

Byzantinische Zeitschrift 97/2 (2004).  
S. 678: «Ivanov S.A. *Византийское миссионерство. Можно ли сделать из “варвара” христианина?* (Byzantinische Missionierung. Kann man aus einem „Barbaren“ einen Christen machen?).  
Moskau, *Язык Славянской культуры* 2003. 375 S. Mit mehreren Karten. [ISBN 5–94457–114–4].  
— Erste umfassende Darstellung von Missionierungen, die von der byzantinischen Kirche ausgingen (3.–13. Jh.) und Untersuchung der Missionierungsideologie, auf der Basis einer gründlichen Durcharbeitung der Quellen und der Sekundärliteratur. Verdiente eine Übersetzung. — Wird besprochen. — Schreiner». [2777

*(На правах эпиграфа)*

Книга известного российского византиниста С. А. Иванова «Византийское миссионерство. Можно ли сделать из “варвара” христианина?» вышла в 2003 году в московском издательстве «Языки славянской культуры». Задачей данной книги, как её формулирует Автор, является рассмотрение особенностей византийского миссионерства и раскрытие его специфики. Монография является первой попыткой изложения византийского миссионерства на протяжении тысячи лет существования Византийской Империи, причём делается также попытка раскрыть истоки византийского подхода к миссии среди язычников, имеющие своё начало в эпохе земной жизни Спасителя и временах апостольских. Таким образом, в целом монография обнимает период приблизительно в пятнадцать веков, рассматривая весьма отличные друг от друга эпохи.

Естественно, что подобная работа подразумевает внимательное изучение огромного количества источников и несравненно большего количества исследовательской литературы. Исследование данной темы на современном этапе развития науки не может, к сожалению, положиться на фундаментальные работы, посвящённые непосредственно ей, потому Автору пришлось в значительной мере перерабатывать необходимые материалы самостоятельно. Естест-

венно, при таком подходе совершенно невозможно было обзреть все источники, не говоря уже об исследовательской литературе по всем релевантным сюжетам. То, что Автор с самого начала отказался от попытки фундаментального изучения темы, демонстрируется уже сравнительно небольшим объёмом книги. Кроме того, Автору поневоле пришлось в большинстве своём рассматривать те сюжеты и темы, в которых он не является специалистом, что в свою очередь привело к разного рода досадным ошибкам и огрехам. Само по себе их наличие в столь масштабной работе, видимо, неизбежно; однако превосходящее всякое вероятие их количество представляется совершенно недопустимым для столь именитого исследователя.

В связи с последним обстоятельством в данном критическом обзоре не ставится задача указать и исправить все имеющиеся в работе ошибки. Мы ограничимся демонстрацией наиболее уязвимых сторон книги: 1) неудовлетворительное качество рассмотрения отдельных проблем, 2) тенденциозность общих суждений, 3) низкий технический уровень редактирования.

Для начала укажем некоторые неточности и небрежности, не соответствующие уровню современных научных знаний.

*Стр. 39:* Автор утверждает о достоверности сабейского слова 'shmt как восходящего к греч. εὐσχήμων. Ни о какой *достоверности* при сравнении фонетического облика первого слова со вторым не может быть и речи; данная этимология целиком остаётся на совести автора статьи, на которую ссылается С. А. Иванов, если только эта ссылка вообще точна.

*Стр. 47:* рассуждая о миссии Феофила Индийца, Автор пишет, что писатель Филосторгий «колеблется, считать ли её целью пропаганду христианства или отвращение от "ереси" уже крещёных варваров». Ниже, — вероятно, чтобы проиллюстрировать эти *сомнения* — приводится обширная цитата из Филосторгия, где читаем: «Прибыв к сабеям Феофил принялся убеждать вождя поверить в поклонение Христу и отступить от эллинского заблуждения»...

Стр. 49, сн. 50: Автор переводит фразу «τοῦτο ἀρέσῃ τῇ χώρᾳ» как «это понравится стране», в то время как правильно: «пусть это понравится стране».

Стр. 52: Автор ошибочно передаёт имя арабской царицы Мавии<sup>1</sup> как *Муавия*, очевидным образом перепутав его с именем знаменитого родоначальника арабской династии Омейядов. Там же чуть ниже утверждается, что монах Моисей отказался принять епископский сан от ариан и остался священником; между тем как известно, что он принял затем хиротонию от ссыльных православных епископов, став тем самым одним из первых епископов арабов<sup>2</sup>.

Стр. 53: Автор пишет: «... Памфил, епископ Ταηνῶν, что должно пониматься как греческая передача арабского термина *Таууауе* — этим словом обозначались кочевые бедуинские племена». Данная короткая фраза содержит сразу две неточности. Во-первых «Таййайе» — термин в данной форме не арабский а сиро-арамейский, а во-вторых им обозначались не «бедуинские племена», а изначально конкретное племя *Тайй*.<sup>3</sup>

Стр. 74: в связи с событиями в Наджране Автором упоминается эфиопский царь «Элла Ашеба». Очевидным образом Автор имеет в виду знаменитого царя Аксума, имя которого общепринято передавать как *Элла Ацбеха*. Откуда взялся искаженный фонетический облик слова — можно лишь догадываться.<sup>4</sup> На той же странице в сноске 6 неправильно указан номер страницы — следует читать не 49, а 50.

---

<sup>1</sup> См. о ней, напр.: Bowersock G.W. *Mavia, Queen of the Saracens* // Studien zur antiken Sozialgeschichte: Festschrift Fr. Vittinghoff. (Kölner historische Abhandlungen; 28). Köln, 1980. S. 477–495.

<sup>2</sup> Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, VI, 38, 7: «*παραιτησάμενοι Λούκιον οἱ Ῥωμαίων ἀρχοντες ἄγουσι Μωσῆν πρὸς τοὺς ἐν φυγῇ ὄντας ἐπίσκοπους, παρ' ὧν χειροτονηθεὶς ὡς τοὺς Σαρακηνοὺς ἦλθε*». См. тж. *Trimingham J.S. Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*. Beirut, 1979. P. 96–99. Тем более удивительной эта ошибка является из-за того, что Автор неоднократно ссылается на эту книгу.

<sup>3</sup> Здесь, впрочем, Автор был введён в заблуждение своим источником: книгой вышеупомянутого Тримингема.

<sup>4</sup> Не исключено, что это результат следующей цепочки: в транскрипции вторая часть имени записывается как «Asbeha», в англоязычной литературе — иногда просто «Asbeha». Перепутав местами b и h, легко получить «Asheba». Прочитав это «на английский манер», получим «Ашеба».

Стр. 79: применительно к истории начала христианства в Эфиопии Автор делает следующее утверждение: «Между тем тот факт, что в Эфиопии находились наряду с сирийцами также и греческие проповедники доказывається реликтами греческой лексики. Разумеется, большинство эллинских заимствований относится к общехристианскому пласту, который мог попасть в эфиопский через коптское или арабское посредство, однако некоторые лексемы поддаются лишь одному-единственному объяснению: византийские монахи достаточно долго жили бок о бок с местными. Таковы, например, brana < μεμβράνα (пергамент), deha < πτωχός (бедный), ragumen < ἐπαγόμενον (вставные дни календаря), shema < σχῆμα (монашеское одеяние, схима), senkesar < συναξάριον (синаксарь)».

Что касается первого из этих слов, то его следует записывать bəṛānpā или же bəṛhānpā, причём происхождение этого слова от лат. membrana далеко не однозначно, скорее наоборот — такая этимология выглядит наименее убедительной<sup>5</sup>. Второе слово, в том виде, в котором оно приведено в книге С. А. Иванова, нам вообще не удалось обнаружить в словаре эфиопского языка, так что возникают сомнения в правильности его написания. Эфиопское слово ragumen (правильная транскрипция rāg<sup>w</sup>men) восходит к *арабо-христианскому* 'abāgmin<sup>6</sup>. При передаче слова «схима» на эфиопский Автор до неузнаваемости искажил его фонетический облик: по-эфиопски это слово транскрибируется как 'askemā, а не «shema». Так называемый протетический алиф указывает на заимствование опять же из христианского *арабского* языка, где это изначально греческое слово звучит как 'iskīm, в свою очередь восходя к сирийскому 'eskēmā<sup>7</sup>. Слово «senkesār» пришло в эфиопский язык опять же через посредство *арабского* языка, а не напрямую из гре-

<sup>5</sup> См. Leslau W. Comparative Dictionary of Geez. Wiesbaden, 1991. P. 104 (колонка слева), 106 (колонка слева).

<sup>6</sup> См. Ibidem. P. 414 (слева); Graf G. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. Leuven, 1954. S. 1.

<sup>7</sup> См. Leslau. Comparative Dictionary of Geez. P. 43 (слева); Graf. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. S. 9.

ческого, о чём однозначно свидетельствует арабская форма этого слова — *sinkisār*<sup>8</sup>.

Таким образом, происхождение данного набора слов не поддается «*одному-единственному объяснению*» — непосредственно из греческого, а следовательно, отнюдь не доказывает непосредственного общения эфиопов с византийскими монахами. Скорее наоборот: указанные слова заимствованы в эфиопский язык через арабо-христианское посредство. Автору не следовало в этом вопросе полагаться на мнение малоизвестного греческого исследователя (там же, сноска 28), не имея возможности проверить его утверждения собственными лингвистическими познаниями.

*Стр. 82:* Автор утверждает, что Иоанн Эфесский «насилственно крестил в одной только Малой Азии около 80 тысяч человек и построил 90 церквей». На основании чего Автор решил, что крещение осуществлялось насильственно, неизвестно — источники не дают повода для такого вывода.<sup>9</sup> Кроме того, на самом деле в источниках упоминается 70 тысяч окрещённых, 99 церквей и 12 монастырей.<sup>10</sup>

Далее в сноске 36 на той же странице Автор говорит в связи с личностью Иоанна Эфесского следующее: «Пикантность ситуации в том, что Иоанн был монофизитом, а эту ересь в Византии жестоко преследовали». Автору следует уточнить, когда конкретно её преследовали, иначе с его слов создаётся впечатление, что преследовали её всегда, что было далеко не так. Кроме того, *пикантность ситуации* состоит не в том, что Иоанн был монофизитом, а в том, что в Малой Азии он обращал людей в *халкидонскую* (православ-

---

<sup>8</sup> См. *Leslau. Comparative Dictionary of Geez*. P. 507 (слева); *Graf. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, S. 62.

<sup>9</sup> Мысль о насильственности крещения, странным образом любезная Автору, проводится в работе Н. В. Пигулевской, «Сирийские источники по истории народов СССР», стр. 194–195 (переиздано: *Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография*. СПб., 2000). На эту работу Автор и ссылается в сноске 36. Однако это утверждение, никак не подкрепленное источниками, целиком остаётся на совести Н. В. Пигулевской и С. А. Иванова.

<sup>10</sup> *Michel le Syrien. Chronique IX 33* (ed. J.-B. Chabot. Paris, 1899–1924. T. 1–3).

ную) веру, что, конечно же, весьма красноречиво свидетельствует о «неколебимости» его монофизитских убеждений.<sup>11</sup>

Далее в той же сноске Автор пишет: «... монофиситство реально превратилось в гонимую ересь лишь после 548 г., а до этого времени Юстиниан заигрывал с монофиситами ...». Однако хорошо известно, что в 548 г. положение монофиситов ничуть не изменилось, и никаких гонений на них Юстиниан ни до этой даты, ни после не предпринимал. Вряд ли также Автор сможет объяснить, в чём, собственно, состояло «заигрывание» Юстиниана с монофизитами?

Стр. 92: Автор, говоря о событиях 500–518 гг., связанных с монофизитской миссией, говорит: «Империя всё ещё активно использовала монофиситов для миссионерской деятельности (ср. стр. 82) ...». Сравнив это высказывание, как и предложено, со стр. 82, мы вновь встречаемся с пассажем о миссии Иоанна Эфесского, каковая началась в 542 г. Таким образом, становится совершенно неясно, что имеет Автор в виду под словосочетанием *всё ещё* — события 500–518 или 542 г.? Если же разница в положении монофиситов в 500–518 и 542 годах Автору неизвестна, то это весьма прискорбно.

Стр. 94: Автор за чистую монету принимает позднюю монофизитскую легенду о рукоположении Иакова Барадея и Феодора Аравийского ссыльным монофизитским патриархом Феодосием Александрийским. Современник Иакова Иоанн Эфесский ничего не говорит об этом в своём житии Иакова, что само по себе весьма красноречиво. Имеется, впрочем, ещё одно житие Иакова, сохранившееся в корпусе «Житий восточных блаженных» Иоанна Эфесского, но однозначно позднего происхождения и не принадлежащее перу Иоанна Эфесского<sup>12</sup>. Стоит также упомянуть, что «Хроника» Михаила Сирийца, основывающаяся в соответствующей части на сочинениях Иоанна Эфесского (в том числе не сохранившихся), также ничего не упоминает о по-

---

<sup>11</sup> *Michel le Syrien. Chronique. T. 2. P. 207.* Таким образом, ошибается и источник Иванова — Энгельгардт (*Engelhardt I. Mission und Politik in Byzanz: Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians. München, 1974. (Miscellanea Byzantina Monacensia; 19). S. 22.*)

<sup>12</sup> *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints // PO. T. XVIII. P. 490; T. XIX. P. 499–500, 579.* См. также выше, стр. 83–90.

священни Иакова и Феодора Феодосием. Впрочем, в рукоположении нового епископа должны были участвовать не один, а три епископа, имена которых нам равным образом неизвестны. Таким образом, факт рукоположения Иакова Барадея в Константинополе монофизитскими епископами остаётся недоказанным.

На той же странице Автор называет лагерь бедуинов «hertha», в то время как правильно «hirta»<sup>13</sup>.

Там же Феодор Аравийский назван «страстным миссионером», каковой эпитет целиком остаётся на совести Автора, ибо не только греческие, но и все прочие источники хранят совершеннейшее молчание о его миссионерских достижениях и вообще о какой бы то ни было вразумительной деятельности среди Гассанидов.

Очень показательно в этой связи, что Автор не знает, в какой именно христианский толк рукополагал арабов миссионер Ахудеммех. Таким образом, можно констатировать, что Автор не подозревает о том, что монофизитская традиция однозначно связывает рукоположение Ахудеммеха с деятельностью Иакова Барадея: иначе отпали бы всякие сомнения в *монофизитстве* первого митрополита Тагритского<sup>14</sup>.

*Стр. 95:* Автор утверждает, что юлианисты имели своей базой Александрию, не зная при этом, что даже сам Юлиан Галикарнасский во время своего пребывания в ссылке в Египте не жил в Александрии. И уже тем более не могли юлианисты «рассылать повсюду епископов», поскольку с одной стороны они находились в Египте под строгим контролем властей, а с другой просто-напросто не располагали епископами. Тот факт, что юлианисты рассылали по разным странам своих эмиссаров, отнюдь не означает, что эти последние были *епископами*.

*Стр. 96:* Автор приводит перевод одного места из «Церковной истории» Евагрия Схоластика (VI 22): «Нааман, филарх враждебных скинитов, являвшийся [раньше] грязным

---

<sup>13</sup> См., напр., *Brockelmann C. Lexicon Syriacum. Halle, 1928. P. 230; Payne-Smith R. A Compendious Syriac Dictionary. Oxford, 1902. P. 141* (колонка справа).

<sup>14</sup> Дискуссию относительно личности Ахудеммеха как первого митрополита Тагритского см. в: *Fiey J.M. Tagrit: esquisse d'histoire chrétienne // L'Orient Syrien. Paris, 1956. P. 301-304.*

язычником ...». В греческом оригинале стоит следующее: «Τότε καὶ Νααμάνης τῶν ἐχθρῶν Σκηνητῶν φύλαρχος ἐξάγιος καὶ παμμίαρος Ἑλλην ...». Нетрудно заметить, что Автор неточно переводит словосочетание «ἐξάγιος καὶ παμμίαρος Ἑλλην», низводя его до почти площадного ругательства (более подходит по смыслу «нечестивейший, скверный») и оставляя первый эпитет вообще без перевода.

Стр. 97: Автор, как это сплошь и рядом у него случается, чрезмерно упрощает картину взаимоотношений византийцев и гассанидов, утверждая, что единственным камнем преткновения было монофизитство гассанидов. Политический и прочие аспекты Автор даже не рассматривает...<sup>15</sup>

Стр. 98: Автор называет началом миссии священника Юлиана в Нубии 537 г., в то время как правильной датой является 542 г.

Стр. 101: Автор утверждает, что Феодосий рукоположил епископом Нубии Лонгина. Хотя данное мнение и встречается в исследовательской литературе, однако же, не подтверждается никакими источниками. Феодосий во время своей ссылки не имел права рукополагать, равно как и другие монофизитские епископы, за чем император (а также и императрица Феодора!) внимательно следили. Феодосий о рукоположении Лонгина был вынужден просить Павла Антиохийского<sup>16</sup>.

Далее на той же стр. 101 встречается вопиющее недоразумение: арест Лонгина имел место в 566 г. (о чём Автор и говорит), а его тайный отъезд в Нубию в 569 г. И тем не менее, согласно Автору, в эти события был вовлечён император Юстиниан... Это можно было бы считать досадной опечаткой (как известно, Юстиниан умер в 565 г.), но на следую-

<sup>15</sup> Источник Автора для данных сюжетов (*Trimingham. Christianity among the Arabs in pre-islamic Times. P. 182–188*) даёт куда более богатую деталями картину, которую Автор, следуя неким собственным установкам, просто не принимает во внимание!

<sup>16</sup> См., напр., *Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae Pars tertia / Interpretatus est E.W. Brooks // CSCO. Scriptorum Syri. Ser. tertia. T. III, versio. P. 139 (IV 8): «et mandavit (Theodosius) ut beatus Longinus ibi (sc. ubi et Iulianus) fieret, utpote vir studiosus qui eos (sc. Nobades) penitus convertere posset et in chistianismo confirmare. Statim vero post papae obitum Longinus illi loco episcopus factus ad proficiendum se paravit».* С.А. Иванов пользовался данным сочинением Иоанна Эфесского, однако этой фразы не заметил. См. также выше, стр. 77, сн. 68.

щей странице (102) мы читаем, что «Юстиниан абсолютно не интересовался успехами нубийского христианства ..., он всё равно хранил зло против Лонгина ....». И это при том, что третья книга «Церковной истории» Иоанна Эфесского, на которую ссылается Автор, посвящена исключительно времени *после* смерти Юстиниана, что Автору следовало бы знать или же выяснить заранее<sup>17</sup>.

*Стр. 104:* цитируя письмо Лонгина об отправке в Нубию епископов из Египта, Автор не знает того широко известного факта, что монофизиты не располагали в то время епископами, ибо благодаря мерам Юстиниана монофизитская иерархия исчезла в Империи совершенно, а те епископы, что имелись в наличии, находились под жёстким контролем властей и были им совершенно лояльны. Следовательно, Лонгин мог говорить о присылке в Нубию лишь *православных* епископов<sup>18</sup>.

Наличие в Нубии многовековой традиции христианства и многочисленной иерархии, говорит о том, что призыв Лонгина и нобадов прислать в Нубию епископов отнюдь не «остался втуне».

*Стр. 105:* Автор, говоря о достаточно полной обеспеченности VI века историческими источниками<sup>19</sup>, утверждает, что нигде в греческих источниках не нашёл своего отражения факт крещения Нубии. Это не так: Косьма Индикоплов упоминает нобадов среди крещённых народов уже в конце 40-х годов VI столетия<sup>20</sup>.

*Стр. 107:* Автор указывает неверную дату смерти Иоанна, епископа Тельского — 568 г., в то время как умер он на самом деле гораздо раньше — ещё в 538 году<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Заметим, что данном случае Автор, даже не владея сирийским языком, повторяет ошибку сирийский хронистов, путающих имена Юстина и Юстиниана (в консонантной записи разница в их облике весьма невелика).

<sup>18</sup> Не следует забывать (об этом и сам Автор говорит на стр. 100), что ещё Юстиниан хотел осуществить миссию в Нубии руками египетских епископов, т. е. православных.

<sup>19</sup> Впрочем, это всего лишь сравнительная полнота!

<sup>20</sup> Cosmas Indicopleustes. Topographia Christiana, III 66. 5.

<sup>21</sup> См. Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum / Ed. E.W. Brooks // CSCO. Scriptores Syri. T. XXV, versio. Paris, 1907. P. 59: «Et indictione prima, quae est annus 849 secundum numerum annorum Alexandri, mense šābāt die sexto, sabbato medio die...».

На той же странице Автор переводит из «Истории несториан» слова персидского вельможи Кардаха (а не «Кардагха», как в тексте С. А. Иванова): «Став христианином, я вооружился непобедимой перчаткой». Выражение выглядит довольно загадочно: что за «непобедимая перчатка» имеется в виду, с которой сравнивается христианство? Об увлечении Кардаха боксом вроде бы ничего не известно... Впрочем, обратившись к французскому переводу «Истории несториан», мы видим: «... en embrassant le christianisme je me suis armé d'un glaive invincible». Очевидно, автор перепугал *glaive* — по-французски ни что иное как *меч* — с английским *glove*. Уже не в первый раз его подводит слишком хорошее знание английского языка<sup>22</sup>.

Далее на той же странице применительно к несторианскому богослову Мар-Абе утверждается, что тот, владея греческим, тем не менее «не осуждал войн против греков». Нам не удалось определить, действительно ли Мар-Аба придерживался таких взглядов; единственное, что бросается в глаза, так это полное отсутствие подобной информации на страницах «Истории несториан», на которые ссылается в этой связи Автор.

Стр. 110: Автор передаёт слово «джаселик» как «епископ». Правильной передачей является «католикос», т. е. несторианский патриарх<sup>23</sup>.

Стр. 112: Автор упрекает греков в отсутствии интереса к крещению гарамантов, ставя им в пример Иоанна Бикларского, который «живя в Испании», этим предметом интересовался. На это следует заметить, что Иоанн Бикларский, хотя и был родом из Испании, заинтересовался этим сюжетом, находясь всё-таки в Константинополе. Его *глубокий интерес* к предмету выразился в следующем «пространном» повествовании: «Garamantes per legatos paci Romanae rei

---

<sup>22</sup> Французский перевод отнюдь не дословен. В арабском тексте всё однозначно: «قد لبست سلاحا قويا» — «я облачился сильным оружием». На стр. 12 Автор признаётся в своем «прискорбном незнакомстве с сирийским языком»; о том, что он кроме того незнаком с арабским и эфиопским, а также слаб во французском и (как это будет в дальнейшем показано) немецком, Автор не счёл нужным предупредить читателя заранее.

<sup>23</sup> См., напр., Graf G. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. Louvain, 1954. P. 33.

publicae' et fidei christianaе sociari desiderantes poscunt, qui statim utrumque impetrant»<sup>24</sup>. Противореча сам себе, Автор на следующей же странице (113) приводит выдержку из Косьмы Индикоплова, в которой среди обращённых в христианство народов упоминаются и гараманты — что отнюдь не свидетельствует о полном отсутствии у греков интереса к информации об обращении в христианство новых народов. О гарамантах у Косьмы Автор вспоминает и на стр. 114, вероятно, чтобы лишний раз подчеркнуть *полное отсутствие* информации у греков об этом событии.

*Стр. 130:* Автор пишет, что «в мусульманство перешло подавляющее большинство обращённых ранее в православие арабов» и добавляет в сноске 56: «при этом Судан сохранил верность христианству». Неужели Автор и впрямь полагает, что Судан, т. е. Нубия, в VII в. был населён *арабами*? Как известно, арабы там появляются никак не ранее XIV века, и тогда же население страны начинает постепенно переходить в ислам. Странным образом Автор переносит поверхностно усвоенные им современные реалии (ибо Судан и сейчас не является целиком арабской страной) на весьма отдалённые времена.

*Стр. 145–146:* Автор пишет: «Чрезвычайно часто в работах о крещении Руси цитируется послание патриарха Фотия Антонию, епископу Боспорскому, где впервые упоминается, что народ «рос» склонился под сень веры». Видимо, частота цитирования оказалась всё же недостаточной, поскольку Автору осталось неизвестно, что в данном послании народ «рос» вообще не упоминается. Кроме того, едва ли солидно цитировать это послание по «Патрологии» Миня при наличии критического издания (небезызвестного Автора, судя по сн. 92 на с. 164).

Ссылка на «Послание Фотия к армянам» обнаруживает незнание Автором с единодушным мнением специалистов: сохранившийся армянский текст не может принадлежать перу Фотия<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Ioannes Biclaensis, Chronica a. DLXVII–DXC // MGH AA. T. XI, v. II. Berolini, 1894. P. 212, sub anno 569.

<sup>25</sup> См. напр.: Арутюнова-Фиданян В.А. Православные армяне в контексте борьбы за унию церквей на Христианском Востоке // Традиции и наследие Христианского Востока. М., 1996. С. 39; Les Regestes

Далее на стр. 146 Автор пишет: «Хотя с именем Фотия исследователи связывают многие миссионерские инициативы, следует отметить, что сам он в своей обширной переписке никогда ни единым словом не упоминает ни о хазарской, ни об арабской, ни о славянской миссиях». Следует помнить, что хотя переписка Фотия и обширна, она далеко не полностью охватывает его деятельность. Кроме того, следует учитывать, что оба правления Фотия окончились его опалой, что никоим образом не способствовало сохранению его сочинений. Впрочем, Окружное послание восточным патриархам (Ер. 2) знакомит с главными для Фотия «миссионерскими проектами» 860-х годов: болгарским, русским и армянским. Хазарская миссия едва ли была актуальна, а деятельность Константина и Мефодия в Моравии с церковно-политической точки зрения не являлась миссией (как это признает и сам Автор на с. 157); что же касается арабов, то они здесь вообще не при чем.

Стр. 147: Автор пишет: «Таматарха фигурирует и в других перечнях, но относится обычно к епархии Зихии, т. е. западному Предкавказью». Между тем, как это показывают *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, в византийской церковно-географической номенклатуре к «епархии Зикхий», помимо Таматарахи, относились также все крымские города: Воспор, Сугдея и даже Херсонес<sup>26</sup>. Хотя сами зихи и локализируются в западном Предкавказье, «ἐπαρχία Ζηκχίας» — гораздо более широкое понятие, объединяющее все византийские владения на северном побережье Черного моря.

Стр. 150: Автор пишет: «Вскоре после византийского посольства Каганат принял иудаизм в качестве государственной религии, что осложнило дипломатические отношения двух государств и привело к ухудшению положения иудеев в Империи. Неудача с попытками крестить Хазарию была вызвана, по всей видимости, опасением кагана попасть в чересчур большую зависимость от Константинополя». Однако стоит напомнить, что в X в. у хазар из 7 верховных судей лишь 2 были предназначены для иудеев, в то вре-

---

des Actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Fasc. II-III: Les Regestes de 715 à 1206 / Par V. Grumel et J. Darrouzès. P., 1989. N 473.

<sup>26</sup> *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae* / Ed. J. Darrouzès. Paris, 1981. P. 206.62, 218.66, 232.82.

мя как 2 — для христиан, 2 для мусульман и 1 для язычников<sup>27</sup>. Говорить в связи с этим о «неудаче» христианской миссии, по меньшей мере, некорректно.

*Стр. 151:* в связи с миссией Константина Автор высказывает своё удивление тем фактом, что она «зримым образом слилась с дипломатией», при этом снабжая данную фразу восклицательным знаком, как будто речь идет о чём-то уникальном. Автор, вероятно, подзабыл о том, как на стр. 47–49 он описывал миссию Феофила Индийца, которая также преследовала цели миссии и посольства одновременно.

Там же Автор пишет: «Опять, как мы уже видели, центральным эпизодом миссии оказывается чудо — в данном случае срубание священного дуба». Но любому ясно, что смысл *центрального эпизода* состоял как раз в обратном: никакого чуда, которого опасались язычники, при рубке дерева не произошло. Сам же процесс рубки дерева чудом не является — это известно всякому, кто хотя бы раз в жизни колот дрова...

*Стр. 153:* Автор пишет: «Быть может, следует признать символическим уже самый тот факт, что Василий I короновался (в 866 г.) 26 мая — т.е. в день Пятидесятницы». Василий I не «короновался», а был коронован императором Михаилом III. Если в дате коронации и был заложен символический смысл, то эта идея не могла принадлежать Василию и не может подкрепить тезис о том, что он «по-видимому ... первым всерьез ощутил себя равным апостолам».

*Стр. 159:* Автор как о чём-то хрестоматийном говорит о том, что «Константин и Мефодий ... служили не по греческому, а по римскому обряду». Это безапелляционное заявление Автор поразительным образом не подкрепляет ни единым доказательством и ни единой ссылкой на исследовательскую литературу! Между тем уверенности в этом факте нет даже в среде католических учёных.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> См., напр.: *Голден П. Б. Государство и государственность у хазар // Феномен восточного деспотизма. М., 1993. С. 223.*

<sup>28</sup> См., напр.: *Максимович К.А. «Законъ соудныйи людьмъ»: Источниковедческие и лингвистические аспекты исследования славянского юридического памятника. М., 2004. С. 33–36.* Как славист, С.А. Иванов должен был бы ознакомиться по этому вопросу со следующей статьёй, написанной, кстати, на русском языке: *Паренти С.*

Стр. 160: одной из причин крушения миссии Кирилла и Мефодия у славян было оказывается то, что миссионеры слишком настаивали на выполнении славянской знатью требований, предъявляемых православием к чистоте брака. Поскольку никаких других внятных причин неудачи моравской миссии Автор не приводит, то данную причину, по-видимому, надлежит считать единственной. На стр. 189 (внизу) Автор вновь, уже более категорично, повторяет эту мысль. В этом, по-видимому, проявляется отношение Автора к славянам, которые по его мнению безусловно предпочитают возможность блудить принятию правил христианской веры...

Стр. 162: говоря о Болгарии, Автор заявляет, что «роль греков в христианизации этого района Балкан огромна — однако совершенно нет данных о целенаправленной миссионерской активности византийцев среди болгар». Между тем хорошо известно, что с VII в. Византия находилась почти в непрерывном военном конфликте с Болгарией, особенно обострившемся в начале IX в. Учитывая, что сами болгары идентифицировали византийцев как *христиан* (об этом свидетельствует эпиграфика), было бы любопытно узнать, как Автор представляет себе *целенаправленную миссионерскую активность* среди болгар со стороны их самых опасных врагов?

Стр. 165: сложнейшую проблему отношений Византии, Болгарии, Рима и Германии в связи с крещением болгар автор подменяет вульгарным тезисом о якобы «вызывающем» поведении византийцев в Болгарии, что вынудило князя Бориса «отказаться от их услуг и обратился к Римской церкви». Для подобных обвинений нет никаких оснований. Противопоставление послания Фотия Борису, в котором Автор усматривает «высокомерный, никак не миссионерский тон», бтветам на вопросы болгар папы Николая, который «чрезвычайно уважителен и конкретен», носит ярко выраженный субъективный характер.

Стр. 166–169: не обращая внимания на то, что первые попытки крещения Болгарии предприняли именно *западные* миссионеры, не упоминая, что именно *Римская церковь*

отпугнула болгар своим ригоризмом и неуступчивостью, Автор заявляет, что обстоятельства борьбы за Болгарию между Римом и Константинополем его «здесь не интересуют». Вынужденный как бы нехотя признать, что организация Церкви в Болгарии при Василии I представляет «первую имеющуюся у нас полную картину активной и планомерной христианизации варварской страны со стороны Византии», он сразу же оговаривается, что болгары «закономерно усматривали угрозу в византийском христианстве» и поспешили при помощи учеников Мефодия создать «местные кадры духовенства, так что зависимость местной церкви от Византии снизилась». В итоге весь «болгарский вопрос» оказывается перевернут с ног на голову. Один из крупнейших и несомненных миссионерских успехов Империи — распространение Православия в сопредельном могущественном государстве — преподносится как едва ли не случайный эпизод... Но главное: оставлена без внимания важнейшая для заявленной в книге тематики проблема: став единоверцами греков, болгары не только не стали безопаснее, но напротив, вскоре выдвинули притязания на Империю и Константинополь! Вот где следовало бы искать подлинные причины сдержанного отношения византийцев к миссионерской деятельности...

*Стр. 169:* фраза «согласно посланию Фотия (см. с. 145) и его письму восточным патриархам» вновь обличает неосведомленность Автора о том, что в послании к Антонию Боспорскому о «росах» нет ни слова (см. наш комментарий к стр. 145–146).

Нет никакой нужды добавлять в скобках: «народ “рос” (или руссы)»; последний вариант этнонима давно уже признан некорректным, поскольку не встречается в источниках той эпохи.

*Стр. 171:* заявление Автора (со ссылкой на статью В.Я. Петрухина) о том, что «степень развития древнерусского государства, где бы оно ни находилось, вряд ли была такова, чтобы оно могло участвовать в международных отношениях конца IX в.», находится в вопиющем противоречии с источниками. Назовем лишь важнейшие примеры: 1) посольство «кагана росов» побывало в Константинополе и Ингельгейме еще в 839 г.; 2) поход 860 г. сопровождался переговорами об условиях сдачи Константинополя; 3) посольст-

во «росов» явилось в Константинополь между 860 и 866 гг.; 4) Василий I вел с «росами» трудные дипломатические переговоры; 5) международная торговля русских купцов в IX в. засвидетельствована Ибн Хордадбехом и источником Ибн Русте (т. н. Анонимной запиской). Это ли не участие в международных отношениях?

Стр. 171–172: Автор, ничтоже сумняшеся, заявляет: «Руссы для греков — жестокие и опасные язычники, поэтому соображение о том, что ромеи полагали Русь христианизированной [*sic!*] уже с IX в., не может приниматься во внимание, когда мы пытаемся понять такой поразительный феномен, как полное отсутствие в греческих памятниках каких бы то ни было упоминаний об окончательном крещении Руси в 988 г.» И далее о том же, на с. 213: «Это и подобные утверждения не имеют под собой ровным счетом никаких оснований».

Во-первых, в конце IX и первой половине X в. *руссы для греков* — не только враги, но и союзники (ср. преамбулу 2-го договора Олега с Империей<sup>29</sup>; элитный отряд русских моряков на службе у Льва VI в 910 г.<sup>30</sup>; *крещенные росы* на императорской службе у Константина VII<sup>31</sup>). Во-вторых, крещение, как известно, не повторяется. В середине X в. при дворе Константина VII четко знали — и писали — о том, что Русь уже крещена, а отпадение от Христа отдельных князей типа Олега и Игоря несколько не препятствуют этому факту (характерно отношение к этому вопросу греческого автора, приводимое самим же С. А. Ивановым на с. 199: «уверовали все народы, но не всякий человек»).

Во-вторых, и спустя век при Ярославе Мудром ничто не мешало Пселлу назвать явившихся под стены Константинополя русских «варварским племенем, которое все время кипит злобой и ненавистью к Ромейской державе»<sup>32</sup>. Единственный народ не выбывает «автоматически» из числа «диких варваров» (читай — политических противников): уж это-то греки знали (и знают), как никто другой. В целом, вопрос об отношении византийцев к крещению Владимира

<sup>29</sup> ПВЛ под 6420 г.

<sup>30</sup> Constantinus Porphyrogenitus. De cerimoniis aulae Byzantinae, II, 44 / Ed. J.J. Reiske. Bonn, 1830. Т. II. P. 651.

<sup>31</sup> Ibidem. II 15. P. 579.

<sup>32</sup> Michaeli Pselli Chronicon, VI 90.

— столь занимающее автора «молчание века» — заслуживает куда более внимательного отношения и не допускает безапелляционных заявлений.

*Стр. 177:* «Конкуренция разных миссионерских институтов создавала на Западе принципиально иную ситуацию, нежели в Византии, где варварам предлагался один-единственный путь, в конце которого зловеще просматривалась угроза политического подчинения». Хотелось бы знать, какие именно *миссионерские институты* существовали на Западе к IX в.? В том случае, если они были, неужто правда, что они *конкурировали* на миссионерском «рынке»? Кроме того, как данное утверждение Автора вяжется с тем, что он сказал на предыдущей странице: «Империя Карла Великого усвоила весьма жесткий подход к христианизации варваров – активная проповедь централизованной церкви должна была подкрепляться военными акциями»? Это и есть *миссионерские институты* – церковь и войска Карла? А в чём состояла между ними конкуренция? Как известно Карл, например, сначала покорил саксов, а потом их христианизировали. Можно ли сказать, что в данном случае для саксов не просматривалась «зловещая угроза политического подчинения»? Забавно слышать от Автора, что у миссионеров Восточнофранкской империи в отличие от византийских (т.е. Кирилла и Мефодия) «как раз никакого политического интереса не было». Естественно, какой уж там политический интерес у наследников Карла Великого! Вот Кирилл с Мефодием — это известные агенты византийского «глобального империализма»<sup>33</sup>!

*Стр. 182:* при переводе цитаты из письма патриарха Николая (р. 266.21-28) никак не обозначен пропуск части текста, оставленного без перевода: *διὰ τὴν ἀποκεκμήνην ἐκεῖθεν μισθιποδοσίαν τοῖς φιλοθέοις.*

*Стр. 183:* перевод «ты своим вдумчивым поиском нашёл то, что окажется соразмерным для столь трудного дела ...» неверно передаёт смысл оригинала: «ὥστε τῇ σῇ πεφροντισμένῃ διασκέψει τὸν ἰκανὸν πρὸς τὸ τοιοῦτον ἔργον εὐρεθῆναι». Правильно будет: «так чтобы твоим заботливым усмотрением был найден *способный* для такового дела ...».

<sup>33</sup> Ср. высказывание Автора на стр. 152 о «глобальных империалистических обязательствах» византийских императоров!

Там же простую фразу «ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς καθαρᾶς τῶν Χριστιανῶν πίστεως ἀναδέξασθαι τὴν διακονίαν ...» следует переводить как «но и принял на себя заботу о чистой вере христианской», а не так, как это мы находим у Автора: «а также принял [на себя] заботу по вопросу о чистоте веры [тамошних] христиан ...».<sup>34</sup> Все-таки это разные вещи — взять на себя заботу «о чистой вере» или «о чистоте веры»: последнее — предмет занятий инквизиторов...

*Стр. 187:* Автор называет Евфимия и Петра, миссионеров алан, первыми византийскими миссионерами «в полном и строгом смысле этого слова, чьи имена до нас дошли. ... Появление такой фигуры в византийской словесности — важный признак разворота ромейской культуры к чуть более реалистическому взгляду на варваров. Этот разворот чувствуется в тех советах, которые дает своим миссионерам патриарх Николай». Таким образом, Автор уловил в начале X в. появление *чуть более реалистического взгляда* византийцев на варваров. Отметим способность Автора воспринимать самые тонкие колебания умонастроения византийцев. Но интересно, заметил бы Автор эти нюансы в перемене их настроений, если бы письма патриарха Николая не дошли до нас так же, как и огромная масса других документов и свидетельств византийской эпохи, в частности практически все государственные архивы? На протяжении всей своей книги Автор добросовестно делает вид, что те документы, которые дошли до нас — это и есть всё, что написали византийцы когда-либо на интересующую его тему. Того, что важная информация в огромном числе могла содержаться в *утраченных* документах, Автор как будто не допускает, так что когда документ неожиданно оказывается *неутраченным* (как, напр., письма патриарха Николая), он считает возможным говорить о «развороте» в византийском мировосприятии. Хотя никакого разворота, конечно же, нет — есть просто случайно сохранившийся ценный источник, а о нюансах можно вести речь только тогда, когда имеется значительное количество материала для сравнения.

*Стр. 189:* перевод Автором фразы «ἡ μετὰστασις τῆς ἐθνικῆς ζωῆς πρὸς τὴν ἀκρίβειαν»<sup>35</sup> τοῦ Εὐαγγελίου τὸ ῥάδιον

<sup>34</sup> Мы в целом отказались от того, чтобы проверять перевод Автором пространных выдержек из писем Николая Мистика.

<sup>35</sup> У Автора неправильно — ἀκρίβειαν.

οὐ καταδέχεται» как «переход от языческой жизни к точному следованию Евангелия не бывает лёгким» — неверен. Правильно будет: «Перемена языческой жизни к точному следованию Евангелию не приемлет легкомыслия». Верность именно такого перевода подтверждается дальнейшими словами Николая.

Там же перевод «В отношении же подвластных — можно тебе, если придется, прибегать и к более суровым и насильственным мерам (αὐστηρότερον καὶ ἐξουσιαστικώτερον)» искажает мысль подлинника, создавая у не знающего греческий язык читателя представление о том, что византийские миссионеры одобряли применение *насильственных* мер. Греческое слово ἐξουσιαστικώτερον должно переводиться как «достаточно властно» (отметим при этом игру слов с греческим титулом аланского правителя — ἐξουσιαστής или ἐξουσιοκράτωρ)<sup>36</sup>. Слово ἐξουσιαστής, встречается в Библии в качестве одного из эпитетов Бога<sup>37</sup>. Дерзнет ли Автор перевести его в этом контексте как «насильник»? Таким образом, правильный перевод фразы будет таков: «К подвластным, если придётся, возможно тебе обращаться достаточно строго и властно, нелепого же никоим образом не принимать».<sup>38</sup> Опять Автор пытается выставить византийцев поборниками тоталитаризма.

На той же странице Автор хвалит византийцев за смягчение их «прежде непреклонной позиции относительно многоженства», каковая оказалась, согласно Автору, фатальной для миссии Кирилла и Мефодия. Правда, уже на следующей странице (190) Автор сообщает, что несмотря на это плоды византийской миссии оказались весьма «недолговечными». Если же дело миссии рухнет вне зависимости от отношения византийских миссионеров к многоженству варваров, так может быть дело вовсе не в нем, и не стоило бы уделять этой причине (если это вообще причина) столько внимания?

<sup>36</sup> Constantinus Porphyrogenitus. De cerimoniis aulae Byzantinae / Ed. J.J. Reiske. Bonn, 1830. P. 688.

<sup>37</sup> Ис. 9:6 [5].

<sup>38</sup> Πρὸς μὲν γὰρ τοὺς ὑποχειρίους τυχόν καὶ αὐστηρότερον καὶ ἐξουσιαστικώτερον δυνατόν σοι προσενεχθῆναι καὶ τὸ ἀτόπημα μηδαμῶς καταδέξασθαι.

Стр. 191: имена венгерских князей переданы неточно: «Файз» вместо Файс (Фаличи), «Дюла» вместо Дьюла.<sup>39</sup>

Стр. 192: «суффраганты Охридской архиепископии». Автор должен бы знать, что по-русски правильно писать «суффраган» (от лат. *suffraganus*).

Стр. 195: «Византийцы всегда воспринимали свою войну против варваров как богоугодное дело». Жаль, что Автор не захотел привести ни одного доказательства такого восприятия византийцами войн с варварами. Встречал ли Автор какое-нибудь высказывание византийцев в духе того, что война есть *ἔργον* или *πράγμα θεοφιλές*? Однозначно — нет. Западное понятие *bellum sacrum* стало расхожим выражением. Называют ли где-нибудь византийские источники войну *ἱερός πόλεμος*?

Стр. 196: Автор пытается выдать взгляды на войну с неверными Никифора Фоки как предвестие крестоносной идеологии. То, что его взгляды отражают мусульманскую концепцию войны с неверными, но с обратным знаком, Автор не замечает.<sup>40</sup>

Стр. 197: Сетуя, что византийская Церковь не прилагала усилий для осуществления миссии среди мусульман, Автор пытается сделать вид, что не знает того, что подобная миссия была в принципе невозможной из-за жесткой позиции мусульманских властей в данном вопросе. Столь же жесткую позицию занимала в свое время и Персидская держава, не дававшая распространяться на своей территории имперскому православию.

Стр. 200: Автор неверно переводит слово *σκαϊότης* как «невежество», хотя правильным переводом будет «злоба».<sup>41</sup>

Там же Автор переводит *κατεδυσώπει* как «переменил», в то время как правильно будет «устыдил», «привёл в сму-

<sup>39</sup> Ср.: Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1991. Примечания к главе 40.

<sup>40</sup> Только в исламе в то время погибшие в борьбе с неверными считались мучениками («шахидами»). На стр. 195 (сноска 64) Автор, приводя слова Никифора Фоки, на самом деле цитирует мусульманский источник, который приписывает Никифору намерение дойти войной «аж до Мекки».

<sup>41</sup> Ср. распространенное выражение: *σκαϊός δαίμων*, которое, конечно же, нельзя перевести как «невежественный демон».

щение». Значение «переменять» у этого слова вовсе отсутствует.

Стр. 202: непонятно, в чём усматривает Автор «миссионерскую составляющую жития епископа Дометиана», если в житии говорится всего лишь, что «смешав с аскетическим образом жизни государственный разум, [он] стал заступником спасения<sup>42</sup> для тех, кто находился под его рукой, но и для всего народа, будучи часто приглашаем к царю». По нашему мнению данный пассаж никакой миссионерской составляющей не содержит. Более того, далее составитель жития рассказывает, каким образом Дометиан стал, как выражается Автор, «заступником спасения» — он сделал персидского царя Хосрова подданным римлян (ὕποτελῆ Ῥωμαίους πεποιήκε) и другом римского царя Маврикия. Вообще, фигура Дометиана Мелитинского настолько известна, что о ней не требуется выдвигать никаких экстравагантных гипотез.<sup>43</sup>

Стр. 211: Автор переводит слово ἡ προαίρεσις как «приверженность», в то время как правильно будет «настрой», «склонность», «намерение».

Стр. 213: Автор пишет: «Ни один из греков, писавших в X в. о Руси, не говорит о ней как о крещенной стране — напротив, скажем, Лев Диакон отзывается о русских как о диких язычниках». Лев Диакон отзывается о русских как о язычниках, потому что те русские, которые нападали на Византию в его время, как раз и были язычниками. Странно было бы, если бы он называл их при этом христианами.

Стр. 219: относительно основания Киевской митрополии Автор задаётся следующим вопросом: «В науке велось немало споров о том, почему до 1038 г. мы ничего не слышим о киевской митрополии. Быть может она была основана много спустя после крещения?» При этом следует сноска (139) следующего содержания: «К примеру, Яхъя Антиохийский пишет, что “кесарь Василий послал ему [Владимиру] позже (курсив Автора — М.Г.) митрополитов и епи-

<sup>42</sup> Естественно, что невнятное по-русски выражение «заступник спасения» является плодом неправильного перевода Автором греческого словосочетания «συντρίαις πρόξενος». Ближе к оригинальному смыслу будет перевод «став ... причиной спасения».

<sup>43</sup> См. Paret R. Dometianus de Métilène et la politique religieuse de l'empereur Maurice // Revue des Études Byzantines 15 (1957). P. 42-72.

скопов”, причём слово это в арабском языке “означает большую временную протяжённость” (P. Kawerau, Arabische Quellen zur Christianisierung Rußlands (Wiesbaden, 1967), S. 18, Anm. 18)». В настоящий момент нам, к сожалению, не была доступна та работа Каверату, на которую ссылается Автор; однако в вышедшей позднее «Христианско-арабской хрестоматии» немецкий ученый приводит данный пассаж из Яхьи Антиохийского с переводом на немецкий и собственным комментарием: «Und es schickte Bāsil, der Kaiser, in der Zeit, die später war, Mitropoliten und Bischöfe, und sie taufte den Großfürsten und alle, die seine Gebiete enthielten»<sup>44</sup>. Уже из контекста можно без особого труда понять, что слова *in der Zeit, die später war* относятся ко времени до крещения, в то время как С. А. Иванов пытается истолковать их «намного позже крещения». Любопытно сравнить и собственно комментарий Каверату: «In der Zeit, die später war, d.h. später; das hier stehende arabische *fi mā ba'dū* «in dem, was später war», «in der Zeit, die später war» deutet auf *einen mehr oder weniger langen Zeitabstand* (курсив мой — М.Г.) hin und hebt sich scharf von dem ständigen *wa* «und» ab, mit dem sich Jahja sonst begnügt ...». Таким образом, соответствующее арабское выражение означает, по Каверату, не «большую временную протяжённость», а «более или менее долгий временной промежуток». Таким образом, сообщение Яхьи служит аргументом как раз в пользу того, что митрополит в Киеве появился *сразу* с крещением Владимира. Остается вопрос: имеем ли мы дело в данном случае с очередной оплошностью Автора или с намеренным искажением фактов? Этот вопрос можно было бы задать относительно многих и многих пассажей рассматриваемой книги...

На той же странице забавно контрастируют априорность утверждения Автора о том, что «участие болгар в катехизации Руси не вызывает сомнения» и название работы, на которую он при этом ссылается (сноска 141): «О *возможном* (курсив мой — М.Г.) участии южных славян в христианизации Руси».

---

<sup>44</sup> Kawerau P. Christlich-arabische Chrestomathie aus historischen Schriftstellern des Mittelalters. 2. Band: Übersetzung mit philologischem Kommentar. Louvain, 1977. S. 30–31, Anm. 14.

Стр. 232: Автор, вновь осудив византийцев за их неприимное отношение к многоженству<sup>45</sup>, ставит им в вину то, что они при этом требовали следования «благочестию и благопристойному ромейскому житию». Тут же Автор осуждает митрополита Иоанна за то, что тот меряет благочестие «по близости к византийскому образцу», вероятно, вместо того, чтобы апеллировать к общечеловеческим ценностям. Там же в сноске 22 Автор называет требования византийцами неукоснительного соблюдения православных обычаев «замашками греческих миссионеров» и довольно неудачно иллюстрирует это ссылкой на французского хронографа, повествующего о введении на Руси ращения бороды священством, относя таким образом введение этого обычая также к «греческим замашкам».

Стр. 238: На этот раз Автор переводит слово ἡ προαίρεσις как «рвение» — опять неправильно (ср. стр. 211).

Стр. 239: Автор переводит выражение Θεὸν αὐτοῖς προμνηστεύεται как «он сватает их за Бога», хотя правильно будет наоборот: «Бога сватает за них».

Стр. 240: Автор неправильно переводит фразу ὅλως ἀπαλείψας ἐκ τοῦ βιβλίου τῶν ἔθνικῶν ὀνομάτων как «а имя иных вообще изгладил из книги языческих имен». Хотелось бы услышать от Автора, что такое «книга языческих имен»? На самом деле речь идет о вполне конкретном жанре энциклопедической литературы, бытовавшей со времен античности — о так называемых «Этникаонах», т. е. собраниях названий народов и ссылок на источники, в которых эти названия встречаются.<sup>46</sup>

Стр. 243: перевод слова ἀπλουτέρων как «простоватейших» выглядит несколько странно. Правильным переводом было бы «простоватых».<sup>47</sup>

Стр. 245: Автор позволяет себе следующее высказывание: «Ведь ромеи не только включали в своей [sic!] пантеон славянских святых Ивана Рыльского, Стефана Неманю, Ан-

<sup>45</sup> Ср. стр. 160, 189. Автор как будто жалеет о ликвидации на Руси данного обычая.

<sup>46</sup> См., напр., Stephani Byzantini Ethnorum quae supersunt. Tomus prior. Berolini, 1849.

<sup>47</sup> В русском литературном языке неупотребительна превосходная степень от прилагательных с оттенком *неполноты* качества, таких как «простоватый».

тония Печерского, Феодосия Тырновского, Бориса и Глеба, но и сами написали по-гречески жития многих варваров». Слово «пантеон» звучит неуместно применительно к христианству (его обыкновенно применяют по отношению к сонму христианских святых адепты мусульманства или иудаизма в уничижительном смысле), а выражение «жития многих варваров» иллюстрирует пренебрежение к упомянутым великим славянским святым — но уже не византийцев (ибо те не преминули написать их жития), а самого Автора.

*Стр. 249:* Автор пишет: «Киннам подразумевает, что крещение варваров выгодно Византии... Но вот о спасении душ, пресмыкающихся во мраке язычества, - у него ни слова!» Не слишком ли много далеко идущих выводов на основании двух строчек из «Истории» Иоанна Киннама, процитированных Автором на предыдущей странице: «... обратив многих из них в веру, [Иоанн Комнин] увеличил тем самым численность ромейского войска». С какой стати Иоанн Киннам, даже не будучи священником, обязан был писать о спасении душ там, где он рассказал об обстоятельствах небольшого военного похода — неясно.

Там же Автор пишет, что «некоторые усилия по христианизации продолжались и в XII в., но основной акцент переносится с обращения варваров на их подчинение». Тем самым Автор допускает, что до XII в. у византийцев основной акцент лежал на обращении варваров. А как тогда это вяжется с фразой Автора о том, что «в Византии, ... варварам предлагался один-единственный путь, в конце которого зловеще просматривалась угроза политического подчинения» (стр. 177)? К концу книги Автору следовало бы уже определиться с тем, чего-таки добивались от варваров в первую голову византийцы — подчинения или обращения.

*Стр. 251:* забавен перевод Автором выражения ἔθνη ὑψήλοκάρδια как «задирающие нос язычники». Уж не знаешь, чего демонстрирует Автор больше — пренебрежения к варварам или к греческому языку.

*На стр. 252* Автор вновь возвращается к вскрытию известной каждому пронизательному ученому язвы Византийской Империи — империализму: «Имперский характер религиозной политики и, наоборот, религиозная окрашенность империализма в Византии накануне 1204 г. хорошо

видны на следующем примере: в 1203 г. Робер де Клари встретил при Константинопольском дворе «нубийского царя», который прибыл туда с визитом после паломничества в Иерусалим». Оказывается критерием империализма является проведение «встреч на высшем уровне!» Или же таким признаком является визит именно *нубийского царя*? А скажем, если не нубийский, да и не царь — то это еще и не империализм вовсе? Ведь не обвинил же С.А. Иванов Византию в империализме за то, что при ее дворе находился Робер де Клари...

*Далее на стр. 253* Автор предполагает, что этот нубийский царь был на самом деле из Эфиопии, и пишет: «... оказывается, и на краю гибели Константинополь продолжал поддерживать отношения с бесконечно далекими ... христианскими странами Африки. Вряд ли в этом был политический расчет — скорее сохранявшаяся с ранневизантийских времен претензия на символическое господство в православном мире». Если в этом не было политического расчета, то при чем тут империализм? С другой стороны, Автор подзабыл то, о чем он писал на стр. 81: «... византийская власть предпочла в конечном счете практически исключить Эфиопию из своей культурной вселенной».

*Стр. 259:* слово «Теурат» значит не Библия, как у Автора, а «Тора» — Пятикнижие Моисеево.

*Стр. 266:* Автор неправильно переводит слово *τάχα* как «быстро», в то время как правильно будет «пожалуй», «может быть».

*Стр. 269:* Автор переводит выражение *τὸν ἱερόν ἐκεῖνον λέγω ποιμένα καὶ τὸν ἀπόστολον μὴ ψευδάμενον* как «я говорю о том святом пастыре и не лгавшем апостоле», в то время как правильно будет «я говорю о том святом пастыре, не обманувшем апостола (очевидно, Андрея)». В пользу этого говорит постановка *μὴ ψευδάμενον* после *τὸν ἀπόστολον*. Если придерживаться перевода Автора, то по-гречески должно было стоять либо *τὸν μὴ ψευδάμενον ἀπόστολον*, либо *τὸν ἀπόστολον τὸν μὴ ψευδάμενον*. Кроме того, глагол *ψεύδομαι* управляет как раз винительным падежом: *ψεύδομαι τινά* — «лгать кому-то», «обманывать кого-то».<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> В сноске 79 Автор напрасно критикует Ю.А. Кулаковского, предложившего в свое время тот же перевод, что и мы.

*Стр. 269:* Автор невразумительно переводит слово ἐπίτηδειος как «нужный ему для помощи», в то время как правильный перевод этого слова «близкий» или «слуга». Таким образом, вся фраза получает следующий смысл: «он разжигает бешенство корыстолюбия в одном из его близких».

*Стр. 270:* Автор уже второй раз неправильно переводит слово τάχα как «быстренько», в то время как правильно будет «может быть», «пожалуй». Таким образом, фраза μετενδυτοῦντα μόνον τάχα πού καὶ ἐπίτηδες должна переводиться как «только переодевшегося, пожалуй, даже нарочно (ἐπίτηδες)», а не так как у Автора: «который единственный быстренько переоделся подобающим образом [sic!]».

*На стр. 273* Автор дает такой перевод одного пассажа из письма Феодора Аланского: «Моих прихожан отличает склонность к убийству». Между тем единственное соответствие этой фразе в оригинальном тексте, которое мы смогли найти, следуя ссылке Автора, звучит следующим образом: «ὄντως γὰρ σκευὴ ὀργῆς κατηρητισμένα εἰσὶν εἰς ἀπώλειαν». Как нетрудно понять, правильным переводом этой фразы будет следующий: «Ибо воистину сосуды гнева суть приготовлены на погибель». Зачем Автор решил обидеть осетин, приписав им склонность к убийству, понять трудно.

*Стр. 276:* Автор пишет: «Особенно вопиющим выглядит отношение византийцев к болгарам, которые являлись православными уже много веков (см. выше, с. 226 сл.). К примеру, рассказ об основании обители Парория в Болгарии в Житии Григория Синаита (XIV в.) выглядит так, как будто дело происходит в совершенно дикой стране». Далее приводится цитата из Жития, из которой следует, что Григорию пришлось иметь дело с людьми некрещёными (с. 277), скорее всего тюркского происхождения. Но тогда причём здесь *давно крещёные болгары* и отношение к ним византийцев? Не в первый раз Автор иллюстрирует свой тезис примером, не имеющим к нему никакого отношения. Вопрос лишь в том, за кого он принимает своих читателей...

*Стр. 277:* Автор приводит цитату из «Истории» Никифора Григоры: «Малик ... пренебрёг своими клятвами, возненавидел узы и законы благочестия и перебежал к врагам ромеев». Далее там же Автор комментирует сей прискорб-

ный факт: «... Малик перешёл отнюдь не на сторону мусульман, как можно заключить из этой фразы, а к православному королю Сербии — значит благочестием Григора называется вовсе не православие, а лояльность к Империи». Автор, очевидно, невнимательно читал «Историю» Григоры, где написано: «С латинянами выступили в поход, как мы сказали, и три тысячи турок; из них тысяча сто, как было сказано, остались с Меликом ..., удостоенные божественного крещения и причисленные к ромейскому войску ...; позднее они отошли от ромеев, присоединившись к войску каталан»<sup>49</sup>. Итак, крещенные турки перешли на сторону *католиков* каталан, в союзе с которыми находилось ещё почти 2000 турок-мусульман Халиля, и Григора имел полное право говорить об их *измене благочестию*. Отношения же Малика с сербским королём относятся к более позднему времени.

Там же ниже Автор приводит следующий пример из того же Григоры: «Там [в Струмице] мы отпраздновали и божественную Пасху. Тягостно и вопреки нашему древнему обычаю — однако отпраздновали-таки! У всех тамошних [жителей] — вздорный навык ритмически петь священные песнопения, пользуясь в высшей степени варварским языком». Приведем греческий текст начала второй части этого пассажа: «*ἄῤρος γὰρ τοῖς ἐκεῖ παῖδευσίς ἄπασα καὶ ὄυθμός καὶ μούσα ἐμμελής ἱεράς ὑμνωδίας ...*»<sup>50</sup>. Правильный перевод звучал бы следующим образом: «Ибо для тамошних всякое обучение, и ритм, и стройная муза священного песнопения — пустяк ...». Как бы ни обстояло дело со знанием Автором греческого языка, эту цитату он предваряет следующим тезисом: «Сам же Никифор Григора никаких варваров, даже давно христианизированных, не считает православными». Как такой вывод можно сделать на основании вышеприведённой цитаты — уму непостижимо! Где Григора говорит, что они не православные?! Да, взискательному византийцу не понравились в славянах их «варварский» язык и заунывное пение. Но неужели в этом по мысли Автора и заключается православие? То, что Григора на самом деле вполне благосклонен к другим православным народам,

---

<sup>49</sup> Nicephori Gregorae Historiae Byzantinae / Ed. L. Schopen et I. Bekker. Bonn, 1829. Vol. I. P. 248.

<sup>50</sup> Ibidem. P. 379.

демонстрирует отрывок из его «Истории», посвящённый христианству на Руси, который Автор цитирует на стр. 278.

Стр. 279:  $\nu\omega\theta\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\iota$  τὴν διάνοιαν Автор переводит как «самые ... дикие разумом», в то время как слово  $\nu\omega\theta\eta\varsigma$  значит ни что иное как «медлительный, ленивый, тупой». Кроме того, форма  $\nu\omega\theta\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\iota$  является не превосходной, а сравнительной степенью прилагательного, употреблённой, очевидным образом, как *gradus elativus*.

Описав историю св. Варвара, Автор говорит: «Для наших целей важно обратить внимание на то, что ни малейшего намёка на миссионерство Акрополит не делает» (стр. 279). Если это так, то почему тогда история св. Варвара вообще попала в книгу о византийском миссионерстве?

Стр. 292: рассказывая о епископе Табриза Григории Хиониаде, Автор вновь желает подчеркнуть брезгливое отношение византийцев к «варварам», давая перевод пассажа из письма Григория к Константинопольскому Патриарху, в котором упоминается паства, «поддерживаемая через гигантские расстояния ... через сушу и море... и ужасающим образом окружённая таким количеством варварского отродья». Словами *таким количеством варварского отродья* Автор переводит греческое « $\tau\omicron\sigma\omicron\upsilon\tau\omega\nu$   $\sigma\kappa\acute{\upsilon}\mu\nu\omega\nu$   $\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ ». Очевидно, что слово «отродье» имеет в русском языке ярко выраженную негативную коннотацию. Однако греческое « $\sigma\kappa\acute{\upsilon}\mu\nu\omicron\varsigma$ » такой коннотации никоим образом не содержит, означая всего лишь «детёныш льва» или просто «зверёныш». При переводе допустимо даже оставить просто «скимн» — образ молодого хищного льва весьма часто встречается в Ветхом Завете<sup>51</sup>. Вполне возможно, что Григорий воспользовался аллюзией на Ис. 5:26–30, где употреблён образ языческих народов, сравниваемых со львами и скимнами. Вновь перевод Автора демонстрирует либо нетвёрдое знание им греческого языка, либо недобросовестный подход к трактовке текста. Вновь мы встречаем попытку принизить образ византийских миссионеров посредством искажения смысла источника.

Стр. 296: нетрудно понять, что греч. фраза из письма Пселла « $\pi\acute{\omicron}\tau\epsilon$   $\sigma\epsilon$   $\tau\alpha\acute{\iota}\varsigma$   $\chi\epsilon\rho\sigma\acute{\iota}\nu$   $\acute{\alpha}\nu\alpha\delta\acute{\epsilon}\xi\omicron\mu\alpha\iota$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\acute{\upsilon}\pi\omicron\delta\acute{\epsilon}\xi\omicron\mu\alpha\iota$ » обозначает не «приму тебя в свои объятия и привечу» (как у

<sup>51</sup> На стр. 266–274 Автор как будто бы показал себя весьма глубоким знатоком Писания.

Автора) — что бессмысленно для ситуации предстоящего крещения, — но «приму тебя руками и восприму», ибо речь идет о восприятии крещаемого от купели крестным отцом.

Столь безапелляционно звучащие фразы как «... сами византийцы никогда не считали себя связанными какими бы то ни было особыми обязательствами по отношению к крещёным варварам» (с. 298) надо доказывать на фактах, а не бросать похода.

*Стр. 299:* Автор пишет: «Чтобы монахи могли проповедовать, они должны иметь полную свободу передвижения. А вот этой-то свободы у них в Византии и не было». Тут же Автор пишет, что бродяги-монахи «были осуждены ещё Ефремом Сириным и многократно подвергались проклятиям позднее». У нас не было возможности проверить ссылку, данную Автором, однако же против данного тезиса есть ряд возражений. Прежде всего, не похоже, что Ефрем Сирин — сам немало путешествовавший (Нисибин, Эдесса, Каппадокия, Египет, опять Каппадокия, Самосата, опять Эдесса) — мог так уж строго осуждать странствовавших монахов. Тот факт, что их приходилось осуждать *многократно*, говорит о том, что осуждение это не имело особого действия, и монахи продолжали «бродить», при случае даже миссионерствуя. Так что попытку Автора лишний раз выставить Византию оплотом «тоталитаризма», стеснявшим «граждан» в свободе передвижения, следует признать неудачной.

*Стр. 300:* Автор, рассуждая о греческих корнях славянского слова «черноризец», возводит его к греческому «μελανεϊμων». При этом им цитируется «Синтагма» Матфея Властаря по изданию Раллиса и Потлиса (сн. 13) и приводится греческая фраза: «τοὺς λεγομένους ἐρημίτας οἴτινες μελανεϊμονοῦντες». Однако в указанном месте (т. 6, σ. 385–386) мы находим на самом деле другую фразу: «τοὺς λεγομένους ἐρημίτας, καὶ μέλανα περιεϊμένους ἱμάτια». Таким образом, ключевой для рассуждений Автора термин либо вообще не содержится в «Синтагме», либо содержится в ней в другом месте.<sup>52</sup> А поскольку, толкуя термин

---

<sup>52</sup> Немалым откровением для читателя также является указанное Автором в сн. 13 на той же странице место издания «Синтагмы» — Берлин, хотя это издание, подготовленное К. Раллисом и

«μελανείμων» как аналог славянского «черноризец», Автор не ссылается ни на какие исследования, приходится полагать, что все его рассуждения не имеют под собой никакого основания. Также довольно нелепо выглядит трактовка слова «чернец» как стяжённой формы от «черноризец». По этой аналогии, к примеру, «простец» должно быть стяжением от «просторизец». А к чему восходят «хитрец», «беглец», «мудрец» и т. д.?

Стр. 301: ссылаясь на произведение Евсевия Кесарийского, Автор даёт неверную ссылку: должно быть не De Theophania V 26, а Demonstratio evangelica, III 4. 45.

Там же ниже Автор пишет: «Но ведь для проповеди не было даже никакой нужды передвигаться с места на место. По признанию Златоуста: “[Павел] евангельским писанием победил<sup>53</sup> всю вселенную, телом находясь в середине Азии”». Это Павел-то не передвигался? Впрочем, обращение к подлинному тексту разрешает недоумение: Златоуст представляет апостола, о котором идет речь, следующими словами: «Ὁ δὲ ἀγράμματος οὗτος, ὁ ἰδιώτης, ὁ ἀπὸ Βηθσαϊδᾶ, ὁ Ζεβεδαίου παῖς» («этот неграмотный, простой человек, из Вифсаиды, сын Зеведея»)<sup>54</sup>. Известно ли Автору, что Павел был в высшей степени образован, был членом Синедриона, был родом из Тарса и не был сыном Зеведея? Любому человеку, мало-мальски знакомому с Новым Заветом, ясно, что речь идёт об Иоанне Богослове, который и в самом деле немного путешествовал по сравнению с Павлом. Но то, что верно для него, вовсе не обязательно верно и для всех остальных. С. А. Иванов в очередной раз обнаруживает своё незнание элементарных сведений о христианстве и вопиющую небрежность в обращении с источниками.

С. 303: Автор приводит рассказ Леонтия Византийского о том, как некий беглый актёр был принуждён отслужить литургию у кочевников-арабов, после чего с неба сошёл огонь и сжёг импровизированный алтарь. Любой христианин истолкует это происшествие как проявление гнева Божия тем, что литургию служил человек, не посвящённый в сан. Однако Автор даёт этому следующее глубокомыслен-

М. Потлисом, даже вошло в научный обиход под названием «Афинская синтагма», ибо издано было в Афинах.

<sup>53</sup> В тексте κατέλαβεν — «захватил, охватил».

<sup>54</sup> PG. T. 31. Col. 31.

ное объяснение: «Из этого рассказа следует, что временный алтарь не одобрялся византийской церковью», а стало быть, злонамеренные греки всячески препятствовали существованию подвижных миссий!

С. 304: мы опять имеем дело с искажением Автором смысла цитируемого им источника. Автор пишет: «... богословие “говорения на языках” никак не включало в себя идею, что апостолы научились реально разговаривать с варварами на их наречии. Скорее Отцам церкви казалось, что каждый воспринимает слово Божье на своём собственном языке, “и всякий человек, ходящий по земле, услышит этот голос, ибо не через уши, а через глаза войдёт он в наше сознание”». Но что за *Отцы Церкви* имеются в виду? И почему, если слово Божье проповедуется на родном языке оно должно войти «не через уши, а через глаза»? На самом деле, эта цитата представляет собой отрывок из весьма поэтичной речи Иоанна Златоуста и, вырвав его из контекста, Автор пытается опять выставить византийцев идиотами. А между тем Иоанн говорит: «Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται τῆν δόξαν τοῦ Θεοῦ» («небеса рассказывают о славе Божьей»), имея в виду, что, созерцая образ небес, человек проникается благоговением перед их Творцом. И если написанный текст прочтёт только тот, кто владеет языком, на котором он написан, то «о небесах такого не скажешь: но и скиф, и варвар, и индус, и египтянин ...» — далее идёт часть цитаты, приведённая Автором. При чём же здесь апостолы и *богословие говорения на языках*?<sup>55</sup>

Далее, ссылаясь на Феодорита, Автор говорит, что Писание было переведено на языки греческий, римский, египетский, персидский, индийский, армянский, скифский и савроматский, и далее замечает: «Однако даже и в этом случае скорее всего имеется в виду не лингвистический, а мистический “перевод”». Делать ли нам из этого вывод, что Автор не знает о том, что ко времени Феодорита (V в.) имелись вполне реальные переводы Писания на греческий, латинский, египетский (коптский), «индийский» (эфиопский), армянский, «скифский» (готский) и другие языки? Можно ли поинтересоваться, что такое есть *мистический перевод*?

---

<sup>55</sup> Отметим также вопиющую нелепость самого этого выражения: «богословие говорения на языках». Следует помнить, что богословие есть «слово о Боге»...

Не следует ли считать таковыми многие из собственных переводов Автора, встречающихся в книге, поскольку получаемый смысл зачастую является *мистическим* для любого, кто знает язык оригинального текста? За примерами далеко ходить не приходится. На той же странице Автор переводит слово οὐδαμοῦ как «вовсе не», путая его с οὐδαμῶς, в то время как правильно будет «нигде».

Рассмотренные особенности исследовательской манеры Автора заставляют критически отнестись к тем выводам, которые он формулирует в своей работе.

На всём протяжении повествования Автор с нескрываемым интересом относится к любым неудачам христианской миссии, исходящей с территории Византийской Империи — можно даже сказать, смакует их. Характерна краткая аннотация к книге, где Автор заявляет, что «Империя проиграла своим конфессиональным конкурентам мирное соперничество за Хорватию, Чехию, Боснию, Литву, Хазарию, Венгрию, Северный Кавказ ...». Такая, мягко говоря, предвзятая постановка вопроса, по крайней мере, выглядит странно в исследовании, претендующем на научный характер. Ведь факты, казалось бы, заставляют рассматривать эту действительно заслуживающую внимания проблему по крайней мере в нескольких плоскостях. Ведь христианство изначально распространилось в этих странах именно из Византии, и причины *проигрыша конкурентам* следует искать в политических судьбах Империи, утратившей с определённого момента влияние на упомянутые территории. Что же касается византийского *миссионерства*, то есть распространения христианства среди окрестных народов, то в этом отношении приведенные примеры столь ясно свидетельствуют об успехах, что попытка представить их в качестве неудач составляет задачу поистине головоломной сложности. Нельзя сказать, что Автор справился с ее решением виртуозно. Пойдя по пути «оформления» заранее заданной концепции историческим материалом, он не только не сумел скрыть ее несостоятельность, но даже — вопреки желанию — своими небрежностями и ошибками лишь усугубил общее ощущение неадекватности и нарочитой необъективности предложенного ракурса.

В качестве краеугольного камня для своей концепции фатальных неудач византийского миссионерства Автор избрал следующий тезис: греческие проповедники, действуя как бескомпромиссные ригористы, требовали от обращаемых в христианство «варваров» слишком многого — и в итоге не добивались ничего. Схема до крайности проста: снобы-византийцы, с презрением относясь к «варварским» народам, неохотно приобщают их к христианству, а если уж и берутся за это, то требуют принять не только религию, но и все атрибуты своей культуры. Большинство народов выполнить эти требования оказываются не в состоянии и волей-неволей отпадают от православного христианства, примыкая к более непритворным культурно-религиозным традициям. В качестве примеров «неадаптированного» подхода византийцев приводятся такие правовые и дидактические памятники, как «Законы химьяритов» и «Закон судный людем»<sup>56</sup>, послание Фотия к князю Борису. В то же время Автор хвалит за гибкость патриарха Николая Мистика (стр. 189) в вопросах о многожёнстве алан, резюмируя: «Видимо греки многому научились у своих “латинских” соперников в Болгарии и Моравии». Впрочем, на следующей же странице мы узнаём от Автора, что плоды аланской миссии были недолговечны и уже через несколько лет укрепление византийской Церкви в Алании было «прервано при каких-то неведомых нам обстоятельствах» (стр. 190). Забавно наблюдать за подоплёкой фактов, которые излагает Автор: там, где византийцы проявили твёрдость, они в итоге добились успехов (Южная Аравия, Болгария и др.), там, же где проявили гибкость — потерпели поражение. Однако же именно за гибкость, которой они *научились у своих соперников-латинян*, хвалит византийцев Автор!

Подобная аргументация, предоставляющая бесконечное пространство для манипуляций — ибо кто проведет черту между чрезмерным и необходимым? — кажется удобной для убедительного на первый взгляд объяснения исподволь внушаемых Автором читателю непрерывных «провалов» Византии на миссионерской ниве. Чего стоит следующий пассаж, при помощи которого автор раздели-

---

<sup>56</sup> Ср. Максимович К.А. «Законъ соудный людьмъ»... С. 29-33, 40-41, где как раз приводятся многочисленные примеры адаптации законов к местным условиям.

вается с самым сложным участком — объективно впечатляющей по своей эффективности (и, надо признать, исключительной) миссионерской работе Империи при Фотии и Василии I: «В целом, подводя итог миссионерским усилиям Византии в IX в., можно констатировать, что ее успехи скромнее, чем можно было рассчитывать. Хазарский каганат принял вместо христианства иудаизм, крещение Руси оказалось эфемерным, Моравия как была, так и осталась под юрисдикцией Рима, да и соседняя Болгария чуть не вышла из повиновения Константинопольской церкви. Причиной неудач стала крайне негибкая политика греков в новокрещенных землях: они насаждали там византийские обычаи, не считаясь с реальностью».

Чему же противопоставляет Автор неудачную византийскую практику? Акциям ирландских миссионеров-одиночек, озабоченных не столько укоренением веры Христовой среди варваров, сколько достижением развившегося у них своеобразного аскетического идеала — мученичества на чужбине? Или же «вооруженному» миссионерству Карла Великого, которого Автор упрекает в следовании византийским образцам? Да и как конкретно проявилось в истории существенное преимущество западной модели миссии? Оказывается, лишь в «конечном историческом выигрыше» в Центральной Европе...

Верный своей излюбленной идее, Автор заявляет: «Греки слишком активно навязывали своей пастве представление о некоем высшем стандарте христианства, каковым могла быть только Византия. Невозможность организовать Византию за пределами ее самой и привела к поражению восточного христианства в Центральной Европе» (с. 177). Но сам Автор признает, что в Великой Моравии реального «миссионерского проекта» Византия не развивала (с. 159). Стоит напомнить, что по известной теории церковной пентархии Паннония и Иллирик принадлежали к области юрисдикции старшего Патриархата — Римской Церкви. Константинополь, отхватив при иконоборцах от папских владений Южную Италию и Балканы, всегда осознавал каноническую слабость своей позиции. До X в. эти области даже не включались в иерархию подчиненных Константинопольскому престолу церковных кафедр, а перечислялись особо, как временно переданные под его опеку «по причине

того, что папа старого Рима захвачен варварами»<sup>57</sup>. Об актуальности древних границ римских диоцезов свидетельствует острая борьба в Болгарии: эта страна оказалась по обе стороны от линии, некогда разделявшую подчиненную Константинополю Фракию и Иллирик. Но в случае с Моравией никаких канонических прав у Константинополя на эти территории быть не могло, и церковно-политическая борьба там даже и не начиналась. То же можно сказать и о Венгрии в X в. Так где же Восточная Церковь проиграла Западной? Примеры их реального «миссионерского соперничества» — Болгария, Сербия, Русь, Молдова и Валахия — свидетельствуют о прямо противоположных результатах.

По прочтении данной книги С.А. Иванова у неискушённого читателя создаётся стойкое ощущение, что в Византии дело миссии было поставлено не на высоте. Но с чем сравнивает Автор византийский способ миссии? Вывод, к которому приводит читателя вся тональность книги, мог бы быть уместен только в том случае, если бы Автор с самого начала оговорился, какой способ постановки миссионерского дела является «правильным». Также желательно указать по пунктам основные признаки правильной миссии и сказать, где и кем этот способ был реализован. Лишь на основании разбросанных тут и там намёков мы можем уловить, что Автор держит за идеал Римскую Церковь, однако по какой-то причине не хочет сказать этого открыто. Знаком ли Автор в деталях с практикой миссионерства Римской Церкви в аналогичный период? Ответ ясен — конечно же, незнаком. Тогда к чему эти странные, разбросанные тут и там туманные намёки на превосходство Римской Церкви и пап лично? Не является ли это проекцией основного постулата определённой незамысловатой идеологической установки, утверждающей, что Запад во все времена был и есть «лучший из миров»?

Необходимо выразить восхищение неутомимостью Автора в его стремлении во что бы то ни стало убедить читателя в полной несостоятельности византийского Православия в области миссионерства. Ради этого он не гнушается прямыми подтасовками, искажением фактов и даже ставит на карту самое ценное, что есть у историка — свою профессио-

---

<sup>57</sup> См. *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae* / Ed. J. Darrouzès. Paris, 1981. P. 249.

нальную репутацию. Не проще ли было бы ограничиться статьёй в каком-нибудь глянцево́м журнале, у читателей которого вопрос об ангажированности Автора даже бы не встал...

В заключении позволим себе сказать несколько слов об авторском стиле.

Мы обязаны Автору появлением ряда весьма ярких и образных выражений, связанных с практикой миссионерства, как то: «миссионерские интересы» (Иоанна Златоуста, с. 67), «практическое миссионерство» (с. 69; а также «практическое миссионирование» – с. 173; в чём его отличие от *теоретического*, Автор в обоих случаях не объясняет), «заправский миссионер» (с. 38), «практикующий миссионер» (с. 142), «миссионерский рейд» (с. 150; хорошо ещё, что не «миссионерский набег!»), «театр миссии» (с. 193 — очевидно, по аналогии с «театром военных действий»)<sup>58</sup>, «традиционные святые» (с. 201 — чем они отличаются от нетрадиционных, неясно), «любовь к чадову служению» (с. 188).

Замечательна также следующая фраза: «для императоров ранней Византии миссионерское должество находилось в русле их глобальных империалистических обязательств» (с. 152)<sup>59</sup>. На основании того, что Автор рассказал о ранних византийских императорах, их *миссионерское должество* — чем бы это ни являлось на самом деле — как-то не вырисовывается. С другой стороны, неужели, говоря о *глобальных империалистических обязательствах*, Автор и вправду верит, что в «сферу жизненно важных интересов» Византии входил весь земной шар? Да и перед кем византийские императоры брали на себя *обязательства*? Перед электоратом?

На стр. 152 Автор задается вопросом: «А вот всегда ли император воспринимался как апостол, тем самым как миссионер *par excellence*? Подобная уверенность господствует среди исследователей». Помимо того, что *господство среди исследователей* выражено неубедительной ссылкой на единственную работу о. Иоанна Мейендорфа, любой сту-

<sup>58</sup> Стоит заметить, что выражение «театр миссии» в своем тексте Автор даже не берет в кавычки.

<sup>59</sup> Вообще-то подобные фразы обыкновенно возникают только как плохой перевод с иностранного языка.

дент знает, что император никогда не *воспринимался как апостол*: единственное, на что он мог рассчитывать, так это на прозвание *ισαπόστολος*, о чём Автор тут же и говорит. С другой стороны, на стр. 69–71 Автор уже наглядно продемонстрировал, что даже апостолы «не тянут» на высокое звание миссионера<sup>60</sup>! Это вызвано, оказывается, их недостаточной лингвистической подготовкой.

На той же странице также встречается фраза, о смысле которой можно только гадать: «В мозаиках храма Св. Апостолов, расширенного и украшенного Василием I, апостолы окончательно были осмыслены в духе земной, а не провиденциальной миссии».

Непросто понять и следующую фразу: «... даже и в X в. идея миссионерства не приобрела в Империи всеобъемлющего характера» (стр. 207). Чтобы достичь *всеобъемлющего характера* идея миссионерства должна была бы стать, вероятно, покрепче марксизма.

Стр. 208: «далее Константин Багрянородный советует кивать на завещание Константина Великого»...

Примечательна фраза «миссионерство бывает верхушечным и низовым» (стр. 295). На стр. 299 мы встречаем фразу: «Наиболее эффективной была всё же не государственная, а низовая миссия». Таким образом «верхушечная» значит «государственная»? Здесь мы вновь встречаем свойственную данной книге слабую когерентность мышления Автора.

У нас также нет уверенности в том, что русский язык допускает выражение «возрадовался на что-то» (с. 296).

Замеченные описки и опечатки:

с. 7: стоит ποιῆσαι вместо ποιῆσαι, Ῥωμαίων вместо Ῥωμαίων

с. 10: ἱεροκήρυξ вместо ἱεροκήρυξ, ἱεραποστολή вместо ἱεραποστολή, Αθήναις вместо Αθήναι или Ἐν Αθήναις

с. 24: ἀγαθὴν вместо ἀγαθὴν

---

<sup>60</sup> С. 69: «Вряд ли можно счесть апостолов, какими они предстают в святоотеческих писаниях, образцом практического миссионерства» (отметим между делом корявость фразы: *апостолов*, конечно же, не следует считать *образцом миссионерства* — в лучшем случае *образцом миссионеров*). С. 71: «... из всех Отцов церкви лишь Феодорит Киррский изображает апостолов как настоящих миссионеров».

- c. 32: Ca-αρδ вместо Саард; des frühen Kirchengeschichte  
вместо der frühen Kirchengeschichte; Persien вместо Persiens
- c. 37: περιιδεῖν вместо περιυδεῖν
- c. 40: Ca-αρδ вместо Саард
- c. 79: τῆς вместо της
- c. 108: Ανάλεκτα вместо Ανάλεκτα
- c. 144: агиогафическим (без p)
- c. 149: «V. Vavřínek, *Staroslověnské životy Konstantina a Metodeja* [Rozpravy Československe Akademie ved]» вместо  
«V. Vavřínek, *Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje*  
[Rozpravy Československé Akademie věd]
- c. 152: J. Von Ginkel вместо J. van Ginkel
- c. 153: Αθῆναι вместо Αθῆναι
- c. 153: Ἐκλογή вместо Ἐκλογή
- c. 158: Poulik вместо Poulik
- c. 166: Resposa вместо Responsa
- c. 171: международных (без y)
- c. 174 (сноска 136): zu einen künftigen Geschichte вместо  
zu einer künftigen Geschichte.
- c. 175: Gougand вместо Gougand
- c. 189: ἀκριβείαν вместо ἀκριβείαν
- c. 190: «Mas'udi, *Les prairies d'Or* / Ed. C. Barbier de  
Meynod» вместо «Maçoudi, *Les prairies d'Or* / Ed. C. Barbier de  
Meynard et A. Pavet de Courteille»
- c. 193: Gyorffy вместо Györffy, Role вместо Rôle
- c. 195: E. V. Ivánka вместо E. von Ivánka (дважды)
- c. 202 (сноска 84): ἐκέρυξε вместо ἐκήρυξε
- c. 204: λευκάνει вместо λευκαίνει
- c. 206: μεταμαθόντων вместо μεταμαθόντων
- c. 209: ἐλκύσει вместо ἐλκύση
- c. 219: «тмутороканская» вместо «тмутараканская»
- c. 221: «мтирополит» вместо «митрополит»
- c. 226: πρῶτος вместо πρῶτος, Ρωμαίων вместо  
Ῥωμαίων; Ιστορικοί вместо Ιστορικοί; Ἐπιστολαί вместо  
Ἐπιστολαί; Σαθά вместо Σάθα; ἔργου вместо ἔργου
- c. 229: κλήσις вместо κλήσις
- c. 233: δικαίю вместо δίκαιο
- c. 249: Ευθυμίου вместо Εὐθυμίου; Τα вместо Τὰ; Αθῆναι  
вместо Αθῆναι
- c. 250: «высосывались» вместо «высовывались»

- с. 251: εὐσήβειαν вместо εὐσέβειαν; Ευστάθιος вместо Εὐστάθιος; Μανουήλ вместо Μανουήλ
- с. 257: Ἰησοῦς вместо Ἰησοῦς
- с. 261: Доксопатор вместо Доксопатр
- с. 264: μαθῶν вместо μαθῶν
- с. 266: Θεοδόρου вместо Θεοδώρου
- с. 267: τρυφερον вместо τρυφερόν
- с. 268: ἀλλ вместо ἀλλ'
- с. 269: τὴν τινι вместо τὴν τινι
- с. 278: Pontifico вместо Pontificio; Αμάντου вместо Αμάντου; Αθήναι вместо Αθήναι
- с. 279: Ανάλεκτα вместо Ανάλεκτα; Εκδ. вместо Έκδ.; Πετρόπολις вместо Πετρούπολις
- с. 280: Αθήναις вместо Αθήναις
- с. 295: Ζ вместо Ζ'; Αθήναι вместо Αθήνα
- с. 298: (сн. 5) christlichen вместо christliches
- с. 299: «Варсонуфий» вместо «Варсануфий»; (сн. 9) in den Briefe вместо in den Briefen; Glaubenwechsel вместо Glaubenwechsel
- с. 300: Während вместо während; (сн. 13) Berlin вместо стоящего в книге «Εν Αθήναις»
- с. 301: De Theophanie вместо De Theophania; Commentarii вместо Commentaria
- с. 302: in sanctam Pascha вместо in sanctum Pascha
- с. 304: Frieу вместо Fiey
- с. 336: SC вместо CC; Turhout вместо Turnhout
- с. 338: Ευβοϊκή άγιολογία вместо Εὐβοϊκή άγιολογία; Αθήναις вместо Αθήναις
- с. 340: des frühen Kirchengeschichte вместо der frühen Kirchengeschichte
- с. 341: Ιστορικοί вместо Ἱστορικοί; Επιστολαί вместо Ἐπιστολαί; Σαθά вместо Σάθα
- с. 342: Ιστορικοί вместо Ἱστορικοί

У нас сохраняется уверенность, что несмотря на наблюдения, сделанные нами и А. В. Виноградовым, при ознакомлении с книгой С. А. Иванова на долю внимательного читателя выпадет ещё немало открытий, могущих предоставить материал для новых рецензий на эту поистине неисчерпаемую с этой точки зрения книгу. В одном месте (с. 171, сн. 123) Автор с негодованием упрекает одного известного ис-

следователя в том, что его концепция «ни на чём не основывается, кроме априорных (и неверных) представлений о византийцах». Тем самым как бы подразумевается, что сам Автор имеет о византийцах *верные представления* и его концепция зиждется на *твёрдых основаниях*. Остается лишь надеяться, что Автор, в конце концов, поделится с читателями своими основательными представлениями о Византии и византийцах в какой-либо иной работе, менее загромождённой ошибками и разного рода несусальностями.

Так же хотелось бы выразить надежду, что заявление немецких коллег, взятое в качестве эпиграфа к этой рецензии, о целесообразности перевода данной книги С.А. Иванова на немецкий язык для ознакомления с нею европейского читателя, не найдёт своего осуществления, ибо такое событие может невольно создать на международном уровне неверное представление об уровне отечественной науки.

М.В. Грацианский.

### **Zusammenfassung.**

Diese zwei Rezensionen sind dem Buch von S.A. Iwanov (Byzantinische Missionierung. Kann man aus einem „Barbaren“ einen Christen machen? Moskau, 2003) gewidmet.

Das Buch setzt sich zum Ziel die Erforschung der gesamten byzantinischen Missionierungsgeschichte seit der apostolischen Zeit bis zum 14. Jhr., und somit umfaßt es praktisch alle Perioden des Bestehens des Byzantinischen Reiches. Die Behandlung eines so umfassenden Themas setzt Erarbeitung einer grossen Menge von Quellen und einer noch viel größeren Masse der Sekundärliteratur voraus.

Man muß leider feststellen, daß sich der Autor der Aufgabe, die er sich selbst gestellt hatte, nicht als gewachsen erwies. Die Darstellung der Fakten in der Arbeit weist eine Reihe von Unzulänglichkeiten auf, die ein so renommierter Forscher hätte nicht zulassen dürfen. Die Darstellung zerfällt in eine Reihe von Einzelsujets, die vom Autor in chronologischer Reihe behandelt werden. Dabei ist die Anzahl der faktologischen Fehler dermassen groß, daß man den Ergebnissen, zu denen der Autor kommt, kaum vertrauen kann bzw. darf. Eine ausführliche Liste dieser Fehler und anderer Unzulänglichkeiten wird in beiden Rezensionen angeboten.

Ein anderer Nachteil des Buches besteht in mangelnden Sprachkenntnissen des Autors; einerseits strotzt das Buch von S. Iwanov von falschen Übersetzungen aus dem Griechischen und anderen Fremdsprachen, andererseits weisen seine linguistischen Argumente eine himmelschreiende Inkompetenz des Autors auf diesem Gebiet auf.

Die Konzeption des Buches, nämlich, daß Byzanz in der missionarischen Sicht ein gescheiterter Staat war und die byzantinische Kultur die Missionstätigkeit nicht begünstigte, versucht der Autor anhand der Beispiele zu verdeutlichen, die nicht nur diese These nicht bestätigen, sondern gerade das Gegenteil beweisen. In verschiedenen Teilen des Buches treffen sich die Behauptungen des Autors, die im Grunde einander ausschließen.

Der Stil des Autors weist erstaunlicherweise sehr viele Verstöße gegen die Stilistik der russischen Sprache auf; es treffen sich sonderbare Ausdrucksweisen, deren Sinn man manchmal kaum begreifen kann. Darüber hinaus treffen sich in dem Buch äußerst zahlreiche Druckfehler (gegen einhundert nach unserer Zählung), die sich meistens auf griechische und andere Fremdwörter beschränken.

Die Beiträger dieser Festschrift können im Lichte alles Gesagten nur wünschen, möge der Vorsatz der deutschen Kollegen, dieses Buch auf Deutsch zu veröffentlichen, der als Epigraph zur zweiten Rezension angegeben ist, nicht erfüllt werden, weil dieses Ereignis bei den ausländischen Kollegen eine falsche Vorstellung über das Niveau der byzantinischen Forschungen in Rußland schaffen kann.