столь близких языках понятий и категорий требуют научно обоснованных наблюдений и оценок со стороны исследователя, допускающего возможность альтернативных лексических параллелей. Благодаря этому сравнение перевода с оригиналом, выведенное за пределы, по выражению Т.В. Цивьян, «чисто языкового уровня», указывает на различия, являющиеся основой для установления разницы менталитетов. Ведь наблюдаемая в словообразовании избирательность мотивационных признаков, реализуемых в номинативном акте, по словам Т.И. Вендиной, и есть тот ключ, который позволяет открыть тайну «сокрытых смыслов» языка любой культуры.

Итак, сравнение даже однородных понятий естественных языков не обеспечивает полной семантической идентичности сделанных сопоставлений. Когда словесное выражение понятийно-категориальных представлений в правовых памятниках, написанных на латинском и греческом языках, сопоставляется с лексикой славянских рецепций, взаимное соотношение семантики синонимов, обусловленное их лексической природой, подчас достигает гипотетического допущения. Только установление адекватности лексических сопоставлений в ходе историко-лингвистической экспертизы служит их оправданием. Это касается и так называемых конкретных понятий и их мыслительных проекций, наделенных отвлеченным смыслом, например, указаний на

судебные споры: *lites* — *ἔρις* / *φιλονεικία* — брань / пра / прѣник / рѣчик / сварь / свара. Ведь прямая параллель между ними в текстах источников может быть обнаружена лишь благодаря усилиям исследователя и будет нести на себе печать его научных убеждений. Также соотнесение языковых выражений, получавших признаки абстрактных понятий, обозначающих «классы», явно покоится на выдвинутых в процессе изучения современным историком теоретических основах равноценного претворения категориальных идей в латинском и греческом, с одной стороны, славянском языке — с другой, олицетворяющих средневековые представления, скажем, о земледельце: *agricola* — *γεωργός* — земледѣлец / дѣлатель / землидѣлатѣль. С еще большей ясностью указанная закономерность видна в словесных воплощениях таких отвлеченных категорий, как «время».

Несмотря на прямые заимствования ряда понятий и терминов, в изучаемых памятниках довольно ощутимо стремление переводчиков изложить общий смысл греческого прототипа в виде некоей его интерпретации, несмотря на возникающие при этом заметные различия. Наиболее убедительным объяснением иногда глубоких расхождений могут служить не только ясные при сравнении с греческим оригиналом различия грамматического строя славянских текстов. Перевод соответствующих статей ВЗЗ в «Книга законных» явно далек от оригинала в силу их понятийно-категориальной самобытности. Поэтому на данном этапе изучения этой проблемы с точки зрения информационного к ней подхода в качестве решающих факторов может быть названа не только специфика грамматических конструкций, но и славянской лексики, обладавшей самобытными значениями, явно не укладывавшимися в прокрустово ложе греческих оригиналов. Также довольно плохо согласуются между собой славянские рецепты ВЗЗ. Полные отождествления их отдельных статей весьма немногочисленны даже при их сравнении с точки зрения семантического тождества и подобия. Сопоставление иноязычных версий ВЗЗ правомерно как особое направление информационной экспертизы, нацеленной на объяснение достоверных причин наблюдаемых расхождений с помощью когнитивного анализа. Это касается, частности, сложносоставных лексических единиц и синтаксических конструкций.

Взаимная проверка лексических материалов, думается, делает актуальным вопрос о способах осмысления содержания и интерпретации правовых норм самими современниками эпохи создания изучаемых памятников, а также тех безвестных продолжателей ранневизантий-

ских юристов, которые проделали переработку правового наследия в виде сокращенных компендиумов. Само по себе движение юридической мысли в указанном направлении несомненно способствует постановке вопроса о наиболее емких способах передачи византийцами правовой информации и роли в этом процессе обобщающих понятий и категорий. Этот подход благодаря обильному комментированию законодательных положений и принятых судебных норм сулит возможность отображения в форме социокультурных концептов правовых и религиозных представлений как непосредственных участников правотворчества, так и населения, для которого предназначались предписания права.

М.С. Деминцев
(Тюмень)

Возрождение Византии (1261 г.) глазами древнерусских летописцев

Возрождение Византийской империи с центром в Константинополе в 1261 г. безусловно, является событием эпохальным. Эта дата, признанная рубежом при обосновании концепций периодизации византийской истории.

Но было ли это событие столь значимым и эпохальным (как мы привыкли думать) для самих современников, обитавших как в Византии, так и в так называемом «Византийском содружестве наций»?

На первый взгляд, это не подлежит сомнению. В самом деле, для трудов ряда крупнейших византийских историков характерна полнота изложения этого события, которое напрямую касалось судеб их государства. Однако, мы вправе задаться вопросом о том, каким образом отреагировали на факт реновации Византии хронисты ближайшего к Византии «круга земель»? Например, армянская «Летопись Гетума II» довольно лапидарно упоминает о том, что Михаил VIII Палеолог «отбил у франков Константинополь»¹, а в «Истории Флоренции» Дж. Виллани имеется более подробная информация².

Совершенно иной взгляд на это событие характерен для русских летописцев. Мы вынуждены констатировать отсутствие в древнерусских летописях каких-либо известий об упомянутой победе православного мира над латинянами. Молчание русских летописей – явно

¹ Армянские источники о монголах / Под ред. А. Г. Галстяна. М., 1962. С. 73.

² Джованни Виллани. Новая Хроника или история Флоренции. М., 1997. С. 177.

знаковое, и не может не порождать ряда вопросов: почему реставрация Византии в 1261 г. (это «эпохальное» событие) в глазах древнерусских книжников словно бы «выпало» из истории христианской ойкумены? Может быть, причина в низком уровне информированности летописцев? Но ссылкам на неосведомленность русских летописцев об этом событии явно противоречит тот факт, что описание взятия Константинополя латинянами в 1204 г. имеется в ряде русских летописей³, а в Новгородской оно изложено прямо-таки с удивительными подробностями⁴, не в пример другим событиям собственно русской истории.

Как нам представляется, истоки такого «загадочного» молчания средневековых русских авторов следует искать в первую очередь в их понимании событий пятидесятилетнего давности, приведших к падению Константинополя и крушению империи.

Русские летописцы, к примеру, тот же Новгородский летописец, могли черпать информацию о данном событии из различных источников разного содержания и уровня достоверности. Его информантами могли быть одновременно как русские паломники, так и торговые люди (и латинские купцы, и собственно русские)⁵. Следовательно, позиция новгородского летописца могла быть как самостоятельной (оригинальной), так и отражающей множественность подходов и трактовок, опиравшихся как на официальную греческую версию, так и на латинскую, западную⁶. Учитывая сложнейший характер культурных, экономических и политических связей Новгорода с христианской Европой и с греческим Востоком, можно допустить проявления здесь синкретизма концепции древнерусского автора.

Непосредственным свидетелем падения Константинополя в 1204 г. был византийский историк Никита Хониат, в своем исто-

³Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950 (далее – НПЛ). С. 240–246; *Приселков М.Д.* Троицкая летопись. Реконструкция текста. СПб., 2002 (далее – Троицкая летопись). С. 287; Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). М., 1965. Вып. 1. Стб. 23–24.

⁴НПЛ. С. 240–246.

⁵Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия. СПб., 1872; Книги хождений. Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984; *Majeska G.* Russian Pilgrims in Constantinople // DOP. 2003. Vol. 56. P. 93–108; *Robert L.B.* Rialto Businessmen and Constantinople, 1204–1261 // DOP. 1995. Vol. 49. P. 43–58.

⁶*Devastatio Constantinopolitana* // *Andrea A.J.* Contemporary sources for the fourth crusade. Leiden – Boston – Koeln, 2000.

рическом труде представивший так сказать официальную версию гибели Византии⁷. Причина крушения империи для Хониата кроется в общей деградации общества, упадке и порче нравов византийцев. Нашествие латинян есть следствие общего кризиса и разложения как низов, так и правящей верхушки Византии. Если взглянуть на эти события глазами участников Четвертого крестового похода (Жоффруа Виллардуэна⁸, Робера де Клари⁹, Ральфа Когесхальского¹⁰), то последние также указывали на трусость византийцев, отсутствие мужества как у императора, так и у всех остальных византийцев. Итак, с точки зрения латинских хронистов – трусость и малодушие греков привели к утрате ими своей столицы и империи в целом.

Русский же летописец, описывая события 1204 г. акцентирует внимание на перипетиях вражды между представителями правящего дома Ангелов, которая и стала причиной обращения одной из враждующих партий за помощью к Латинскому Западу, с целью вернуть византийский трон. По всей видимости, детальное описание летописцем переговоров Алексея IV Ангела с латинскими государями не случайно. Летописец, явно хочет представить факт переговоров и привлечение латинского Запада в качестве верховного арбитра во внутривизантийских делах как измену греческих властей Православию. Отсюда и главный итог этой измены – падение Византийской империи и установление в Царьграде латинской веры: «И тако погыбе царство богохранимого града Костянтина и земля Гръчская въ свадъ царствъ, еюже обладают Фрязи»¹¹.

Итак для русских средневековых интеллектуалов, империя погибла. Ее политическая смерть, длившаяся 57 лет, все это время воспринималась на Руси как свершившийся факт, с которым свыклось сознание русских книжников.

В современной историографии высказана, в общем единая точка зрения на то, каким образом возрождение Византии в 1261 г. повлияло на политическую ситуацию в Древней Руси¹². Так, А.А. Горский,

⁷ *Никита Хониат*. История со времени царствования Иоанна Комнина. Рязань, 2003; *Бибииков М.В.* Историческая литература Византии. СПб., 1998. С. 197–206.

⁸ *Жоффруа де Виллардуэн*. Завоевание Константинополя. М., 1993.

⁹ *Робер де Клари*. Завоевание Константинополя. М., 1986.

¹⁰ *Ralf of Coggeshall*. Chronicle // Contemporary sources for the fourth crusade. Leiden, Boston, Koeln, 2000.

¹¹ НПЛ. С. 245–246.

¹² *Данилевский И.Н.* Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.): Курс лекций. М., 2001. С. 223.

отмечает, что «нет данных, чтобы Никейская империя, наследовавшая Византийской в период, когда Константинополь находился в руках латинян (1204–1261 гг.) рассматривалась на Руси как полноценный преемник последней – для русских людей «царствующим градом» был Константинополь»¹³. А.А. Горский полагает, видимо, что подобное игнорирование русскими книжниками византийской реконкисты было связано с новыми политическими реалиями на Руси, а именно – с ее переходом под власть ханов Золотой Орды. Со слов историка «именно на этот период отсутствия царства» пришлось монголо-татарское завоевание Руси. Перенос царского титула на правителя Орды, по-видимому, свидетельствовал о том, что Орда определенным образом заполнила лакуну в мировосприятии, заняла в общественном сознании место «царства» (на момент завоевания пустующее)¹⁴. И далее, продолжает автор: «Восстановление Византийской империи в 1261 г. не только не изменило положения, но скорее закрепило сложившуюся ситуацию: императоры и константинопольский патриарх вступили тогда с Ордой в союзнические отношения и тем самым как бы легитимировали положение этого государства в Восточной Европе, в том числе зависимость от него русских земель, подчинявшихся Константинополю в церковном отношении»¹⁵.

Исследования собственно византийско-монгольских отношений 60–80-х гг. XIII в. показывают, однако, что наличие какого-либо союза между Византией и Золотой Ордой было едва ли возможным¹⁶. Как могли сложиться «союзнические отношения» между империей и Ордой во второй половине XIII в.? С какой целью они были бы созданы и как развивались? И византийские историки¹⁷, и современные исследователи отмечают, что сближение Византии наблюдалось отнюдь не с Золотой Ордой, а с ее главным противником на континенте – с другой монгольской империей, с державой персидских Ильханов¹⁸. Именно,

¹³ Горский А.А. Москва и Орда. М., 2001. С. 87.

¹⁴ Там же. С. 87.

¹⁵ Там же. С. 88.

¹⁶ Коробейников Д.А. Византия и государство Ильханов в XIII — начале XIV вв.: система внешней политики империи // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. СПб., 2001. С. 428 – 473.

¹⁷ Успенский Ф.И. Византийские историки о монголах и египетских мамелюках // ВВ. М., 1926. Т. 24. С. 1–16.

¹⁸ Коробейников Д.А. Византия и государство Ильханов... С. 467.

установление союзных отношений Византийской империи с Ильханами привело к нападению Золотой Орды на Византию в 1264 г.¹⁹

Противоречит эта концепция и византийской универсалистской доктрине, согласно которой Византия отказывалась признавать партнерские отношения на равных с «варварской», не христианской державой, каковой на тот момент и являлась Орда. Подтверждением этого тезиса является и практика мезальянсов основанных на выдаче за «варварских» правителей незаконнорожденных принцесс императоров. Византийские владыки этими актами словно снисходили до притязаний недостойных варваров. Михаил Палеолог, как известно, выдал свою побочную дочь Евфросинию за темника Ногаю (1270 г.). Союз с Ногаем, не принадлежащим к Чингизидам (к тому же отколовшимся от Орды), отнюдь не свидетельствовал о наличии прочных союзных связей со всем Улусом Джучи.

Попытаемся дать свое объяснение «умалчиванию» летописцев о факте освобождения Константинополя. Византийский царь вновь обрел Константинополь, центр христианской ойкумены, став в нем полновластным хозяином²⁰. Сказалось это и на официальном титуле Михаила Палеолога, нареченного отныне «Новым Константином»²¹. Византийский император по-прежнему воспринимался на Руси как царь («цесарь»), хотя таковыми в русских источниках именовались тогда и ханы Золотой Орды. Заметим попутно, однако, заметим, что древнерусские книжники избегали называть г. Сарай, официальную резиденцию хана-царя, «Царьградом».

Безусловно, на Руси знали о событиях в Византии 1261 г. Но резонанс от них был, по всей видимости, столь ничтожным, что они не удостоились фиксации в официальном летописании. Тем не менее, выскажем по этому поводу ряд следующих соображений:

Во-первых, нельзя не учитывать фактор церковной политики императора Византии, направленной на сближение с папством и приведшей к заключению Лионской унии церквей в 1274 г.²² Временной промежуток между 1261 и 1274 гг., весьма невелик. Следует учесть к

¹⁹ *Он же*. Восстание в Кастамону 1291–1293 гг. // ВО. СПб., 2001. С. 74–111.

²⁰ *Talbot A.M.* The Restoration on Constantinople under Michael VIII // DOP. 1993. Vol. 47. P. 243–261.

²¹ *Gregorio Cyprii.* Oratio Laudatoria in imperatoris dominis Michaelem Palaeologum novum Constantinum // PG. Vol. 142. P. 346–386.

²² *Власов А.В.* Византийская церковь в XIII в. и Лионская уния (1274 г.) // Мир Православия. Волгоград, 2006. Вып. 6. С. 131 – 166; *Capizzi C.S.* Il Concilio di Lione e l'unione del 1274. Saggio bibliografico // OCP. Roma, 1985. Vol. 51. P. 87–122.

тому же, что переговоры об унии Михаил Палеолог начал вести с конца 60-х гг. XIII в. Русские летописцы, (а в особенности позднейшие переписчики), могли просто проигнорировать унию как событие абсурдное и нелепое. Изгонять латинян из Царьграда только для того, чтобы вновь утвердить там власть Папы? Установлено, что именно в это время на Руси появляется ряд полемических антилатинских трактатов²³. У летописца, находившегося под впечатлением от полемики, вполне могли быть весомые мотивы для того, чтобы умолчать о 1261 г.

Во-вторых, вынашивая планы освобождения Константинополя от латинян, Михаил Палеолог заключил договор в Нимфее с Генуей (март 1261 г.), согласно которому последняя в обмен на торговые привилегии обещала помочь императору военным флотом²⁴. Не исключено, что и в данном случае древнерусский книжник знал об этом факте, а стало быть, мог интерпретировать этот факт как еще одну «измену» Православию.

В-третьих, освобождение столицы некоторые византийские авторы воспринимали как событие заурядное, словно речь шла не о величайшей победе, а о факте «местного значения»²⁵. В связи с этим, Пахимер сообщает, что в византийском обществе находились лица, усматривавшие в реставрации империи не начало новой эры, а предвестие бед и несчастий²⁶. Если подобные взгляды имели место в самой Византии, что тогда можно говорить о Руси, находившейся на периферии христианской ойкумены?

И, тем не менее, в заключении хотелось бы обратить внимание на «подозрительное» место в русских летописях под 6769 г. (1261 г.), которое, возможно, как-то связано с событиями в Византии. Летописи сообщают:

«В лѣто 6769. Архиепископ новгородчкый владыка Далмать поби святую Софью всю свинцомъ, и дан ему Богъ спасаная молитва, отпущение грѣховъ...»²⁷.

«В лѣто 6769. Родись князю великому Александру сынъ, и наре-

²³ *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (X – XV вв.). М., 1875.

²⁴ *Бахматова М.Н.* Нимфейский договор в системе международных отношений середины XIII века // *Античность и средневековье Европы.* Пермь, 1996. С. 210–230.

²⁵ *Бибиков М.В.* Историческая литература Византии... С. 221.

²⁶ *Georgii Pachymeris de Michaele et Andronico Palaeologis libri tredecim* / Ed. I. Bekker. Bonnæ, 1835. Vol. I. 2:28. P. 149.

²⁷ НПЛ. С. 311.

коша имя ему въ святомъ крещении Даниль.. Того же лѣта постави митрополить епископа Митрофана въ Сараѣ...»²⁸.

Итак согласно данному сообщению, в Новгороде Великом был осуществлен капитальный ремонт кафедрального храма, собора Св. Софии. Он был покрыт свинцом, что само по себе является дорогостоящим мероприятием, т.к. свинец на Руси был привозным²⁹. Византийские историки Григора и Пахимер сообщают, что вскоре после изгнания латинян из Константинополя император повелел восстановить столичные церкви, в том числе и храм Св. Софии. Иначе говоря, не был ли и ремонт Новгородской Софии приурочен к данному событию? Возможно ли понимание этого события современниками на Руси именно как «причастия» к главному торжеству сакрального «обновления» христианского мира, видимым воплощением которого всегда являлась церковь Святой Софии в Константинополе? Ответы на эти вопросы может дать только дополнительное исследование.

В.А. Золотовский
(Волгоград)

Военные аспекты внешней политики Византии при первых Палеологах (К уяснению специфики «Византийского содружества наций»)

В данном исследовании в центре внимания стоит проблема взаимоотношений Византии и ее балканских соседей — Сербии и Болгарии в рамках внешней политики империи в период правления Михаила VIII и Андроника II Палеологов. Этот вопрос напрямую связан с некоторыми положениями концепции «Византийского содружества наций».

«Содружество» трактуется автором концепции как наднациональная общность христианских государств с характерным признанием власти императора над всем христианским миром¹. Согласно Д. Оболенскому, несмотря на кризис в политических отношениях в период 1180–1240 гг. и его разрушительные последствия, содружество не только сохранилось как «целостное общество», но и еще больше укрепилось в позднее средневековье². Анализируя содержание и струк-

²⁸Троицкая летопись. С. 326–327.

²⁹*Раннопорт П.А.* Строительное производство Древней Руси (X–XIII вв.). СПб., 1994. С. 98.

¹*Оболенский Д.Д.* Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 11, 13.

²Там же. С. 218.

туру содружества в XIII–XV вв., исследователь выделил несколько средств взаимодействия, среди которых особое место отведено признанию универсального характера политической власти императора³. Учитывая политическую составляющую организационной структуры «содружества», мы попытаемся определить обоснованность применения концепции Д. Оболенского к поздневизантийским реалиям. Для этого необходимо выявить место внешнеполитических акций Сербии и Болгарии в контексте военного аспекта внешней политики Византии.

Сообщения Георгия Пахимера и Мануила Фила позволяют установить, что до 1263 г., в нарушение Регинского мира, болгарская армия завоевала часть земель ранее захваченных Никейской империей⁴. Очевидно, болгарский фронт был открыт уже в 1261 г. По данным источников, уже весной 1261 г. император приказал кесарю Алексею Стратигопулу отправиться с отрядом во Фракию, чтобы предотвратить продвижение болгарской армии⁵. Опираясь на сообщение Пахимера о пленении Алексея Стратигопула войском эмирского деспота⁶, можно предположить, что болгарская армия входила в состав коалиционных сил под командованием Михаила II Ангела. Очевидно, осознавая ненадежность хрупкого мира с болгарями, Михаил VIII направил в 1263 г. в Месемврию отряд во главе с Михаилом Главой Тарханиотом⁷. Здесь хотелось бы особо подчеркнуть, что одновременно с войной против Болгарии империя была вынуждена вести крупномасштабную кампанию против турок в Малой Азии⁸.

Военное противоборство империи с Болгарией было продолжено в 1265 г. Воспользовавшись возобновившейся войной с эмирской армией и возросшей активностью татар на Балканах, Константин Тих организовал экспедицию против Византии. Георгий Пахимер сообщает, что татары выступили в качестве союзных болгарских войск. Иници-

³ Там же. С. 260, 263, 268.

⁴ *Pachymères Georges. Relations historiques / Éd. par. A. Failler; Trad. par. V. Laurent. P., 1984. Т. I, II; Pachymères Georges. Relations historiques / Éd. et trad. par A. Failler. P., 1999. Т. III, IV. (Далее — Pachym.). Pachym. Т. I. P. 279^{9–10}, 19–21; Philes M. Carmina / Ed. E. Miller. Vols. 1–2. Paris, 1855–1857. (Далее — Manuel Philes). Chapter 3, poem 237, line 123–158.*

⁵ *Acropolites, Georges. Historia. In Opera / Ed. A. Heisenberg. Leipzig, 1903. Vol. 1. P. 190^{4–7}; Nicephorus Gregoras. Historia Romana / Ed. L. Schopen and I. Bekker. Bonn, 1829. 3 Vols. (Далее — Greg.). Greg. V. I. P. 833^{1–2}; Pachym. V. I. P. 191^{12–21}.*

⁶ Pachym. V. I. P. 249^{5–9}; Greg. V. I. P. 91²², 92^{1–11}.

⁷ Pachym. Т. II. P. 451^{15–18}.

⁸ По сообщению Георгия Пахимера на восточном фронте были задействованы основные силы армии Иоанна Палеолога: Pachym. Т. I. P. 285^{19–21}.

атива организации экспедиции, по мнению историка, принадлежала Константину Тиху⁹. Вероятно, болгарский царь стремился взять реванш за потери в Македонии и Фракии, объединив свои действия с татарами, вторгшимися в империю с целью грабежа¹⁰ и «освобождения» хана Азатина¹¹. В этой связи следует указать, что в ходе военной кампании союзные болгаро-татарские войска прямо угрожали жизни василевса. Так, по сообщению Георгия Пахимера, по окончании фессалоникийского похода¹² весной-летом 1265 г. Михаил VIII направился в Константинополь¹³. По пути следования войско императора столкнулось с объединенной болгаро-монгольской армией. Избегая сражения, Михаил Палеолог оставил обоз и поспешил переправиться в Константинополь на стоявшем у берега латинском судне¹⁴.

Образование в Южной Италии державы Карла Анжуйского в 1266 г. представляло реальную угрозу византийским владениям. Фактически получив статус сюзерена Сербии и Фессалоники¹⁵, Карл Анжуйский подготовил все необходимые условия для создания на Балканах плацдарма для нападения на Константинополь. В течение 1269 г. Карл Анжуйский заключил союзные соглашения со Стефаном I Урошем и Константином Тихом¹⁶. Понимание масштабов угрозы, исходившей от державы Карла Анжуйского, подтолкнуло Михаила VIII к установлению союзных отношений с Константином Тихом с целью обеспечения безопасности по Хемусу¹⁷. Однако, после заключения брака между Константином Асенем и племянницей василевса Марией¹⁸, автократор не выполнил условий договора¹⁹, что послужило причиной возобновления переговоров между Константином Тихом и Карлом Анжуйским в 1273 г.²⁰

⁹Pachym. Т. I. P. 301²¹⁻²⁴.

¹⁰Pachym. Т. I. P. 307²⁷.

¹¹Pachym. Т. I. P. 307²⁹; Павлов П. България, Византия и Мамлюкски Египет през 60-те — 70-те години на XIII в. // Исторически преглед. София, 1989. No 3. С. 17.

¹²Pachym. Т. I. P. 295, 305.

¹³Pachym. Т. I. P. 305²⁷⁻²⁹.

¹⁴Pachym. Т. I. P. 307¹⁹⁻²⁴.

¹⁵Norden W. Das Papsttum und Byzanz. Berlin, 1903. S. 312.

¹⁶Sternfeld R. Ludwigs des Heiligen Kreuzzug nach Tunis 1270 und die Politik Karls I von Sizilien. Berlin, 1896. S. 161.

¹⁷Pachym. Т. II. P. 441²⁶⁻²⁸.

¹⁸Pachym. Т. II. P. 443¹; Greg. V. I. P. 130¹⁸⁻²².

¹⁹Pachym. Т. II. P. 443^{2-4, 16-18}.

²⁰По мнению О.И. Нуждина, Константин Тих вошел в антивизантийскую коалицию, образованную Карлом Анжуйским, в период ее формирования, т. е. в 1267–1268 гг.

Попытки болгар и сербов уничтожить империю или втянуть ее в ожесточенную войну не прекращались. Балканские соседи, казалось, ждали любого повода. В качестве такового выступила Лионская уния. Так, по мнению П. Павлова, именно уния послужила основанием планируемого Евлогией создания летом-осенью 1276 г. антивизантийского альянса Болгарии и Египта²¹.

Очередной конфликт с Болгарией начался в результате вспыхнувшего в Тырновской державе восстания Ивайло²². В период смуты Михаил VIII стремился реализовать возможный потенциал контроля над Болгарией, подготовив собственного претендента на Тырновский престол — Ивана Асена III²³. Успешные действия византийской армии, вошедшей в Тырново под командованием Михаила Главы²⁴, были сведены к нулю новым ополчением собранным Ивайло. Восставшим удалось не только выдворить ромеев из столицы, но и разгромить вновь прибывший византийский корпус протовестиария Мурина (10000 воинов) 17 июля 1280 г. при Диавено и войска Априна (5000 воинов) 15 августа у подножия Старой Планины²⁵. Указанная болгарская кампания, как и предшествующие, вновь пришлась на период обострения внешнеполитической ситуации на всех фронтах. Турецкая экспансия, развернувшаяся в конце 1270-х гг., приведшая к разрушению Тралл²⁶ и опустошению долины Меандра²⁷, на протяжении нескольких лет не могла быть остановлена, в том числе вследствие передислокации византийской армии на Болгарском направлении. Только в конце 1280 г. удалось организовать две крупные кампании ромейской армии, в ходе которых византийцам удалось вос-

См.: *Нуждин О.И.* Женщины эпохи первых Палеологов // АДСВ. Екатеринбург, 2002. Вып. 33. С. 151.

²¹ Союз не был организован ввиду его абсолютного несоответствия интересам султана Бейбарса: *Павлов П.* България, Византия и Мамлюкски Египет през 60-те — 70-те години на XIII в. // Исторически преглед. 1989. No 3. С. 20–22.

²² О восстании Ивайло см.: *Карышковский П.О.* Восстание Ивайла // ВВ. М., 1958. Т. XIII. С. 107–135; *Горина Л.* Въстанието на Ивайло в съвременната историография // Проблеми на българската историография. София, 1973. С. 197–202.

²³ Pachym. Т. II. P. 555³⁻⁹, 557²³⁻²⁷.

²⁴ Pachym. Т. II. P. 565²³⁻²⁶.

²⁵ Pachym. Т. II. P. 589¹⁰⁻²⁰.

²⁶ О разрушенном городе на берегу Меандра сообщает Пахимер: Pachym. Т. II. P. 593¹¹⁻¹⁴.

²⁷ Pachym. Т. I. P. 591³⁰–593¹⁻⁴.

становить равновесие на востоке и провести мероприятия по укреплению оборонительных линий по рекам Сангарий и Меандр²⁸.

Новая угроза со стороны балканских противников была вызвана вступлением Стефана Драгутина и Георга I Тертера в последнюю антивизантийскую коалицию, сформированную Карлом Анжуйским. Летом 1282 г. Георгий Тертер пропустил через свои владения по реке Вардар союзный сербский отряд, нанесший удар по Южно-Македонским владениям Византии²⁹. В ответ на этот шаг в болгарскую землю было направлено ромейское войско, находившееся в подчинении Михаилу Главе Тарханиоту. Следует заметить, что локализация Мануилом Филом всех захваченных ромеями городов³⁰ «в земле врагов»³¹ ясно указывает на восприятие Болгарии как противника. Одновременно с затянувшейся сербско-византийской войной ромейская армия под командованием Алексея Филантропина вела ожесточенную борьбу с турецкими отрядами в Малой Азии³².

Начало XIV в. ознаменовалось для империи новыми столкновениями на болгарско-византийской границе. Инициатива военных действий исходила с болгарской стороны. Используя тяжелое положение византийской империи на восточных рубежах, а также сосредоточение в этом регионе основных военных сил империи, болгарский царь приступил к реализации планов по завоеванию прибрежных черноморских территорий. Хотелось бы подчеркнуть, что Георгий Пахимер объясняет действия Святослава его личной неприязнью к Андронику II, а также ослаблением ромейского государства до такой степени, что Феодор Святослав относился «с презрением к императору и слабости ромеев...»³³.

Два похода Святослава в Византию были совершены в 1304 г.³⁴ Исходя из анализа данных труда Пахимера, можно предположить, что основной стратегической целью армий Эйтимира и Святослава была

²⁸Pachym. Т. II. P. 593⁴⁻¹¹, 593¹⁴⁻²³-595¹⁻¹¹, 623¹³⁻¹⁴, 633¹³⁻¹⁷, 635²³⁻³³ — 637¹⁻³.

²⁹Pachym. Т. II. P. 599¹⁹⁻²³.

³⁰Manuel Philes. Chapter 3. poem 237 line 301-312.

³¹Ibid. Chapter 3. poem 237 line 310.

³²Pachym. Т. III. P. 237-239¹⁻²³.

³³Pachym. Т. IV. P. 445²¹⁻²⁹.

³⁴Цветкова Б. Българо-византийските отношения през царуването на Теодор Святослав // Известия семинарите при ИФФ на Унив. «Климент Охридски». София, 1948. Т. III. С. 5; *Laiou A. Constantinople and the Latins. The Foreign policy of Andronicus II 1282-1328.* Cambridge, 1972. P. 160-161.

причерноморская Фракия³⁵. Объединенные войска Тырновского царя и деспота Эйтимира весной 1304 г. подошли к Адрианополю³⁶. Ситуация становилась критической. Михаил IX, «с одной стороны, (сдерживал) нападавшего Эйтимира, а, с другой стороны, сколько мог, сдерживал продвижение Святослава к границе»³⁷. Следует заметить, что военные действия во Фракии, велись болгарами параллельно с кампанией каталонцев на Востоке³⁸. Необходимость сдержать угрозу Константинополю, исходившую от войск Святослава, вынудила Андроника II потребовать от Рожера де Флора возвращения его армии с целью немедленного присоединения к войску Михаила IX, расположенному у Адрианополя. В результате скорой передислокации каталонских контингентов на Галлиполи, возвращенные наемниками города вновь перешли под контроль турок³⁹.

Несмотря на принимаемые меры, к лету 1306 г. империя потеряла северо-восточную Фракию. Отвоевание этой территории осложнялось тем, что Феодору Святославу удалось привлечь к себе на службу наемников — алан и туркополов⁴⁰. Противоборство окончилось весной 1307 г. заключением крайне невыгодного для империи мирного договора⁴¹.

Мирные отношения империи и Болгарии сохранялись недолго. В 1308 г. Болгария вместе с Сербией выступила на стороне антивизантийской коалиции, организованной французским принцем Карлом Валуа⁴².

³⁵ Pachym. Т. IV. Р. 489⁸⁻¹⁴

³⁶ Pachym. Т. IV. Р. 491⁴⁻⁹.

³⁷ Pachym. Т. IV. Р. 527²⁸⁻³⁰.

³⁸ О победоносном продвижении каталонцев в Малой Азии детально сообщает Рамон Мунтанер: Muntaner Ramon. Chronica o discripcio fets e hazanyes dell incliyt rey Don Jaume / Ed. J.A. Buchon. Chroniques relatives aux expedition pendant le XIII siecle. Paris, 1840. Chapt. CCV. Р. 423, Chapt. CCVI. Р. 424, Chapt. CCVII. Р. 425-426.

³⁹ К 1305 г. турецкие войска захватили практически все западное малоазийское побережье, за исключением Адрамитии и Фокеи. См.: Lemerle P. L'Emirat D'Aydin Byzance et L'Occident. Recherches sur «La Geste D'Umur Pacha». Paris, 1957. Р. 24, 50.

⁴⁰ Pachym. Т. IV. Р. 649¹⁵⁻¹⁸, 661²²⁻²⁷, 663²²⁻²⁷, 665¹⁻⁴; Greg. V. I. Р. 233³⁻⁷, 248⁶⁻⁷, 254¹⁰⁻¹⁷.

⁴¹ Laiou A. The Provisioning of Constantinople during the Winter 1306-1307 // Byzantion. 1967. Т. XXXVII. Р. 103. Как пишет Пахимер, Святослав вынудил принять императора его условия, одним из которых было полное сохранение всех захваченных Святославом крепостей (Pachym. Т. IV. Р. 691¹⁶⁻²⁶).

⁴² См.: Мошин В. Договорът на крал Урош II Милутин со Карло Валоа од 1308 г. за поделбата на Византиска Македонија // Споменници за средновековната и поновата историја на Македонија. Скопје, 1975. Т. II. С. 415; Nicol D.M. Byzantium and

Георгий II Тертер, занявший Тырновский престол после смерти Святослава в 1322 г., продолжил общую для болгар политику завоевания византийских земель. Как и его отец, Георгий II Тертер воспользовался междоусобной войной двух Андроников. В 1322 г. во время жатвы болгарский отряд захватил Пловдив⁴³. Очевидно Пловдиву отводилась роль форпоста⁴⁴. Следующим объектом атаки должен был быть Адрианополь, однако объединенные под командованием Андроника III силы нанесли болгарам сокрушительный удар⁴⁵.

Таким образом, мы увидели, что властные структуры Болгарии и Сербии не воспринимали ромеев и Византию как дружественное или союзническое государство. Агрессивная внешняя политика балканских государств, продиктованная своими внутренними и внешними интересами, не только не подтверждает некоего политического и религиозного единения, но также признания универсальности власти императора. Некоторые из военно-политических акций славянских соседей Византии прямо толкали империю в пропасть, вынуждая ее вести войны на нескольких направлениях, и угрожали безопасности Константинополя. Болгария и Сербия открыто выступали на стороне выгодного для них противника ромеев. В этой связи существование «содружества» как наднациональной общности христианских государств, объединенной политическими религиозными и любыми иными связями, представляется нам крайне сомнительным.

А.Ю. Казарян
(Москва)

Византийский вклад в архитектуру Тайка (Тао): К генезису зодчества эпохи Багратидов

Историки достигли значительных успехов в установлении как армянских корней церковной архитектуры второй половины X в. Тайка (Тао), так и значения этой архитектуры в развитии всего последующего грузинского зодчества. Эти достижения, принадлежащие,

Venice, NY, 1988. P. 225–227; Laiou A. Constantinople and Latins. The Foreign policy of Andronicus II 1282–1328. Cambridge, 1972. P. 200.

⁴³*Ioannes Cantacuzenus*. *Historiae* / Ed. L. Schopen. Bonn, 1828. Vol. I. P. 170⁴ (Далее — Cant.).

⁴⁴В частности, Иоанн Кантакузин сообщает, что после захвата Пловдива Георгий II Тертер организовал грабительское нападение на Адрианополь: Cant. V. I. P. 170^{15–17}.

⁴⁵Cant. V. I. P. 172²¹–175²¹.

главным образом, Т. Марутяну и В. Беридзе, не являются взаимоисключающими, а лишь доказывают органичность развития культуры Тайка X–XI вв. в контексте кавказской истории и свидетельствуют о ярком индивидуальном характере искусства тайкских мастеров и заказчиков (которых именуют армянскими, грузинскими или армяно-халкидонитскими). Историки обращают большое внимание на процесс постепенной иверизации местного армянского населения на протяжении того же периода, объективно замечая изменения этноконфессионального состава жителей области, при этом меньше уделяя внимания культурной трансформации региона в византийскую сторону. О роли византийской составляющей в формировании церковного зодчества Тайка практически ничего не сказано. Однако, наряду с местным армянским наследием VII в., именно эта составляющая представляется исключительно важной в складывавшемся там творческом процессе. Только благодаря ее восприятию местным мастерам X в. удавалось выделиться не только на фоне архитектуры Иберии (Картли), но и по сравнению с яркой Анийской армянской школой.

Византийское влияние в Тайке отразилось в строительной технике, композициях и отдельных формах интерьеров базиликальных и крестово-купольных храмов, в оформлении фасадов рядами плоских ниш и в оригинальной аркатуре. Сформировавшиеся особенности нового типа соборного храма (Ошк-ванк/Ошки) имели резонанс в церковном строительстве в важнейших центрах Абхазо-грузинского царства и Кахетии (в меньшей мере — в армянских царствах) уже с самого начала XI в. (соборы в Кутаиси, Мцхете, Алаверди). С 20–30 х гг. ощутимо и влияние архитектуры этих центров на зодчество Тайка (собор в Ишхане, перестроенный в 1027 г.).

Вопреки устоявшемуся в науке, хотя и оспариваемому утверждению об одностороннем воздействии армянских и грузинских архитектурных форм на храмовое зодчество Византии IX–X вв., результаты исследования представляют и иную, обратную картину, что свидетельствует о серьезном взаимодействии традиций и о широком поле такого взаимодействия.

Если затронуть в связи с этой тематикой проблему контактных зон, рассматриваемую преимущественно историками, то настоящее исследование еще раз доказывает принадлежность Тайка армяно-византийской зоне (В. Арутюнова-Фиданян). Однако и история, и развитие культуры этой области свидетельствуют о существовании еще одной контактной зоны, отчасти совпадающей своими границами

с первой, — зоны, которую можно определить как армяно-грузино-византийскую, а может и армяно-грузино-абхазо-византийскую.

И.О. Князький
(Москва)

Русь между Византией и Западом в правление княгини Ольги

Вернувшись в Киев после принятия крещения в Константинополе, Ольга попыталась обратить в христианство своего подрастающего сына. Но юный Святослав, чьими воспитателями были два доблестных варяга Асмуд и Свенельд, даже из почтения к матери не дал согласия на крещение. Говорила Ольга сыну: «Если ты крестишься, то и все станут делать то же». Пример князя мог вдохновить и дружину на принятие новой веры, но сам он мыслил иначе, не столько себя полагая образцом для дружинников, сколько их примеру следуя. «Как мне одному принять новую веру? Дружина станет смеяться надо мною!» — так отвечал князь Святослав матери.

Должно быть, число христиан-дружинников после смерти Игоря, вполне терпимо к ним настроенного, заметно сократилось, что не могло не повлиять на возможность распространения новой веры на Руси. Пример самой великой княгини, пусть и правительницы государства, для дружины вдохновляющим не выглядел.

Тем не менее Ольга не оставила попыток превратить Русь в христианскую страну и для этого стала искать себе союзников извне. И здесь она сделала совершенно неожиданный ход: обратилась за помощью в распространении христианства на Руси не в Византию, где она недавно приняла святое крещение, но на Запад, в Германию, где господствовала недружественная константинопольской патриархии римская церковь. В 880 г., в сущности, свершилось разделение христианства на две церкви — **Западную** и **Восточную**, хотя полный разрыв произошел лишь в **1054 г.**

В 959 г. к королю Германии Оттону I явилось посольство, как писал современный событиям германский летописец, известный как Продолжатель Регинона, правительницы русской Елены, которая была крещена в Константинополе... Просьба правительницы Руси к королю Оттону была необычной: княгиня Елена, как она звалась для христиан со времени своего крещения в Константинополе, просила направить на Русь христианского епископа для проповеди истинной веры.

Событие, поистине достойное изумления. Еще Карамзин недоумевал, как могла княгиня, крестившаяся в Константинополе, вдруг обратиться с такой просьбой к представителям иной ветви христианства?

Причина этого, похоже, кроется в повороте, происшедшем в русско-византийских отношениях после поездки Ольги в Константинополь. Торжественность приема правительницы Руси в императорском дворце не заставила ее забыть долгого ожидания самого приема, когда княгиня со своей свитой ожидала на корабле в столичной бухте, именуемой русскими Суд, императорского соизволения на аудиенцию. Гордая русская княгиня восприняла это как унижение и, очевидно, не без оснований. Византийцы, безусловно, старались таким образом лишний раз указать правителям сопредельных стран на их ничтожность перед владыками Царьграда. Русь здесь не являла исключения, подобным образом византийцы смотрели на всех своих соседей, а русские в довершение были еще и язычниками. Ольга же не склонна была считать Русь менее значимой страной, нежели Византия. И полувека не прошло со времени жесточайшего унижения, в кое поверг гордую империю русский князь, да и договор, утвержденный в Киеве после дунайского похода Игоря, был вполне почетен и заставлял во многом забыть о тяжком поражении русских на море в 941 г., когда их корабли были сожжены «греческим огнем». Потому-то и встретили византийские послы в Киеве, прибыв туда вскоре после возвращения Ольги, столь резкий прием.

Послы империи приехали в столицу Руси с требованием исполнения великой княгиней договорного обещания о посылке в Византию русского вспомогательного войска. Такая договоренность была в договоре Игоря с Византией в 944 г. Ольга, будучи в Константинополе, вполне могла ее подтвердить. Но вместо благожелательного ответа, как должно было следовать из наличного договора, послы императорские услышали из уст правительницы Руси великой княгини Ольги-Елены суровую отповедь: «Когда Царь ваш постоит у меня на Почайне (приток Днепра, где была киевская пристань), сколько я стояла у него в Суде, тогда пришлю ему дары и войско». С тем послы и вернулись в Константинополь, не добившись ни вспомогательных русский войск, ни желанных даров — мехов, воска, невольников.

После такого приема императорских послов в Киеве взаимоотношения Руси и Византии не могли не ухудшиться, и, возможно, желая еще более досадить Константинополю, Ольга и решилась призвать

на Русь христианских проповедников из недружественной Византии Германии.

Король Оттон I, бывший в то время повелителем государства, находящегося в расцвете своего могущества (вскоре ему предстояло стать первым императором Священной Римской империи германской нации), благосклонно отнесся к просьбе русской княгини, и в 961 г. епископ Адальберт прибыл на Русь. Проповедь его успеха не имела, и вскоре ему пришлось покинуть русские земли, «спасая свою жизнь от язычников», как писал германский хронист Ламберт. Память о неудачной миссии Адальберта сохранилась и на Руси. Не случайно в предании о крещении Руси князем Владимиром в уста кровного внука Ольги включены слова, обращенные к представителю римской церкви: «Отцы наши закона вашего не приняли».

Видно, Святослав не зря ссылаясь на свою дружину, опасаясь креститься. Судя по печальному исходу миссии Адальберта, киевские «князьи мужи» были в то время весьма неблагосклонны к христианству любого толка.

А.С. Козлов
(Екатеринбург)

Русь в средневековой этнонимии и позднеантичная этнонимическая традиция

Давно известна реактуализация многими византийскими писателями античной этнотерминологии, употребляемой, наряду с прочим, в отношении народов Восточной Европы и в частности — Руси и южнорусских степей, населенных «скифами», «тавроскифами», «гелонами» и т. п. Конкретный материал на сей счет предоставил, прежде всего, Д. Моравчик, а применительно к ситуации XII–XIII вв. (по преимуществу) исследовал М.В. Бибигов. Объяснение отмеченной актуализации развитием христианско-имперского экуменизма в его конкретных византийских пространственно-временных формах, сплетающихся со средневековым символизмом и этикетностью как способами познания, однако, не отвечает на вопрос о корнях подобной же актуализации в эпоху поздней античности, когда полисное мировосприятие оставалось достаточно мощным. Особенно это заметно в неофициальной латинской литературе, — хотя, казалось бы, на Западе империи полисные начала были подорваны намного больше, нежели на Востоке.

Конечно, обилие в поздней античности географически и этнографических компиляций из ранних дорожников, периплов и дескрипций было одним из источников архаизации этнонимии. Так, Авиен, следуя во многом тексту Дионисия Периегета, помещает вблизи Данубия «храброго алана и скифа, обитателя берега таврийского», далее которых кочуют свирепые меланхлены, а близ них — невры, «быстрые гелоны» и агафирсы. В другом месте, называя народы, окружающие Тавр, Авиен, вслед за Дионисием, он пишет о «свирепом сармате, некогда воинственной отрасли племени амазонид», причем «сармата» помещает в «обширных лесах» (Avien. Descript. orbis terrae. 435–461, 852 — 891; ср.: Dion.Per. 298–320, 550 sq.).

Что касается более осторожного обращения с этнотерминологией, то здесь классический пример — Аммиан Марцелин, сообщающий о яксаматах, меотах, язигах, роксоланах, аланах, меланхленах, гелонах и агафирсах, живущих вблизи «Меотийского болота» (Amm.Marc. XXII, 8.31). Давно установлено, что в этом перечне есть имена, бывшие во времена Аммиана «живыми», но есть и такие (гелоны, меланхлены), которые стали фикцией уже в V в. до н.э. Мало того — после своего знаменитого рассказа о гуннах, плавно переходящего в описание Скифии, Аммиан, до того как дает не менее знаменитую информацию об аланах, сообщает о «неврах» (неврах, локализуемых еще Геродотом в верховьях Борисфена, — Herod.IV, 17), за которыми «живут видины и чрезвычайно дикие гелоны»; тут же содержится классически экзотичное описание агафирсов, за коими, «говорят, кочуют по разным мсетам меланхлены и антропофаги, питающиеся человеческим мясом» (Amm.Marc. XXXI2.15).

Сходную тенденцию в своих отрывочных и скупых этнографических зарисовках демонстрирует совершенно иной по мировоззрению и жизненному пути (но не менее эрудированный) интеллектуал — Иероним Стридонский. В письме к Гелиодору он пишет о проливающих римскую кровь готах, сарматах, квадах, аланах, гуннах, вандалах и маркоманнах (Hieron. Epist. 60.16). В письме к Агерухии из этого перечня изъяты маркоманны, но добавлены гипеды (sic!), герулы, саксоны, бургундионы и аламанны (Epist.122.16). Но наряду с такими, в целом адекватными данными, в трактате «Против Иовиниана» Иероним называет как современные ему народы — гуннов, сарматов, квадов и вандалов, — так и неких троглодитов и скифов, питающихся, как и гунны, полусырым мясом. Там же дается архаичная информация о массагетах и дербиках, режущих и съедающих своих

стариков (*Advers.Iovin.* II, 7). Похожа на пассажи Иеронима этнонимия Амвросия Медиоланского. Он пишет о подчиняющихся римской власти ениохах (гениохах более ранних авторов), о неких «скифах-кочевниках» и «скифах таврских» (*Ambros. De excid. urbis Hieros.* II, 9). В то же время, как известно, рассказ Амвросия об аланах (*Ambros. De excid.* V, 1), несмотря на всю свою риторичность, напоминает аналогичную информацию Аммиана Марцеллина, а упомянутые в письме к императору Валентиниану I гунны, аланы и ютунги (*Ambros. Epist.* 24,8) — реальные народы 80-х гг. IV в.

Пример из другого жанра: христианский поэт Аврелий Пруденций Клемент (348 — до 413 гг.) отмечает, что евангелие укротило гетов и «кровавую дикость гелонов» (*Prudent. Apothos.* 424–432), явно заимствуя функции примененных этниконов из этнографического багажа Вергилия и Горация (ср.: *Verg. Georg.* III, 460; *Hor. Carm.* III, 4). С другой стороны, тогдашними современниками римлянина он называет «дага», сармата, вандала, гунна, гетула, сараманта, алманна, саксона и галавла (*Contra Symm.* II, 808–811), — перечень, где этнонимия, пусть и непоследовательно, явно тяготеет к современным Пруденцию реалиям. Похожа на эту форма изображения успехов евангелия и у Паулина Ноланского — «укрощается скиф», к учению Христа «прибегают и геты» (*Paul.Nol. Carm.*XVII, 245).

Крупнейшая величина позднеантичной латинской поэзии Клавдий Клавдиан — в то же время яркий пример дистанцированности от современной ему этнонимии и приверженности к ее классическим античным образцам. К восточно-римскому временщику Руфину приходит на помощь «сармат, смешавшись с даками», «смелый массагет», алан, гелон. «татуирующий свое тело железом», и, наконец, гунны (их описание близко к тому, что дает Аммиан Марцеллин) (*Claud. In Ruf.* I, 308–331). Налицо — пример смеси современных этнореалий с архаичными именованиями. Тот же прием виден в приписывании императору Гонорию требования в виде добычи «скифских луков», «снятых с гелонов поясов», «дротиков дака», «узdechек свева» (*Paneg. III. cons.Honor.* 25–28). Гонорию желают присягнуть — «строптивный сармат», гелон, «сбросивший звериную шкуру», аланы, «перешедшие к латинским уставам» (*Paneg. IV. cons.Honor.* 484–487). Гонорий восславляется поэтом как «всадник, более величественный, чем гелоны», который способен устремиться на «свирепых амазонок по горам снежного Кавказа» (*Fescenn. nupt. Honor.* 3, 31–32). В поэме, посвященной Гильдоновой войне, Клавдиан называет гетов и гелонов

как племена, оказавшие помощь империи (De bell.Gild. I, 244–245). «Киммерийские болота, оплот тавров» упомянуты в инвективах на Евтропия (In Eutrop. I, 249–250). Там же присутствуют образы «русых гелонов», а наряду с ними — имена гуннов и сарматов (In Eutrop. II, 103, 338). Эклектичен «этнонабор» и в поэме «О консульстве Стилихона»: «наступающие аланы», «дикость кочевых гуннов», «косой гелон», вооруженные луками геты, а копьями — сарматы (De cons. Stil. I, 106–116). Конечно, следует учитывать, что под «гетами» у Клавдиана, в соответствии с литературной и вообще мировоззренческой традицией того времени, часто скрываются готы. Известно, что в ряде своих стихов он различает среди готов, например, «грунтунгов» (грейтунгов) (Paneg. IV. cons.Honor. 623–636; In Eutrop. II, 575–576). Но актуализация классической античной этнонимии у Клавдиана решительно преобладает.

Даже Аполлинарий Сидоний, чей жизненный путь во многом протекал уже в конкретной варварской среде, находится во власти этикетных этноописаний. Яркий поэтический портрет «кочевого скопища Скифской земли», пришедшее с берегов Танаиса, «несущегося с Гиперборейских гор», отчасти коррелируется с «гуннскими» рассказом Аммиана Марцелина, отчасти — с соответствующими строками Клавдиана, — но абсолютно без этнонимической привязки (Apoll.Sid. Carm.II, 235–238). В той же поэме Сидоний, перечисляя племена, живущие «под Паррасийской Медведицей на Ситонском мередиане», называет наряду с представителями современных ему народов (бастарн, свеб, паннонец, хунн, гет, дак, алан, руг, бургундион, вес, алит, бисалт, острогот, сармат) и такие, которые известны лишь по древней литературе (невр, мосх), и просто фантастические (беллонот, прокруст) (Ibid. 470–479). В другом панегирике богиня Рома, наряду с многими иными народами, устрасила савроматов, мосхов и гетов (Carm. VII, 83–84), — и (парадокс!) вскоре следует вроде бы строгое перечисление племен, разбитых Аэцием и Авитом (ютунги, винделики, бургундионы), сменяющееся списком, казалось бы не менее корректным (герул, хунн, франк, салий, савромат), но включающим в себя и «гелона» (Ibid.232–237). Тот же самый «гелон» присутствует в списке варваров, обрушившихся на Галлию, когда Аэций удалился на покой в деревню (Ibid. 321–328). «Гелон», наряду с «лютыми гунном, савроматом и гетом», франками и сигамбрами, выведен и в стихотворении «К Консенцию» (Ibid. XXIII, 241–242).

Относительную независимость от этнонимической архаики в позд-

неантичной латинской литературе демонстрирует, кажется, лишь Павел Орозий. Известны его рассказы об ударе гуннов по готам, о бедствиях Фракии, причиненных готами. Знаменитый рассказ о победах Феодосия I над «великими скифскими племенами», аланами, гуннами и готами (Oros. VII, 34.5), как известно, был скомпилирован в кратком виде комитом Марцелином, современником Юстиниана I (Marc.Comes. a.379.2).

Если же обратиться к грекоязычной позднеантичной традиции, то бросается в глаза, что среди дошедших до нас памятников крайне мало таких, где изобиловали бы архаичные этникины, касающиеся восточноевропейских реалий. Исключение — «Ethnika» Стефана Византийского (жившего позднее Дексиппа и Маркиана, на которых он ссылается, но до Юстиниана I, при котором труд его подвергся неумелому сокращению), дотошно воспроизводящего классический набор этниконов от «абиев» и «агафирсов» до «гипербореев» и «псессов». Но даже в «Лексиконе» Гесихия Александрийского кроме довольно-таки поверхностного перечня примеров «скифских» именовании, из архаичных этниконов мы найдем лишь гомеровских «доителей кобылиц», агавов, и геродотовских «мужеубийц», горматов. Лишь немного конкретнее Псевдо-Арриан, сообщающий о «скифах-андрофагах» и, ссылаясь на Эфора, — о савроматах, гелонах и агафирсах. Что касается многочисленных церковных деятелей (от Афанасия Александрийского до Геласия Кизикского) и немногих церковных историков (от Евсевия до Феодорита), то их этнонимия, интересующая нас, как правило, оперирует понятиями «скифы», реже — «варвары», крайне редко прибегая к откровенно архаичной терминологии, восходящей к Геродоту.

Не слишком отличается от этой тенденции словоупотребление авторов исторических сочинений. Например, термин «скифы» господствует у Дексиппа — в описаниях осад варварами Марцианополя, Филиппополя, Сиды (Dexipp. fr. 17, 19, 22). В то же время этот термин оказывается составляющим этнонима «скифы-ютунги» в рассказе об одной из кампаний Аврелиана (fr. 23). Но в передаче Иорданом дексиппова пассажа о вандалах (Iord. c. 22; ср.: Dexipp. fr. 24) подобного термина уже нет, что еще больше оттеняет манеру греческого автора в передаче метонимичных этнонимов. Похожим образом поступает и Евнапий Сардиец. Скифами он называет готов (Eunap. fr. 38), в том числе — в рассказах о нашествии на них гуннов (fr. 42, 43) и об их бесчинствах в Македонии (fr. 47). Лишь в сообщении о распрях

внутри «скифского народа» при Феодосии I, о «заговоре» Эриульфа уточняется, что речь идет именно о готах (fr. 61).

Что касается Зосима, то он употребляет термины «скифы» и «варвары» как однозначные при упоминаниях «варваров» как сторонников узурпатора Прокопия, как противников и союзников императора Феодосия и во многих других сюжетах своего сочинения. И дело, наверное, не в слабом знании Зосимом (или некоторыми его информаторами, например, Евнапием) этнической карты внеимперского мира IV–V вв. Когда «Новая история» (видимо, прежде всего вслед за Дексиппом) повествует о вторжениях чужих народов в империю в III в., то этникины как конкретного (бораны, готы, уругунды, певки, карпы, герулы и т. д.), так и общего, иногда — метонимического — плана («скифы») гибко дополняют друг друга. Термин «скифы» в этих случаях четко поглощает конкретные этникины и служит, как правило, синонимом термину «варвары» (См., например: Zosim., I, 20.1, 23.1–3, 26.1, 27.1, 28.1, 30.1, 31–32, 33.3, 34–35.1, 36.1, 38.1, 42.1, 43–44.1, 45.1). При описании событий в правление Феодосия, а затем — в царствование его сыновей подобная закономерность в употреблении этниконов почти исчезает. Термин «варвары» становится у Зосима чуть ли не главным этниконом, обретая (почти как у Синесия Киренского) политико-публицистический заряд, — когда «варвар» и «римлянин» четко противопоставлены как антиподы в проблеме сохранения позднеантичного полисного строя.

Иная линия в грекоязычной этнонимии (в части, касающейся народов Восточной Европы) представлена старшим современником Зосима — Малхом Филадельфийцем. В тех отрывках своего сочинения, которые до нас дошли, термин «скифы» Малх не употребляет вообще. Термин «варвары» он использует лишь однажды — обозначая готов Теодориха Триария, пребывавших во Фракии (Malch. fr. 2). Когда же Малх описывает сложные отношения империи с федератами того же Теодориха Триария и Теодориха Теудимера, то он использует исключительно этноним «готы». Не называет он варварами и вандалов. Возникает впечатление, что для сочинения Малха оппозиция «варвар» — «римлянин» неактуальна.

Исключение из указанной тенденции (и то — относительное) одно — сочинение Приска Панийского, наблюдавшего «варваров» и, прежде всего, гуннов «изнутри» в ходе знаменитого посольства Максимиана.. Кроме того, этот труд — наиболее показательный пример сочетания актуализации названной оппозиции и ее подчиненности эт-

нонимической, современной Приску, конкретике. Уже давно (с изысканий Э. Томпсон и Ф. Альтгейма) замечено, что «скифы» у Приска (как совокупность кочевых народов к северу от Нижнего Дуная) — понятие более узкое, нежели понятие «варвары», т. е. «неримляне», в то время как употребление этих терминов в качестве синонимов у него гораздо реже. У Приска есть даже тенденция отделять «скифов» (по крайней мере, в языковом отношении) от тех же гуннов. «Представляя разноплеменную смесь, скифы, кроме своего варварского языка, легко изучают и гуннский или готский, а также и авсонский (т. е. латынь — *А.К.*) (Prisc. fr.8; цит. в переводе В.В. Латышева). Как известно, Приск демонстрирует редкую для неофициальных литераторов V в. эрудицию в знании именовании конфликтующих с гуннами кочевников, живущих по Дунаю и к северу от него (амильзуры, итимары, тоносуры, биски и др.). Следовательно, такого рода информация интеллектуалам того времени была вполне доступна (упомянутые выше пассажи Зосима подтверждают это), и тенденция к упрощению этнонимии через подмену конкретных этниконов расширительной терминологией типа «скифы» и еще чаще — «варвары» подпитывалась прочным антично-полисным мировоззрением, органичной частью которого была вышеназванная оппозиция.

Полагаю, именно линии Приска (и других светских авторов, хотя и менее ярких в использовании этнонимического багажа современности) в целом следуют Прокопий, Агафий и Менандр Византиец. Но это — отдельная тема.

Таким образом, создается впечатление, что между этнонимиями позднеантичных греческих авторов и средневизантийских писателей (типа Михаила Пселла, Иоанна Цеца, Никиты Хониата и др., проанализированных М.В. Бибиковым) — серьезная разница, а между этнонимиями подобных писателей и позднеантичных латинских авторов различий мало. Дело здесь, конечно, не в опоре средневизантийской лексики на латинскую традицию, а в сильнейшей зависимости последней от классического греческого этнословаря. Но не свидетельствует ли это о сходстве механизмов формирования позднеантичной латиноязычной и средневизантийской этнонимии? И другое — не следует ли искать начало актуализации античной этнонимии в литературе византийских «темных веков»?

Maciej Kokoszko
(Łódź)

Zosima the Deacon and his pilgrimage to Constantinople or on the origins of a certain mistake

The paper focuses on a fragment of the “Book called ‘Xenos’ that is the wanderer of the deacon Zosima about the Russian road to Constantinople and to Jerusalem. The pilgrimage and life of sinful Zosima, monk and deacon of the Sergius Monastery”¹. The author of the presentation aims at a commentary on Zosima’s mention of a liquid, which is said to have been given to Christ to drink with a sponge during His execution. The sponge was later kept in Constantinople, in the Prodromos Monastery. Zosima calls the liquid the sponge was saturated with “отцет”, which the English translator of his work, George P. Majeska, translates as “vinegar”.

The proposed study tries to show how imprecise the wording of Zosima and Majeska is. It adopts the line of reasoning of Andrew Dalby², Ewald Kislinger³, and other numerous researchers, who have demonstrated evidence that the liquid was not plain vinegar but a mixture of vinegar and water. The ancient Romans knew it as *posca*, while the Greeks as *phouska* (φούσκα) and *oksykraton* (ὀξύκρατον).

Posca/phouska/oksykraton was a Roman development. Both antiquity as well as the Middle Ages prove its popularity. It lent itself to being used as an every-day drink. Its common use is well attested throughout early imperial history. Later on, it spread all over the Roman Empire due to its utilization in the army. It is important that in antiquity an equivalent of *posca*, i.e. *oksykraton*, was already known to the Greek-speaking world. The author of the presentation argues that it was also the military which contributed to the use of the liquid in medicine. There is no evidence disproving the popularity of the liquid in late antiquity and Byzantium.

It is interesting to notice that Greek authors from the Byzantine period already used both the term *oksykraton* and a Hellenized form of the word *posca*, *phouska*. The author of the presentation interprets this fact as another piece of evidence attesting to a growing acceptance of

¹Majeska G.P. *Russian travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries*. Washington D.C., 1984. P. 176–195 (hereinafter — *Zosima the Deacon*. P. 188.

²Dalby A. *Food in the ancient world from A to Z* // L., N. Y., 2003. P. 270.

³Kislinger E. Φούσκα und γλήχων // JÖB 34, 1984. S. 49–53.

the liquid as a drink in the East. However, since the term *phouska* was used by Aetius of Amida and Paul of Aegina to denote a healing potion, it should also be concluded that the beneficial qualities of *posca* had already been noted in ancient times. The doctrine was later incorporated into Greek medical findings on *oksykraton*. Accordingly, at the time of the Crucifixion both the East and West treated the liquid as an important remedy.

The imprecision apparent in Zosima's work and its translation is only an example of a cornucopia of similar mistakes made by ancient and medieval authors as well as their translators into modern languages. In order to explain the phenomenon, the presentation accepts the arguments promoted by Andrew Dalby⁴ and argues that the imprecision of the wording used by Zosima and his translator should be explained on the basis of unfamiliarity of the term *posca* in the Greek-speaking East at the time of compilation of the Gospel. Since there was no Greek equivalent term, authors of the Crucifixion narratives rendered the word by means of the Greek *oksos* (ὄξος), probably because the latter also designated vinegar-based products. The "Enarratio in prophetam Isaiam", attributed to Basil of Caesarea, is an example of such usage. The Vulgate misinterpreted the specific meaning of the Greek term used in the context by Mark the Evangelist and simplified it into *acetum*. The over-simplified interpretation prevailed and contributed to the mistake in Latin, Greek and other literatures.

Though generally in agreement with the argumentation, the author would like to suggest a new meaning of the way *posca/okrykraton/phouska* was utilized in the Crucifixion narrative. Notably, a new light on the problem is shed by medical treatises, which constitute a body of information that has been neglected in so far.

Having analyzed selected medical treatises, the author concludes that they preserve ample evidence supporting the opinion about *posca/phouska/oksykraton* being used as a drink. The author of the present paper, however, has also found substantial information on external applications of *oksykraton*. First and foremost, the liquid was used in a considerable number of medical procedures as an effective cleansing and rinsing agent, which also seemed to play the role of a modern-day antiseptic. Moreover, it was included in a variety of healing lotions. The medical writings teach that a sponge saturated with *oksykraton* was used

⁴Dalby A. Op. cit. P. 270.

to wipe the face of those who suffered from diarrhea, were feverish or sweated excessively. *Oksykraton* was also commonly used to prepare the skin for further treatment, for instance, to cleanse the area where a poultice was to be applied. Similarly, it was applied as a constituent of *embroche* (ἐμβρόχη), i. e. fomentations and lotions, believed to help heal open injuries, sores, ulcerated areas and the like. Last but not least, it stopped hemorrhages, reduced swellings and healed bruising. Additionally, bandages saturated with it were applied to surgical wounds, while inflamed places were rinsed with the liquid.

The body of evidence presented above encourages the author of the presentation to infer that the performance of medical procedures based on the external use of *posca/oksykraton/phouska* was as probable as the fact that the liquid was given to Jesus to quench His thirst.

To sum up, one can argue that the sponge mentioned by Zosima was used to administer *oksykraton* to Christ as part of a routine procedure which was aimed at alleviating Christ's sufferings caused by the scorching, thirst-inducing heat of the day of the Crucifixion, and at treating the injuries which He sustained during torture.

Д.А. Коробейников
(Москва)

**«Владыка столиц русов и алан»:
«Византийское содружество государств» в переписке
между мамлюкским Египтом и Византией в XIV в.**

Создатель концепции «Византийского содружества государств» Д. Оболенский не предусматривал какого-либо четко определенного византийского термина, стоящего за понятием «содружество»: по его словам, речь шла о приблизительной передаче таких слов как βασιλεία, οἰκουμένη и πολιτεία. За этой терминологической неясностью стоит вполне очевидный факт: не существует ни одного византийского источника, в котором прямо упоминалось бы само «Содружество» как сообщество православных государств под эгидой императора Византии и патриарха Константинополя.

Тем не менее документ, в котором «Содружество» упоминалось бы во всей своей полноте, существовал, хотя и был составлен не в Византии, а в Египте. Речь идет о формуляре писем, которые мамлюкские султаны отправляли в Константинополь. Один из этих формуляров,

известный по греческим источникам с 1341 г., чей арабский оригинал сохранился в канцелярской энциклопедии, составленной между 1376 and 1379 гг., приводил следующие титулы византийских императоров: «Владыка Константинополя... Формула переписки с ним [такова]: „Да удвоит Всевышний Господь великолепие его величества царя великого, почитаемого, уважаемого, льва (*al-asad*), достойного, храброго, мужественного, доблестного, льва (*al-darghām*), такого-то [имярек], сведущего [в делах] своей веры, правосудного в народе своего царства, славы общины Мессии, главы последователей Креста, красы сынов крещения, сабли царей Греции, меча царства Македонии, царствующего над Болгарией и Влахией, владыки столиц русов и алан, покровителя веры грузин и сирийцев, наследника [древней] династии и венцов, правителя портов, морей и заливов, Дуки, Ангела, Комнина, Палеолога, друга царей и султанов“».

Анализ обращений формуляра — как исходного текста на арабском, так и его переводов на среднегреческий — свидетельствует, что султанская канцелярия отнюдь не брала за образец какой-либо византийский оригинал. Напротив: мамлюкские секретари составили формуляр самостоятельно, при участии канцелярии патриархов Александрии. Самый этот факт показывает, что если концепция «Содружества» и существовала в умах византийцев и их соседей, то она никогда не имела статуса официальной доктрины, будучи только частным случаем географически более обширного понятия: поликонфессионального сообщества государств, признававших авторитет императора ромеев. Если это сообщество и было по преимуществу, хотя и не исключительно, православным, то в глазах современников оно ни в коей мере не сводилось только к государствам Восточной Европы.

И.Г. Коновалова
(Москва)

Представление о Византийском содружестве государств в арабской географической литературе X в.*

Византийское содружество государств в арабской географической литературе X в. рассматривалось как геополитическая реальность. Это отчетливо выражено в трудах географов так называемой «классической школы» арабских географов, основоположником которой был

*Работа выполнена в рамках проекта «Древняя Русь и народы Восточной Европы в межкультурных взаимосвязях» программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Русская культура в мировой истории».

Абу Зайд ал-Балхи (начало 20-х годов X в.). Сочинение самого ал-Балхи не сохранилось, но в переработанном виде его материалы представлены в книге географа первой половины X в. ал-Истахри «Китаб ал-масалик ва-л-мамалик» («Книга путей и стран») и одноименном труде его последователя Ибн Хаукала, известном также под названием «Китаб сурат ал-ард» («Книга картины Земли», 60–70-е годы X в.). Хотя для «классической школы» географов было характерно преимущественное внимание к описанию мусульманских стран, в сочинениях ал-Истахри и Ибн Хаукала имеется немало сведений также о странах и народах Европы, немусульманской Азии и Африки. При этом, если в основном тексте их сочинений данные о немусульманских народах и государствах сообщаются лишь попутно, в связи с характеристикой тех или иных областей Халифата, то во введении к своим трудам, где дается общее описание всей ойкумены — стран, народов и морей, — географы излагают свои представления об устройстве мирового порядка и формулируют те принципы, на которых, с их точки зрения, этот порядок был построен.

Ал-Истахри и Ибн Хаукал выделяют четыре империи (*мамлакат*), являющиеся, по их мнению, столпами миропорядка: Халифат (*мамлакат ал-ислам*), которым управляет из Багдада повелитель правоверных (*амир ал-муминин*); Византия (*мамлакат ар-Рум*), во главе которой стоит царь (*малик*), живущий в Константинополе; Китай (*мамлакат ас-Син*), правитель (*сахиб*) которого проживает в городе Кайфэн; Индия (*мамлакат ал-Хинд*) во главе с царем (*малик*), живущим в городе Канаудж.

Географы формулируют и принципы, которые позволяют отнести ту или иную страну к категории «империй»: имперскую государственность создает органическое сочетание религии (*дин*), культуры (*адаб*) и власти (*хукм*). И действительно, выделенные ими четыре империи в целом соответствуют цивилизационным ареалам, сложившимся на основе ислама, христианства, конфуцианства и индуизма.

Конечно, эта картина миропорядка, описанная арабскими географами, имеет идеальный, умозрительный характер, далеко не во всем соответствовавшей реальному положению дел. Если очерченные арабскими авторами пределы Халифата в целом совпадают с границей распространения ислама, то их слова о том, что государством ислама управляет сидящий в Багдаде халиф, — для X в. уже не более, чем религиозно-политический идеал. Во времена ал-Истахри и Ибн Хаукала Халифат не был един. Реальная власть на местах в IX — начале

X в. перешла в руки местных династий, а в самом Багдаде — к Буидам (с 945 г.); наряду с Багдадским появились халифаты Фатимидов (с 909 г.) и испанских Омейядов (с 929 г.). Индия в X в. была раздроблена на множество соперничавших между собой княжеств. Канаудж был важным политическим центром Северной Индии, в то время как на Декане и в Южной Индии были свои центры государственности. В Китае, к которому в схеме ал-Истахри и Ибн Хаукала относились и все области неисламизированных тюрок и часть Тибета, после падения в 907 г. династии Тан царил политическая раздробленность, а Кайфэн был столицей правителей, власть которых не выходила за пределы северных районов бывшей империи Тан.

Точно так же обстоит дело и с характеристикой Византийской империи. В той идеальной модели миропорядка, которая существовала в представлениях арабских географов, Византия включала в себя все христианские народы от Атлантики до Кавказа: «В государство ар-Рум входят пределы славян и соседних с ними русов, ас-Сарир, ал-Лан, армян и [других народов], исповедующих христианство» (ВГА. Т. I. Р. 4); «что касается государства ар-Рум, то к востоку от него страны ислама, к западу и югу — Окружающее море, а к северу — границы области ас-Син, так как то, что находится между тюрками и страной ар-Рум из славян и других народов, мы присоединили к стране ар-Рум» (ВГА. Т. I. Р. 5); «земля ар-Рум простирается от Окружающего океана до стран ал-джалалика (галисийцы), алифранджа (франки), Румийа (Италия), Афин и до Константинополя, затем до земли ас-сакалиба» (ВГА. Т. I. Р. 8).

Хотя в мусульманской литературе IX — середины X в. имелись довольно многочисленные сведения об организации власти и титулатуре владык у целого ряда европейских народов, пестрота политической карты Европы представлялась арабским географам несущественной по сравнению с причастностью ее народов к христианству: «Что касается того, что мы присоединили к странам ар-Рума [земли] алифранджа, ал-джалалика и других [народов], то язык их различен, однако религия (*дин*) и государство едины, подобно тому как в государстве ислама языки различаются, а владыка (*малик*) один» (ВГА. Т. I. Р. 9). Выделяя в качестве основополагающего признака Византийской империи наличие однородного духовно-религиозного пространства, ал-Истахри и Ибн Хаукал отмечают, что ранее, до арабских завоеваний, границы византийского круга государств были еще шире и включали в себя Сирию, Египет, Магриб и Испанию.

М.А. Куррышева
(Москва)

Греческие рукописи Южной Италии из собрания ГИМ (Москва)*

Ценность небольшой по объему коллекции греческих рукописей Государственного исторического музея определяется, прежде всего, их происхождением — почти все ее греческие рукописи были в середине XVII в. привезены непосредственно с Афона и с тех пор оставались в Москве (в том числе оказавшиеся на Афоне греческие рукописи южно-итальянского происхождения). Это первое большое собрание греческих рукописей в Москве появилось после поездки старца Арсения Суханова в 1653–1654 гг. на Афон, откуда он вывез почти 500 рукописей и печатных книг. Он не раз исполнял ответственные дипломатические поручения, хорошо владея греческим языком и зная традиции православного Востока. Поездка 1653–1654 гг. была организована по инициативе патриарха Никона для исправления русских книг с согласия и при поддержке царя Алексея Михайловича, то есть непосредственно по заданию российского правительства, однако носила неофициальный характер. Афонские монастыри, притесняемые турецким правительством и постоянно нуждавшиеся в материальной поддержке, получить которую в то время они могли главным образом лишь в Москве, были чрезвычайно заинтересованы в контактах с Россией, охотно предоставляя нужные книги. Пометы библиотекарей на вывезенных в Москву рукописных книгах свидетельствовали об участии каждого монастыря в собирании книг. Как уже было отмечено в литературе, интенсивное использование привезенных с Афона книг московскими издателями на протяжении второй половины XVII в. позволяет уяснить смысл инструкций, данных Арсению Суханову при отъезде на Афон патриархом Никоном и его сподвижниками. Очевидно, они предписывали разыскать в греческих книгохранилищах прежде всего древние и самые авторитетные списки разнообразных сочинений (не только богослужебного характера), которые могли бы послужить основой при решении многочисленных вопросов книжного исправления в России. Среди этих рукописей, как показали результаты предварительных исследований (отраженные в дополнениях Б.Л. Фонкича к каталогу греческих рукописей Государственного исторического музея архимандрита Владимира), оказалось около

*Работа выполнена по гранту Президента РФ (МК-6197.2008.6).

20 южно-итальянских манускриптов, попавших из Южной Италии на Афон с момента его заселения в X в. и позднее — при норманнском господстве в XII в.

Изучение южно-итальянских греческих рукописей на современном этапе представляет широкое поле деятельности для исследователя и содержит ряд проблем. Все попытки ученых определить более или менее четко характерные провинциальные особенности происходящих из различных областей Византийской империи греческих рукописей остаются за редкими исключениями тщетными. Это меньшинство составляют греческие южноитальянские рукописи, что обусловлено, как считается в историографии, сложившейся здесь исторической ситуацией. Греческие рукописи южно-итальянского происхождения находятся во всех крупных библиотеках мира. Они на первый взгляд, имеют ярко выраженные региональные особенности, легко определяются и вычлняются из общего круга греческих (византийских) рукописей.

Несмотря на огромное количество исследований, не так давно возникла потребность пересмотра всего перечня южно-итальянских манускриптов. Ныне считается, что в список, составленный по всем хранилищам мира, входит 46 греческих южно-итальянских кодексов литургического содержания, 81 агиографический текст, 173 святоотеческих текста и также 33 рукописи разного содержания, созданных на протяжении X–XI столетий. Важно, что в период норманнского господства, греческое книжное производство было не только выше по качеству, но также больше по количеству. Согласно статистическим вычислениям П. Канара, в одном только XII в. был скопирован 401 манускрипт, т. е. фактически такое же количество как в X и XI вв. Как в случае с латинскими кодексами, среди греческих рукописей можно увидеть следы прямого византийского влияния, главным образом константинопольского. Византия всегда символизировала в глазах норманнов самую высокую модель цивилизации и представления о великой мощи, что породило подражание ей различными путями — в символах, церемониале, делопроизводстве, в риторике, монументальных произведениях искусства, и, наконец, в книжном деле.

В избытке имеются ссылки на то, что южно-итальянские рукописи легко распознать по палеографии и декорации. Итальянский исследователь Г. Кавалло относит к Югу Италии все «достойные» манускрипты, имеющие хотя бы формальный признак южно-итальянского или провинциального происхождения манускрипта. Во всех этих случаях только изучение палеографии и кодикологических элементов поз-

воляет подтвердить их южно-итальянское происхождение. В последние 20 лет в изучении этих проблем специалистами-исследователями (П. Канар, Ж. Леруа, А. Жакоб, Л. Перриа, С. Лука и др.) накоплен большой материал. Особенно это касается изучения кодикологии южноитальянских манускриптов, позволяющий уточнить и конкретизировать наши представления о характерных особенностях южноитальянских манускриптов.

К примеру, именно кодикологические исследования заставили палеографов сомневаться в южно-итальянском происхождении так называемого письма «типа Анастасия», ранее относимого к из Южной Италии конца IX в. В настоящее время происхождение ряда рукописей второй половины IX — первой половины X в., выполненных почерками этой школы, оказалось возможным связать с Константинополем или прилегающими к нему районами Восточного Причерноморья (исследования Л. Перриа). В собрании ГИМ также имеется написанная почерком «типа Анастасия» рукопись Син. греч. 57 (Влад. 139), содержащая «Слова» Григория Богослова и датируемая первой половиной X в., которая ранее считалась южноитальянской. Однако уже на этапе предварительного изучения, прекрасный почерк и уровень ее исполнения и, а также история этой рукописи (восстанавливаемая благодаря многочисленным маргинальным пометам: константинопольско-солунские почерки некоторых из них относятся к первой трети XIV в.) заставляют сомневаться в бесспорности ее италогреческого происхождения. Возможно, что с XI по XVI в. рукопись находилась в Солуни, а только потом попала в Ивирский монастырь на Афоне, а в середине XVII в. она была привезена Арсением в Москву.

Современный уровень изучения этих проблем в отечественной и зарубежной историографии в палеографии и кодикологии дает возможность доказать южно-итальянское происхождение каждой отдельной рукописи и делать соответствующие выводы. Греческие рукописи из Южной Италии в собрании ГИМ охватывают период рубежа X в. до конца XII в. По содержанию это очень разнородный материал: ветхозаветные тексты с толкованиями, святоотеческая литература (беседы Иоанна Златоуста, «слова» и письма Григория Назианзина, Василия Великого), агиографические сочинения, минеи-четы, номоканоны (сборники церковных канонов и правил св. Апостолов и поместных соборов и св. отцов), а также отрывки медицинских трактатов и библейских текстов. Необходимо ввести их в исторический контекст, осознав их место в истории греческой и русской культуры.

В.В. Кучма
(Волгоград)

Новые издания византийских военных трактатов

В течение последних лет нами было осуществлено комментированное издание нескольких значительных памятников византийской военной литературы.

Первая книга, изданная в 2002 г., содержит переводы двух военно-научных сочинений, датируемых последней четвертью X в.¹. Одно из них (*Περὶ παραδρομῆς πολέμου*; условное латинское название — *De velitatione bellica*) было опубликовано в русском переводе почти два века тому назад²; к настоящему времени это издание превратилось в подлинный раритет. Полная версия второго трактата (*Περὶ καταστάσεως ἀπλήκτου*; *De castrametatione*) еще никогда не была известна русскому читателю: изданные в 1903 г. Ю.А. Кулаковским первые 8 глав этого сочинения³ составляют не более одной трети его общего объема. Перевод трактатов осуществлен нами по критическому изданию Дж. Дэнниса⁴; использована также публикация Ж. Дагрона и Х. Михаэску⁵.

В 2004 г. был опубликован «Стратегикон Маврикия» — один из самых выдающихся памятников военно-научной мысли рубежа VI–VII вв.⁶. Основой имевшегося к тому времени старого русского перевода М.А. Цыбышева была, как известно, не оригинальная греческая, а адаптированная латинская версия текста «Стратегикона»⁷. Поскольку уже сама эта латинская версия, предложенная И. Шеффеном еще в 1664 г., не отличалась строгостью, и поскольку русский переводчик, в свою очередь, даже такую версию не сумел адекватно транслировать, его перевод значительно отошел от оригинального

¹ Два византийских военных трактата конца X века / Издание подготовил В.В. Кучма. Ответственный редактор академик РАН Г.Г. Литаврин. СПб.: Алетей, 2002.

² О сшибках с неприятелями, сочинение государя Никифора // История Льва Дьякона Калойского и другие сочинения византийских писателей, переведенные с греческого на русский язык Д. Поповым. СПб., 1820.

³ Кулаковский Ю.А. Византийский лагерь конца X в. // ВВ. 1903. Т. 10. Вып. 1–2.

⁴ *Three Byzantine Military Treatises*. Ed. G.T. Dennis. Washington, 1985.

⁵ *Le traité sur la guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963–969)*. Ed. G. Dagron et H. Mihăescu. Paris, 1986.

⁶ *Стратегикон Маврикия* / Издание подготовил В.В. Кучма. — СПб.: Алетей, 2004.

⁷ Маврикий. Тактика и стратегия: Первоисточник сочинений о военном искусстве императора Льва Философа и Н. Макиавелли. С латинского перевел капитан М.А. Цыбышев. СПб., 1903.

текста не только в стилистическом, но главным образом в смысловом отношении. В силу указанных обстоятельств перевод М.А. Цыбышева не может быть признан аутентичным, и его дальнейшее использование в научных исследованиях представляется невозможным.

Предлагаемая нами публикация «Стратегикона» основана на критическом издании Дж. Дэнниса⁸; учтены предшествующие издания И. Шеффера⁹ и Х. Михаэску¹⁰, а также большинство имеющихся к настоящему времени переводов полного текста трактата или отдельных его фрагментов на современные европейские языки.

В 2007 г. был издан первый в отечественной литературе перевод анонимного военного трактата «О стратегии», датируемого заключительным периодом царствования Юстиниана¹¹. Перевод осуществлен по указанному выше изданию Дж. Дэнниса (см. прим. 4).

Все наши публикации 2002–2007 гг. построены по единой схеме. Текстам трактатов предпосланы вводные статьи, содержащие развернутый анализ проблематики каждого из источников. Поскольку рукописная традиция не сохранила авторских наименований этих сочинений, предлагаются варианты технических номинаций, наиболее точно соответствующие их содержанию. В условиях анонимности изучаемых военно-научных руководств решается комплекс проблем, связанных с идентификацией их авторов. На основе прямых и косвенных свидетельств широкого круга источников определяется уровень обще-теоретической и профессиональной подготовки создателей трактатов, оценивается их вклад в развитие боевой теории и практики, устанавливается место анализируемых сочинений в письменной полемологической традиции.

Проблемы авторства трактатов неразрывно увязываются с проблемами их датировки. Общеизвестно, что определение точного (вплоть до одного года) времени создания подавляющего большинства военно-научных руководств оказывается невозможным в принципе. Здесь речь может идти лишь об установлении начального и конечного рубежей того хронологического пространства, в пределах которого мог

⁸Das Strategikon des Maurikios / Ed. G. Dennis, Übersetzung von E. Gamillscheg. Wien, 1981.

⁹Arriani Tactica et Mauricii artis militaris libri duodecim. Graece primus edit, versione Latina notisque illustrat J. Schefferus. Upsaliae, 1664.

¹⁰Mauricius Arta militară / Ed. H. Mihăescu. București, 1970.

¹¹О стратегии: Византийский военный трактат VI века / Издание подготовил В.В. Кучма. СПб.: Алетейя, 2007.

возникнуть данный исторический документ. Поиск, фиксация и обоснование свидетельств из разряда *terminus post quem* и *terminus ante quem*, способных сыграть роль хронологических указателей в общем потоке военно-научной информации, составляет важнейшую задачу исследователя, работающего в жанре полемологических штудий. При этом искомое хронологическое пространство оказывается, как правило, достаточно протяженным — обычно в пределах нескольких десятилетий. Впрочем, для данного вида источников, фиксирующих не сиюминутный срез военно-исторических событий, но определенный этап их эволюции, подобная датировка может быть признана вполне репрезентативной.

Значительное внимание во вводных статьях уделяется структурным характеристикам трактатов, последовательности и полноте изложения в них стратегических, оперативных и тактических сюжетов. Особое место отводится анализу свидетельств, формально выходящих за тематические рамки военно-научных сочинений (информация о кризисе фемной системы в трактатах X в., этнографические пассажи «Стратегикона Маврикия», характеристика сословной структуры общества в трактате юстиниановского периода и др.). Анализируются особенности писательского метода отдельных военных авторов, дается оценка их композиционных, стилистических и лексических навыков и предпочтений.

Основополагающая установка, которой мы неизменно руководствовались при трансляции текстов трактатов, состояла в констатации высокой степени императивности содержащейся в них информации, не уступающей потенциалу юридических установлений. Отсюда главным условием качественного перевода подобных текстов должна быть их максимальная адекватность оригиналу, в первую очередь, в смысловом, содержательном плане, но в меньшей степени и в ракурсе формально-структурных характеристик. Вместе с тем, мы стремились, избегая модернизмов современной речи, учитывать специфику авторской манеры каждого писателя, объясняемую, разумеется, не столько его субъективными пристрастиями, сколько объективными факторами «времени, места и природы вещей». Впрочем, в тех случаях, когда перед нами возникала дилемма: отдавать ли приоритет *смыслу* авторских императивных установок или же *форме их изложения* (а эти два компонента военно-научной информации далеко не всегда корреспондируют друг другу), мы предпочитали жертвовать стилем, нежели смыслом.

Главные затруднения, с которыми сталкивается переводчик полемологических текстов, возникают при трансляции военной терминологии (номинация элементов вооружения и снаряжения, категорий военнослужащих, структурных армейских подразделений, элементов тактических схем, деталей символики и атрибутики и т. п.). Наш принципиальный подход в данном случае заключается в том, чтобы сохранять без перевода ключевые военные термины, особенно те из них, которым трудно подыскать точные аналоги в современном русском языке. По нашему убеждению, замена их даже близкими по смыслу, но все-таки неадекватными лексемами значительно снижает информационный потенциал как самих этих терминов, так и окружающего их контекста, а в конечном счете — всего источника в целом.

Естественно, что реализация указанного методологического принципа максимально повышает роль комментария, которому отводится роль важнейшего компонента всего издания. В первую очередь комментируются именно те носители информации, которые сохраняются в своем первоизданном виде. Достаточно подробно анализируется этнографическая терминология, просопографическая номенклатура, хронология наиболее значительных военных событий. Исследование сущности, происхождения и последующей эволюции всех указанных реалий осуществляется в широком хронологическом диапазоне, охватывающем более чем тысячелетнюю историю развития военной науки (от Ксенофонта и Энея до Льва Мудрого и Никифора Урана). Основная цель, преследуемая при работе над комментарием, заключалась в установлении сходства (а порою и тождества) военно-научной информации, излагаемой отдельными военными авторами, со свидетельствами их предшественников и последователей, либо, напротив, в констатации существующих между ними различий, достигающих временами уровня принципиальных противоречий. Обнаружение указанных совпадений и расхождений обеспечивает исследователя надежной информацией, позволяющей выявить действие разнонаправленных тенденций в развитии военно-научной мысли различных эпох, а на основе синтеза этой информации — реконструировать общую перспективу ее исторической эволюции. Считаем возможным с удовлетворением констатировать, что основные методологические принципы наших изданий встречают понимание рецензентов¹².

¹²См. напр. рецензии Н.Д. Барабанова (ВВ. 2004. Т. 63) и А.С. Козлова (ВВ. 2006. Т. 65).

К настоящему времени мы завершаем подготовку к изданию грандиозной военно-научной энциклопедии, датируемой рубежом IX–X вв. — знаменитой «Тактики Льва», являющейся, по авторитетному мнению А. Дэна, наиболее известным, во всяком случае — наиболее популярным произведением жанра стратегических руководств¹³. Значительные по объему части «Тактики» уже нами опубликованы; несколько ее начальных глав находятся в печати.

Т.В. Куц
(Екатеринбург)

Традиции византийской риторики в эпистолярной Исихора Киевского*

Исихор Киевский был одной из выдающихся фигур своего времени. Все перипетии, которыми был полон роковой для Византии XV век, вся сложность и противоречивость эпохи как в зеркале отразились в судьбе Исихора. Занимая высокие ступени в церковной иерархии, он обладал весом и авторитетом не только в делах духовных, но и в политических. Как проводник политики византийского императора Исихор несколько лет пребывал в Киеве, занимая важную для империи с идеологических позиций митрополичью кафедру. Именно в качестве митрополита Киевского он принимал участие в знаменитом Ферраро-Флорентийском соборе, где и поставил свою подпись под унией двух церквей. Будучи латинофилом и униатом, Исихор перешел на службу к папскому престолу, и его духовная карьера с этого времени была связана с делами папской курии. В конце своей жизни он даже был назначен латинским патриархом находившегося уже в руках турок Константинополя.

Но Исихор принадлежал не только к числу влиятельных духовных лиц империи. Он, несомненно, являлся также ярким представителем интеллектуального мира своей эпохи, носителем образованности высшей византийской пробы. И если рассматривать Исихора с позиций его ученой, писательской деятельности, то можно заметить, насколько ярко в его творчестве проявились традиции и новации интеллектуальной жизни палеологовского времени. В своем докладе мы обратимся к его эпистолярному наследию, чтобы показать Исихора Киевского как

¹³Dain A. Les stratégistes byzantins // ТМ. 2. 1967. P. 355.

*Тезисы подготовлены при финансовой поддержке РФФИ (проект № 08-01-00238а).

писателя, творившего в рамках риторических норм и эпистолярного этикета, принятых в кругу поздневизантийских интеллектуалов.

Исидор, родившийся на Пелопоннесе, получил, как этого было заведено в империи во все времена, образование в Константинополе. Пройдя столичную школу обучения, он овладел всем набором классического образовательного цикла. Историк Дука особо отметит, что Исидор Киевский вместе с Виссарием Никейским были самыми образованными среди членов греческой делегации, присутствовавших на Ферраро-Флорентийском соборе. Действительно, его сочинения демонстрируют отличную образовательную подготовку, знакомство с древними авторами, с литературной традицией и стилистическими приемами своего времени. Он также как его предшественники и современники будет всегда заботиться о стилизации под эллинский язык, архаизации речи и использовании антикизирующих названий.

Включаясь в переписку, Исидор принимал «правила игры» и следовал «законам жанра», которые существовали в византийской эпистографии. Его эпистолярные сочинения несут на себе отпечаток риторической традиции и составлены в соответствии с требованием жанра. Он использует принятые риторические клише и топосы, наполняет повествование образами античного семиотического ряда (образы Одиссея, сирен), включает в текст исторические реминисценции (история персидского царя Артаксеркса). Он комплиментарен в отношении своих адресатов, демонстрирующих свои дружеские чувства к нему и заботящихся о поддержании переписки. «Ученая дружба» византийской чеканки пропитывает его письма, адресованные друзьям и корреспондентам.

Среди его не столь большого наследия, следует особо выделить одно письмо шуточного содержания, которое посвящено забавному случаю, произошедшему в монастыре. С истинно возрожденческим воодушевлением Исидор превратил описание незначительного повседневного события в маленький литературный шедевр, пронизанный ироническим смехом. Обмен шуточными посланиями был своего рода формой интеллектуальной игры с выраженным гуманистическим подтекстом, и Исидор виртуозно владел и этим искусством, демонстрируя свои гуманистические пристрастия.

Не только в составлении писем Исидор следовал определенным нормам, продиктованными законами риторики, но он не нарушал принятого этикета и в эпистолярной практике, которая была связана с самим процессом обмена писем. Исидор упоминает о литературном

кружке-театре, в котором он зачитал письмо своего итальянского друга, гуманиста Гварино да Верона. Участие в литературном салоне было одним из элементов интеллектуального общения, поскольку эпистолярная традиция предполагала публичное прочтение послания. Исидор говорит о подарках, которыми он сопровождал обмен письмами, что также являлось элементом эпистолярной культуры его времени.

Наблюдения, сделанные на основе эпистолярных сочинений, позволяют говорить, что для Исидора Киевского законы риторики в его эпистолярной практике были императивны. Исидор следовал византийской традиции составления писем, соблюдал правила интеллектуального общения, ориентировался на классические стандарты при составлении эпистол. С этой точки зрения Исидор, несомненно, был образцовым эпистолографом.

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

Митрофан Васильевич Левченко

Митрофан Васильевич Левченко (1890–1955), один из основоположников советского византиноведения, видный исследователь русско-византийских взаимоотношений, давно привлекает внимание историографов. Тем не менее, его творческая биография изучена весьма неполно. В предлагаемом докладе делается попытка пополнить и систематизировать имеющуюся информацию.

М.В. Левченко окончил Курскую духовную семинарию (1911), затем поступил в Нежинский историко-филологический институт, по окончании которого был в 1915 г. направлен в Петроградский университет для подготовки к профессорскому званию. Его университетскими наставниками в литературе принято называть Ростовцева и Кареева. Однако в ЦГИА нами найден составленный И.М. Гревсом отчет о выполнении учебной программы «профессорским стипендиатом М.В. Левченко» — свидетельство того, что прямым его научным руководителем являлся проф. Гревс.

После революции занятия МВ в Петрограде прервались, он вернулся в родные края и работал в системе народного образования. В 1930 г. представилась возможность поступить в аспирантуру ЛИФЛИ. Еще до защиты кандидатской диссертации (1934) он начал работать в ГАИМК, где в то время возобновлялись исследования по

истории Византии, и вел занятия со студентами-медиевистами истфака Ленинградского университета. В 1939 г. из ГАИМК перешел в Ленинградское отделение Ин-та истории и одновременно стал исполняющим обязанности профессора кафедры истории средних веков ЛГУ. С его именем связана активизация на историческом ф-те ЛГУ византиноведческих занятий, которые, заметно ослабли после того, как осенью 1937 г был репрессирован В.Н. Бенешевич.

В византийских исследованиях МВ пригодились давние, еще семинарских времен, занятия греческим языком и приобретенные в период университетской стажировки знания по истории позднеантичных аграрных отношений. Первым результатом его изысканий явилась статья «К истории аграрных отношений в Византии в VI–VII вв.» (1935), где исследователь на основе папирологического материала обрисовал аграрный строй Египта накануне арабского завоевания. В статье «Византия и славяне в VI–VII вв.» (1938) была показана сложная взаимосвязь славянских вторжений с народными движениями в Византийской империи. К этим трудам примыкают «Материалы для внутренней истории Восточной Римской империи V–VI вв.» — статья вышла после войны, но написана она была в конце 30-х гг. Тогда же совместно с М.А. Тихановой, П.Н. Третьяковым и Б.А. Рыбаковым им был написан ряд разделов дляготавливаемой под эгидой Академии наук «Истории СССР с древнейших времен до образования древнерусского государства».

В 1940 г. МВ издал «Историю Византии: Краткий очерк». В том же году это «пособие для студентов и преподавателей вузов, а также и для самообразования», как гласила издательская аннотация, было успешно защищено в качестве докторской диссертации. Сочетание — пособие для самообразования и одновременно капитальное исследование, достойное ученой степени доктора наук, — может удивить. Но для обеих характеристик были основания. Подчеркнутая популярность изложения не мешала тому, что в книге практически впервые сделана была достаточно эффективная попытка рассмотреть историю Восточно-Римской империи под углом зрения теории Маркса, выявив при этом общие для эпохи и специфические черты в социально-экономическом, политическом, культурном развитии византийского общества. МВ заново прочел и по-новому интерпретировал многие из правовых и иных византийских памятников. Конечно, предлагаемые им решения ряда сложнейших проблем теперь представляются спорными. В духе времени он — правда, отдав должное «деятельно-

сти таких крупнейших ученых, как Васильевский и Успенский», — дистанцировался от русского дореволюционного византиноведения, которое, по его выражению, обслуживало задания царизма. Если сделать поправку на тогдашнюю неразработанность проблематики и на общее состояние предвоенной науки в СССР, то нельзя не признать, что автор успешно справился со своими непростыми задачами. Не напрасно книгу перевели на французский и болгарский языки.

С началом войны МВ вместе со всем ЛОИИ был эвакуирован в Казань, а затем в Ташкент, преподавал в Ташкентском университете. Применяясь к возможностям местных библиотек, он переводит с греческого языка на русский произведения Агафия Миринейского и Синезия Киренского.

После войны по его инициативе и под его началом на историческом ф-те Ленинградского университета, была создана — единственная в Советском Союзе — кафедра византиноведения. К преподаванию он привлек видных ученых — Н.В. Пигулевскую, Е.Э. Липшиц, А.В. Банк, Е.Ч. Скржинскую и др. Общими усилиями они старались возродить и приумножить захиревшие за последние десятилетия традиции отечественной византистики. Кафедра работала в тесном контакте с византийской группой ЛОИИ. Среди первых питомцев кафедры, учеников МВ были такие в будущем известные ученые, как И.Ф. Фишман, Г.Л. Курбатов, К.Н. Юзбашян.

С 1947 г. после долгого перерыва, удалось возобновить выпуск «Византийского временника». МВ вошел в его редколлегию. В первом томе возрожденного издания он напечатал статью «Венеты и прасины в Византии в V–VII вв.». Опираясь на ранее не привлекавшиеся в таком контексте источники, исследователь показал, что партии цирка играли в Византии видную политическую роль вплоть до конца VII в., — в настоящее время его точка зрения общепризнанна. Источниковедческие студии и публикацию византийских памятников он продолжит и в последующие годы.

В частности, исследователь, идя по стопам В.Г. Васильевского и др. ученых, обратился к такому широко известному, но плохо поддающемуся однозначной локализации и датировке памятнику, как «Записка греческого топарха». В противовес популярному в науке отношению «Записки» к событиям в Крыму при киевском князе Владимире он привел доводы в пользу привязки описаний топарха к Балканам времен походов Святослава. Его аргументация не получила особой поддержки — впрочем, не нужно забывать, что и полстолетия спустя

вопрос по-прежнему продолжает дебатироваться в трудах Г.Г. Литаврина, А.Н. Сахарова, И.И. Шевченко, И.П. Медведева и др. Не меньший интерес для специалистов по отечественной истории представляли статьи МВ «Произведения Константина Багрянородного как источник по истории Руси в первой половине X в.» и др. С годами М.В. Левченко все чаще возвращался к историографической тематике. Для студентов-византинистов он разработал лекционный курс по историографии.

Неоднократно он выступал с рецензиями и обзорами печати. Даже в несущих на себе печать времени критических разборах произведений советских и зарубежных трудов по византиноведению МВ проявлял присущие ему пронизательность и эрудицию. В принципиальных вопросах он умел отстаивать свою точку зрения, не идя на компромиссы. Пример тому — его острая рецензия на монографию А.П. Каждана «Аграрные отношения в Византии XIII-XIV вв.». Если о А.П. Каждане не скажешь, что он сам и его творческая манера импонировали строгому рецензенту, то к Н.В. Пигулевской лично и к ее научным трудам он относился с полным уважением. Тем не менее его отклик на книгу Пигулевской в 1946 г. оказался весьма критическим. Не мешает добавить, что критика никак не сказалась на добрых отношениях автора и рецензента.

Касаясь научной и педагогической деятельности М.В. Левченко, невозможно пройти мимо отнимавшей у него массу времени и сил работы со студентами и аспирантами. Наставником он был требовательным, считал ненужным и даже вредным перехваливать начинающих исследователей.

Сильнейшие потрясения на идеологическом, как тогда выражались, фронте принес конец 40-х годов. Под флагом борьбы с космополитизмом и прочих кампаний был разгромлен целый ряд школ и направлений в отечественной науке. Византиноведения это коснулось, пожалуй, не столь сильно, как, скажем, медиевистики, но все равно МВ приходилось нелегко. Насколько было в его силах, он старался амортизировать нападки, сыпавшиеся на коллег. Так, когда в ходе жестко проводимой в 1949 г. переаттестации преподавательского состава на истфаке ЛГУ над А.Д. Люблинской нависла угроза увольнения, он вместе с В.И. Рутенбургом выступили в ее защиту. Их поступок был, без преувеличения, смелым. По достоинству оценить его можно только помня, в какой атмосфере всеобщей подозрительности и страха все это происходило. Такое заступничество легко могло

быть повернуто против них самих — с соответствующими оргвыводами по партийной и административной линии. По счастью, комиссия прислушалась к мнению двух авторитетных ученых, и Люблинская смогла продолжать педагогическую и научную работу.

В 1950 г. византиноведов объединили с медиевистами. Заведующим объединенной кафедрой был назначен Левченко. Если в самое трудное время кафедра истории средних веков ЛГУ работала нормально, если на ней поддерживалась доброжелательная, товарищеская атмосфера, то в этом, бесспорно, заслуга МВ.

В 1955 г. им была сдана в печать капитальная монография «Очерки по истории русско-византийских отношений». В основу ее легли расширенные и переработанные его собственные исследования — практически все (за самым малым исключением) его работы последнего двадцатилетия, так или иначе связанные с данной темой. Опираясь на изыскания классиков византиноведения и русистики, работая в тесном контакте с Д.С. Лихачевым, М.К. Каргером и др. специалистами, трудившимися в смежных разделах науки, ученый создал первый такого масштаба обобщающий труд по этой многогранной и сложной проблеме. Книга, в которой МВ осветил узловые моменты многовековой истории социально-экономических, политических, культурных связей двух стран, вышла посмертно в 1956 г. Ученый скончался 22 января 1955 г.

Л.В. Луховицкий
(Москва)

Славянское «Написание о правой вере» в контексте изучения наследия патриарха Никифора I

В 1986 г. отечественный исследователь А.И. Юрченко обнаружил, что славянское «Написание о правой вере», в рукописях атрибутируемое Константину Философу, в действительности, является переводом с греческого¹. Оригиналом послужил фрагмент вероисповедального характера из пространного богословско-полемического антиконоборческого трактата патриарха Константинопольского Никифора I (758-828), получившего условное название «Apologeticus atque

¹ Юрченко А.И. К проблеме идентификации „Написания о правой вере“. Доклад на I-й Международной научной церковно-исторической конференции, посвящённой Тысячелетию Крещения Руси (Киев, 21–28 июля 1986 года) // Балто-славянские исследования: 1985. М., 1987. С. 221–232.

Antirrhetici»². К сожалению, это открытие не было по достоинству оценено в византиноведческой среде. В докладе будет сделана попытка связать славянский памятник с остальным корпусом текстов Никифора и определить, каким образом текст, практически не известный в греческом мире, смог попасть в руки славянского переводчика.

Считается, что Никифор как автор богословских сочинений практически не был известен в самой Византии. В основе такого представления скудость рукописной традиции, а также полное отсутствие прямых ссылок на его произведения у авторов начиная с конца IX в. Было установлено, что основной корпус богословско-полемических сочинений был создан низложенным патриархом в период ссылки (815–829 гг.)³ и после его кончины (но до 842 г.) собран его учениками в два тома, в первый из которых вошел трактат «Apologeticus atque Antirrhetici»⁴. Именно к этому двухтомному собранию восходят все известные на сегодняшний день рукописи Никифора. Впоследствии эти тексты вместе с личным архивом Никифора перешли к новому патриарху Мефодию и активно использовались авторами, работавшими под его покровительством в период с 843 по 847 г. (Георгием Монахом, Игнатием Диаконом, автором Жития Никифора, Феофаном Пресвитером, автором речи на перенесение мощей Никифора и другими)⁵. Произведения этих авторов отличались антистудитской направленностью и после перехода архива Никифора-Мефодия в руки нового патриарха Игнатия (847 г.), сочувствовавшего студитам, вместе с произведениями самого Никифора были перевезены в Студийский монастырь, где оказались недоступны уже следующему патриарху – Фотию, работы которого не содержат каких-либо следов знакомства с богословско-полемическими произведениями Никифора⁶.

Учитывая вышеизложенное, кажется тем более удивительным, что

²Части трактата опубликованы в качестве отдельных произведений в: PG. Т. 100. Cols. 205–832. Условное название предложено в: *Alexander P.-J. The Patriarch Nicéphorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image of Worship in the Byzantine Empire.* Oxford, 1958. P. 167–173.

³*Alexander P.-J. Op. cit.* P. 182–188.

⁴*Blake R. Note sur l'activité littéraire de Nicephore Ier Patriarche de Constantinople // Byzantion 14 (1939). Fasc.1. P. 1–15. Здесь P. 14–15.*

⁵*Afinogenov D. Did the Patriarchal Archive End up in the Monastery of Studios? Ninth Century Vicissitudes of Some Important Document Collections // Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance. Sous la direction de Michael Kaplan. Paris, 2006. (Byzantina Sorbonensia 23) P. 125–133. Здесь: P. 125–128.*

⁶*Ibid.* P. 129–133.

интересующий нас фрагмент был использован еще одним, на сей раз уже византийским автором, а именно Петром Монахом, автором Жития св. Иоанникия (BHG 936, исповедание веры вложено в уста самого Иоанникия, ссылки на Никифора отсутствуют)⁷. Предварительный анализ трех доступных версий памятника⁸ дает весьма неожиданные результаты:

- SI не могла быть выполнена с версии I, поскольку в последней, по сравнению с версией А, имеется значительная лакуна (соответствующий фрагмент А: Cols. 585А–588А, начиная со слов *εἰ δε χρῆ και διεξοδικώτερον* πως и до слов *οὕτω περὶ τούτων*), отсутствующая в SI (С. 28–34, ст. 162–246);
- в ряде случаев SI предлагает более вероятное чтение по сравнению с А, при этом оно поддерживается I. Например: греческой фразе в А «*Θεὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον προσκυνῶμεν, ἐν ᾧ τὰ τρία σέβοντες, οὐκ εἰς τρεῖς θεοὺς τὴν μίαν διστάντες θεότητα*» (581С), в SI соответствует: «Бѣ дѣхъ сѣго величажъ имже вѣ сѣхранѣтъ сѧ и сѣдрѣжжѣтъ. ѣдинаго бѣ вѣ трехъ чѣтж не вѣ три боги раставѣжъ ѣдинога вѣтѣва» (С. 21–22, ст. 66–70). В версии I текст полностью соответствует SI: «*Θεὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον προσκυνῶ, ἐν ᾧ τὰ πάντα συντηρεῖται καὶ συνέχεται. ἓνα Θεὸν τὰ τρία σέβω, οὐκ εἰς τρεῖς θεοὺς τὴν μίαν διῴστω θεότητα*» (Col. 418А).

Таким образом, очевидно, что Петр Монах и автор SI заимствовали текст Никифора независимо друг от друга, а также, что в этих двух версиях сохранилась редакция текста, не связанная с традицией двухтомника (см. выше). Такие выводы делают весьма вероятной гипотезу о самостоятельном бытовании интересующего нас фрагмента вне трактата *Apologeticus atque Antirrhetici*.

В то же время нет ни малейших сомнений в том, что изначально этот фрагмент представлял собой органическую часть трактата и был создан специально для него. Это подтверждается анализом структуры, полемических задач и стилистики всего сочинения. Интересующее

⁷Впервые отмечено Д.Е. Афиногеновым в: *Afinogenov D. The Date of Georgios Monachos Reconsidered // BZ 92 (1999). Heft 2. S. 437–447. Здесь: S. 445.*

⁸Славянская версия (далее SI) цит. по: *Верещагин Е.М. Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 15–42*; версия Жития Иоанникия (I) – по: *Petri Vita Ioannicii / ed. J. van den Gheyn // Acta Sanctorum. Novembris I. Cols. 332–435, здесь: Cols. 417В–420С. К сожалению, на сегодняшний день критическое издание трактата Никифора отсутствует, текст *Apologeticus atque Antirrhetici* (далее А) цитируется по изданию Миня.*

нас исповедание веры помещено в самое начало первой части произведения (т.н. «*Apologeticus Maior*»), в условно выделяемую «соборную» часть трактата: после формулирования основной задачи (опровергнуть построения «изобретателя и отца отступничества», т.е. Константина – Col. 560B) и описания социальной базы новых идеологов иконоборчества (гл. 5-16) и перед собственно опровержением аргумента противников об идолослужении (гл. 26 и далее), Никифор помещает рассказ об иконоборческом соборе 754 г. (гл. 17) и Соборе 787 г., восстановившем иконопочитание (гл. 25). Именно между описанием этих двух соборов и расположено исповедание (гл. 18-23).

Структурно в исповедании выделяются три части: триадологическая, христологическая и иконологическая. При этом части не равны по объему, вопреки ожиданиям, наиболее развернуто дана не третья, а вторая часть (по своему построению она в свою очередь распадается на две части – опровержение ересей монофизитства и монофелитства). Каждая часть завершается отречением от ересиархов: в триадологической части – это Савелий и Арий, в антимонофизитской – Евтихий и Несторий, в антимонофелитской – Аполинарий, Сергей и Пирр. Параллельная структура подчеркивается переходами от одной части к другой, в которых выражена центральная мысль всего трактата: все ереси – суть одно и то же заблуждение и они повторяются и усиливаются с тем, чтобы вылиться в самую страшную и объединяющую все предыдущие – ересь иконоборчества, сформулированную Константином V.

Каждая новая часть начинается с краткого повторения, того, что было сказано в предыдущей. Таким образом, сохраняется строгая логическая структура: все три сферы оказываются тесно переплетены и переход к следующей возможен только после обоснования предыдущей. Чтобы подчеркнуть логичность перехода, Никифор использует специальную лексику и обороты, типичные не для традиционного исповедания веры, а для философского рассуждения: показывая взаимосвязь и логически обусловленную взаимозависимость различных сфер богословского знания, Никифор демонстрирует и преемственность ересей. Таким образом, любая ересь (в данном случае, разумеется, иконоборчество) в действительности по необходимости является и триадологической и христологической ересью. В ряде случаев, как и в других частях трактата, для доказательства правомочности того или иного утверждения Никифор отступает от основной темы и иллюстрирует свое рассуждение соображениями общего характера,

оформленными в манере, характерной для философских жанров. Осознать уникальность подобной манеры письма помогает сравнение с более ранним исповеданием веры, принадлежащим Никифору (811 г., включено в интронизационное письмо, адресованное Папе Льву III)⁹, в котором полностью отсутствуют отмеченные особенности.

Таким образом, очевидно, что исповедание-прототип «Написания о правой вере» было создано специально для трактата и вписывается в его композиционную организацию и полемические задачи. Следовательно, можно предположить, что уже после завершения работы над трактатом (то есть после гибели императора Льва V в декабре 820 г.) Никифор посчитал нужным распространить более широко одну из его частей, а именно интересующее нас исповедание веры. Когда и при каких условиях это могло произойти?

Известно, что после восхождения на престол Михаила II (весна 821 г.), Никифор на время оставил свои крупные богословско-полемические сочинения и стал активно контактировать как с представителями иконопочитательского лагеря (в частности с Феодором Студитом), так и с новыми властями. К этому периоду относится по меньшей мере два кратких сочинения Никифора, призванных решить насущные практические вопросы. Это, во-первых, несохранившееся послание новому императору, содержание которого подробно изложено в Житии Никифора¹⁰, а также предназначенные для широкого хождения «12 глав против иконоборцев»¹¹, созданные Никифором в ответ на предложение Михаила II возобновить церковное общение с иконоборцами¹².

Если прочитать интересующее нас исповедание веры как самостоятельное произведение в контексте политической ситуации начала 20-х гг. IX в. и в соотнесении с указанными источниками, станет очевидно, что оно идеально подходит для полемических целей, которые на этом этапе мог ставить перед собой Никифор. Это было максимально сжатое изложение основ веры и в то же время история всех когда-либо существовавших ересей, а также строго логическое дока-

⁹ *Epistola ad Leonem III Papam* // PG. T. 100. Cols. 181C–193D.

¹⁰ *Ignatii Diaconi Vita Nicephori* // *Nicephori opuscula historica* / ed. C. de Boor. Lipsiae, 1880. P. 139–217. Здесь: P. 209.

¹¹ *Papadopoulos-Kerameus A. Analecta Ierosolymitikes Stachyologias. I.* 1891. P. 454–460.

¹² Подробный анализ см.: *Grumel V. Les «Douze Chapitres Contre les Iconomaques» de Saint Nicéphore de Constantinople* // *REB* 17 (1959). P. 127–135.

зательство их взаимозависимости и преемственности. Если «12 глав» полностью исключали примирение с иконоборцами на каноническом уровне, то исповедание, пущенное в широкое хождение, препятствовало примирению на догматическом уровне, демонстрируя неразрывную связь иконоборчества с христологическими ересями.

И.А. Орецкая
(Москва)

Персонификации в миниатюрах ватиканской рукописи Христианской топографии Косьмы Индикоплова (Vat. gr. 699)

Ватиканская рукопись, написанная, вероятно, в Южной Италии и украшенная миниатюрами столичным художником ближе к концу IX в., является самым древним дошедшим до нас списком Христианской топографии. Этот текст, если судить по числу сохранившихся манускриптов, не имел большого успеха в Византии, зато впоследствии, в XVI–XVIII вв. приобрел огромную популярность на Руси. Исследование, часть которого представлена в докладе, посвящено выявлению влияния античного художественного наследия на миниатюры ватиканской рукописи. Отдельные мотивы из репертуара классического искусства, использованные миниатюристом IX в., были сохранены и в русских рукописях.

Когда читаешь написанный Косьмой текст, он кажется почти полным отрицанием античной мудрости, если не элементарной логики. Опору для своего учения он находит у нескольких раннехристианских богословов. Из античных авторов он вспоминает только философа Эфора, жившего в IV в. до н.э., который ввел разделение мира на большие регионы по этническому принципу, Пифея Марсельского, астронома и путешественника IV в., достигшего морским путем крайнего севера и составившего описание океана, и Ксенофана (580/577–490/485 до н.э.), высказавшего предположение о том, что земля беспредельна. Косьма крайне редко положительно отзывался об античной науке; обычно он яростно нападает на древних мудрецов, иногда смешивает учения одних с теориями других и воспринимает все классическое знание поверхностно, справедливо считая его основой тех представлений о мире, которых придерживаются «ложные христиане». Составляют ли изображения, иллюстрирующие этот



Рис. 1: Христианская топография Косьмы Индикоплова (Vat. gr. 699), f. 56. Енох и смерть.

текст, pendant к его содержанию в смысле отрицания элементов классического художественного наследия? С одной стороны, да, поскольку миниатюрист IX в. вслед за художником VI в., миниатюры которого он, очевидно, имел перед глазами, обращался к античным мотивам почти настолько часто, насколько ему мог позволить иллюстрируемый текст. Действительно, в ватиканском манускрипте использован целый ряд мотивов, восходящих к античному и раннехристианскому искусству, среди которых — персонификации, пасторальные мотивы, изображения городов, одежды персонажей. С другой стороны, художественная (пластическая) и смысловая трактовка отдельных мотивов иногда немного отличается от той, что была им присуща в античном искусстве.

Среди элементов классического культурного наследия, заимствованных миниатюристом IX в., важное место принадлежит персонификациям, в числе которых: ветры (f. 40v), солнце (f. 41v, 42v, 43, 93, 96) и луна (f. 41v, 42v, 43), смерть (в композиции Енох и смерть, f. 56) и Иордан (в сцене Вознесение Илии, f. 66v). Персонификация Иордана представлена согласно традиционной схеме изображения речного или морского божества.

Образ солнца в виде диска с нарисованной на нем головой в короне из радиально расходящихся лучей восходит к императорским изображениям на монетах эллинистического и римского времени. В такой же короне, в облике юноши, управляющего квадригой, с III в. — держащего пальмовую ветвь, сферу, кнут, лук или трофей, а со времени правления Аврелиана (270–275) — попирающего врагов — изображалась персонификация восходящего солнца Sol Oriens. Возможно, такие изображения послужили источником сначала для персонификаций солнца, а затем и луны в виде медальона с головой в короне. Персонификации ветров в эпоху античности, по-видимому, чаще были полнофигурными, как на Башне ветров в Афинах (ок. 50 г. до н.э.). Такие изображения объемнее и подвижнее полуфигурных, получивших распространение в византийском искусстве и представленных в IX в. в миниатюрах не только ватиканского списка Христианской топографии, но и Хлудовской псалтири (ГИМ, Син. гр. 129д), л. 133. Таким образом, трактовка персонификаций солнца, луны и ветров в ватиканском манускрипте становится менее пластичной, но их значение в целом остается тем же, что они имели в античном искусстве.

Персонификация смерти, как и сна, в античном искусстве чаще всего предстает в облике крылатого гения — юноши или, реже, по-



Рис. 2: Христианская топография Космы Индикоплова (Vat. gr. 699), f. 96. Схема распределения солнечного света согласно концепции тех, кто считает, что мир имеет форму шара.

жилого человека, часто с опущенным вниз факелом. В миниатюре ватиканской рукописи образ смерти обнаруживает сходство с фигурой одного из бесов в сцене Сошествия во ад на л. 63 Хлудовской псалтири и изображением дьявола в ватиканской Книге Иова (Vat. gr. 749), созданной, вероятно, в первой половине IX в. Здесь, будучи безусловно написана с точки зрения классических канонов персонификация смерти, приобретает иную, нежели в античном искусстве, подчеркнуто отрицательную коннотацию, так как оказывается связанной с темой ада.

Е.Я. Остапенко
(Москва)

Об иконах Высоцкого чина

Семифигурный поясной Деисус, так называемый «Высоцкий чин», хорошо известен в науке, но обращения к нему в научной литературе немногочисленны, ему посвящена лишь одна отдельная публикация В.Н. Лазарева 1951 г. Согласно мнению В.Н. Лазарева, иконы являются лучшей иллюстрацией кризисного состояния византийской живописи в конце XIV в. Сомнения в правомерности такой оценки памятника были высказаны Д. Тасичем и О.С. Поповой. В свое время изучение иконы «Страшный суд» из Успенского собора Московского Кремля (Музеи Кремля) позволило нам выделить особый стилистический этап, не выходящий за пределы последних двух десятилетий XIV в., в который входят и иконы Высоцкого чина.

Общие черты пространственной и колористической композиции представляет достаточно большой круг памятников 80-х гг. XIV в., в том числе и константинопольского происхождения. По сравнению с живописью предшествующих десятилетий XIV в. изменения, характеризующие этот этап означали, что шел осмысленный поиск нового художественного языка живописи. Это привело к завоеванию новых возможностей развития искусства византийского мира на столетия вперед. В живописи теперь не остается места для того двуязычия, диалога между пластическим и поэтическим образом, который характеризовал искусство всего палеологовского периода. Последовательное ослабление визуальной конкретности и пластической определенности изображения хорошо видно при сравнении Высоцкого чина с иконографически близким поясным Хиландарским чином 60-х гг. XIV в. Незримое слово, присутствующее в композиции, становится ее смысловым камертоном. Вопросу о месте, занимаемом Высоцким чином в

общем потоке стилистического развития, должно сопутствовать определение конкретной художественной среды, из которой вышли эти иконы и нахождение наиболее близких аналогий.

Не менее важным является определение места Чина в русской культуре. **Чин не принадлежит к какой-то особой «ветви» греческого искусства, но его нельзя признать и «типовым»,** вслед за О.С. Поповой. Правильнее было бы сказать, что это «образцовый», содержащий в себе «правила» нового стиля памятник. Его следует рассматривать как послание из метрополии, появление которого ожидалось и предчувствовалось в той среде, к которой относился игумен Афанасий Высоцкий, приславший этот Чин в свой бывший монастырь. Сопоставление икон Высоцкого чина с иконографически близким ему Звенигородским чином Андрея Рублева и с византийским памятником – Большим Деисусом из кафоликона Ватопедского монастыря наглядно показывает, что за очень короткий временной промежуток вновь сменился образ молитвенного поведения, который создают иконы. Новая поэтика, но лишь бесконечно умноженная гением Рублева, составляет главное содержание Ватопедского чина.

Таким образом, Звенигородский и Высоцкий чин разделяет не принадлежность к разным художественным школам, как принято считать, а принадлежность к разным стилевым этапам развития. Рассмотрение икон Высоцкого чина позволило нам ощутить еще один небольшой во временном исчислении, но существенный момент истории и чуть больше приблизиться к реальной картине развития поздневизантийской живописи.

С.Ф. Орешкова
(Москва)

Османь и «Византийское содружество государств»

1. Тюрко-мусульманское миграционное движение в XI и XIII вв. 400-летний период сосуществования и постепенной смены византийского правления в Малой Азии и на Балканах турецко-османским. Сотрудничество и вражда, общие трудности и общие враги, нарастание тюркской агрессивности. Газават и османская идея справедливости. Бекташи и Высокий ислам.
2. Ислам и христианство — религии одного корня. Восприятие исламом многого из византийской практики государственного строительства и организации общества.

3. Османская империя — наследница Византии. Общность территории, политическая, социально-экономическая и культурная преемственность.
4. Проблема «византийского наследства» и русско-турецкие отношения. Надежды, просчеты, предостережения. Внешняя политика и общественные настроения.

М.А. Поляковская
(Екатеринбург)

Трансформация византийской традиции в чине венчания русских царей (отдельные сюжеты)

Влияние византийской традиции на чин венчания русских царей ни у кого не вызывало и не вызывает сомнения — ни у первых русских коронованных правителей, ни у исследователей новейшего времени. Историография вопроса имеет давнюю традицию, начиная с последней четверти XIX в. Проблема в достаточной степени обеспечена источниками — это и византийские церемониальные трактаты, и свидетельства византийских историков, и русские летописи, и записи русских паломников, и описания коронаций великих князей и царей.

Однако как византийский обряд коронации имел длинную историю своего становления, так и русский чин формировался постепенно, с добавлением или изъятием отдельных его элементов.

Что же такое византийская традиция? Каково содержание византийского чина коронования василевса? На основании источников X и XIV вв. — «Книги церемоний» Константина Багрянородного и «Трактата о должностях» Псевдо-Кодина — можно выделить 3 этапа в истории формирования византийского чина коронования императора.

Первый этап — позднеантичный (IV–VII вв.) — отражён в «Книге церемоний», включавшей ранние источники, прежде всего — сообщения высокого должностного лица VI в. Петра Патрикия. В начале этого этапа византийский чин носил в некоторой степени военный характер с возложением на голову поднятого на щите императора военной шейной цепи. В V в. военное венчание было дополнено молитвой патриарха с возложением хламиды и венца. Постепенно церковный обряд стал более значительным. Можно сказать, что из этого периода будущая русская традиция ничего не заимствовала, однако существовали мифы о влиянии на русские обычаи коронования именно

этого времени. Так, сказание «О поставлении Великих Князей Российских на великое княжение святыми бармами и Царским венцом...» возводит получение русскими правителями царских даров даже не к ранневизантийской, а к римской истории. И в сочинении Константина Багрянородного «Об управлении империей» приведена легенда о том, что царские инсигнии — венец и мантия, могущие быть посланными другим народам (в том числе и россам), идут от времени Константина Великого, которому Бог через ангела послал эти инсигнии власти.

Второй этап в истории византийского чина коронаования императоров отражен в «Книге церемоний» Константина Багрянородного X в. Основная схема этого чина такова. Император, облачившись в царское одеяние в мутатории, проходил с зажжённой свечой к солее, молился перед царскими вратами, всходил на амвон вместе с патриархом, который, помолвившись над царской хламидой, надевал её на императора. После молитвы патриарха над стеммой она возлагалась им на голову императора при троекратных возгласах «Свят!» всех присутствующих в храме (т. е., святость в средневизантийском чине признавалась через венчание, т. к. традиции помазания ещё не было). Затем император возвращался в мутаторий, где, сидя на троне, принимал поздравления. В основном именно чин X в. лёг в основу русского обряда венчания.

Третьим этапом в формировании византийского чина коронаования был поздневизантийский период (конец XIII — середина XV в.). Обрядник XIV в. даёт наиболее полное описание обряда. Новыми моментами в византийском чине эпохи Палеологов явились помазание, расположение императорского трона на специальном возвышении, а также — после паузы в семь столетий — поднятие василевса на шите. После середины XIV в. византийский чин коронаования уже не менялся. Из ритуала этого периода заимствован акт помазания и место расположения трона правителя.

Обращаясь далее к теме влияния византийской традиции на русский чин венчания правителей, рассмотрим лишь отдельные его сюжеты: местонахождение царского трона (стола, престола) в храме во время венчания, акт помазания и, наконец, некоторые вопросы, связанные с инсигниями и атрибутами ритуала венчания. В тезисах рассматривается только первый из выделенных сюжетов. Он важен, поскольку, в отличие от византийской традиции, в русском коронационном обряде на раннем периоде доминировал именно акт интронизации.

Первое описание венчания русского правителя относится к

1498 г., когда актом коронации было подтверждено великокняжеское достоинство внука Иоанна III Димитрия Ивановича. В храме, как засвидетельствовано в описании, «уготовили мѣсто большее, на чем и святителей ставят (т. е., на амвон — *М.П.*), а на том мѣсте учинили три стулы: великому князю да внуку да митрополиту...» Подобной сцены в византийском ритуале не было никогда — ни в X, ни в XIV в. Император, во-первых, никогда не сидел на амвоне; кроме того, патриарх никогда не сидел рядом с василевсом.

Этот сюжет из венчания великого князя Димитрия Ивановича тяготеет не к византийской, а скорее к общинно-варварской традиции. В описанном в летописи XIII в. поставлении на власть во Владимире князя Мстислава (1287) речь идёт не столько о венчании, сколько об интронизации. Нас же как раз и интересует вопрос о том, где сидел правитель. После рукоположения происходило «посажение на стол», который находился перед входом в алтарь. Протопоп и другие священники брали князя «под пазуху» и трижды сажали его на стол, а затем ставили на ноги, сопровождая эти действия однако греческой формулой «εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα». Этому ритуалу можно найти аналогию скорее в германской традиции, когда князя сажали прямо на алтарь, лицом к присутствующим. Как в русской, так и в германской традиции так проявлялся элемент святости вводимого во власть правителя (поскольку помазания ещё не было).

Со времён коронации Ивана IV Грозного в 1574 г. прежний княжеский «стол» был заменён тронем, в чём можно усмотреть влияние византийской традиции (само слово *thronos* — греческое). Обряд посвящения на царство проходил, как отмечено в источнике, «по древнему цареградскому чиноположению». Местом нахождения трона при коронации Ивана IV, а также Феодора Иоанновича (1584) и последующих русских правителей было так называемое «царское место». Подобное место было в византийской традиции: там это был круг из порфиروهого мрамора справа от солеи, где василевс останавливался в ходе шествия по храму.

И, наконец, при венчании на царство Михаила Фёдоровича Романова (1613) в соборе было сооружено называемое чертогом возвышение, от которого к алтарю вели 12 ступеней, обитых алым сукном. На этом чертоге был поставлен престол для царя и рядом стул для митрополита. Вот этот сюжет — чертог с двенадцатью ступенями и царский трон на нём — представляет явное развитие византийской традиции. По обряднику XIV в., василевс с членами семьи восседал на

называемом анавафрой возвышении — деревянном сооружении, обитом алой тканью и имевшем 12 ступеней. Русский паломник Игнатий Смоленский в своём описании проходившей в феврале 1392 г. коронации византийского императора Мануила II Палеолога так описывает анавафру: «И бяше по правои руць чертог 12 степени, шириною двѣ сажени, а облечен весь черленным червьцеъ, на немже два стола златы». Паломник называет византийскую анавафру чертогом, и именно под этим названием упоминается возвышение с тронами в описании венчания русских царей.

Таким образом, в русском чине по рассматриваемому вопросу можно наблюдать эволюцию. Стол, престол, трон находился сначала на возвышении перед алтарём, затем на царском месте и, наконец, на чертоге с 12 ступенями, но всегда рядом с царём сидел митрополит, чего никогда не было в византийском чине. Кроме того, трон византийского василевса никогда не стоял перед алтарём. Можно сказать, что в рассматриваемом вопросе русский чин вплоть до конца XV в. сохранял черты влияния общинно-варварской традиции с некоторыми вкраплениями средне-, а затем и поздневизантийской традиции. Только с Петра I представители церкви уже не могли, как и в Византии, сидеть рядом с царями.

Следующие из названных ранее элементов чина коронования будут рассмотрены в устном выступлении. Подводя итог, можно отметить, что «византийская идея» в форме легенды на русской почве имела довольно раннее происхождение. Однако реально проникновение византийского чина в русский ритуал венчания можно наблюдать лишь в конце XV — XVI в. Это был в целом византийский чин X в., но уже с некоторыми отклонениями. Лишь в XVIII в. русский чин стал более соответствовать византийскому по образцу поздневизантийского ритуала (но в это время начинается и западное влияние).

Чем же можно объяснить отклонения в русском чине по сравнению с византийским? Прежде всего, важно то, что это была совсем другая страна, другой строй социальной жизни, совершенно другая генетика как общества, так и государства и, наконец, не взирая на культурную общность в сфере книжности, искусства, религии, другая ментальность. Наряду с этим, как кажется, следует учитывать и тот факт, что при знакомстве с византийским чином коронования использовались не столько обрядники, а скорее практика общения русских и греков: это опыт русских посольств, наряду с описаниями византийских церемоний русскими паломниками.

Е.К. Пиотровская
(Санкт-Петербург)

Почему в древнерусской версии «Христианской Топографии» Козьмы Индикоплова отсутствуют изображения пророков?

В списках рукописей кон. XV–XVII в., сохранивших полный текст древнерусской версии «Христианской Топографии» Козьмы Индикоплова, отсутствуют изображения библейских пророков, т. н. двенадцати малых пророков. Как известно, до сих пор нет единой точки зрения о времени перевода текста данного сочинения и его появления в среде древнерусских книжников (XII–XIII вв. или XV в.). Тексты великих и малых пророков находятся в V «Слове» сочинения Козьмы, одной из центральных тем которого является описание дарохранилищницы согласно пророкам и апостолам.

Интересно, что изображения малых пророков отсутствуют и в двух из трех сохранившихся греческих списках текста памятника (в Vat. gr. 699, IX в. сохранились изображения, в Sin. gr. 1186, XI в. и в Laur. Plut. IX, XI в. они отсутствуют).

Осмелимся высказать предположение, что отсутствие изображений малых пророков в древнерусской версии памятника может свидетельствовать о том, что текст перевода древнерусской версии был выполнен с текста, близкого Синайскому и Лаврецианскому (нам уже приходилось приводить некоторые аналогичные наблюдения, связанные с текстом XI «Слова», в котором Козьма описывал диких животных). Существуют также и отдельные пропуски текста при описании пророков. Возможно, это связано с тем, что полный библейский текст канона пророков появился на Руси только в связи с переводом Геннадиевской Библии. А в переводе сочинения Козьмы Индикоплова могут быть свидетельства существования сведений о малых пророках уже в более раннее время. Вспомним приписку, которую оставил поп Упырь Лихый в 1047 г.

М.В. Рождественская
(Санкт-Петербург)

Роль библейских апокрифов в литературе и книжности средневековой Руси

1. Библейские переводные апокрифы как часть византийского книжного наследия, сохранные славяно-русской рукописной тради-

цией, рассматриваются в докладе как содержательно и идеологически сопоставимая с каноном *литературная версия* Священной истории, как «некий духовный субстрат» (Р. Пиккио). При анализе этих памятников (Хождение Богородицы по мукам, Сказание о 12 пятницах, Сказание о Макарии Римском, Сказание старца Агапия, Беседа трех святителей, видение апостола Павла и др.) выявляются разные повествовательные модели, которые определяют жанровую специфику и литературные функции апокрифов в составе древнерусских рукописных сборников.

2. Литературные различия между каноническими и неканоническими текстами касаются интерпретации отдельных библейских событий, варьирования и контаминации разных мотивов. Как было показано еще А.Н. Веселовским, языческая традиция на уровне мотивов или смыслового ядра проявляет себя в средневековых, в том числе апокрифических, памятниках через христианскую письменную форму и выстраивается по моделям христианского книжного текста — «ресакрализуется», когда один тип интерпретации сменяет другой.
3. Исследование библейских переводных апокрифов как памятников литературы приводит к мысли о том, что византийский книжный образец может по-разному модифицироваться в славяно-русском переводе — как прямая цитата, как аллюзия, как реминисценция, как сюжетная и мотивная цитата. В любом из этих случаев сохраняется (или, напротив, только угадывается) текст-основа. Так, оригинальное древнерусское апокрифическое «Слово на воскресение Лазаря» XII–XIII вв. наглядно демонстрирует подобное использование византийских источников в зависимости от прочтения их разными переписчиками и редакторами в течение нескольких столетий. Краткая редакция этого памятника опирается на апокрифический сюжет о плаче Адама, Пространная — на сюжет Воскресение—Сошествие в ад. Соответственно, в ряде случаев переписчики не всегда воспринимали этот памятник как единое целое и помещали его разные редакции в разные части рукописных сборников. Другой апокрифический текст — так наз. «Беседа трех святителей», построенная по вопросу-ответной форме, переходит в славяно-русские сборники в виде отдельных кратких фрагментов, которые переписываются и редактируются применительно к литературному окружению (конвою) в рукописи, зачастую теряя прямую связь со своим образцом.

4. Роль вопросо-ответной апокрифической литературы в древнерусской книжности связана с мотивом «прение о вере», который стал сюжетообразующим, например, в «Сказании о 12 пятницах». Вместе с тем вторая часть этого апокрифа имеет ярко выраженный заговорный характер. В зависимости от времени переписки и пристрастий переписчиков «Сказание» функционировало в древнерусской литературе то как толковательный, то как магический текст.
5. Наши наблюдения над литературной природой некоторых библейских апокрифов в древнерусской книжности показывают, что они не только формировали жанровую природу молодой русской литературы и сопровождали ее развитие, но способствовали ее «беллетризации», расширяли ее собственный репертуар и, подобно переводам Священного Писания, объединяли ее с другими письменными традициями *Slavia Christiana*.

Е.М. Саенкова
(Москва)

Изображение «древнего града Византия» на иконе XVII в. «Крестовоздвижение с историей обретения Креста» из Вологодского музея

В собрании Вологодского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника сохранилась уникальная икона середины — третьей четверти XVII в., происходящая из местного ряда иконостаса Успенского собора Александро-Куштского монастыря (Инв. № 15316). В среднике изображено Воздвижение Креста, окруженное клеймами истории обретения Креста.

В Византии сюжет Воздвижения Креста известен лишь в миниатюре, в монументальной живописи он начинает встречаться с XV в., а иконы появились только в поствизантийском искусстве. В древнерусской живописи иконография Воздвижения получила широкое распространение в период позднего средневековья, но циклы сказаний, иллюстрирующие события обретения представляют большую редкость, хотя сохранилось немало монументальных храмовых икон соборов и церквей, освященных в честь праздника. На сегодняшний день известны две иконы с подобным историческим циклом: одна — из Александро-Куштского монастыря, другая — из частного собрания М.Е. Елизаветина датируется рубежом XVII–XVIII вв. и происходит из Ярославля.

Иконография Воздвижения Креста достаточно хорошо исследована¹. Как удалось показать в целом ряде работ, она была подвержена влиянию конкретной исторической ситуации и интерпретации событий IV в. в русле политических взглядов Московской Руси. К примеру, варьировалось имя патриарха, совершавшего чин воздвижения. Кроме того, иконография испытывала влияние почитания императора Константина, особенно актуализировавшегося в XVI–XVII вв. Почитание императора как святого и восприятие его личности как некоей знаковой фигуры идеального правителя обусловило особое место его изображения в программах росписей храмов. Однако его персональные житийные иконы до сих пор не известны, хотя возможно, что они существовали, но не сохранились. В памятниках XVII в. фактически их функцию выполняли развернутые повествования обретения Креста и отдельные эпизоды, связанные с явлением Креста и его обретением, которые дополняли изображения Воздвижения. Житие императора воспроизведено также на житийной иконе Константина и Елены первой трети XVIII в. из Константино-Еленинской церкви в Вологде.

Исторический цикл на иконе из Александро-Куштского монастыря, излагающий историю обретения Креста состоит из 16 клейм:

1. Распятие.
2. Явление Константину знамения Креста на небе.
3. Явление Спасителя императору во сне.
4. Константин призывает Елену и отправляет ее по поиски Креста.
5. Елена в Иерусалиме беседует с иудеями, отказывавшимися указать, где спрятан Крест.
6. Старец Иуда после мучений указывает местонахождения Креста, на котором стояло языческое капище.
7. Разрушив капище, обрели три креста.
8. На умершую девицу возлагают по очереди три креста и обретают истинный Крест.
9. Патриарх Макарий совершил Воздвижение Креста.
10. Крещение уверовавшего Иуды.

¹ Саенкова Е.М. Чин Воздвижения Креста Успенского собора и московская интерпретация иконографии праздника // Искусство христианского мира. Вып. VII. М., 2003. С. 184–195; Шалина И.А. Реликвии в восточнохристианской иконографии. М., 2005. С. 133–162 и др.

11. Император Константин воздвигает в Византии-граде храм во имя Воздвижения и ставит в ней золотой крест.
12. Константин побеждает Максенция
13. Константина встречают в Риме.
14. Константина встречают в граде Византии.
15. Битва со скифами на Дунае
16. Константин воздвиг три креста в граде Византии на торжище.

Изображенные на иконе события связаны не только с обретением Креста. Значительная часть сюжетов посвящена непосредственно житию императора Константина. Этот сложный замысел потребовал привлечения целого корпуса источников, среди которых подробное «Житие Константина и Елены» (например, как в Великих Минеях-Четьях митрополита Макария середины XVI в.: ГИМ Син. 994 (Май), лл. 589–605) и различные версии обретения Креста. Составители программы обращались, вероятно, к текстам сентябрьской и майской Минеи-Четий, выбирая наиболее значительные события и составляя определенную последовательность событий.

Как видно из состава клейм, особое внимание в этой уникальной иконографической программе было уделено «древнему граду Византию». Следует отметить, что название «Византий» довольно редко фигурирует в древнерусской литературе. Сюжеты клейм 11 и 16 — о строительстве храма в честь Воздвижения в Константинополе и появления трех крестов на «торжище» ставят вопрос об их литературном источнике. Возможно, это вольная интерпретация текста «Жития Константина и Елены» или же осознанное акцентирование исторических аспектов в русле характерного для эпохи XVII в. историзма мышления, что нашло отражение как в архитектуре, так и в живописи. Кроме того, в цикле обретения Креста и жития Константина на иконе из Вологодского музея, вероятно, впервые в древнерусской иконописи появилось не только изображение «града Византия», но и его святынь — чудотворных крестов, воздвигнутых императором.

В.В. Серов
(*Барнаул*)

Юридический статус союзных Византии арабов в VI в.

В последние десятилетия в специальной литературе небезуспешно решался вопрос о юридических отличиях различных видов ранневи-

зантийских союзников¹ и способах их финансирования. Совместные исследовательские усилия прояснили, в частности, разницу между такими категориями, как федераты и энспонды, а также существенные отличия известных нам типов союзных договоров. В связи с этим возникла необходимость в пересмотре ряда положений современной науки относительно юридического статуса союзных Византии в V–VI вв. племен, относимых прежде к федератам в самом общем смысле этого понятия: лангобардов, вестготов, арабов.

Арабы, с конца V в. занимавшие важное место в международных отношениях на Ближнем Востоке, нередко выступали как союзники императора. Между тем их союзнический статус до сих пор не был предметом специального изучения. Данная тема приобретает первостепенную важность еще и в связи с финансовой оценкой Персидских войн VI века, в ходе которых правительство Византии пользовалось военной помощью арабов и определенным образом оплачивало ее.

В литературе, посвященной «византийским» арабам, давно утвердилось мнение об их принадлежности к федератам, а также об огромных затратах правительства на их содержание². Основанием тому послужило будто бы имеющееся в источниках утверждение о ежегодном предоставлении Византией союзным сарацинам фиксированных натуральных взносов и золота за их службу. В действительности же источники говорят не об анноне, а о нерегулярных «подарках» и иных формах поощрения, далеких от понятия военной анноны. Другим поводом причислять арабов VI в. к федератам империи является единственное упоминание федератов в 103-ей Новелле Юстиниана, хотя термин *φοιδεράτων* использован там без привязки к какому-либо конкретному этносу³.

¹ *Иванов С.А.* Понятие «союза» и «подчинения» у Прокопия Кесарийского // Этносоциальная и политическая структура раннефеодалных славянских государств и народностей / Под ред. Г.Г. Литаврина. М., 1987. С. 27–32; *Козлов А.С.* Федераты империи IV–V вв.: свои – чужие // Иностранцы в Византии. Византийцы за рубежом своего отечества. Тезисы докладов конференции. Москва, 23–25 июня 1997 г. М., 1997. С. 20; *Scharf R.* Foederati. Von der völkerrechtlichen Kategorie zur byzantinischen Truppengattung. Wien, 2001. S. 69–74, 90; etc.

² *Пугулевская Н.В.* Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л., 1964; *Shahid I.* Byzantium and the Arabs in the Sixth Century. Vol. I. Washington, 1995.

³ Nov. Just. 103.III.1: «Будут же прямо отделены друг от друга спектабильный дукс мест и тот, кто имеет проконсульскую власть. И первый возглавит воинов, и лимитанов, и федератов, и тех, кто вообще вооружен в провинции, исключая воинов, приданных проконсулу; второй пусть имеет попечение и заботу о гражданских лицах и делах, и о воинах, которыми управляет сам».

Объективное рассмотрение источников позволяет утверждать, что в массе своей «византийские» сарацины VI в. были либо подданными императора, либо энспондами, то есть более свободными и политически самостоятельными союзниками, чем федераты того же времени. При этом величина оплаты их союзнических услуг составляла небольшую часть в военном бюджете государства по следующим причинам. Арабское племенное объединение, заключившее союз, было само заинтересовано в его поддержании, поэтому не претендовало на экстраординарные выгоды, понимая, что громкий вызов может привести к исчезновению удобных условий существования – дипломатического и религиозного покровительства, военной и экономической помощи, удовлетворения нематериальных запросов. Союзники-арабы были нужны империи, но выбор среди племен-претендентов на это звание был достаточно велик, так что соглашаться на невыгодные для себя финансовые условия византийское правительство не стало бы. Поэтому со стороны Византии в течение всего VI столетия не требовалось особенных материальных затрат, чтобы поддерживать союз с главами нескольких сарацинских народцев. Кажущаяся наиболее крупной уступка им – предоставление земли – на деле являлась формальным условием ратификации договора об энспондии, ибо та земля, которая передавалась арабам-кочевникам, обычно не имела для самой Византии никакого экономического значения.

А.Л. Саминский
(Москва)

**Евангелие из библиотеки
Святой Софии Константинопольской в Москве
конца XIV — первой четверти XVII в.**

Служебное Евангелие ГИМ Син. греч. 511 содержит колофон архиепископа Арсения Елассонского, удостоверяющий его происхождение из библиотеки Св. Софии в Константинополе и принадлежность московскому патриаршему Успенскому собору. В 1568 г. он сопровождал в Москву константинопольского патриарха Иеремию II, который, как думают, мог привезти с собой рукопись и оставить ее в дар первому русскому патриарху Иову. Но орнаментальные заставки книги повторяются московскими рукописями, начиная с конца XIV в., более всего — знаменитыми Евангелиями Морозова и Хитрово. Киевская Псалтирь 1397 г. черпает из того же образца, так что он, ве-

роятно, попал в Москву вместе с митрополитом Киприаном. Местные рукописи первой трети XV в. с заставками в т. н. неовизантийском стиле имеют его своим единственным источником, а в конце XV в. и в XVI в. у него снова находятся подражатели. Морозовское Евангелие стоит к нему ближе, чем Хитрово, которое следовало сразу и греческому, и этому, совсем близкому ему по времени русскому примеру.

А.С. Слуцкий
(Санкт-Петербург)

**Электронный каталог славянских
служебников XIII–XVI веков Софийского собрания
Российской национальной библиотеки: материалы
для изучения византийской литургической традиции
в славянском богослужении**

Создан электронный каталог славянских служебников библиотеки Софийского собора г. Новгорода, хранящихся в Отделе рукописей Российской Национальной библиотеки (фонд 728). В текущую версию каталога включены все наиболее древние служебники Софийского собрания, рукописи XIII–XV вв., а также (частично) и рукописи, относящиеся к XVI в. В настоящее время эта информационная система содержит описание более 80-ти служебников. Электронный каталог помещен в сети Интернет, по адресу <http://www.byzantinorossica.org.ru/sof-catalog.html>.

Указанный электронный каталог является эффективным инструментом для описания древнерусских богослужебных рукописных книг, изучение которых в настоящее время является одним из наиболее актуальных направлений отечественной славистики. Для воссоздания адекватной картины общения Руси и стран византийского круга необходимо освещение истории богослужения. При исследовании истории богослужебных традиций изучение отдельных рукописных памятников следует сочетать с комплексным междисциплинарным исследованием всего корпуса славянских богослужебных книг, в особенности служебников как неперменного инструментария православного богослужения. Создание указанной информационно-поисковой системы не только облегчает доступ к отдельным рукописным памятникам Софийского собрания, но и позволяет приступить к систематическому исследованию славянских служебников. Более того, созданная

информационно-поисковая система в дальнейшем может быть использована, путем незначительной модификации, также и для описания рукописных богослужебных книг иных типов (требников, миней, триодей и др.).

Собрание Новгородского Софийского собора, одно из первых русских книгохранилищ, занимает особое место среди древнерусских рукописных коллекций. Его ядро составили богослужебные книги самого Софийского собора, возведенного в середине XI в., наряду с которыми в состав собрания вошли также и многочисленные рукописи иного происхождения, обращавшиеся на огромной территории русского Севера. Введение памятников Софийского собрания в научный оборот затруднено отсутствием полного описания коллекции. В единственном печатном описании собрания Новгородского Софийского собора Д.И. Абрамовича учтена лишь 261 единица хранения из более чем 1500 имеющихся в собрании памятников. Более трети рукописей Софийского собрания составляют служебники, но ни один из них в каталоге Д.И. Абрамовича не представлен. Имеющаяся в Российской Национальной библиотеке машинописная опись фонда в 5-ти томах ограничивается лишь датировкой, кратким кодикологическим описанием и не дает представления о содержании рукописей.

Документы созданного электронного каталога славянских служебников Софийского собрания содержат:

1. подробное палеографическое описание каждого вошедшего в каталог рукописного служебника
2. постатейное описание служебников с историко-литургическим комментарием входящих в них служб и библиографию
3. описание состава всех служб, входящих в каждый представленный в каталоге служебник (для памятников XIV в. и большей части рукописей XV в.)
4. воспроизведение фрагментов текста рукописей, наиболее важных с историко-литургической точки зрения (для памятников XIII в., служебников Соф. 518 и Соф. 519 — в каталоге приведено полнотекстовое представление).

Палеографическое и кодикологическое описание состоит из следующих структурных элементов: 1) заглавие; 2) внешнее описание и количественные характеристики; 3) материал; 4) нумерация; 5) тип письма, почерки; 6) художественное оформление рукописи и оформление текста (рубрикация); 7) тетради (для пергаменных рукописей);

8) филиграни (для рукописей на бумаге); 9) переплет; 10) записи, печати, наклейки; 11) состояние сохранности рукописи.

За палеографическим описанием рукописи следует постатейное описание содержания служебника с указанием листов, на которых начинается и заканчивается служба. Для каждой службы приводится небольшой литургический комментарий, кратко резюмирующий наиболее существенные особенности данной редакции чинопоследования. Завершает описание рукописи список литературы, куда вошли, во-первых, издания, в которых упомянута рукопись, во-вторых, научные книги и статьи, в которых упоминается рукопись, и, в-третьих, предыдущие каталоги, содержащие описание рукописи. Текст постатейного описания рукописи на современном русском языке приводится обычным шрифтом Times New Roman. Цитируемый текст источника на церковнославянском языке имеет два способа выражения. Он воспроизводится либо с использованием славянского шрифта, либо шрифтом Times New Roman, но курсивом и в упрощенной орфографии. Основной принцип литургического описания служебников заключается в передаче всех особенностей каждого чинопоследования рукописи. Такой принцип дает возможность масштабн продемонстрировать фактические данные средневековых источников, которые могут быть положены в основу будущих историко-литургических исследований славянского и византийского богослужения. При описании литургической структуры иногда отмечаются отличия имеющегося в данном источнике порядка следования литургических элементов от современного. Гиперссылки связывают описания литургической структуры богослужебных последований с файлами, воспроизводящими цитаты из текста данного источника. В ряде случаев посредством гиперссылок также отмечаются другие служебники Софийского собрания, содержащие сходное описание данного литургического элемента.

Постатейное описание содержания служебников XIV в. и части XV в., содержит также и подробные описания литургической структуры каждого чинопоследования. Они размещаются в дополнительных файлах, связанных гиперссылками с основной страницей, посвященной данному источнику. При описании состава службы применяется обычный и курсивный шрифт Times New Roman. Обычным шрифтом передается общее содержание службы (основные молитвы, ектеньи, устойчивые песнопения). Курсивный шрифт указывает на прямое цитирование источника. Курсивным шрифтом передаются: загла-

вие службы, инципиты молитв, возгласы, а также названия некоторых молитв и богослужебные указания, имеющие интерес с историко-литургической точки зрения.

На отдельных страницах каталога приводятся цитаты из рукописей, выполненные славянским шрифтом. Эти страницы связаны гиперссылками со страницами содержащими постатейное описание содержания служебника либо со страницами содержащими описание литургической структуры чинопоследования, из текста которого выбрана данная цитата.

Все файлы каталога соединены между собой системой многочисленных гиперссылок, соответствующих структуре данного электронного архива. Соединенные между собой гиперссылками эти файлы образуют гипертекст, состоящий из документов четырех уровней.

Документом первого уровня является главная страница каталога, выполненная в формате html и содержащая список имеющихся в настоящее время в каталоге служебников в хронологическом порядке. Гиперссылки к каждому служебнику из данного списка дают возможность перейти к документам второго уровня. Во-первых, документами второго уровня являются выполненные в формате html страницы содержащие палеографическое и постатейное описание рукописи, а, во-вторых, html страницы, содержащие принципы описания рукописей в данном каталоге.

В файлах второго уровня, описывающих служебники Софийского собрания, имеется палеографическое описание рукописи и постатейное описание содержания. Файлы второго уровня имеют формат html. Кроме того, восемь описаний пергаменных служебников XIII–XIV вв. имеют иллюстрации, показывающие способ складывания листов в тетрадах. Эти иллюстрации выполнены в графическом формате gif. В таком же формате воспроизводятся фрагменты славянского текста, передающие прямые цитаты из источника. Применение графического формата позволяет пользователю при просмотре листов каталога избежать необходимости установки дополнительных нестандартных шрифтов. В документы второго уровня включены также файлы, в которых сформулированы принципы палеографического описания и правила передачи текстов источников. Литургическое описание рукописи в файлах второго уровня связано гиперссылками с файлами третьего уровня.

Документами третьего уровня являются описания отдельных служб, входящих в служебник. В этих документах перечислены и опи-

саны основные литургические единицы службы в порядке их следования в рукописи — ектеньи, молитвы, песнопения, возгласы, прокимны, отпусты и др. Файлы третьего уровня выполнены в формате html. Документы второго и третьего уровня содержат гиперссылки на документы четвертого уровня.

Документы четвертого уровня содержат фрагменты текстов рукописи, наиболее важные для изучения истории славянского и византийского богослужения. Это тексты молитв, давно вышедших из употребления в православном богослужении, а также богослужебные указания, которые являются историческими свидетельствами древней богослужебной практики. Документы четвертого уровня не содержат гиперссылок. Тексты набираются славянским шрифтом и передают буква в букву написание источника. Эти файлы представлены в традиционном графическом формате pdf, поддерживаемом всеми обычными Интернет-браузерами. При просмотре любой страницы каталога для удобства навигации реализована возможность быстрого перехода средствами html к любой другой странице каталога.

В состав электронного каталога входит также (как документ второго уровня) указатель, перечисляющий богослужебные последования и молитвы имеющиеся в вошедших в состав каталога служебниках. Все упоминания конкретных рукописей в указателе оснащены гиперссылками связывающими указатель с файлом, содержащими описание самой рукописи.

Проект создания электронного каталога славянских служебников библиотеки Софийского собора поддержан продолжающимся в настоящее время грантом Российского гуманитарного научного фонда № 06–01–12102в.

Э.С. Смирнова
(Москва)

Ранние этапы иконографии святых князей Бориса и Глеба. Вопрос византийских образцов и русской традиции

Изображения свв. князей Бориса и Глеба, претерпевших мученическую кончину в 1015 г., стали, как известно, первым опытом русских иконографов, работавших хотя и в рамках византийской системы и практики, однако свободно варьируя византийские приемы и традиции (ср., например, ктиторский портрет в киевском Софийском

соборе, не имеющий прямых аналогий в искусстве византийского мира XI в.). Об истории почитания св. братьев, сложения их житийных текстов сказано к настоящему времени значительно больше, чем о ранней истории их изображений.

Одна из трудностей, стоявших перед русскими иконографами, заключалась в отсутствии прямых моделей, в соответствии с которыми можно было создать новые изображения. Это были святые мученики-миряне, но не воины или знатные аристократы в придворных лоратных одеяниях, а благоверные князья, причем из русской среды, с их специфическим рисунком одежд. (Известна аналогичная деятельность иконографов в создании изображений св. Вячеслава Чешского).

В конце XI — начале XII вв., когда формировались изображения свв. Бориса и Глеба, должны были существовать, по меньшей мере, два их варианта. Один — с парными фронтальными фигурами в рост, с крестами и мечами в руках. Это тип, укоренившийся в русской искусстве на многие века, хотя и имевший некоторые вариации. Другой тип — отдельные изображения каждого из братьев (каменный образок ГИМ «Давыд-Глеб»). Не исключено, что в выходных миниатюрах двух русских рукописей — Евангелия учительного Константина, пресвитера Болгарского, ГИМ, Син. 262, конца XI в. или, возможно, начала XII в. (передатировка Е.В. Ухановой), и Слова Ипполита, ГИМ, Чуд. 12, конца XII в. — представлены не болгарский царь Борис, а русский князь Борис Владимирович (см. работу А.С. Преображенского).

Иконографический контекст, в котором в XI — первой половине XIII в. появляются изображения обоих свв. князей-братьев, указывает на существование двух аспектов их почитания — как «средников» русских князей, их святых предков и небесных заступников, и как защитников всей Русской земли, всех христиан. Эти аспекты, прослеживающиеся и в литературных текстах, нередко переплетаются между собой. Вероятно, в росписи церкви Спаса на Нередице, 1199 г. (первый сохранившийся пример появления фигур св. князей в стенописи) наиболее важна тема княжеского покровительства.

В иконописи, начиная с рубежа XII–XIII вв., специфический вариант многофигурных композиций: вокруг изображения св. Николая Мирликийского пишутся (по византийской традиции) избранные святые, в составе которых находятся и фигуры Бориса и Глеба — сочетание, известное по описанию чудес свв. братьев и св. Николы и первоначально отражавшее, судя по текстам чудес, культ святых в

Вышгороде близ Киева. Ср.: Иконы св. Николы со святыми из Новодевичьего монастыря (ГТГ), из Духова монастыря (ГРМ), из церкви Николы на Липне (Новгородский музей). Эти версии находят продолжение в искусстве XV–XVII вв., но в сильно измененном виде.

Ю.Г. Соколов
(Волгоград)

К проблеме «Византийского содружества государств»: страны византийского круга глазами ромеев в первой половине XIII в.

Концепция «Византийского содружества государств», описывающая отношения державы ромеев и православных стран (прежде всего, славянских), по праву может считаться одной из самых известных и влиятельных в мировой византинистике. Основатель концепции Д. Оболенский полагает, что существует общая культурная традиция между Византией и некоторыми другими государствами. Характеризуется эта общность такими чертами как: исповедание восточного христианства, неоспоримое главенство Константинопольской Церкви; признание, по крайней мере, молчаливое некоторой власти византийского императора над всем православным миром; принятие норм римского права и убеждение в значимости византийской литературы и искусства¹.

Точка зрения Д. Оболенского не единственна и не бесспорна. Критикуют ее, в основном, за ярко выраженный политический акцент. Так, Г.Г. Литаврин считает, что реальные интересы членов «Содружества» были весьма далеки друг от друга и, что единство осознавалось ими как конфессионально-культурное, а как политическое его пыталась трактовать только Византия². С.А. Иванов и вовсе полагает, что «Византийское содружество наций» — это не столько реальная конструкция, сколько самообман³.

Цель данной работы — установить, существовала ли в сознании самих ромеев в первой половине XIII в. идея «Византийского со-

¹ *Оболенский Д.* Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 13.

² *Литаврин Г.Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII вв.). СПб., 2000. С. 355.

³ *Иванов С.А.* Византийское миссионерство: можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 343.

дружества», многообразной общности греческого и славянского миров. Исходя из структуры концепции Д. Оболенского, представляется уместным рассмотреть взгляды ромеев на страны византийского круга в трех плоскостях: политической, религиозно-конфессиональной и культурной. Однако начать необходимо с того, как собственно византийцы эти страны, а также их жителей называли.

Как известно, одной из главных особенностей византийской этнонимии была тенденция к архаизации. Современным им средневековым народам византийцы часто давали имена, известные еще с древности. Хорошим примером в этом смысле является термин «скифы». По заключению Д. Моравчика, «скифами» византийцы могли называть в разное время тюрков, авар, хазар, болгар, венгров, русских, печенегов, половцев, сельджуков, монголов, турок-османов⁴.

И если для официальных византийских документов было все же характерно стремление к точности, то для исторических хроник или риторических сочинений, оно совсем не обязательно. Например, термины «русские», «Русь», по наблюдению М.В. Библикова, систематически употребляются только в актах и легендах печатей. В нарративах самоназвание народов или актуальная терминология скорее исключение, а не правило⁵.

Однако в первой половине XIII в. византийские этнонимы в большинстве случаев были точны. «Болгары», «росы», «сербы» постоянно упоминаются на страницах исторического сочинения Георгия Акрополита⁶, переписки Феодора II Ласкариса⁷, Димитрия Хоматиана⁸, в проповедях патриарха Германа II⁹. Этот факт привел П.И. Жаворонкова к мысли о значительном прогрессе в отношении употребления этнонимов во времена Никейской империи¹⁰.

⁴*Moravcsik G.* Byzantinoturcica. Berlin, 1958. Т. II. S. 279–283.

⁵*Библиков М.В.* Византийские источники по истории древней Руси и Кавказа. СПб., 2001. С. 84.

⁶*Georgii Acropolitae Opera* / Rec. A. Heisenberg. Lipsiae, 1903. Vol. 1. P. 22, 23, 56, 64, 107–109, 113, 145. Далее — *Acrop.*

⁷*Theodori Ducae Lascaris Epistulae* CCXVII / Nunc primum ed. N. Festa. Firenze, 1898. P. 58, 247–249, 253, 279, 281.

⁸*Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora* (CFHB, XXXVIII) / Rec. G. Prinzing. Berolini, 2002. P. 47, 49, 50, 211, 281, 296, 426.

⁹*Ααγόπατης Σ.Ν.* Γερμανός ὁ Β΄, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως — Νικαίας (1222–1240). Βίος, συγγράμματα καὶ διδασκαλία αὐτοῦ. Ἐν Τριπόλει, 1914. Σ. 282.

¹⁰Жаворонков П.И. Болгария и болгары в изображении никейских авторов: традиция и трансформация взглядов // *Studia slavico-byzantina et mediaevalia Europensia*. 1988. Vol. 1. С. 76.

Нам представляется, что речь в данном случае должна идти не столько о прогрессе (от архаизации к реализму) в наименовании других народов, сколько о соотношении двух разных этнонимических традиций или, если угодно, литературных стилей. Для первой традиции был характерен крайний консерватизм и архаизация. Ее главным эффектом была типизация: уже сам этноним нес классифицирующую информацию оценочного свойства. И когда византиец упоминал скифа, то имел в виду, как правило, дикого кочевника, вне зависимости от конкретного названия его народа¹¹. Вторая традиция была ориентирована на индивидуализацию, что, впрочем, означает не свободу ее от стереотипов, но большую степень детальности в описании иных стран.

Все византийские авторы были знакомы с обеими традициями. Склонный к архаизации Никита Хониат использовал иногда и конкретные этнонимы¹². Византийцы «периода изгнания», несмотря на явное предпочтение актуальной терминологии, все же прибегали и к архаизации. Георгий Акрополит в эпитафии Иоанну III Ватацу называет болгар кровожадными жителями Пеонии, Мизии и Далмации¹³. Феодор II Ласкарис упоминает скифов, тавроскифов, мизийцев, фригийцев и персов¹⁴. Патриарх Герман II в одном из своих посланий сетует, что были когда-то мужи, не боявшиеся ни италийца, ни скифа, ни перса, ни инда¹⁵. Михаил Хониат, с одной стороны, пишет о тавроскифах, наделяя их типичными чертами дикости и ненависти к иноземцам, а с другой — употребляет этноним «болгары»¹⁶.

То, что индивидуализирующая традиция существовала задолго до возникновения Никейской империи, доказывает долгая (с VII в.), насчитывающая десятки эпизодов история этнонима «болгары»¹⁷.

Каково же было мнение ромеев первой половины XIII в. об их по-

¹¹Г.Г. Литаврин полагает, что намеренная архаизация термина «скифы» была призвана подчеркнуть дикость тех или иных народов: *Литаврин Г.Г.* Некоторые особенности этнонимов в византийских источниках // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 211.

¹²Так он три раза употреблял слово «рос». См.: *Литаврин Г.Г.* Два этюда о восстании Петра и Асеня // Он же. Византия и славяне. СПб., 1999. С. 361.

¹³Acrop. Vol. 2. P. 13.

¹⁴Theodori Ducae Lascaris... P. 245.

¹⁵*Δαυόπλατης Σ.Ν. Γερμανός...* Σ. 348.

¹⁶*Michaelis Choniatae* Epistulae (CFHB, XLI) / rec. F. Kolovou Berolini, 2001. P. 118–119, 196, 239.

¹⁷См.: *Ангелов Д.* Из средновековното ни минало. Държава, народност, култура. София, 1990. С. 145–152.

литических связей с православными странами? Веками византийцы исходили из представления о собственном превосходстве и необходимости для других народов подчиняться власти императора в Константинополе. Причем свои взгляды ромеи активно транслировали вовне¹⁸.

Однако, по мнению ряда историков, после 1204 г. ситуация изменилась. Потеря «Царицы городов», необходимость постоянного противостояния латинянам вызвали к жизни то, что можно назвать греческим или эллинистическим национализмом¹⁹. А это, в свою очередь, привело к замене доктрины *imperium universalis* на *imperium unicum*, т. е. к отказу от универсалистских устремлений построения мировой империи и переориентации на идею национального государства, что влекло за собой признание факта равноправного существования других стран, в том числе и славянских²⁰.

Действительно, как показали исследования, Болгария для Акрополита — независимое государство; ее правителей он иногда даже называет «царь болгар» (*ὁ βασιλεύς τῶν Βουλγάρων*) по аналогии с «царем ромеев»²¹. Димитрий Хоматиан также использовал этот титул и писал, что, когда с нашествием латинян величие царства и священства ушло из Константинополя, почти вся царская власть на Западе перешла к Болгарии²². Однако полностью забыть то, что еще недавно Болгария входила в состав державы ромеев, византийцам первой половины XIII в. не удалось. По тому же Акрополиту, Иоанн III Ватац овладевал болгарскими землями мирно и тихо, «словно отеческим наследием» (*τινὸς κλήρου πατρώθεν*)²³. А Феодор II Ласкарис сожалел, что ромеи потеряли власть над Болгарией, т. к. она им принадлежала по праву и они хорошо ей управляли²⁴.

¹⁸Об этом подробнее см.: *Польвянский Д.И.* Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX–XV веков. Иваново, 2000. С. 100.

¹⁹*Angold M.* Byzantine «Nationalism» and the Nicaean Empire // *BMGS* 1975. V. 1. P. 49–70.

²⁰*Bregiani S.* La fonction de l'idée d'*imperium unicum* chez les Byzantins de la première moitié du XIII^e siècle // *RESEE*. 1978. T. XVI. № 1. P. 62–64; *Жаворонков П.И.* Болгария и болгары в изображении... С. 75.

²¹*Жаворонков П.И.* Болгария и болгары в изображении... С. 75–76; *Ангелов П.* България и българите в представите на византийците (VII–XIV век). София, 1999. С. 236–237, 242.

²²*Demetrii Chomateni...* P. 426.

²³*Aerop.* Vol. 1. P. 78.

²⁴Об этом см.: *Жаворонков П.И.* Болгария и болгары в изображении... С. 77.

Таким образом, представление об исконной политической зависимости православных народов от Византии в первой половине XIII в. было серьезно поколеблено. Пришла ли ему на смену идея политического союза всех православных стран и необходимости их сплочения перед лицом латинской угрозы? На этот вопрос мы вынуждены ответить отрицательно. В интересующий нас период византийцы ясно отдавали себе отчет в том, что надеяться на помощь других народов им не приходится. Более того, иногда члены православного сообщества относились к грекам не лучше, чем иноверцы. Так, Акрополит неоднократно замечает, что болгары враждебны ромеям по природе²⁵, что власть их они всегда рады свергнуть как иго иноплеменников (τὸν ζυγὸν τῶν ἀλλογλώσσων)²⁶. Наибольшего же выражения эта точка зрения достигла в известном письме Феодора II Никифору Влеммиду. Никейский правитель пишет: «Когда... другие народы воюют против нас, кто придет к нам на помощь? Как перс поможет эллину? Итальянец неистовствует, и совершенно очевидно, что болгарин и серб усмирены силой. И тот, кто сейчас словно наш [друг], по правде не наш [друг]. Только эллин может помочь себе, обретя для этого средства на родине»²⁷. Безусловно, на складывание подобных взглядов существенно повлияли постоянные войны, которые вели в первой половине XIII в. Болгария и Византия, сокращение территории державы ромеев и фактический выход из орбиты ее влияния Сербии и Руси.

Отсутствие политического единства подкреплялось отсутствием идеи единства культурного. Традиционно византийцы склонны были делить всю ойкумену на подданных империи и варваров²⁸. Причем варвары наделялись целым перечнем стереотипных негативных черт: они невежественны и наивны, грязны и неопрятны, надменны и жестоки, непостоянны и никогда не исполняют обещаний, неблагодарны и руководствуются гневом, а не разумом²⁹. Как правило, термин «варвары» применялся к язычникам, но нередко так называли и православные народы, особенно в периоды военного противостояния³⁰.

Византийские авторы первой половины XIII в. в полной мере уна-

²⁵ Асроп. Vol. 1. P. 23, 109, 114, 152.

²⁶ Ibid. P. 107.

²⁷ Theodori Ducae Lascaris... P. 58.

²⁸ Ангелов П. България и българите... С. 85.

²⁹ Там же. С. 86; *Литаврин Г.Г.* Византия и славяне — взаимные представления // *Он же.* Византия и славяне. СПб., 1999. С. 593.

³⁰ *Оболенский Д.* Византийское Содружество... С. 291; *Иванов С.А.* Византийское миссионерство... С. 276.

следовали представлению о неоспоримом культурном превосходстве ромеев. Если они и высказывались об обычаях, нравах или поведении болгар, сербов и росов, то делали это с очевидным предубеждением. Акрополит описывал болгар как людей, не сведущих в военном искусстве, не способных к ведению осад, и не умевших пользоваться стенобитными машинами³¹. Хотя на страницах его собственной «Истории» можно найти прямые свидетельства обратного³². О сербах никейский ученый совершенно в традиционном духе писал, что это народ вероломный, и никогда не питающий чувства благодарности к людям, сделавшим ему добро³³. И даже собираясь похвалить одного из самых значительных политических деятелей данной эпохи, болгарского царя Ивана II Асеня, Акрополит замечает, что это был наилучший муж среди варваров³⁴.

Феодор II Ласкарис в своих письмах хвалился, что неразумных (ἀλόγῳ) болгар он побеждал при помощи военной хитрости, и называл их варварами³⁵. Кроме того, возможно, то, что Феодор II заподозрил роса Ура — посредника в мирном договоре с болгарами в принесении ложных клятв³⁶, было также отголоском представления о лживости и непостоянстве варваров.

Яснее всего идея культурного превосходства ромеев проявилась в трудах архиепископа Охридского Димитрия Хоматиана. Он долгие годы прожил в непосредственном контакте со славянами, неплохо разбирался в их реалиях³⁷, но в то же время, фактически, ставил знак равенства между понятиями «болгары» и «варвары». По Хоматиану от длительного пребывания в Болгарии люди оварвариваются³⁸, а болгарское могущество есть власть, унаследованная от варваров³⁹. Более того, будучи одним из известнейших византийских канонистов, он писал: «Ведь болгары — совершенно варвары. Ромейские законы для

³¹ Асроп. Vol. 1. P. 22.

³² Например, Иван II Асень вел осаду Цурульской крепости, используя стенобитные машины: Ibid. P. 56.

³³ Ibid. P. 145.

³⁴ Ibid. P. 64.

³⁵ Theodori Ducae Lascaris... P. 247–249.

³⁶ Асроп. Vol. 1. P. 128–129.

³⁷ Так, например, он без ошибок писал сложные славянские имена Владимира, Болеслава, Радомира и др.: Demetrii Chomatiani... P. 123–124, 191.

³⁸ Ibid. P. 47.

³⁹ Ibid. P. 211.

болгар — дело напрасное и не заслуживающее внимания (для варваров закон — частная воля)»⁴⁰.

И все же религиозно-конфессиональное единство всех православных народов византийцами осознавалось. В первой половине XIII в. это единство фиксировалось исключительно на церковном уровне. Так, в послании к латинскому кардиналу Герман II писал, что существуют многочисленные народы, которые ощущают себя словно греки. Среди них патриарх называет и неисчислимые тысячи народов Руси, и царство болгар, славное большими победами. Все это народы, подчиняющиеся греческой Церкви и пребывающие твердыми в православии⁴¹.

Значение церковных контактов отметил еще Д. Оболенский. Он сделал вывод, что в результате IV крестового похода и монгольского нашествия на Русь объединявшие Содружество политические связи в XIII в. ослабли, и именно Православная Церковь сохраняла открытыми каналы общения между греческим и славянским мирами⁴².

Итак, ни в политическом, ни в культурном отношении византийцы в первой половине XIII в. не считали себя едиными с другими православными народами. Только церковная организация, на их взгляд, связывала православный мир в некое целое. Таким образом, ничего подобного «Византийскому Содружеству Наций» с его многочисленными скрепами, объединявшими греко-славянское сообщество, в сознании самих ромеев в интересующий нас период не существовало.

Д.Н. Старостин
(Санкт-Петербург)

«Житие папы Сильвестра» и новые данные о рукописной традиции текста

Легенда о папе Сильвестре относится к разряду тех сюжетов, которые являются основополагающими для самосознания западной, католической церкви¹. С именем этого епископа в Средневековье были

⁴⁰Ibid. P. 281.

⁴¹Laurent V. Les registes des actes des patriarches de Constantinople. Vol. I. Fasc. 4: les registes de 1208 à 1309. P., 1971. Reg. 1257.

⁴²Оболенский Д. Византийское Содружество... С. 218, 253–254.

¹Döllinger J.J.I. v. Die Papst-Fabeln Des Mittelalters. Ein Beitrag Zur Kirchengeschichte. München, 1863. S. 52 sqq.

связаны претензии Римских пап на власть над католической церковью, а также претензии западной церкви на самостоятельность в рамках христианской ойкумены. История папы Сильвестра присутствует в традиции католической церкви как сопутствующий сюжет в легенде о крещении императора Константина Великого, относимом к 312 г. Образованные люди Средневековья, как и современные медиевисты, знают эту легенду прежде всего благодаря т. н. «Константинову дару» («*Constitutum Constantini*»).

В связи с этим, а также в связи с тем, что житие папы Сильвестра всегда находилось в тени более важного источника, внимание к нему угасло в начале XX в., что выразилось в первую очередь в нехарактерной для столь важного средневекового текста ситуации с его публикацией: несмотря на попытки его издания в начале XX в., по настоящее время нет критических изданий ни латинской, ни греческой редакции. Существующие же издания, нельзя назвать «критическими» в современном смысле этого слова: в частности, при издании латинского текста разные редакции были сведены в одну, и поэтому изданный таким образом текст не соответствует ни одной из средневековых редакций, являясь, фактически, творением издателей².

Обращение к легенде о папе Сильвестре актуально сегодня и по другой причине. Несмотря на то, что вопрос о недостоверности «Константинова дара» был давно решен, по-прежнему остается открытым вопрос об авторстве и месте его написания³. В недавнее время исследователи снова обратились к этой теме, подходя к ней в первую очередь не как к вопросу о подлинности, а как к вопросу о том смысле,

² Латинский текст: *Legenda sancti Silvestri*. Bruxelles, 1478. *Mombritius B. Sanctuarium Seu Vitae Sanctorum*. Milano, 1480. Т. 2. f. 279v-293v ; *Mombritius B., Quentin H., Brunet A. Sanctuarium Seu Vitae Sanctorum Novam Hanc Editionem*. Paris, 1910. V. 2. S. 508–531. Оценка текста как недостоверного содержится в: *Levison W.* S. 169. Издание греческого текста было в последний раз предпринято Ф. Комбефисом в XVI в.: *Combefis F. Sancti Silvestri Romani antistillis acta antiqua probatiora*. Paris, 1659. P. 2–80; *Id. Illustrium Christi martyrum lecti triumphii*. Paris, 1660. P. 258–336. Среди текстологических исследований греческого текста можно назвать: *Sarkisean B. Historiae S. Silvestri examen*. Venetiis, 1893.

³ Исследователи XIX и начала XX в. считали установленным, что текст был написан в Риме, хотя и сохранился в рукописях, написанных к северу от Альп. Однако во второй половине XX в. была выдвинута идея о том, что «Константинов дар» мог быть на самом деле составлен во франкском королевстве как своего рода реверанс Карла Великого или Людовика Благочестивого в сторону папы.

который вкладывали в этот текст образованные люди Средневековья⁴. Это дает возможность заново поставить ряд вопросов о взаимоотношении «Дара» и «Жития» и о том смысле, который переписчики и редакторы вкладывали в эту традицию. Ведь хотя два текста сходи по сюжету, их рукописные традиции принципиально отличны и возникли в совершенно разных исторических условиях. И еще менее исследованной (и тем более интересной) является рецепция «Жития папы Сильвестра» Восточной церковью и тот путь, который текст, содержащий идею о праве епископа Рима на независимость от светской власти прошел перед тем, как он был принят в свод православной агиографии. Именно последним двум вопросам и будет посвящен данный доклад.

Существующий греческий текст «Жития папы Сильвестра» не привлек большого внимания исследователей, и связано это, в первую очередь, со взаимоотношением между латинским и греческим текстами «Константинова дара». После работ Доллингера, посвященных ему, общепринятым представлением стала уверенность в том, что при исследовании этого важнейшего для Средневековья текста нужно обращать внимание, в первую очередь, на латинский текст, в то время как греческая редакция считается вторичной⁵. Попытка опровергнуть это была сделана в работе Гауденци, в которой автор сравнил латинский и греческий тексты. В результате он посчитал возможным утверждать, что последний имеет самостоятельное значение⁶. Однако Левисон заново проанализировал текст «Дара» и постарался показать (пусть и на отдельных примерах), что предположение Доллингера имеет больше веса, чем утверждения Гауденци. Таким образом, к началу XX в. сложилась историографическая традиция, в соответствии с которой первичным считался только латинский текст, а греческий считался всего лишь переводом.

Особый интерес представляет редакция текста, находящаяся в рукописи *Messanensis 87*. Первый абзац греческого текста, содержащегося в этой рукописи, был более близок к латинской редакции А, чем текст, содержащийся в издании Комбефиса. Остальная же часть тек-

⁴*Fried J.* «Donation of Constantine» and «Constitutum Constantini»: The Misinterpretation of a Fiction and its Original Meaning. Berlin, 2007.

⁵*Döllinger J.J.I. v.* Die Schenkung Constantins. Ein Beitrag zur kritischen Beleuchtung der Papstfabeln des Mittelalters. Mainz, 1866.

⁶*Gaudenzi A.* Il Constituto di Constantino // *Bulletino dell'Instituto storico Italiano*. V. 39. 1919. S. 91–93.

ста в целом совпадала с другой греческой редакцией. Это дает возможность предположить, что текст жития, содержащийся в мессанской рукописи, представляет собой попытку редакции греческого текста в соответствии со сложившейся к тому времени латинской традицией, происхождение которой, к сожалению, нет возможности установить (она могла быть как Западно-Римской, так и Восточно-Римской).

Несмотря на то, что приоритет греческой редакции текста нельзя установить, исследование «Жития папы Сильвестра» дает возможность для дальнейших исследований этой важнейшей позднеантичной легенды и ее судьбы в раннем Средневековье. В частности, появляется возможность утверждать, что этот текст, выразивший представления о независимости церковной власти от власти светской, был в равной степени широко известен в Византии и на Западе. Более того, сохранившиеся редакции показывают, что он неоднократно переписывался в Византии с целью соответствия представлениям о церковной власти, характерным для всего раннесредневекового Средиземноморья. Это дает возможность утверждать, что деление культурного пространства раннего Средневековья на Запад и Византию могло быть более радикальным в глазах исследователей XIX и XX вв., чем оно было для самих образованных людей раннего Средневековья. По крайней мере, ключевые для истории светского и церковного права понятия в равной степени занимали важное место в системе представлений как на Западе, так и в Византии.

В.П. Степаненко
(Екатеринбург)

«Города на Дунае» в контексте русско-византийских отношений X–XII в.*

В 969 г. перед походом в Болгарию киевский князь Святослав «рече матери своей и боярам своим : «Не любо ми есть в Киеве быти. Хочу жити в Переяславци и на Дунаи, яко то есть середина земли моей». Дальнейшее известно. Князь не смог закрепиться на Дунае и, осажденный византийскими войсками в Доростоле, был вынужден уйти и погиб на пути к Киеву. После завоевания Византией Первого Болгарского царства на его территории был создан ряд фем, в том числе

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 07-01-00144а.

и фема Паристрион. Территория ее располагалась между нижним течением Дуная и Черным морем, будучи с запада ограниченной р. Вит, с востока — дельтой Дуная. Далее простирались степи, населенные сменяющими друг друга кочевыми племенами. Как следствие, охрана границы по Дунаю всегда находилась под пристальным надзором имперских властей, особенно в связи с появлением здесь в середине XI в. печенегов и позже половцев. Значительных городов здесь, за исключением собственно Доростола и Томи-Констанцы после варварских завоеваний IV–V вв. не осталось.

«Крепости на Истре» упоминаются Скилицей в связи с событиями весны 1048 г. Сообщая о столкновении между печенежскими ханами Тирахом и Кегеном, хронист пишет, что последний со своим родом Келемарнис численностью в 20 000 человек бежал к византийской границе в районе Доростола и, переправившись на остров, просил покровительства василевса. Хан был отправлен в Константинополь, был принят Константином Мономахом, крестился, получил сан патрикия, «три фрурии на Дунае» и «был причислен к друзьям и союзникам ромеев». Статус хана характеризует найденная на территории фемы Паристрион, изданная И. Иордановым печать «Иоанна Кегена, магистра и архонта Патчинакии».

Статус этот вполне определен. Он магистр и архонт. И если с первым все более или менее ясно, то показателен второй. Кеген получил для расселения своего рода часть территории фемы с тремя крепостями как федерат, обязанный охранять этот участок границы по Дунаю от набегов своих соплеменников. И хотя юридически данная территория продолжает принадлежать империи и входит в состава фемы, фактически здесь образовался печенежский архонтат. Просуществовал он недолго. Хан погиб двумя годами позже в ходе военных действий против поднявших мятеж ранее расселенных в районе Триадицы печенегов.

В 1116 г., используя претендента на византийский престол Лже-Льва Диогена Владимир Мономах захватил «города на Дунае», в том числе, по видимому, и Доростол, но не смог их удержать. «Леон Дивгенъевич, зять Володимерь, идее на цесаря Алексия и вдашася ему городов Дунайских ньколко. И в Дерестре, городе Дунаистем, лествю, убиста, и два сорочинина, послана цесарем, месяца августа в 15 день». То есть, он занял несколько городов на Дунае и погиб от руки подосланного к нему убийцы в Доростоле. Таким образом создается впечатление, что Лже-Диоген захватил северо-восточные

районы фемы Паристрион, включая и ее столицу. После гибели зятя киевский князь попытался удержать захваченные города, послав сюда Ивана Войтишича и «посадив посадников по Дунаю». По-видимому, ситуация здесь оставалась достаточно сложной, так как вскоре к Доростолу, возможно, возвращенному под византийский контроль, были посланы сын князя Вячеслав и воевода Фома Ратиборчич. Поход был неудачен, захваченные города не удалось удержать. К сожалению, в современных данным событиям византийских источников какая-либо информация о данных событиях отсутствует. Не пишут об этом ни Анна Комнина, подробно рассказывающая о мятеже Лже-Диогена на Балканах, ни Иоанн Киннам.

В пользу того, что позже русско-византийские отношения были урегулированы, свидетельствует брак внучки Мономаха Евпраксии с кем-то их представителей клана Комнинов (1123 г.).

Позже судьбы крепостей на Дунае оказались теснейшим образом связанными с внутривосточной борьбой в Киевской Руси после смерти великого князя Юрия Долгорукого в 1157 г. В русской историографии сложилось представление о том, что Андрей Боголюбский после прихода к власти изгнал из страны мачеху и ее сыновей, своих сводных братьев. Но это произошло позже. «В том же (1162 г.) году выгнал Андрей епископа Леона из Суздаля и братьев своих погнал, Мстислава и Василька и двух Ростиславичей... В том же году пошли Гюргевичи к Цареграду, Мстислав и Василько с матерью, и Всеволода молодого взяли с собой, третьего. И дал царь Васильку 4 города на Дунае и Мстиславу дал волость Оскалана».

Эти данные частично подтверждает византийский хронист Иоанн Киннам. «В то же время Владислав, один из династов Тавроскифской страны, с женой, детьми и всеми своими людьми добровольно перешел к ромеям. Ему была дана земля у Истра, которую некогда василевс дал пришедшему Василику, сыну Георгия, который среди филархов Тавроскифской страны обладал старшинством». Данные пассажи неоднократно комментировались исследователями, так как представления Киннама о генеалогии русских князей, равно как и сведения его и русского летописца о том, что же получили русские князья на Дунае, достаточно смутны. Можно предположить, что это были крепости, некогда пожалованные Кегену и расположенные восточнее Доростола на территории Северной Добруджи, ныне в Румынии.

В русской историографии XIX в. сложилась традиция считать Васильку и его братьев Всеволода-Димитрия и Мстислава сыновьями

Юрия Долгорукого от второго брака с «Грекиней», объявленной дочерью императора Алексея I Комнина или же представительницей клана Комнинов — довольно обширного круга аристократической семей, связанных родственными узами с правящей династией. При этом исследователи исходили и исходят из того, что киевский князь мог взять в жены лишь даму равную ему по статусу. А раз так, то ею могла быть только византийская принцесса. Византией в это время правят Комнины. Род большой, разветвленный (см. генеалогию К. Варзоса), принцесс выдавали замуж много и часто. Отсюда и вывод о престижном браке русского князя, на основе которого выстраиваются уж совершенно фантастические теории, как, например о том, что Мстислав получил от своего родственника Мануила Комнина Аскалон в Палестине, который входил в домен короля Иерусалима, так как последний, в свою очередь, был родственником Мануила! Но А.П. Каждан довольно убедительно показал, что большая часть наших представлений о византийских браках русских князей — лишь плод деятельности русский историков XIX в., не имеющих подтверждения в источниках. Исследователя упрекнули в гиперкритицизме, но ничего по существу возразить не смогли.

По Киннаму, между 1162–1164 гг. русские князья дважды получали города на Истре. Создается впечатление, что Василько владел городами на Дунае недолго. Его судьба после бегства в Византию неизвестна, как и судьба Мстислава. По видимому, они умерли к 1174 г., первый, возможно, даже раньше, к 1164 г., когда его владения на Дунае были переданы императором «одному из династов Тавроскифской страны Владиславу». По крайней мере, в 1174 г., через три года после убийства Андрея в Боголюбове, «...пришел из-за моря из Солуня брат его Всеволод... и сел на великое княжение». А так как он был младшим из трех братьев, то старших к этому времени явно не было в живых.

Так что уже в 1164 г. города, ранее переданные Василько, явно возвратились под прямой контроль византийской администрации и вскоре были переданы императором очередному русскому князю — изгою. А так как и тот прибыл в Византию «с женой, детьми и всеми своими людьми», то вновь на дунайской границе Византии было создано буферное княжество, призванное защищать ее от набегов с востока. Возможно, между 1048 и 1162, 1164 гг. эти территории передавались «друзьям и союзникам ромеев» неоднократно. По крайней мере, данная традиция просуществовала более ста лет.

Таким образом, можно заключить, что, с одной стороны, «города на Дунае» с середины X в., были объектами притязаний русских князей, а с другой — структура границы Византии на Балканах мало чем отличается от структуры ее восточной границы. Византия стремилась окружить себя владениями дружественных (= вассальных) владетелей, создавая их там, где в этом возникала необходимость. На это фоне как проявление первой тенденции не таким уж неожиданным кажется появление в этом районе и укоренение в качестве местного династа уже в период существования Второго Болгарского царства русского князя, деспота Якова Святослава, сделавшего блестящую карьеру при царском дворе в Тырново (1257–1277).

О.Г. Ульянов
(Москва)

О времени возникновения инаугурационного миропомазания в Византии, на Западе и в Древней Руси

Инаугурационное миропомазание, благодаря которому особа правителя «производилась» (от греч. *προχειρίσις* — избрание) из сферы мирского в область сакрального, уже в раннее средневековье считалось необходимым условием легитимности интронизации монарха. Между тем проблема появления инаугурационного миропомазания остается одной из наиболее трудноразрешимых в современной византистике. По мнению ряда ученых (Г.А. Острогорский, Д. Николь, Г. Подскальский, Ж. Дагрон и др.), инвеститура византийских императоров до начала XIII в., как и интронизация великих князей на Руси, не сопровождалась официальным (т. е. богослужебным) миропомазанием; другая же группа византистов, начиная с Ф.И. Успенского (Ш. Диль, В. Кисслинг, Н. Бейнес и др.), предполагает, что обряд миропомазания (библейский по происхождению) существовал значительно ранее — со времени императора Маркиана (450–457).

Как считает М. Блок, инаугурационное миропомазание впервые возникло в варварских королевствах в VII–VIII вв., а Византия унаследовала помазание монархов у государств, образовавшихся после распада франкской империи; что же касается королей вестготов и Пипина Короткого, то они заимствовали помазание не у Византии, но сам исследователь оставляет вопрос открытым. Существующий эмпиризм взглядов на данную проблему порождает утверждения, что цер-

ковное коронование императора патриархом вообще не имело в Византии никакого конституционального значения (В. Зикель, Е. Христофилопулу, О. Трейтингер, М. Анастос).

Относительно воззрений на русскую традицию можно упомянуть М.В. Зызыкина, который полагал, что таинство миропомазания над русскими царями стало совершаться только с XVII в., однако датировал появление венчания на царство в России временем Ивана III. В то же время Б.А. Успенский считает Федора Ивановича первым русским царем, помазанным на царство 31 мая 1589 г. Нельзя не отметить явного противоречия в последних работах Б.А. Успенского, где автор ошибочно указывает, что обряд инаугурационного миропомазания был неизвестен в Византии до завоевания Константинополя крестоносцами, хотя вслед за этим замечает, что в Византии этот обряд был усвоен между серединой IX и серединой X в.

Для нашей темы существенно, что идея Византийского царства (*Kaiseridee*) исходила из того, что василевс вел свое происхождение как от римского императора, так и от египетских фараонов — через Птолемеев и сирийских Диадхов (древнеегипетский ритуал инаугурационного миропомазания). Согласно византийской концепции власти, император как их единственный прямой правопреемник не мог иметь равной себе под небом власти, являясь земным наместником Бога, защитником всей христианской церкви и чистоты веры. Такую концепцию власти и связанный с ней церемониал Г.А. Острогорский назвал «своеобразной византийской политической религией». Через миропомазание по примеру библейских царей император получал освящение на управление всей христианской ойкуменой как Первосвященник (*Pontifex Inclitus*).

В докладе рассмотрены аргументы относительно тезиса, что инаугурационное миропомазание появилось в Византии ок. 450 г., когда патриарх Анатолий (449–458) совершил церковное венчание императора Маркиана. На открытии IV Вселенского собора в Халкидоне 8 октября 451 г. Маркиана приветствовали как Царя и Первосвященника. По мнению Ж. Дагрона, эта традиция может восходить ко времени св. равноап. Константина Великого, который именуется у Евсевия Кесарийского как «внешний» или «общий» епископ. Ранее эпитет «*ἱερέυς*» уже звучал на соборе «*σύνοδος ἐνδημοῦσα*» 8 ноября 448 г. применительно к императору Феodosию II Младшему (408–450), в послании которого к III Вселенскому собору 431 г. в Эфесе упоминается об императорском входе в алтарь. В соответствии с канонами

византийского права только духовные лица могли входить в алтарь (Лаод. 19, 44), поэтому исключение для василевсов, закрепленное в 69 правиле VI Вселенского собора, косвенно свидетельствует о церковном характере императорской коронации.

Идея божественного происхождения верховной власти, будучи римским дериватом, достигает quintessence именно в византийском церемониале, благодаря которому позднеантичная категория *divus* находит развитие (в императорских эдиктах, в легендах императорских печатей и монет) в формуле *imperator ex Deo* (Юстин II, Юстиниан, Константин IV, Лев III и др.). Парадигматический образ василевса формировался благодаря официальной титулатуре (в актах, аккламациях, панегириках etc.), которая входила в категориальный аппарат *Kaiseridee*. Лев I Макелла (457–474) принимает новый царственный атрибут «*боговенчаный*» после венчания патриархом Анатолием на царство 7 февраля 457 г. в столице. Инаугурационное помазание миром в апостольском граде (*sedes apostolicae*) стало *conditio sine qua non* понятия легитимности власти. Такое значение инаугурационного миропомазания в Константинополе способствовало тому, что владеющий столицей в первую очередь считался императором.

Следует подчеркнуть, что миропомазание императора патриархом имело огромное политическое и идеологическое значение, при этом такое помазание, как и сам чин мироварения, были исключительной привилегией (*προνόμιον*) лишь двух высших лиц церковной иерархии — римского папы и константинопольского патриарха. В свою очередь, они могли делегировать такие полномочия своим представителям в случае помазания королевских особ. Инаугурационное миропомазание отличало правящего монарха от императора-соправителя, которого мог короновать сам монарх, но без миропомазания.

О развитой традиции рассматриваемого чина при Юстиниане I Великом (527–565) свидетельствует помазание миром ок. 532 г. (*De Bello Persico* I, 20) при коронации химьяритского царя Абраха (*Ἀβραῖος*), которую совершил присланный из Константинополя еп. Грегентий в присутствии эфиопского царя Еллисфея (*Ἐλλισφεαῖος*). В связи с увеличением числа «малых царей»-соправителей императорский титул при Ираклии (610–641) был дополнен атрибутом «великий царь». На заимствование у Византии инаугурационного миропомазания указывают также армянские и грузинские источники IX–X вв., например, «История Армении» Иоанна Католикоса (X в.), где армянский царь изображен помазанным и коронованным. Анонимный

агиографический памятник «Житие и мученичество святого мученика Костанти-грузина, который был замучен царем вавилонян Джафаром» (IX в.) сохранил уникальную эпистола византийской императрицы Феодоры (842–856): «Христа, среди вас пребывающего, усердно внемлите и пред помазанныками Его головы ваши нагните».

В рамках нашей темы существенно, что об устойчивой традиции инаугурационного миропомазания в Византии свидетельствует упоминание о василевсе Никифоре I (802–811), который «как Иуда думал о мире Господнем». О миропомазании Михаила II при венчании на царство в 820 г. позволяет судить эдикт Феофила (829–842) епарху о наказании убийц «царя — помазанныка Божия». По мнению Г.А. Острогорского, лишь с Феофила обряд коронования василевса патриархом, а также соправителя — с участием автократора, стал нормой. Примечательно, что распространение термина «Божий помазаннык» в IX в. ряд византинистов считает несомненным признаком появления инаугурационного миропомазания, в то время как оппоненты признают это всего лишь метафорой.

Между тем в письме патриарха Фотия императору Василию I (868 г.) прямо сказано об инаугурационном миропомазании: «помазание монарха и возложение на него рук». Помимо этого, на помазание Василия I указывают надпись в дворцовой палате Кенургион, а также анонимная похвала, составленная ок. 867–872 гг. В данном контексте нельзя не упомянуть том, что в созданной Василием I Новой церкви хранился рог помазания царя Давида, а само миропомазание библейских царей было со всеми церемониальными подробностями изображено на миниатюрах, датируемых 880–883 гг.

Наконец, известное синодальное решение Константинопольского патриархата 969 г., «коего текст сохранился в архивах», как указано Феодором Вальсамоном в его комментарии к 12-му канону Анкирского собора, подтверждает факт инаугурационного миропомазания Иоанна Цимисхия патриархом Полиевктом. Копия этого синодального документа была найдена в 1845 г. архим. Порфирием (Успенским) в архиве Ватопедского монастыря на Святой горе Афон, где в одной из рукописей упоминается о совершении царского миропомазания (*τὸ χρίσμα τῆς βασιλείας*) над Иоанном Цимисхием в 969 г. Данный источник был привлечен в XII в. Вальсамоном именно в связи с толкованием царского и епископского миропомазания, что разобрано в работе Ж. Дагрона. Никита Хониат, работавший над своей хроникой около 1210 г., упоминает миропомазание при коронации Мануила Комнина

(1143 г.), Исаака II, Алексея III Ангела, Николая Канавоса, Бодуэна (1204 г.) и Генриха. Это ставит под сомнение широко распространенную точку зрения, что Византия заимствовала обычай инаугурационного миропомазания у Запада после завоевания Константинополя крестоносцами. Надо заметить, что у Георгия Акрополита, создавшего свой труд после 1261 г., нет ни слова об инаугурационном миропомазании, поэтому молчание ранних византийских историков об этом священном обряде вполне объяснимо.

Что касается мнения о первенстве визиготской традиции помазания при возведении на престол, то на самом деле вестготские короли, начиная уже с первого короля Реккареда («История готов» Исидора Севильского), всего лишь подражали инаугурационной практике Византийской империи. Первым королем вестготов, о котором можно сказать, что над ним было совершено помазание в сентябре 672 г., был Вамба, хотя автор описания всей церемонии воспринимал ее как традиционную. Кельты-христиане, судя по сочинению Гилдаса Мудрого «*De excidio et conquestu Britanniae*» VI в., также были знакомы к тому времени с помазанием при «посвящении в сан» короля, что отражено в ирландском собрании канонов «*Hibernensis*» VIII в., оказавшем большое влияние на франкскую церковь.

Хотя западную традицию инаугурационного помазания монарха принято возводить к Пипину III Короткому, помазанному с согласия Рима в 751 г. Бонифацием, архиепископом майнцским (*Ann. reg. Franc.*, 750), при изучении древнейшего из франкских требников (в составе мюнхенской рукописи IX в.) возникла гипотеза, что миропомазание королей было известно в Галлии уже в меровингскую эпоху, начиная с помазания Хлодвига в 496 г. В последнем случае весьма характерно предание о чуде с миром св. Ремигия в контексте исключительных прав римского папы и вселенского патриарха на мирование и рассылку мира. Лишь после помазания франкские короли, единственные из мирян, могли участвовать в церковных церемониях, подобно тому, как это было узаконено в Византии. Вслед за франками данный обряд к концу VIII века был воспринят в Англии, по всей вероятности, в 787 г., когда впервые произошло помазание на престол Эгберта, сына короля Мерсии Оффы, который был «посвящен в король» (*to cyninze zehalgod*) во время Челсийского собора (*Cealchythe*) в присутствии легатов папы Адриана II. О рецепции византийской модели монарха как «нового Давида» свидетельствует инаугурационное миропомазание Эдгара Миротворца в 973 г.

Распространение и кодификация миропомазания в качестве правовой основы легитимной интронизации как в Византии, так и на Западе заставляет пересмотреть известный эпизод венчания на царство Болгарское Симеона в 913 г. в церкви Иоанна Предтечи в Евдоме, где в 582 г. был коронован Маврикий, а в 602 г. — Фока, связанный с наложением на Симеона патриархом Николаем I Мистиком т. н. «накидки». Для сравнения следует привлечь процедуру утверждения на соборе 876 г. императорского титула франкского короля Карла II Лысого (840–877), который возложил корону «по-гречески», т. е. поверх головного покрывала (*venit imperator Graecisco more paratus et coronatus*). Подобное покрывало именовалось «epirriptarion», и его использование при интронизации Симеона в 913 г. косвенно указывает на инаугурационное миропомазание, как следует из чина коронации Мануила II Палеолога, глава которого после помазания патриархом была покрыта куколем и лишь затем венцом.

Вместе с тем болгарский прецедент способен пролить свет на обстоятельства венчания на царство Владимира I Святославича, что до сих пор не становилось темой изучения в исторической науке. Причиной тому стало расхожее мнение, что Владимир никогда не предпринимал попыток коронации. По утверждению о. И. Мейендорфа, не было никакого акта передачи императорской власти (*translatio imperii*) Владимиру, который оставался в подчинении шурина, законному императору Василию II. Такова же позиция о. Г. Подскальского, который отрицает актуальность идеи *translatio imperii* в домонгольской Руси, ссылаясь на мнение Г.А. Острогорского, что до XIII в. не существовало богослужебного чина интронизации русских князей. При этом решающим для авторов становится византийский фактор, связанный с тезисом об отсутствии инаугурационного миропомазания в инвеституре самих византийских императоров до начала XIII в.

Однако проанализированные выше исторические примеры не оставляют сомнения, что к моменту крещения Руси помазание миром при восшествии на престол стало во всей Европе обязательной нормой, которую Владимир просто не мог проигнорировать. Прежде всего, нужно отметить, что в 977–978 гг. сам Владимир находился «за морем» у викингов, вероятно, в Дании или Англии, поскольку в скандинавских сагах отсутствуют какие-либо упоминания о пребывании «Вальдамара Старого» в Швеции или Норвегии. К тому времени в этих странах уже прочно укрепилась практика «посвящения в сан» короля с помазанием миром.

Следует также учесть, что «порфирородная» царевна Анна, сестра Василия II Болгаробойцы, ставшая по условиям межгосударственного брачного договора женой Владимира, вряд ли могла допустить несоблюдение византийской инаугурационной традиции и как следствие принижения статуса своего супруга. Как известно, и в Византии, и на Западе инаугурационное миропомазание предшествовало обряду венчания на царство, при этом крещальное помазание приравнивалось к инаугурационному, если крещение предваряло «настолование». В данном случае именно такая последовательность указана в летописном рассказе о крещении Владимира в Корсуни: «по крещеньи же приведе царицу на браченъе». Отголоском столь исключительно в истории Руси примера явилось закрепление в русской традиции уподобления воцарения таинству крещения и взаимосвязи инаугурационного миропомазания, совершавшегося после возложения инсигний, с литургическим чином.

Не случайно на основании фрагмента из *Жития Владимира*, а также некоторых других данных, возникла гипотеза Д. Оболенского, согласно которой Владимир мог принять императорский титул. Действительно, в конце наиболее древней редакции *Жития Владимира*, включенной в текст *Памяти и похвалы Иакова Мниха*, титул «**святые цесари**» применен одновременно к Киевскому князю и к императору Константину Великому. Наравне с византийским императором Владимир именуется «**царем**» в трудах таких арабских историков, как Яхья Антиохийский, Абу-Шоджа и Ибн ал-Асир. В «Послании Брунона королю Генриху» Владимир упомянут ок. 1008 г. как «государь Русов (*senior Rugorum*), великий властью».

Со своей стороны можем отметить, что в тексте *Памяти и похвалы Иакова Мниха* присутствует эпитет, ранее не привлекавший внимание исследователей: «**божественны** княже Володимире». Подобного эпитета (θεῖφ ἀτοκράτορι) удаивался лишь византийский император во время венчания на царство, когда патриарх, совершая миропомазание, возглашал «ἄγιος», который трижды повторяли на амвоне священнослужители. В послании патриарха Фотия болгарскому кн. Борису I — Михаилу ок. 865 г. употреблен похожий титул «ἐκ θεοῦ ἄρχωντι Βουλγαρίας», который должна была официально признать Византия.

Другим малоисследованным источником, явно указывающим на легитимацию со времени Владимира Святого царского титула, обусловленного инаугурационным миропомазанием, является «чтение

въ побѣда црю на брани» в Остромировом Евангелии (Л. 289 v), причем само чтение в тексте не приведено, а дана лишь отсылка к 7 августа, когда читается Мк. 11.22–26 в память «сѣѣи варварѣ въ влахернѣ» (Л. 285). Обозначение варваров-аваров, от которых в 626 г. был спасен Константинополь, было воспринято русским переводчиком с греческого как женское имя. Чтения на победу царя изредка встречаются в рукописях XIV–XV вв., но в списках предшествующей поры в этом случае упоминается князь, как в Типографском евангелии XII в. (РГАДА. ф. 381. № 1), или же дается сокращенный вариант «на брань, на побѣдоу», как в Архангельском евангелии 1092 г. (РГБ. ф. 178. № 1666). Следуя, подобно В.А. Мошину, «болгарской» версии происхождения Остромирова Евангелия, А.А. Алексеев отнес это чтение к Симеону Болгарскому, ошибочно указав местом его коронации Св. Софию. Однако в граффити Софии Киевской, современном созданию Остромирова Евангелия, содержится известие о смерти Ярослава Мудрого 20 февраля 1054 г. с упоминанием его царского титула: «Въ 6562 м(еся)ца февраля 20 усьпение **ц(а)ря** наш(е)го». Текст данной надписи 1054 г. (№ 8 в корпусе С.А. Высоцкого) был дополнен В.К. Зиборовым: «...в Вышгороде в субботу 1 недели поста на святого Федора».

Итак, лишь инаугурационное миропомазание могло стать единственной легитимной причиной для введения царского этикета при дворе Владимира. На равных правах с василевсами Византии Владимир Святой приступил к собственной чеканке золотых и серебряных монет, где исключительные prerogatives русского самодержца были обозначены одним выражением — «На столе (престоле)». На всех этих монетах русский государь представлен с такими же, как у византийского императора, инсигниями: византийская императорская корона с крестом, в правой руке — скипетр с крестом, а одежда полностью повторяет императорское облачение (лор). Изображение нимба вокруг головы Владимира Святого несомненно указывает на декларирование полного равенства с правителем Византийской империи. Породнившись с императорским Македонским домом, династия Рюриковичей на Руси смогла сразу же войти в европейскую монархическую семью и занять одно из самых привилегированных мест в ее монолитной иерархии. Проблему легитимности русской монархии при Владимире I Святославиче следует рассматривать, таким образом, в контексте общеевропейской практики инаугурационного миропомазания.

Ф.Б. Успенский, А.Ф. Литвина
(Москва)

Смерть в Чернигове. К пониманию духовной грамоты митрополита киевского Константина (1159 г.)

В середине XII в. в русской церковной жизни сложилась парадоксальная ситуация, когда часть князей Рюриковичей решили просить Константинополь прислать нового главу киевской митрополии, хотя два иерарха, Климент (Клим) Смолятич и Константин, рукоположенные в разное время в митрополиты киевские, были в ту пору еще живы и находились на Руси. По-видимому, такое решение казалось единственно возможным компромиссом для преодоления внутридинастического конфликта, в который церковь была вовлечена настолько, что каждый из митрополитов, прежде поддерживаемый одной из противоборствующих сторон, оказывался неприемлемым для остальных.

Впрочем, вскоре после обращения князей в Константинополь и хиротонии третьего митрополита на киевскую кафедру, Феодора, положение дел стало изменяться само собой, независимо от человеческих решений — в 1159 г. грек Константин, один из двух прежде поставленных киевских иерархов, скончался в Чернигове¹. Перед смертью он оставил завещание, исполнение которого, судя по летописному рассказу, поразило воображение горожан. Вот как представлен этот эпизод в Лаврентьевской летописи: «В то же лѣ. прѣставиѣ митрополитъ Къевьскыи · Костантинъ Черниговъ · бѣ во в то время въвѣгль ис Къюва · Метислава [дѣла] Изаславича · бѣ же и смѣртъ юго сица · яко змираючи ему призва к собѣ еѣпа Черниговьского · Антонъ · заклатъ и гла сице · яко по змерьтви моѣ не погребешъ тѣла моего · но зьемъ поверзше за нозѣ мои · извлечѣте ма из града · и поверзѣте ма псомъ · на расхытанье · по оумертви же юго еѣпъ то все створи повелѣнага юму имь · народи же вси дивишаса ѡ смѣрти юго · на оутрии же дѣнь Стославъ князь · здумавъ с мужи своими · и съ еѣпомъ · вземше тѣло юго и похорониша в цркви оу стѣ Сѣса Черниговъ»².

Разумеется, свидетельство летописи о столь причудливой судьбе

¹Как известно, Константин прибыл из Византии в 1156 г., дабы сместить русско-го по происхождению киевского митрополита Климента Смолятича, поставленного в 1147 г. по инициативе князя Изяслава Метиславича, без санкции Константинополя.

²ПСРЛ, т. I. Стб. 349. В позднейших летописях интересующие нас события излагаются со значительными добавлениями, в частности, рассказ снабжается явными указаниями на святость митрополита (ПСРЛ, т. VII, с. 70–71); ср.: ПСРЛ, т. IX, с. 215; т. XXV, с. 66–67.

останков митрополитов Константина не могло не привлекать внимания современных исследователей. Без преувеличения можно сказать, однако, что оно, как правило, вызывало у них такое же удивление, как и у черниговцев XII в. В большинстве работ, так или иначе касающихся этой темы, завещание Константина относительно собственного погребения рассматривается как его экстравагантный индивидуальный замысел, продиктованный столь же индивидуальными особенностями той части его жизненного пути, которая связана с Русью. Предполагалось в первую очередь, что поступок митрополита обусловлен тем *эмоциональным состоянием*, в котором он находился из-за церковного раскола и связанного с ним конфликта с киевским князем Мстиславом Изяславичем.

Так, К. Ханник рассматривает завещание митрополита как своеобразную епитимью, как бы наложенную им на самого себе за запрещенное канонами оставление кафедры в Киеве более чем на шесть месяцев³. Такой тезис вызывает существенные возражения сразу по нескольким направлениям. Отметим в первую очередь, что у нас нет решительно никаких точных указаний относительно сроков пребывания Константина в Чернигове⁴. Напомним, кроме того, что он был не просто епископом, но киевским митрополитом, что делает вопрос о каноничности его нахождения в Чернигове (при действующем епископе черниговском Антонии) куда более сложным и неоднозначным. Во всяком случае, отступление от церковных правил, если оно даже и имело место, не было столь вопиющим, и нам неизвестны прецеденты, чтобы в такой ситуации кто-либо лишался за это христианского погребения.

А. Поппэ, в свою очередь, полагает, что «высказанная им (Константином. — А.Л., Ф.У.) последняя воля говорит о смятенном душевном состоянии: не считая себя достойным погребения, он велел черниговскому епископу Антонию бросить свое тело на растерзание псам»⁵. Еще определеннее эта точка зрения выражена А.Ю. Кар-

³См.: *Chr. Hannick*. Kirchenrechtliche Aspekte des Verhältnisses zwischen Metropolit und Fürsten in der Kiever Rus' // *Harvard Ukrainian Studies* 1988/1989. Vol. 12/13, s. 740.

⁴По самым максимальным оценкам продолжительности его отсутствия (с 22 декабря до 5 июня 1158 / 1159 гг.) оно превышает пресловутый срок в шесть месяцев лишь на несколько дней, часть из которых изгнанник провел в предсмертной болезни.

⁵См.: *Поппэ. А* Митрополиты и князья Киевской Руси // Я.Н. Шапов. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 197; в этой части воспроизведено без изменений в: *Поппэ. А* Митрополиты и князья Киевской Руси // *Г. Подскальски*.

повым: «Можно предположить, что причиной неслышанной просьбы митрополита было его душевное смятение, раскаянье в том, что он совершил. А единственное, что по-настоящему могло быть воспринято им как преступление, не поддающееся искуплению, — по крайней мере, из того, что нам известно, — было его посмертное проклятие князя Изяслава Мстиславича»⁶.

В последней работе предлагается и некоторая культурная парадигма, в которую могло бы включаться погребение Константина («...таково было предсказанное Иеремией погребение одного из иудейских царей (Иоакима (Елиакима), сына Иосии. — *А. Л., Ф. У.*): „Ослиным погребением будет он погребен; вытащат его и бросят далеко за ворота Иерусалима“ — *Иер. 22: 19*»). Впрочем, исследователь здесь же выражает недоумение относительно того, что кто-либо сам пожелал избрать столь позорную посмертную участь: «Так кому же уподоблял себя он *⟨Константин. — А.Л., Ф.У.⟩*?! Законопреступнику и самоубийце? (Ибо земле не придавали лишь тела величайших преступников и самоубийц.) Или человеку, вообще извергшему себя из христианского рода? Конечно, разгадать эту загадку мы не в состоянии...»⁷. Иными словами, предложенная исследователем мотивация поступка Константина, по-видимому, представляется ему самому недостаточной.

А.С. Хорошев, акцентируя внимание на странности добровольного выбора Константина, отмечает наличие прототипа подобной посмертной участи на русской почве: «Не вдаваясь в подробности своеобразного желания иерарха, заметим, что способ обращения с телом почти дословно совпадает с описаниями событий 1147 г. в Киеве, когда был убит Игорь {...} Целесообразность канонизации определилась потребностями светской власти. Примечательно, что празднование местных святых в Чернигове было приурочено на один день: память Игоря и Константина совершалась 5 июня»⁸.

Куда более подробно возможный образец для поступка митрополита Константина рассматривается в статье А.П. Толочко, специаль-

Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 457.

⁶См.: *Карпов А.* Юрий Долгорукий. М., 2006, с. 338.

⁷Там же.

⁸См.: *Хорошев А.С.* Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986. С. 60. В силу явного недоразумения смерть Константина в книге А.С. Хорошева датируется 1153 г. (Там же. С. 59, 199).

но посвященной этому летописному эпизоду⁹. Автор также соотносит кончину иерарха с убийством в Киеве князя Игоря Ольговича, сосредотачиваясь, впрочем, исключительно на сходстве двух этих эпизодов и не замечая коренного различия между ними.

В самом деле, А.П. Толочко совершенно справедливо включает рассказ об осквернении княжеского трупа его противниками в широкий контекст ритуального поношения останков. В работе выделены и некоторые составляющие этого ритуала — выволакивание трупа, привязанного за ноги, оставление его на пустом месте, вне городских стен, отсутствие могилы, неприкрытость тела, делающая его добычей псов или диких зверей. Хотелось бы подчеркнуть вслед за Толочко и несколько усилить его мысль о том, что подобного рода действие, предпринимаемое для посмертного оскорбления врага, — это своего рода культурная универсалия, которая была присуща самым разным архаическим традициям и отнюдь не предана забвению в современном мире. Случаи такого поношения останков, равно как и меры его недопущения, зафиксированы во множестве источников, от Гомера до средневековых скандинавских судебных книг. Однако семиотическое наполнение этой процедуры может весьма существенно варьироваться от одной культурной практики к другой, несмотря на универсальный характер самих ритуальных действий. История же с завещанием митрополита Константина восходит, как нам представляется, к иному архетипу, который формируется в достаточно развитых культурных традициях, где хорошо известны как нормы погребения, так и упомянутые выше ритуалы оскорбления останков.

А.П. Толочко вводит читателя в круг источников, необходимый для понимания летописного рассказа, однако приведенные им примеры не могут служить ни объяснением, ни образцом для поступка митрополита. В самом деле, исследователь настойчиво уподобляет смерть Константина гибели христианских святых, принявших мучение за веру, в то время как самая кончина киевского святителя не содержит в себе ничего необычного и происходит, по-видимому, от естественных причин. Удивление вызывает лишь завещание, где он *добровольно и последовательно*, — в отличие от всех лиц, упомянутых в работе Толочко, — обрекает свое тело на поношение и сам отказывает ему в должном погребении. Именно такой заранее оговоренный, зафиксиро-

⁹См.: *Олексій Толочко. Смерть митрополита Константина (До розуміння давньоруської моделі святості) // Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей. Т. II. 1993. С. 30–48.*

ванный в завещании выбор в совокупности с исполнением посмертной воли епископом Антонием Черниговским и является, если можно так выразиться, «загадкой митрополита Константина».

Загадка эта, однако, представляется нам вполне разрешимой, ибо поступок Константина не был результатом его личных измышлений, а своим предписанием иерарх ни в коей мере не стремился исключить себя из христианского мира. Напротив, святитель, как мы намерены продемонстрировать в своем докладе, действовал строго в рамках древней и достаточно развитой христианской традиции, отразившейся во множестве образцовых текстах.

Е.В. Уханова
(Москва)

Рецепция византийского книжного производства на Руси в древнейший период (XI — первая четверть XII в.)

Принятие из Византии христианства в качестве государственной религии повлекло появление на Руси книг, а затем и их производства. О древнейшем периоде книгописания нам известно очень мало. Около пяти десятков сохранившихся до наших дней древнерусских рукописей и их фрагментов середины XI — 1-й четверти XII в. и отрывочные сведения исторических источников вызывают появление в историографии разных, иногда противоположных, гипотез о характере древнейшего периода русского книгописания.

Полагаем, что, поскольку рукописная книга как явление была принесена из Византии, именно там нужно искать прототипы форм организации ее производства. Бытующее в историографии мнение о длительном определяющем влиянии принципов болгарской книжной культуры на древнерусскую традицию рассматриваемого периода не подтверждается данными палеографии, кодикологии и иллюминации сохранившихся манускриптов¹.

Византийских писцов книг принято делить на три группы: светские профессиональные писцы, работавшие в штате управленческого

¹ Уханова Е.В. Византийский унциал и славянский устав: проблемы источников и эволюции // Монфоко. исследования по палеографии, кодикологии и дипломатике. М., СПб, 2007. Вып. I. С. 68–85; Уханова Е.В. К вопросу о происхождении принципов оформления глаголических рукописей X–XI вв. // Древнерусское искусство. Искусство рукописной книги. Византия. Древняя Русь. СПб., 2004. С. 221–244.

аппарата, монахи и светские интеллектуалы² Разрозненные свидетельства говорят о том, что наряду с выполнением такими писцами рукописей на заказ или для личного пользования, существовало несколько крупных скрипториев — светских (придворных) и монастырских, — где была четкая система организации книжного производства силами нескольких писцов под руководством протокаллиграфа. Несмотря на появление в последние десятилетия большого числа работ, посвященных атрибуции схожих по палеографическим и кодикологическим признакам греческих рукописей тому или иному книгописному центру, общая типология византийских скрипториев и принципы организации в них книжного производства четко не определены. Наиболее подробно в историографии рассмотрена деятельность монастырских константинопольских скрипториев и, в частности, крупнейшего из них — Студийского. Его игумен Феодор Студит (759–826 гг.) оставил подробные правила, которыми должны были руководствоваться писцы в своей деятельности. Напротив, объединения светских писцов практически не описаны и выявляются лишь эмпирически, на основании кодикологических и палеографических особенностей вышедших из них манускриптов.

Культурно-историческая ситуация на Руси в период становления национального книгописания кардинально отличалась. Никаких сведений о ранних формах организации производства рукописей не сохранилось. Бытовавшая длительное время в историографии гипотеза о ведущей роли монастырей на первом этапе древнерусского книгописания в последнее время все чаще подвергается сомнению. Проведенный нами кодикологический анализ 36 сохранившихся рукописей середины XI — 1-й четверти XII в. показал, что лишь в создании семи из них принимал участие коллектив из трех и более писцов. При этом визуально определяемая, четкая система организации письма под началом протокаллиграфа прослеживается в одном случае — в Евангелии Учительном Константина Преславского (ГИМ, Син. 262, конец XI — начало XII в.), в создании которого приняло участие беспрецедентно большое число копиистов — тринадцать. Распределение работы писцов в остальных шести рукописях представляется случайной. Кодикологические и палеографические особенности этих

²*Hunger H. Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur. München, 1989. S. 89–94.*

манускриптов значительно отличаются и свидетельствуют о создании их в разных писцовых центрах.

Таким образом, у нас есть единичное свидетельство о том, что на Русь были перенесены принципы организации византийского централизованного книжного производства. Вопрос о характере этого крупного скриптория — монастырском или светском, требует дальнейшего исследования. Большая часть всех 36 рассматриваемых нами рукописей создана в небольших скрипториях со штатом из двух–трех основных писцов. Вероятно, они также могли самостоятельно работать на заказ. Кроме того, существуют данные об индивидуальном книжном производстве. Нужно отметить общий высокий уровень профессиональной подготовки писцов сохранившихся южнорусских рукописей этого периода. Древнейшие из дошедших новгородских кодексов отражают процесс становления профессионального книгописания в Новгороде в конце XI — начале XII в.

К.В. Хвостова
(Москва)

Византийская философия истории в свете современных философских представлений

Византийская философия истории должна рассматриваться в свете современного философского глобализма с его стремлением к сравнительному изучению мировых интеллектуальных традиций. В рамках этого направления значительный интерес вызывают идеи энергий и синергии восточной патристики, византийского богословия и философии истории, которые отличали эти учения от западных аналогов. Еще В.Н. Лосский отметил, что благодаря идеям энергий и синергии, получившим детальную разработку в воззрениях Григория Паламы, в византийском мировоззрении, а затем в православии было преодолено основное противоречие, характерное для всей западной эссенциалистской метафизики, признающей, с одной стороны, непознаваемую божественную сущность, а, с другой — причастность человека в соответствии с высказываниями апостола Петра (2 Пет. I) «божественному естеству». В византийском исихазме, восточной патристике признается подчиненная божественность, проявляющаяся в идеях-волениях, присущих божественным энергиям, ниспосылаемым в мир, вызывающих со стороны тварного (и прежде всего человека) ответную синергию и соответственно приобщение к божественному.

В византийских жалованных грамотах я нашла свидетельства о признании византийцами роли синергии в государственном управлении, которое Иоанн Дамаскин вслед за Аристотелем понимал как практическую философию. Обладающий свободой воли человек, как полагал, в частности, Иоанн Дамаскин, способен к совершению как добродетельных, так и недобродетельных поступков. При совершении первых возникает синергия с божественными энергиями. При недобродетельных деяниях синергия отсутствует. Соответственно философия истории понималась как понимание возможностей ориентации человека в обществе. Совокупность присущих человеку добродетелей конечна, т. к. предопределена христианскими ценностями. Эта совокупность выражает то пространство событий или поле возможностей, которое определяется всеми возможными исходами различных поступков. Вероятности различных исходов в соответствии с античным клише уподобляются результатам бросания игральной кости. Конечный характер добродетелей позволяет предвидеть результаты поступков людей. Для обозначения предвидения используется глагол *στοχάζομαι*.

Сказанное означает, что византийцам было свойственно упрощенное, выраженное на уровне здравого смысла и обыденного сознания представление о стохастическом вероятностном характере социального поведения. Ведь результаты бросания игральной кости рассматриваются как классический пример распределения вероятностей при равномерном их распределении в современной теории вероятностей. Названные представления византийцев являются иллюстрацией сформулированных В.Н. Лосским отличий византийского богословия от западного. На Западе средневековые теологи воспринимали творения как приобщение с необходимостью к единому закону. Соответственно, как мы знаем, западное богословие, влиявшее на европейскую философию и науку вплоть до XX в., обусловило западный классический детерминизм, рационализм, логицизм, секуляризацию сознания, отделение религии от философии. Только в к. XX в. эти проявления уступили место современной классической и постнеклассической рациональности. Византийцы же понимали творение как постоянный и осуществляемый различными модусами процесс приобщения тварного благодаря энергиям и синергии божеству. Я полагаю, что византийское богословие, завершением которого были идеи Паламы, равно как восточная патристика содержали в себе скрытые истоки «вероятностных представлений».

Характерно, что на заре возникновения вероятностных теорий, А. Эйнштейн, отстаивавший тогда идеи классического детерминизма, писал М. Борну: «Ты веришь в играющего в кости Бога». Западный рационализм, по мнению современного специалиста по юриспруденции Ф. фон Халема, был обусловлен влиянием римского права на патристику и богословие. Юристы Тертуллиан и Августин внесли рациональность в веру. Однако если на Западе рациональное римское право повлияло на богословие, то в Византии, наоборот, патристика и мистическое богословие, испытавшие влияние эмоциональной греческой культуры в рамках концепции об энергиях и синергии, оказали влияние на философию, сакральное понимание общества, управления, ориентации. Этому способствовало единство церкви и государства, приравнивание законов и канонов. Характерно, что, если на Западе собственность рассматривалась как результат права народов, в Византии она понималась как действие «святых канонов и божественных законов».

Чрезвычайно важно, что если раньше оценка В.Н. Лосским роли идей энергии и синергии византийской патристики и богословия в преодолении основного противоречия западной метафизики была достоянием только русской религиозной интуитивистской философии, то в наши дни, как показала международная конференция «Взгляд с Востока и Запада» в Генуе в 2006 г., отчет о которой опубликован в «Вопросах философии», эта оценка разделяется некоторыми членами европейского богословско-философского сообщества. У нас создан институт синергийной антропологии, возглавляемый известным философом С.С. Хоружим. В рамках этого направления делается попытка увязать идеи энергии и синергии, восходящие к восточной патристике и исихазму, с современным пониманием человека. Данный замысел, выполненный в духе современного интеллектуального глобализма, интересен, но вызывает ряд возражений. Его приверженцы утверждают, что рассмотрение паламистских, восходящих к патристике идей энергии и синергии, определяющих понимание в Византии философии истории как ориентации человека в обществе, актуально в связи с современным кризисом понимания субъекта в духе Аристотеля, Боэция и Декарта как индивидуума, личности. Но ведь представители восточной патристики, в частности Иоанн Дамаскин, оставивший в некотором роде ее синтез, а также Палама исходили в своих рассуждениях именно из аристотелевского понимания субъекта как индивидуума. Индивидуум характеризуется как единство сущ-

ностных и случайных свойств, выражающих его индивидуальность. Неубедительно и утверждение представителей синергийной антропологии, согласно которому обращение к византийским идеям энергии и синергии поможет восстановить в современном обществе утраченную в XX в. в эпоху войн и тоталитаризма уверенную ориентацию в обществе. Вряд ли упомянутое выше византийское понимание ориентации, выраженное метафорой игры в кости, может быть образцом уверенной ориентации. Представители синергийной антропологии отходят от основных паламистских традиций. Палама понимал синергийность как проявление свободы воли человека, они же интерпретируют синергийность как проявление бессознательных ощущений человека.

Идея энергии и синергии присутствует в переосмысленных с позиций восточной патристики, а затем и византийского исихазма, представлениях о круговороте в природе и обществе, т. е. о циклическом характере природного и исторического времени. Одновременно эти идеи сочетались с характерными для философии истории представлениями о постоянных изменениях в обществе. Сказанное означает, что под циклизмом в обществе понимался не повтор событий, а повтор ситуаций, т. е. некоторых общих факторов и реакций на них человека, его социального поведения. Эти идеи показывают, как византийцы решали проблему общих законов истории, представлявших собой, по их мнению, сочетание общих факторов, определяемых синергией с божественными энергиями, с индивидуальными событиями. Эти идеи восходят к концепции Аристотеля о сочетании сущностных причин и факторов с присоединившимися (симвевикос, акциденция). Идеи циклического времени были гораздо слабее представлены на Западе. Августин писал, «история не знает кругообращения..., т. к. Христос умер однажды за грехи наши».

Сочетание представлений о линейном времени с идеей повтора исторических ситуаций придавало византийской философии истории больший историзм по сравнению с пониманием исторического времени в античности и на средневековом Западе, придавало византийской философии истории характер исторической парадигмы. Античная идея повтора социальных ситуаций в рамках византийской историографии служила цели раскрытия смысла излагаемых событий с помощью метода аналогии и ретроспективы, т. е. сравнения данных событий с происходившими ранее. Благодаря этому историография приобретала дидактический характер.

Понятие ориентации в обществе в духе античных традиций связа-

но с понятием «кайрос», т. е. удачным временным моментом для совершения некоторого поступка. В современной литературе существовала попытка выразить понятие «кайрос» в терминах современной теории бесконечно малых величин и определить его как предел. Но некоторые источники, например, высказывания Мануила II о связи «кайроса» со многими обстоятельствами, или Иоанна Векка, говорившего о «кайросе», в течение которого во взаимоотношениях западной и восточной церковью наметился перевес в сторону катастрофы, позволяют охарактеризовать «кайрос» как континуум, как ситуацию и хронотоп. Та определенность, которая существует в понимании «кайроса» византийцами, позволяет, осуществляя метод исторической ретроспекции, прояснить неясность в понимании «теперь» Аристотелем, поскольку в понимании «теперь» и «кайрос» как в античности, так и в Византии имеются сходства. П.П. Гайденко — наш известный философ, полагает, что «теперь» Аристотеля это предел. Однако крупнейший философ современности М. Хайдеггер акцентировал двойственность и диалектичность в понимании «теперь» Аристотелем и характеризовал это понимание как континуум. Византийские источники позволяют согласиться с мнением М. Хайдеггера.

Для византийской философии истории характерна неоднозначность в понимании взаимосвязи природы и общества. Идеи проникновения — «метексис» божественных энергий в тварный мир и появления ответной синергии тварного обусловили в рамках восточной патристики и богословия Паламы понимание единства природы и общества. Подобное единство восходит к ранней греческой натурфилософии, о чем ярко сказал М. Хайдеггер. Он писал о первоначальном смысле «физис» как понятии, объемлющем природу, историю и божественное сущее. Названные концепции восточной патристики и паламизма, связанные с их представлениями о круговороте в природе и обществе, получили признание в рамках русской дореволюционной философии истории как идеи всеединства. Идеи всеединства актуальны в рамках современной синергетики, настаивающей на общности развития природы и социума, признающие хаос и спонтанность, саморегуляцию основой нового мировидения. Однако представители синергетики в качестве источника своих воззрений ссылаются на античные и древневосточные учения. Однако античный опыт в этом отношении неоднозначен. Аристотель различал «тихи» — судьбу, рок, относящиеся к деятельности людей, и «автоматон» — спонтанность, характеризующее развитие природы, т. е. Аристотель противопостав-

лял природу и общество. Думается, что в рамках синергетики было бы целесообразнее рассматривать в качестве источника своих идей связанные с идеями энергии и синергии представления о всеединстве восточной патристики, исихазма, современного православия.

Идеи «случая», «тихи» и «симвевикос», однако, в другой связи характерны для византийской философии истории. У представителей патристики, например, у Иоанна Дамаскина, а затем и у Григория Паламы понятие случайного восходит к идеям Аристотеля и определяется как присоединение к сущностным «усия», т. е. необходимым причинам, явлениям, событиям несущностных признаков, в результате чего возникают индивидуальные явления или события. «Симвевикос», соответствующее латинской акциденции, — это разнообразие. Характерно, что подобные представления на средневековом христианском Западе и Востоке явились предпосылками соответствующих европейских идей Нового времени. И. Кант писал в «Критике чистого разума»: «При всех изменениях в мире субстанция остается и только акциденция меняется». Эти идеи отличали классическую механику и заменены теперь идеями постнеклассической рациональности, развиваемыми в рамках синергетики. И сегодня идея генетической изменчивости опирается на кантовские идеи, восходящие к античности и присущие Византии. Причем византийское понятие «симвевикос» в отличие от понятия «тихи» отражало в рамках философии истории единство природы и общества.

Признание роли «тихи» в жизни человека также как и признание на средневековом Западе роли «фортуны», естественно сочеталось в философии истории с признанием роли божественного Провидения. Однако Х.-Г. Бек полагал, что понимание «тихи» означало скрытый отход от провиденциалистских принципов, поскольку для отцов церкви вера в судьбу считалась пережитком язычества. Этот вывод излишне категоричен. Идея «тихи» полностью подчинена богословским представлениям и выражала идею разнообразия в общественной жизни, а также ту разновидность «симвевикос», которую в отличие от «кайроса» нельзя предвидеть. П.П. Гайденко, изучая понятие «тихи» в античности, пришла к выводу, что это понятие постепенно изживалось и заменялось понятием *δίχην*. Однако использование метода ретроспекции, а именно, обращение к византийским восходящим к античности идеям, показывает, что «тихи» существует на протяжении всей византийской истории, тогда как «дики» встречается крайне ред-

ко, например, у Плифона, но не употребляется даже в юридических источниках.

Понимание византийцами «тихи» в аристотелевских традициях как присущей только деятельности людей, т. е. отход в этом вопросе от идеи всеединства восточной патристики, отражает гетерогенный характер византийской цивилизации, проявляющейся в сложном характере переработки с христианских позиций античных традиций. Это придает данной цивилизации характер исторической парадигмы.

Требование объективности в изложении событий и сообщения истины, присутствующее во всех византийских исторических сочинениях, сочеталось с методом отбора событий, достойных упоминания. Методом историописания являлся, таким образом, реферативный нарратив, предполагающий ценностный подход.

Сообщить истину означало не только описать событие, но и имплицитно в духе восточной патристики определить, способствовало ли оно реализации добродетели и появлению синергии с божественными энергиями. Истина, следовательно, трактовалась и в онтологическом, и аксиологическом планах.

В целом философия истории византийцев, относящаяся к ориентации человека в обществе, определяемая идеями восточной патристики и Григория Паламы об энергиях и синергии, переосмысленными с христианских позиций, античными представлениями об историческом времени, случае, причинной и генетической связи событий, естественном праве и справедливости, а также свободе воли человека, представляла собой уникальную историческую парадигму.

Рассмотренные воззрения византийцев характеризовались чертами, расположенными в иерархии социальных признаков между христианским средневековым Западом и мусульманским Востоком.

Действительно, на Западе в Средние века происходило спонтанное формирование институтов, подготовивших наступление Нового времени, происходила секуляризация сознания, философии, правовых основ экономики и социально-политической жизни. На мусульманском Востоке сознание и право составляли неизменный атрибут религиозных предписаний Корана. В Византии в социальное бытие привносился сакральный смысл, что роднило его с природой. Одновременно оно рассматривалось как самостоятельный процесс, развивающийся под влиянием божественных энергий и синергии, присущей человеку обладающему свободой воли.

В.Г. Ченцова
(Москва)

«Византийское наследие» из Трапезунда? К интерпретации нескольких известий о *translatio reliquiae* с Христианского Востока в Москву в XVII в.

После завоевания османскими войсками Константинополя борьба за «византийское наследие» стала одним из важных аспектов политической идеологии государств Восточной и Юго-Восточной Европы. Преемственность утверждалась и посредством передачи реликвий, воспринимавшихся как символы благословенной свыше государственной власти и церковного культа восстанавливаемого «царства благочестивых греческих царей»¹. Это царство, как и сакральные предметы, лишь было перенесено в иное место, в новую столицу веры и благочестия, где почитались прежние святые. Но Византийская ли империя всякий раз воспроизводилась в качестве того образца «Греческого царства», наследие которого современники принимали вместе с приносимыми реликвиями? В Западной Европе не меньший, если не больший интерес вызывало другое «Греческое царство» — Трапезундская империя, наследница Константинополя, продолжавшая традицию империи до 1461 г. Именно судьбы Трапезунда и «павшее величие» его династии² вплоть до XIX столетия вдохновляли рыцарский дух мечтателей о новом Крестовом походе и освобождении восточных христиан от власти иноверцев³. Было ли бытование «трапезундской легенды» особенностью представлений западноевропейцев, или же ее можно обнаружить также на Востоке и Юго-Востоке Европы?

Выделить «трапезундское наследие» из «византийского», разумеется, непросто: Трапезундская империя возникла именно как преемница Византии, столица которой была захвачена в 1204 г. крестоносцами, а потому и основа государственной идеологии и церковного культа обоих государств была единой. Но в образовавшемся на Пон-

¹ Чеснокова Н.П. Идея византийского наследия в России середины XVII в. // Пятые чтения памяти профессора Н.Ф. Каптерева. М., 2007. С. 179–198; Она же. Реликвии христианского Востока в России в середине XVII в. (по материалам Посольского приказа) // Вестник церковной истории. М., 2007. Вып. 2 (6). С. 91–128.

² Пользуясь выражением аббата Лоренцо Миниати (L. Miniati), назвавшего свое сочинение «Le glorie cadute dell'antichissima et augustissima famiglia Comnena» (Venezia, 1663).

³ Картов С.П. История Трапезундской империи. СПб., 2007. С. 484–492.

те самостоятельном государстве укреплялись и культы местных святых, превращавшихся в небесных покровителей империи, а императоры Трапезунда пытались затмить славу византийских василевсов, покровительствуя афонским и другим знаменитым монастырям империи⁴. Нельзя ли обнаружить трапезундские аллюзии, «воспоминания» о трапезундских государях и понтийских культах в сохранившихся документах XVII в. из архива Посольского приказа (Российский государственный архив древних актов, ф. 52, «Сношения России с Грецией», описи 1–2), являющихся важным, хотя и до сих пор малоизученным комплексом источников по истории связей России с Христианским Востоком и истории Восточной церкви?

Внимание к возможным трапезундским корням «византийского наследия» привлекают прежде всего два греческих документа, в которых говорится о присылке в Россию рукописей: знаменитого «Акафиста» (ГИМ. Син. гр. 429 / Влад. 303) и неустановленной Псалтири με ζωγραφίας θαυμασίας / «з живописанми» (миниатюрами), принадлежавших василевсу Алексею Комнину⁵. В грамоте эпитропов церкви Богородицы Хрисопиги 1662 г. указано, что преподносимая ими царю рукопись была вложена в их храм Алексеем «Комниновичем», сыном Мануила «Комниновича» в 6695 г. (т. е. в 1186/87 г.). Это сообщение позволило Б.Л. Фонкичу высказать предположение, что под Алексеем Комнином в грамоте подразумевается Алексей II, правивший, впрочем, в 1180–1183 гг. Но в казавшейся однозначной идентификации императора обеих грамот с каким-то из византийских Алексеев Комнинов заставляет усомниться то обстоятельство, что в патриаршей грамоте 1654 г., сообщающей о передаче в дар московскому патриарху Никону Псалтири, речь идет и о другом даре — о выкупленной «у иноверцев» главе св. Евгения, небесного покровителя Трапезунда⁶. Не могли ли оба документа смешать византийских Комнинов с трапезундскими, их потомками, как порой это происходило в афонских документах?

Новые данные, подтвердившие важность «трапезундской составляющей» представлений о реликвиях «Греческого царства», позволи-

⁴ Там же. С. 213–226.

⁵ Фонкич Б.Л. Две греческие рукописи, присланные в дар царю Алексею Михайловичу // *Он же*. Греческие рукописи и документы в России. М., 2003. С. 219–229.

⁶ Особо почитавшаяся глава святого хранились в реликварии в монастыре св. Евгения близ города Трапезунда: *Rosenqvist J.O. Local Worshipers, Imperial Patrons: Pilgrimage to St. Eugenios of Trebizond* // *DOP*. 2002. Vol. 56. P. 211, not. 105.

ло получить изучение архивных источников, относящихся к привозу в Россию иконы Богоматери Влахернской в 1653 г., полученной московским государем в дар от иерусалимского протосинкелла Гавриила и поныне хранящейся в Успенском соборе Московского Кремля⁷. Исследование трех греческих грамот, присланных в Россию от имени протосинкелла, позволило заключить, что они были написаны разными почерками, по всей видимости, в окружении иерусалимского патриарха Паисия. Текст свидетельственной грамоты о Влахернской иконе (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 488)⁸ воспроизводит византийские легенды об образе Богоматери, который защитил Константинополь от аваров в 626 г. и почитался во Влахернах, а позже, во времена иконоборчества, был замурован в монастыре Пантократора вместе с неугасающей лампадой. В патриаршей грамоте иконоборцы превратились в турок, а неугасающую лампаду заменила более прозаическая церковная утварь, спрятанная в нише вместе с иконой. Впрочем, видевший новообетенную при ремонте мечети *Zeyrek Kilise Camii* (бывшем монастыре Пантократора) Влахернитиссу Павел Алеппский сохранил в своем повествовании характерную для византийских сказаний о замурованных иконах деталь: перед обнаруженным образом продолжала гореть неугасавшая лампада.

Привезенная в Россию рельефная икона с воскомастичным покрытием оказалась не единственной Влахернской иконой, известной в XVII столетии на Христианском Востоке. Воскомастичная икона, также считавшаяся тем образом, который во времена императора Ираклия спас византийскую столицу от аваров, была, если верить надписи на окладе (XVIII в.), дана вкладом в Дионисиат трапезундским императором Алексеем III Великим Комнином⁹. Это «дублирование» иконы и связанной с ней легенды весьма показательны: афонская Влахернитисса, по преданию, была спасена от захвата крестоносцами в 1204 г. и доставлена в Трапезунд основателями понтийского государства. Привезенная в Москву икона имеет надпись «Богохранимая» (*Θεοσχεύαστος*) — редкий эпитет, позволяющий предполагать связь с

⁷ Ченцова В.Г. Иерусалимский протосинкелл Гавриил и его окружение: материалы к изучению греческих грамот об иконе Влахернской Богоматери // *Palaeoslavica*. 2007. Т. 15. № 1. С. 57–136.

⁸ Издание текстов см.: Фонкич Б.Л. Привоз в Москву иконы «Богоматерь Влахернская» // Многоценное сокровище. Иконы Богоматери Одигитрии Влахернской в России. М., 2005. С. 8–22.

⁹ *Oikonomidēs N.* Actes de Dionysiou. Paris, 1968. P. 26.

Трапезундом не только предания о Влахернитиссе, но и связь самого московского образа со знаменитым трапезундским монастырем Богоматери Феоскепаст, усыпальницей трапезундской императорской семьи.

Известия о трапезундских святых и их святых мощах в XVII в. оказываются принесенными в русскую столицу самыми неожиданными посредниками. Одним из них стал митрополит города Скопье Семион, просивший в 1641 г. о царской жалованной грамоте для Печской архиепископской кафедры. Чтобы повысить престиж печского Вознесенского монастыря, резиденции архиепископов, он указал в своей челобитной, будто в храме имеются мощи не только основателей Сербской церкви, но и мощи почитавшихся на Понте мучеников из Аравраки, свв. Евстратия, Авксентия, Евгения, Мардария и Ореста¹⁰. Речь идет о тех самых мучениках, «память которых празднуется 13 декабря», о которых говорится и в патриаршей грамоте о передаче в Москву «честной и всечтимой главы св. Евгения»¹¹. Именно они были изображены вместе со св. Евгением Трапезундским на одной из фресок монастыря Феоскепаст¹².

Важное значение в передаче идеи «трапезундского наследия» в Восточной и Юго-Восточной Европе, как можно предполагать, принадлежало Дунайским княжествам. Претендовавшие на роль преемников византийских суверенов молдавские и валахские господа оказывали щедрое покровительство Восточной церкви. Еще со времени заключения брака Стефаном Великим с Марией Мангупской, родственницей Великих Комнинов, дунайские государи начинают использовать геральдические символы восточных василевсов¹³. Не случайно особое внимание уделялось ими афонскому Дионисиату, основанному Великими Комнинами¹⁴. Значение «трапезундских преданий» в Молдавии и Валахии позволяет объяснить бытование легенд о Влахернитиссе-Богоматери Феоскепастос и о главе св. Евгения, а также о василевсе «Алексее Комнине» в среде восточного духовен-

¹⁰РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 10 (май 1641 г.). Л. 24.

¹¹Пер. Б.Л. Фонкича: РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 517 / *Фонкич Б.Л.* Две греческие рукописи. С. 221–224.

¹²*Millet G., Talbot Rice D.* Byzantine Painting at Trebizond. London, 1936. P. 44–45, pl. XVII–XVIII.

¹³Gorovei Ș.S., Székely M.M. Les emblèmes impériaux de la princesse Marie Assanine Paléologueine // *Etudes byzantines et post-byzantines*. 2006. T. V. P. 49–87

¹⁴*Năsturel P.Ș.* Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e siècle à 1654. Rome, 1986. P. 141–161.

ства, имевшего в Дунайских государствах многочисленные «преклоненные монастыри»-метохи. «Посредничество» Молдавии и Валахии в передаче через греков в Москву имперских идей и представлений о «царстве благочестивых греческих царей» чрезвычайно важно для понимания истоков политической идеологии Московского царства¹⁵.

Н.П. Чеснокова
(Москва)

Идея византийского наследия в России середины XVII в.: образы и символы

В исторической литературе политическая идеология Московского царства середины XVII в. традиционно связывается с теорией «Москва — Третий Рим». Изучение многочисленных документов эпохи, как греческих, так и русских, показало, что при царе Алексее Михайловиче (1645–1676) и патриархе Никоне (1652–1658) формировалась государственная доктрина, основанная на идее единения Русской и Греческой православных церквей. Она была скреплена почитанием общих святых реликвий, признанием освободительной миссии русского царя на Христианском Востоке и его прав на политическое наследие императора Константина I.

В годы правления Алексея Михайловича в Москве были составлены и красочно оформлены книги, переведенные с греческого и латинского языков, посвященные великим монархам прошлого. В 1672 г. (одновременно с созданием Титулярника) появились рукописные книги «Хрисмологион или Даниила пророка откровение на сон Навуходонасора и о четырех монархиях», а также сочинение «О сивиллах».

В 1674 г. по-русски была написана книга «Василиологион» (о подвигах ассирийских, персидских, греческих и римских монархов), которая появилась почти одновременно с «Родословной великих князей и государей российских», составленной Лаврентием Хуреличем, герольдмейстером Австрийского императора. Прославление русских государей, поставленных в указанных сочинениях в один ряд со знаменитыми монархами прошлого и настоящего, являлось важнейшей составляющей политической мысли своего времени.

Новые тенденции в идеологии вызвали видоизменение символов высшей власти в России. Еще в 1627 г. по приказу отца Алексея

¹⁵ Чеснокова Н.П. Идея византийского наследия. С. 179–198; Она же. Восточнохристианские реликвии в политической идеологии Русского государства середины XVII в. // Человек в пространстве и времени культуры. Барнаул, 2008. С. 575–585.

Михайловича, царя Михаила Федоровича, был изготовлен царский головной убор, который в отличие от шапок назывался венцом. Венец имел завершение, подобное коронам, использовавшимся в Европе с XI в. Возникновение такого рода царской короны исследователи справедливо объясняют необходимостью укрепить международный престиж русских государей после длительного периода политической смуты. Возможно также, что придание царским шапкам сходства с коронами западноевропейских правителей имело целью подчеркнуть символический характер головного убора царей, имевшего непривычный для иноземцев вид.

В 1660 г. Алексей Михайлович заказал в Константинополе бармы и державу, привезенные греком Иваном Юрьевым двумя годами позже. В 1672 г. был сделан заказ на царский венец, также в византийском стиле. Среди литературных произведений газского митрополита Паисия Лигарида, написанных в России, сохранились стихи, воспевающие Московскую державу и ее главу:

Московия царица, Мосох град, град царей ромейских
Надежде, радуйся ж, здравствуй вельми...
Гряди, иди, великосердый Алексее, сыне Михайлов,
Крепоствуй, мужайся, буди победоносен,
Исполни отцев богоречения, яко ты носиши
Венец самодержавцев, знамя Палеологов.

Было ли упоминание венца Палеологов только поэтическим образом, или Паисий подразумевал конкретные царские регалии, пока остается неясным.

Наряду с литературной традицией при русском дворе существовала иконографическая программа, которая воссоздавала образ Константина Великого и проводила параллели между византийским императором и самодержцем российским. Примером могут служить иконы, написанные для покоев московского патриарха, к большому кипарисному кресту, где на одной доске помещались изображения императора Константина, царя Алексея Михайловича и патриарха Николая, а на другой — императрицы Елены, царицы Марии Ильиничны и государя-наследника. Образ Кийского креста с царем, царицей, их сыном и московским патриархом, поклоняющимися ему, повторялся неоднократно на протяжении XVII — XIX вв.

В 60–70-е гг. XVII в. и даже после кончины Алексея Михайловича в Кремле поновлялся и создавался вновь ряд произведений изобразительного искусства с аналогичной идейно-художественной концепци-

ей. Среди них следует отметить живописное полотно «Видение царя Константина, когда ему явился крест на небеси» работы Ивана Салтанова. Оно помещалось во дворце, у Золотого крыльца, по которому шли на прием к царю иностранные послы. Образ Константина Великого был написан на стенах и в других теремных помещениях, например, в покоях правительницы Софьи Алексеевны.

К тому же ряду художественных произведений принадлежат несколько парадных портретов царей Михаила Федоровича и Алексея Михайловича, созданных, по мнению исследователей, в 70–80-х гг. XVII в. Конные изображения первых Романовых с крестом в руках, особенно образ Алексея Михайловича, воздевшего к небу руку с распятием Христовым, трактуется специалистами как символ защитника вселенского православия или как отклик на борьбу между царем и патриархом Никоном. На наш взгляд, портреты царственных героев создавали облик Нового Константина, с именем которого в православном мире связывали царей Михаила и Алексея.

Новая концепция царской власти нашла также отражение в появлении «византийской» золотой монеты. В начале 50-х гг. XVII столетия на монетном дворе был выпущен уникальный «византийский золотой» Алексея Михайловича. В это время в Московском государстве из-за дефицита драгоценных металлов золотые монеты не имели хождения в качестве денег. Они играли роль царской награды и жаловались в особых случаях. «Византийский золотой» был единственным «парсунным» типом монеты, на которой, с одной стороны изображался царь в виде святого с нимбом вокруг головы, на другой — Христос Пантократор.

На монете привлекает внимание вид царского венца, который существенно отличался от традиционных шапок-корон русских царей. Возможно, именно так в Москве представляли «венiec царя Константина». Эта монета подражала византийским золотым X–XI вв. и представляла собой явление ярко выраженного идеологического характера.

Аверс серебряного рубля 1654 г. (из собрания Государственно-го Эрмитажа) представлял Алексея Михайловича всадником с копьём подобному Константину Великому. Аналогичное изображение царя было оттиснуто на серебряной полуполтине, хранящейся в ГИМ.

Кульминацией эволюции образа византийского первоимператора в России в XVII столетии стал церковный собор 1666/1667 г. по «делу» патриарха Никона. В деяниях собора записано, что он создан

повелением «благочестивейшаго тишайшаго великого государя царя и великого князя Алексея Михайловича всея Великия, и Малыя, и Белья России самодержца, *Новаго Константина* (подчеркнуто нами — *Н. Ч.*), веры православныя христианския ревнителя, и поборника». По иронии судьбы идея «Русский царь — Новый Константин», в свое время активно поддержанная патриархом Никоном, запечатлелась в материалах собора, отрешившего московского предстоятеля от сана.

Теория византийского наследия была связана не только с внешней политикой России, ее поисками своего места среди ведущих государств мира. Гомогенная политическая идеология должна была, прежде всего, усилить власть царя внутри страны, окончательно преодолеть последствия недавнего прошлого, смуты и междоусобицы, упрочить власть царей из дома Романовых.

М.М. Чорейф
(*Бахчисарай*)

Монетное дело Херсона в первой половине VIII в.

Монеты литья и чекана Херсона являются ценнейшими историческими источниками. За более чем двухсотлетний период их изучения наши представления о жизни этого города были неоднократно и кардинально скорректированы. Однако отдельные периоды истории его монетного дела так и остались «белыми пятнами». К примеру, и сейчас специалисты в этой отрасли нумизматики не могут прийти к единому мнению по вопросу о возможности выделения тех или иных серий его литых бронз в эмиссии VIII — первой трети IX веков. Судя по результатам их исследований, в Херсоне в этот период своих денег или не изготавливали вовсе¹, или эмитировали анонимные выпуски, предназначенные только для наполнения местного обращения². Однако обилие находок бронз Херсона, обращавшихся вместе с общеимперскими византийскими монетами на территории Восточной Европы³, не дает оснований считать их какими-то местными деньгами.

¹ Анохин В.А. Монетное дело Херсонеса (IV в. до н.э. — XII в. н.э.). Киев, 1977. С. 103.

² Соколова И.В. Монеты и печати византийского Херсона. Л., 1983. С. 35–39. Табл. VI, № 4–14.

³ Плетнева С.А. Древнерусский город в кочевой степи // МАИЭТ. Симферополь, 2006. Supplementum. Вып. 1. С. 148–150; Столярик Е.С. Очерки монетного обращения Северо-Западного Причерноморья в позднеримское и в византийское время (конец III — начало XIII в.). Киев, 1992. С. 61.



Рис. 1: Монеты Херсона первой половины VIII в.: 1—анонимный выпуск начала VIII в., 2—Вардан Филиппик, 3—Анастасий II Артемий, 4—Феодосий III Адрамитий, 5—Артавазд, 6—Никифор.

Попытаемся разобраться в сложившейся ситуации. Попробуем изучить небольшую группу монет, относимых большинством современных исследователей ко второй половине VII — первой половине IX веков. Для этого воспользуемся наработками нумизматов-византинистов, дополнив их результатами наших исследований.

Итак, как известно, на аверсах монет Византийской империи, как правило, размещали изображения правителей, обрамленные легендами, содержащими имена и титулы. В редких случаях из-за недостатка места вместо стандартного текста оттискивали монограммы. На реверсах размещали обозначения номиналов, изображения соправителей, святых, имена и титулы правителей или религиозные символы. Как уже было отмечено ранее, используемая в Херсоне технология денежного производства — литье, не позволяла изготавливать высокохудожественно оформленные монеты. На городских бронзах оттискивали только самые простые, но предельно необходимые обозначения. Среди них выделяют монограммы правителей, метки эмиссионного центра или религиозные символы. Проведя разбор элементов оформления, размещенных на реверсах монет, нам удалось определить их номиналы. Как мы установили, в Херсоне в VIII–X веках выпускали гемифоллисы и фоллисы⁴. К первым можно отнести бронзы с «Π̄», «Π̄Λ», «Π̄Χ», «Χ» или с восьмиконечным крестом на реверсах⁵.

⁴Чореф М.М. К вопросу о номиналах литых бронз раннесредневекового Херсона // МАИАСК. Симферополь, 2008. (в печати).

⁵Там же.

В таком случае, буквы на лицевых сторонах монет должны являться монограммами правителей. Попробуем выделить отдельные эмиссии. Так, на бронзах с «А» на лицевых сторонах на реверсах всегда отсискивали восьмиконечный крест (Рис. 1,3), на монетах с «DNTH» — монограмму «ΠΛ» (Рис. 1,4), на деньгах с «А» и с «N» — буквосочетание «ΠΧ» (Рис. 1,5, 6). Так как все они изготовлены в одной технологии и очень близки по исполнению, то выпускали их в один период времени.

Учитывая выявленные обстоятельства, попытаемся датировать эти эмиссии. Для этого попробуем прочесть монограммы, размещенные на аверсах монет. Начнем с единственной многобуквенной — «DNTH». Совершенно очевидно, что первые две буквы следует расшифровывать как «Dominus Noster» — «*Наш Господин*». Известно, что последние монеты с латинскими легендами и таким титулованием правителя были выпущены при Константине V (741–775)⁶. Соответственно, аббревиатуру «DNTH», с нашей точки зрения, следует читать как: Dominus Noster Θεοδοσιος — «*Наш Господин Феодосий*», а бронзы этой группы датировать правлением Феодосия III Адрамития (715–717). Считаем, что наше прочтение грамматически вернее приведенного В.А. Анохиным, предположившего, что на бронзах Херсона имя Феофила (829–842) могло писаться не с «Θ», а с «Th». Однако ни на одной монете этого императора такого латинизированного написания имени до сих пор не выявлено. Мало того, в эпиграфике не известно ни единой византийской надписи, в которой имя Феофила писалось бы через «Th». Этот совершенно бесспорный с нашей точки зрения факт был очевиден еще в конце XVIII в.⁷ А вот «Θεοδοσιος» в начале VIII в. писали только через «Th»⁸.

В первой половине VIII в. боролась за власть и единственная пара императоров, имена которых начинались с «А» и «Н» — Артавасд и Никифор (742–743). В таком случае, монеты с «А» на аверсе и с восьмиконечным крестом на реверсе могли быть выпущены при мо-

⁶ Wroth W. Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum. London, 1908. P. 378–390. Pl. XLIII–XLV.

⁷ Lexicon universale rei numariae veterum et praecipue graecorum ac romanorum cum observationibus antiquariis geographicis chrinologicis historicis criticis et passim cum explicatione monogrammatum / Edidit Io. Christophorus Rasche, praefatus est Christ. Gottl. Heyne. Lipsae, 1791. T. 2. P. 1. Col. 1070–1077.

⁸ Ibid. Col. 1059–1067; Wroth W. Op. cit. P. 363–364. Tab. I. XLII, 1–5.

нархе, правившем в этот же период. Считаем, что их изготовляли при Анастасии II Артемии (713–715).

Мы не первыми обратили внимание на эти монеты. Так, большое внимание их изучению уделили А.В. Анохин и И.В. Соколова. О внимательности и педантичности этих исследователей лучше всего говорит эволюция их представлений о датировке монет с монограммой «DNTH». Как известно, В.А. Анохин уже в 1968 г. заключил, что ее надо читать, как: D[ominus] N[oster] Theophilus⁹. Первоначально И.В. Соколова считала, что предложенная В.А. Анохиным расшифровка «привлекает, но остается пока гипотетичной»¹⁰. Исследователь не смогла согласиться с постулатом о возможности появления на херсонских монетах латинских надписей. Позже, в своей итоговой работе, И.В. Соколова отошла от своей первоначальной точки зрения, заключив, что «над буквами TH есть только одна литера N»¹¹. По ее мнению, бронзы с этой монограммой выпускались незадолго до начала эмиссии монет с аббревиатурой «МВ»¹². Мы, в свою очередь, вынуждены заметить, что крупная расплывшаяся точка, напоминающая очертаниями «δ», стандартно размещаемую в начале легенды аверсов ранневизантийских монет, явственно просматривается на лицевых сторонах этих херсонских бронз. В этом смысле В.А. Анохин прав. Однако само его утверждение о возможности выпуска в Херсоне монет IX в. с латинскими надписями, содержащими титул «Dominus Noster» нам кажется все же неверным.

Не меньше споров вызвала и атрибуция бронз Херсона с «A», «A» и «N» на аверсах. Так, если Б.В. Кене, А.В. Орешников и И.В. Соколова датировали монеты с первыми двумя монограммами правлением Александра (912–913)¹³, то А.В. Анохин отнес их к эмиссиям неких анонимных городских архонтов¹⁴. Причем исследователи смогли совершенно логично опровергнуть утверждения друг друга. Действи-

⁹ Анохин В.А. Указ. соч. С. 113.

¹⁰ Соколова И.В. Клад херсонесских монет середины IX в. // ТГЭ. Л., 1971. Т. XII. С. 22.

¹¹ Соколова И.В. Монеты и печати византийского Херсона. С. 39.

¹² Там же.

¹³ Кене Б. Херронес (Севастополь). Окончание. С. 198. Прим. 2; Орешников А.В. Материалы по древней нумизматике Черноморского побережья. М., 1892. С. 28, Табл. II, № 22; Он же. Херсоно-византийские монеты // ТМНО. М., 1905. Т. III. С. 10, № 31, Табл. II; Он же. Херсоно-византийские монеты // НС. М., 1911. Т. 1. С. 110, № 13, Табл. В; Соколова И.В. Монеты и печати византийского Херсона. Л., 1983. С. 43.

¹⁴ Анохин В.А. Указ. соч. С. 115, 125.

тельно, провинциальные чиновники в Византии своих монет не выпускали, а если при Александре не чеканили меди в столице, то не могли лить ее и в провинции.

С нашей точки зрения все эти гипотезы ошибочны. Так, если первая группа исследователей обращала внимание только на легенды аверсов, то И.В. Соколова, развивая общую идею расшифровки, пришла к выводу о том, что наличие на реверсах этих бронз монограммы «ΠΧ» «...позволяет допустить попытки восстановить полисные свободы в Херсоне и после создания фемы. Нам до сих пор неизвестны медные монеты императора Александра, чеканенные на монетном дворе Константинополя. Херсонский выпуск подчеркивает известную автономию чекана этого города от «установок» центрального правительства. Может быть, эта независимость была связана с возродившимися ненадолго полисными привилегиями, символ которых появился на монетах Александра в виде девиза $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ $\chi\epsilon\rho\sigma\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ — „полис Херсон“»¹⁵. Жаль, правда, что до сих пор не найдено ни одного письменного тому свидетельства, а вопрос о причинах городских восстаний в X–XI вв. все еще не изучен в полной мере. По ходу добавим, что монеты с монограммами «Α», «Α» и «N» на аверсах являлись гемифоллисами, эмиссия которых в Херсоне прекратилась в начале правления Василия I (867–886).

Итак, если наши предположения верны, то с учетом ранее датированных нами анонимной серии и эмиссии от имени Вардана Филиппика (Рис. 1, 1, 2)¹⁶, в Херсоне в первой половине VIII в. лили бронзу от имени пяти византийских василевсов. С нашей точки зрения, это говорит как о стабильно высоком спросе на платежные средства, характерном для развивающихся экономик, так и о безусловной подчиненности города империи в тот период.

П.В. Шувалов
(Санкт-Петербург)

Византийское изобретение?

По поводу книги *Curta F. The Making of the Slavs. History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500–700. Cambridge, 2001.*

Происхождение славян, как и любая серьезная историческая проблема, может быть решена лишь на стыке различных дисциплин —

¹⁵Соколова И.В. Монеты и печати византийского Херсона. С. 43.

¹⁶Чореф М.М. К вопросу о номиналах литых бронз раннесредневекового Херсона.

письменной истории, археологии, лингвистики. Флорин Курта пытается решить уже практически решенную проблему. И он решает ее по-своему: славян до VI-го в. просто НЕ БЫЛО, и главное — «ИХ ПРИДУМАЛИ ХИТРЫЕ ВИЗАНТИЙЦЫ».

В общих чертах концепция Ф. Курты сводится к следующему. Во второй половине VI в. в варварском обществе левобережья Нижнего Дуная быстро развиваются процессы социальной стратификации и выделяется слой военных вождей — бигменов. Эта новая верхушка использует для укрепления своей власти какие-то неведомые нам сейчас институты наподобие «потлача», вокруг которых происходит формирование новой системы ценностей. Под влиянием престижного окружения соседних германских королей и вождей кочевников большое значение в этих соревновательных структурах среди будущих славян приобретают знаки социального положения — а именно серебряные женские фибулы и другие элементы женского наряда определенного стиля. Женщины становятся «движителем конструирования социальной идентичности» (р. 309). А стиль и агональность окружения бигменов и формируют славянские склавинии. Полито- и социогенез тут идут параллельно с этногенезом. При этом важно не то, какие предметы были специфичны именно для славян — таких не было вообще: по мнению Курты, славяне просто заимствовали или воспроизводили престижные вещи от соседей. Важно, какие предметы, попадая в сферу влияния зарождающегося славянства, становились знаками престижности и статусности, на основе которых и формировалась система культурных и этнических ценностей славян. Эти процессы отразили становление раннеславянской социальной элиты. Славяне не потому вышли на мировую арену, что говорили на славянском языке и осознавали себя славянами, выйдя из дремучих лесов и болот, — а потому, что разношерстное население сконцентрировалось вокруг центров власти, «метафорически» «цитировавших» (подражавших и копировавших) престижные властные центры более могущественных соседей — гепидов, авар, гуннов и булгар. Основной формой общественной организации славян была система сегментированных линияжей (р. 319 sqq.)¹. Те, кого византийские авторы называли «славянами», родились в Прикарпатье и Нижнем Подунавье под влиянием соседей, а не мигрировали туда с севера. «Археологические культуры

¹Ср. сходную идею в более ранней работе: *Шувалов П.В.* Славянское общество дунайского периода 469–604 // Социогенез и культурогенез в историческом аспекте. СПб., 1991. С. 35.

не мигрируют» (р. 307). Тут Курта ссылается на работы англоязычных антропологов (Д. Энтони, И. Роуз), которые, однако, скорее как раз выступали против излишнего скепсиса в этом вопросе. А между тем миграции в археологии чрезвычайно сложная проблема, которая не может быть описана одной фразой (см. подробный разбор этого у Л.С. Клейна²). Несмотря не этот, казалось бы, очевидный для профессиональных археологов факт, Курта последовательно лишает славян возможности мигрировать с севера. У него славянство как-бы самозарождается в карпато-дунайских землях под сенью ауры бигменов, копирующих престижный стиль элитарной культуры соседей. Это, пожалуй, и есть сердце концепции Курты, его главное достижение в разработке моделей славянского этногенеза, но вместе с тем и самое слабое место этой концепции (см. ниже). Распространяются не сами славяне, а их язык (остается, правда, не ясным — откуда?). Он распространяется как *lingua franca* (р. 345). Но даже и язык не сыграл важной роли в этногенезе славян: «Славяне стали славянами не потому, что они говорили по-славянски, но потому, что они были называемы так другими», т. е. византийцами (р. 346). Зарождавшееся таким странным почти магическим (сила греческого слова!) образом славянство некоторое время соседствовало с империей, частично находилось под властью аварского кагана и ограничивало свою внешнюю активность грабительскими набегами на Балканы. Затем, в начале правления Ираклия, когда оборона на Нижнем Дунае окончательно развалилась — славяне массами переселялись через Дунай. Славяне не сокрушали византийскую оборону на Дунае, но и не просачивались мирно сквозь систему укреплений дунайского лимеса. Они пришли на Балканы уже после того, как лимеса не стало.

Разбирая разные имена славянских племен (р. 118) Курта указывает, что несмотря на отличия имен, все они называются в византийских источниках склавинами, из чего он тут же делает неожиданное заключение, что «склавины» было лишь обобщающим для всех этих племен наименованием (*an umbrella-term*). А вслед за этим автор пишет буквально следующее: «Это все доказывает, по моему мнению, что имя 'склаvene' (*sic!*) было просто византийским изобретением (*construct*), призванным придать смысл (*to make sense*) сложной конфигурации этносов на другой стороне северной границы империи».

²Клейн Л.С. Миграция: археологические признаки // *Stratum-plus*, 1999, 1. С. 52–71.

Далее, правда, он спохватывается и делает оговорку (р. 119): «Не исключено (it might be), что ‘склавене’ было изначально самоназванием какой-то этнической группы (a particular ethnic group)». Но тут же заключает главу следующей фразой: «Однако в своем прямом смысле (in its strictly defined sense) ‘славянская этничность’ — это византийское изобретение!»

В конце книги Ф. Курты пишет, что первым прямым свидетельством о том, что славяне называют себя славянами является ПВЛ (р. 350). Это утверждение Курты прямо противоречит известному месту из Феофилакты Симокатты, где три варвара-посла, встреченные людьми императора Маврикия около города Цурул примерно в 591 г., на вопрос самого императора, какого они племени (τὶ τὸ ἔθνος αὐτῶν) и где живут, отвечали, что по рождению они из славянского народа (τὸ μὲν ἔθνος ἔφασαν πεφυκέναι Σκλαυενοί) и что они пришли от края «Западного океана». Трудно представить, чтобы эти северяне, никогда, скорее всего, не бывавшие на Дунае, смогли объяснить самодержцу ромеев, что он (sic!) их называет славянами, тогда как они сами не знали этого имени! Остается все-таки не понятным из работы Курты главное: КАКИМ образом византийцам удалось изобрести славян, которых до того вообще не было? Каков был тот механизм, с помощью которого царственный Константинополь структурировал разные этносы в далеком пограничье?

Л.А. Щенникова
(Москва)

Новооткрытая икона-«пядница» из Благовещенского собора Московского Кремля и образы Богоматери Владимирской эпохи Андрея Рублева

В 2006–2008 годах в Музеях Московского Кремля была раскрыта из-под записей и потемневшей олифы небольшая икона («пядница») «Богоматерь Владимирская», происходящая из пядничного ряда иконостаса Благовещенского собора, сформированного между 1634 и 1680 гг. Первая особенность иконы, отличающая ее от «Богоматери Владимирской» XII в., — изображение прильнувшего к лику Богоматери Младенца Христа без обнимающей ручки на ее шее. Вторая особенность — разделяющая образы Младенца Христа и Богоматери кайма ее мафория. Лик Младенца высоко поднят. Прямой аналогией для верхней части композиции кремлевской «пядницы» является

икона «Богоматерь Умиление Донская», созданная византийским мастером в Москве в последней четверти XIV в. Другие своеобразные черты новооткрытой иконы — разделка складок чепца Богоматери золотыми орнаментальными штрихами, не известная на сохранившихся русских иконах, но встречающаяся на многих греческих и италогреческих образах Богоматери XIII–XV вв., а также очень редкий в русской иконописи оливково-зеленый цвет обеих одежд Младенца Христа. Похожие по цвету его одеяния можно видеть в произведениях византийской живописи. По основным стилистическим признакам новооткрытая «Богоматерь Владимирская» может быть сопоставлена с такими византийскими (в основном, константинопольскими) последних десятилетий XIV в. как «Богоматерь Одигитрия» на лицевой стороне двусторонней иконы в церкви Введение Богоматери во храм на острове Родос, «Мати Божия молебница» и «Богоматерь Одигитрия Пименовская» в Третьяковской галерее, «Богоматерь Перивлешта» в Сергиево-Посадском музее.

Типы образов и черты лика Младенца Христа очень точно повторяют древнюю икону «Богоматерь Владимирская». Это свидетельствует о том, что мастер «пядницы» Благовещенского собора (или ее оригинала-образца), создавая свое произведение, творчески соединил в нем характерные черты древней владимирской святыни и новой иконы «Богоматерь Умиление Донская». Стиль и приемы письма новооткрытой иконы, ее техническое совершенство и высококачественные материалы, не свойственный русским иконам царственный аристократизм образа Богоматери позволяют отнести ее к творчеству талантливого константинопольского живописца, работавшего в Москве в конце XIV — начале XV столетия. Она могла быть выполнена непосредственно по заказу великого князя Василия Дмитриевича для его домашней молельни. Возможно поэтому в XVII веке при богослужении в царском Благовещенском соборе ее ставили «над Государским местом».

Иконографические и композиционные особенности новооткрытой иконы повторяются на многочисленных списках «Богоматери Владимирской» XV–XVI веков, образующих единую группу (отличаются отсутствием изображения ручки Младенца на шее Богоматери). Наиболее ранние иконы этой группы датируются началом — первой четвертью XV века: «пядницы» из собрания В.А. Прохорова в Русском музее, из Благовещенского монастыря в Киржаче в Историческом музее и из Покровского монастыря в Суздале во Владимиро-

Суздальском музее, а также икона с образом преподобного Сергия Радонежского на поле (утрачен) из несохранившейся часовни Преподобного Сергия у Ильинских ворот в Москве в Третьяковской галерее. «Богоматерь Владимирская» из Благовещенского собора создана раньше этих икон. Можно предположить, что она является списком (уменьшенной копией) подобной по иконографии и композиции большой иконы, написанной в 1395 году в память о чудесном избавлении Москвы от нашествия Темир Аксака, когда древняя чудотворная икона была принесена из Владимира в Москву и на некоторое время оставлена в Успенском соборе Кремля. Соотношение предполагаемой большой иконы-списка «Богоматерь Владимирская» и сохранившейся «пядницы» могло быть таким же как соотношение двух икон «Богоматерь Умиление Донская» — большой местной иконы, предназначенной для Успенского собора Коломны, и ее уменьшенного списка конца XIV века, вложенного в Троице-Сергиев монастырь. Большая икона-список «Богоматерь Владимирская», вероятно, находилась в придворной церкви Благовещения, в которой могла погибнуть в пожаре 1547 года. О ее существовании свидетельствуют сохранившиеся уменьшенные списки, первый из которых — новооткрытая «пядница».

В иконе-«пяднице» Благовещенского собора главным содержанием является молитвенное предстояние Богоматери Младенцу Христу. Это выражено, прежде всего, жестом низко опущенной руки Богоматери, отличающим «пядницу» от древнего чудотворного оригинала, а также отсутствием изображения обнимающей руки Младенца и рисунком разделяющей образы золотистой каймой мафория. Эти особенности были свойственны и несохранившейся большой иконе. Новый образ Богоматери Владимирской, с характерным деисусным жестом низко опущенной руки Марии, выражающим моление, заступничество Богоматери, наглядно воплощал мирозерцание и духовные идеалы Московской Руси рубежа XIV и XV столетий, надежду на Ее небесное ходатайство пред ликом Божественного Сына и потому стал излюбленным в среде московских иконописцев и их заказчиков.

Такое же положение обращенной к Младенцу Христу руки Богоматери характерно для двух списков «в меру и подобие» древнего чудотворного образа, выполненных в начале XV века в период его реставрации и создания нового золотого оклада (с праздниками на полях) по заказу митрополита Фотия. Один из этих списков, написанный, по всей вероятности, Андреем Рублевым, предназначался для Успенского собора Владимира, второй — для Успенского собо-

ра Московского Кремля. Они заменяли древнюю икону во время ее отсутствия в этих соборах, поскольку на всем протяжении XV столетия она оставалась владими́ро-московской святыней, пребывая то во Владимире, то в Москве. Обе эти иконы довольно точно передают иконографию и композицию поновленного (возможно, Андреем Рублевым) древнего чудотворного образа, но отличаются от него акцентами духовного содержания, выражающими молитвенное обращение Богоматери к Младенцу Христу, подобное Ее предстоянию Христу Вседержителю в Деисусе. В этих больших списках воспроизведены все основные особенности чудотворного образа, одной из которых является изображение кисти обнимающей руки Младенца на шее Богоматери. Но обращенная к Младенцу Христу рука Марии на этих иконах низко опущена — так же, как на новооткрытой «пяднице» из Благовещенского собора. Можно предположить, что не дошедшая до наших дней большая икона-список 1395 года, отличавшаяся деисусным жестом руки Богоматери, являлась выдающимся творением своего времени. Вероятно, она послужила образцом для выражения в композиции икон-списков начала XV века подчеркнуто молитвенного обращения Богоматери к Христу.

Список сокращений

- BMGS** — Byzantine and Modern Greek Studies
BGA — Bibliotheca Geographorum Arabicorum / ed. M. J. Goje
BZ — Byzantinische Zeitschrift
GRBS — Greek, Roman and Byzantine Studies
JÖB — Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
REV — Revue des Études Byzantines
RESEE — Revue des Études Sud-Est Européenes
ВВ — Византийский временник
ГММК — Государственные музеи Московского Кремля
МАИАСК — Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма
МАИЭТ — Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии
НС — Нумизматический сборник
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
ТГЭ — Труды Государственного Эрмитажа
ТМНО — Труды Московского Нумизматического общества

Содержание

Г.Г. Литаврин	
Предисловие	3

Тезисы докладов

Л.Т. Авилушкина (Санкт-Петербург)	
Хроника Михаила Глики в Вольфенбюттельском кодексе (Cod. Guelf. 54 Gudian gr.)	6
Н.А. Алексеенко (Севастополь)	
Представители византийской аристократии в Таврике: новые персонажи	7
Ю.А. Артамонов, И.В. Зайцев (Москва)	
Новые источники о паломничестве русских людей в храм Св. Софии в Константинополе-Стамбуле	10
В.А. Арутюнова-Фиданян (Москва)	
Контактные зоны в системе «Византийского содружества государств»	15
Н.Д. Барабанов (Волгоград)	
Иконопочитание и народные традиции в средневековом православии (на примере культа иконы Богоматери Одигитрии в Константинополе)	17
А.В. Бармин (Москва)	
Противолатинская полемика в Византии и в Древней Руси	21
О.А. Барынина (Санкт-Петербург)	
Неопубликованные материалы по истории русско-византийских отношений в архиве В.Г. Васильевского	23
В.Б. Бесолов (Владикавказ)	
Компаративный анализ храмов центрально-купольной архитектуры Киевской Руси, стран Кавказа и Византии (X–XII вв.)	24

М.Н. Бутырский (Москва)	
П.Н. Милюков как исследователь славяно-византийских древностей Македонии	29
А.Б. Ванькова (Москва)	
«Особенно ныне все должно сделать и перенести, чтобы не осталась бесплодной добрая ваша нива»	31
В.В. Василик (Санкт-Петербург)	
Отражение событий византийско-персидской войны 603–630 гг. в Акафисте	36
А.А. Войтенко (Москва)	
ONUPHRIANA в составе Четьих Миней митрополита Макария	43
Ю.Я. Вин (Москва)	
Понятийно-терминологические эквиваленты византийского «Земледельческого закона» и его славянских рецепций: информационный подход к анализу социокультурных концептов	46
М.С. Деминцев (Тюмень)	
Возрождение Византии (1261 г.) глазами древнерусских летописцев	50
В.А. Золотовский (Волгоград)	
Военные аспекты внешней политики Византии при первых Палеологах (К уяснению специфики «Византийского содружества наций»)	56
А.Ю. Казарян (Москва)	
Византийский вклад в архитектуру Тайка (Тао): К генезису зодчества эпохи Багратидов	62
И.О. Князький (Москва)	
Русь между Византией и Западом в правление княгини Ольги .	64
А.С. Козлов (Екатеринбург)	
Русь в средневековой этнонимии и позднеантичная этнонимическая традиция	66
Maciej Kokoszko (Łódź)	
Zosima the Deacon and his pilgrimage to Constantinople or on the origins of a certain mistake	73

Д.А. Коробейников (Москва) «Владыка столиц русов и алан»: «Византийское содружество государств» в переписке между мамлюкским Египтом и Византией в XIV в.	75
И.Г. Коновалова (Москва) Представление о Византийском содружестве государств в арабской географической литературе X в.	76
М.А. Курьшева (Москва) Греческие рукописи Южной Италии из собрания ГИМ (Москва)	79
В.В. Кучма (Волгоград) Новые издания византийских военных трактатов	82
Т.В. Куц (Екатеринбург) Традиции византийской риторики в эпистолярной Исихора Киевского	86
Г.Е. Лебедева, В.А. Якубский (Санкт-Петербург) Митрофан Васильевич Левченко	88
Л.В. Луховицкий (Москва) Славянское «Написание о правой вере» в контексте изучения наследия патриарха Никифора I	92
И.А. Орецкая (Москва) Персонификации в миниатюрах ватиканской рукописи Христианской топографии Космы Индикоплова (Vat. gr. 699)	97
Е.Я. Осташенко (Москва) Об иконах Высоцкого чина	101
С.Ф. Орешкова (Москва) Османы и «Византийское содружество государств»	102
М.А. Поляковская (Екатеринбург) Трансформация византийской традиции в чине венчания русских царей (отдельные сюжеты)	103
Е.К. Пиотровская (Санкт-Петербург) Почему в древнерусской версии «Христианской Топографии» Козьмы Индикоплова отсутствуют изображения пророков?	107
М.В. Рождественская (Санкт-Петербург) Роль библейских апокрифов в литературе и книжности средневековой Руси	107

Е.М. Саенкова (Москва) Изображение «древнего града Византия» на иконе XVII в. «Крестовоздвижение с историей обретения Креста» из Вологодского музея	109
В.В. Серов (Барнаул) Юридический статус союзных Византии арабов в VI в.	111
А.Л. Саминский (Москва) Евангелие из библиотеки Святой Софии Константинопольской в Москве конца XIV — первой четверти XVII в.	113
А.С. Слуцкий (Санкт-Петербург) Электронный каталог славянских служебников XIII–XVI веков Софийского собрания Российской национальной библиотеки: материалы для изучения византийской литургической традиции в славянском богослужении	114
Э.С. Смирнова (Москва) Ранние этапы иконографии святых князей Бориса и Глеба. Вопросы византийских образцов и русской традиции	118
Ю.Г. Соколов (Волгоград) К проблеме «Византийского содружества государств»: страны византийского круга глазами ромеев в первой половине XIII в.	120
Д.Н. Старостин (Санкт-Петербург) «Житие папы Сильвестра» и новые данные о рукописной традиции текста	126
В.П. Степаненко (Екатеринбург) «Города на Дунае» в контексте русско-византийских отношений X–XII в.	129
О.Г. Ульянов (Москва) О времени возникновения инаугурационного миропомазания в Византии, на Западе и в Древней Руси	133
Ф.Б. Успенский, А.Ф. Литвина (Москва) Смерть в Чернигове. К пониманию духовной грамоты митрополита киевского Константина (1159 г.)	141
Е.В. Уханова (Москва) Рецепция византийского книжного производства на Руси в древнейший период (XI — первая четверть XII в.)	145

К.В. Хвостова (Москва) Византийская философия истории в свете современных философских представлений	147
В.Г. Ченцова (Москва) «Византийское наследие» из Трапезунда? К интерпретации нескольких известий о <i>translatio reliquiae</i> с Христианского Востока в Москву в XVII в.	154
Н.П. Чеснокова (Москва) Идея византийского наследия в России середины XVII в.: образы и символы	158
М.М. Чореф (Бахчисарай) Монетное дело Херсона в первой половине VIII в.	161
П.В. Шувалов (Санкт-Петербург) Византийское изобретение?	165
Л.А. Щенникова (Москва) Новооткрытая икона-«пядница» из Благовещенского собора Московского Кремля и образы Богоматери Владимирской эпохи Андрея Рублева	168
Список сокращений	171

РУСЬ И ВИЗАНТИЯ

Место стран византийского круга
во взаимоотношениях Востока и Запада

*Тезисы докладов XVIII Всероссийской
научной сессии византинистов*

Оригинал-макет подготовлен А.М. Крюковым
в издательской системе \LaTeX

Сдано в набор 01.10.2008. Подписано в печать 06.10.2008

Зак. № Объем 11,5 п. л. Тир. 150 экз.

Институт всеобщей истории РАН. Ленинский пр-кт, 32а