

Можно привести лишь небольшое количество замечаний к научной части издания. Герман Кёхли (H. Köchly) на с. 8 ошибочно именуется “А. Кэхли”; в “Анабасисе” Ксенофонта идет речь о возвращении 10 тыс. греков, а не Александра Македонского (с. 27), поход которого описал Флавий Арриан; триболы при Гавгамелах применил Дарий, а не Александр (с. 64, примеч. 249); в эпоху Юстиниана использование боевых слонов не было “глубокой стариной”, как считает В.В. Кучма (с. 82, примеч. 304), – их выводили на поле боя персы; тактический трактат Асклепиодота издан “к настоящему времени” не только на немецком, французском и английском языках (с. 83, примеч. 305), но и на русском³; византийский лук явно состоял не только из рога (с. 114, примеч. 386), но и из дерева; вместо нетрадиционного “лаконийский” (с. 25, 108–109) и “лаконийцы” (с. 86) следовало бы писать стандартное “лаконский” и “лаконцы”; древнегреческих тяжеловооруженных пехотинцев лучше называть традиционно “гоплиты”, а не на византийский манер “оплиты” (с. 124, примеч. 413). К приведенной библиографии (с. 154–158) не приложен список сокращений и читателю-неспециалисту сложно понять, что значит JÖB, RESEE, EEBΣ и т.д.

Высказанные замечания никак не влияют на общее положительное впечатление от книги, которая является весомым вкладом в отечественное изучение византийской военной теории и явно будет активно использоваться не только специалистами, но широкими кругами заинтересованного читателя. Хочется пожелать В.В. Кучме дальнейшей плодотворной работы над переводами трактатов военных византийских писателей, оптимизации которой и должна послужить настоящая рецензия.

А.К. Нефёдкин

НА ГРЕКО-ЛАТИНСКОМ ФРОНТЕ

Размышления по поводу книги: **Бармин А.В. Полемика и схизма. История греко-латинских споров IX–XII веков.** М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006 (Bibliotheca Ignatiana. Богословие, Духовность, Наука). (Résumé français, p. 640–645). 648 с.

Разрыв между Римским патриархатом и остальными четырьмя восточными патриархатами, признающими Халкидонский собор, – одна из самых популярных тем в византистике. Могло ли быть иначе? Но во всем море литературы по данной теме уже куда меньше попыток подробного разбора собственно богословской стороны дела, а среди самих этих немногих попыток почти все внимание исследователей традиционно расходуется на два пусть и важных, но все-таки лишь частных момента: разрыв с Римом при патриархе Фотии в IX в. и оказавшийся окончательным второй разрыв в 1054 г. Всем остальным эпизодам этой ранней (до IV Крестового похода) греко-латинской полемики посвящены совсем уж единичные работы разной степени подробности. Многие важные тексты этой полемики были изданы лишь в недавнее время или неизданы до сих пор. Впрочем, это и неудивительно, если учесть, что вообще все византийское богословие периода между Фотием и Лионской унией не изучалось систематически, и все, что мы о нем знаем, это научные заслуги пионеров-разведчиков.

На таком фоне сам факт обращения к первоисточникам греко-латинской полемики IX–XII вв. является залогом успеха – и успеха далеко не малого. Но значение новой книги А.В. Бармина этим не ограничивается. Автор претендует на большее и

³ *Асклепиодот. Тактическое искусство* / Пер. А. К. Нефёдкина // *Para bellum: Военно-исторический журнал*. Апрель – июнь. СПб., 2004. № 2 (22). С. 5–36.

на самом деле достигает желаемого – реконструкции всего процесса конфессиональной полемики за указанный период. Подобных попыток в византистике не принималось с довоенных времен, т.е. уже более 70 лет. Приходится сожалеть, что книга вышла на малодоступном для большинства потенциальных читателей языке (русском).

Прежде чем углубляться в содержание книги, едва ли не всякий читатель-византист обратится к приложениям – к публикациям полемических текстов на славянском, греческом и латинском языках. Мы тоже начнем нашу рецензию именно с них. Пусть это и не вполне вежливо по отношению к автору, но зато вполне честно отражает структуру читательского интереса. Скорее всего, автор и сам бы, попадись ему такая книга, начал бы читать ее с конца, т.е. с раздела публикаций.

Издания текстов

Пожалуй, самым важным из них является издание доселе совершенно неизвестного в печати произведения – “Слова о Всесвятом Духе” (Λόγος περὶ τοῦ παναγίου πνεύματος) Евстратия Никейского (с. 518/519–564/565 – текст/рус. перевод), обращенного к василевсам. Текст издан по одной из известных рукописей (Mosq. gr. 239) (XIV в.); критическое издание остается делом будущего, но уже в настоящее время А.В. Бармин, по моим сведениям, готовит критическое издание всего корпуса неизданных антилатинских произведений Евстратия Никейского. Автор доказывает (этому посвящена одна из наиболее ценных в книге глава 8 “Константинопольские споры 1112–1113 гг.”, с. 309–358), что это “Слово” входит в число довольно длинного ряда полемических произведений, порожденных прибытием в 1112 г. в Константинополь архиепископа Миланского Петра Гроссолана. Автор насчитывает всего 14 таких произведений (до него В. Грюмель в 1933 г. перечислял только девять), из которых девять принадлежат Евстратию Никейскому, причем четыре из них не изданы (теперь, после выхода данной книги, не четыре, а три), а одно (“Об опресноках”) издано в Τόμος Αγάλης κατὰ Λατίνων (1698) Иерусалимского патриарха Досифея Нотары под именем Иоанна, патриарха Иерусалимского (но неопровержимо атрибутируется Евстратию Никейскому на основании атрибуции в греческих рукописях ГИМ).

С нетерпением ждем от А.В. Бармина публикации всех неизданных произведений Евстратия, после чего, по-видимому, можно будет считать завершенным издание дошедших до нас произведений этого весьма значительного философа и крайне спорного богослова. Возможно, эти труды позволят нам лучше понять специфический платонизм Евстратия и его странное богословское сродство с богословом-“трититом” Иоанном Филопоном, о которых нам приходилось писать в другом месте¹. Примечательно, что в своем трактате “Об опресноках” Евстратий прямо ссылается на Филопона, на его трактат о времени христианской Пасхи², и эти литературные связи Евстратия и Филопона также рассмотрены А.В. Барминым (с. 324–325).

Остальные публикации представляют собой неизданные редакции уже хорошо известных памятников. Это приписанный Феодосию Печерскому ответ на вопроше-

¹ *Lourié B.* Une dispute sans justes: Léon de Chalcédoine, Eustrate de Nicée et la troisième querelle sur les images sacrées // *Studia Patristica* / Ed. F. Young, M. Edwards, P. Parvis. 2006. Vol. 42. P. 321–339. О Филопоне ср.: *Лурье В.М.* Византийская философия. Формативный период. СПб., 2006, *passim*.

² Кроме того, А.В. Бармин убедительно возражает А.С. Павлову (1878) и А. Поппэ (1968), которые, исходя из атрибуции этого произведения в некоторых рукописях автору X в. Никите Давиду Пафлагонскому, считают его произведением греко-латинской полемики (с. 102–105). Атрибуция Филопону утверждалась еще издателем трактата К. Вальтером (1899) на основании древнейших рукописей и может быть подтверждена, как это делает Бармин, на основании содержания трактата.

ние князя Изяслава (впервые издаются редакция “b”, по трем рукописям [издатель считает именно ее самой древней], и редакция “a”, по одной рукописи) и латинский трактат Льва Тосканца “О ересях и лицемерии греков” (XII в.), который публиковался ранее дважды, но по другим рукописям и по частям (автор впервые привлек к изданию рукопись Колумбийской библиотеки в Севилье, Colomb. gr. 5.1.24, издаваемой им с подведением разночтений по обоим прежним изданиям). Лев Тосканец был родным братом знаменитого богослова-полемиста Гуго Этериана и сам служил переводчиком при византийском дворе. Его наблюдения над обычаями греков представляют значительный интерес. В некоторой степени они стали предметом реального комментария А.В. Бармина (прочие тексты изданы им почти без комментариев³).

Один из особо интересных моментов упоминается в 16-м пункте “греческих заблуждений” в списке из трактата Льва Тосканского (с. 574–576/575 – лат. текст/рус. пер.)⁴. Здесь греки обвиняются, в частности, в том, что во время Великого Поста они едят скоромное по субботам и воскресеньям, так что, завершая четырехдесятницу в пятък шестой седмицы, оказываются пропостившимися лишь 30 дней. А.В. Бармин предполагает (с. 575, примеч. 14), что описываемые Львом обычаи пощения, хотя и противоречат известным монашеским типиконам того времени, могли быть приняты у мирян и белого духовенства XII в. В действительности здесь едва ли дело может состоять в различии между монахами и немонахами. Описанная в данном случае практика пощения только в течение пяти дней, с разрешением скоромного (впрочем, все-таки без мяса) на субботы и воскресенья, была еще в VII в. общепринятой, и только Трулльский собор в 692 г. ее отменил своим 56-м правилом⁵. Это постановление стояло в длинном ряду постановлений той эпохи и, в частности, Трулльского собора по расподоблению православных обычаев с монофизитскими⁶. Несколько ранее Трулльского собора для православных был отменен общепринятый до этого на Востоке восьминедельный Великий Пост, в котором при пяти днях пощения в неделю в течение восьми недель как раз и набиралась четырехдесятница. Новый семинедельный Великий Пост стал предваться особой седмицей “мясопустной”, в течение которой действовал тот устав о пище, который раньше применялся на субботы и воскресенья поста. Свидетельство о сохранности старого обычая в Константино-

³ Отчасти восполняя этот недостаток, укажем прообраз сентенции Евстратия Никейского: Ὡν γὰρ αἱ οὐσίαι αἰαυταὶ [не лучше ли было здесь и далее исправить на αἱ αὐταί?], καὶ αἱ δυνάμεις αἰαυταὶ” (р. 554, l. 523–524, cap. 24): это известная формула Василия Великого: Ὡν δὲ ἡ φύσις μία, τούτων καὶ ἐνέργειαι αἱ αὐταὶ (Homiliae super Psalmos // PG. 29. Col. 217.3–4); ср. у него же: Ὡν αἱ αὐταὶ ἐνέργειαι, τούτων καὶ ἡ οὐσία μία (Adv. Eunomium // PG. 29. Col. 676. 2).

⁴ Отмечу попутно, что употребленное здесь латинское выражение maior septimana является точной калькой греческого литургического термина μεγάλη ἑβδομάς, и его следует переводить на русский либо “Великая седмица”, либо, еще более “русифицируя”, “Страстная седмица” (а не “большая неделя”, как переводит издатель, затрудняя понимание текста). Еще один подлежащий исправлению перевод литургического термина в том же трактате – propiciatio peccatorum (р. 600.429), переведенный как “умилостивление грехов” (с. 601) вместо правильного “очищение грехов” (ср. название верхней части Ковчега Завета в Вульгате: propitiatorium, ц.-слав. “очистилице”, греч. ἱλαστήριον, евр. kapporet).

⁵ “Уведали мы также, что в Армянской стране, и в иных местах, в субботы и воскресные дни святые четырехдесятницы, ядят некоторые сыр и яйца. Того ради за благо признано и сие, да Церковь Божия, по всей вселенной, следуя единому чину, совершает пост и воздерживается, как от всякого кладемого, так и от яиц и сыра, которые суть плод и произведения того, от чего воздерживаемся. Если же сего не будут соблюдать: то клирики да будут извержены, а миряне да будут отлучены” (синодальный перевод “Книги правил”).

⁶ Относительно церковно-политической ситуации того времени см.: *Esbroeck M. van. Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques dossiers annexes au Quinisexte // The Council in Trullo revisited / Ed. G. Nedungatt, M. Featherstone. Rome, 1995 (Καὐνοκρά, 6). P. 323–454; Idem. Armenien und die Penthektè // Annuario Historiae Conciliorum. 1992. Bd. 24. S. 78–94.*

поле XII в. представляет собой несомненную ценность, хотя из него и нельзя заключить, идет ли речь о полной сохранности обычая VII в. (включая восьминедельную четырехдесятиницу) или же только о его реликтах. Нельзя также понять, сохранялся ли этот обычай непрерывно или вернулся на волне какого-нибудь очередного армянского влияния, в чем не было недостатка после 692 г.

Не менее интересны в том же обвинительном списке пункты 41 и 42, где греки обвиняются в неправильном почитании святых икон (с. 584–586/585 – текст/рус. пер.). У греков разрешается при крещении брать в крестные икону Богородицы, для чего существует специальная модификация крещального чина, и совершают с иконами святых чин братотворения. Тут сразу вспоминается одно из писем Феодора Студита, в котором он советует избрать в качестве крестного икону св. мученика Димитрия⁷. Таким образом, принцип совершения с иконами некоторых из обрядов, в которых изначально предполагалось участие людей, а не икон, к XII в. оставался в силе.

Зато о другом народном обычае сообщение Льва должно быть отнесено к числу наиболее ранних: “В пасхальные дни народ порицает причащающегося...” (*Diebus paschalibus populus communicatum improperat...*) (с. 570/569 – текст/рус. пер.). Речь идет, очевидно, о Светлой седмице⁸, причастие в которую, по всей видимости, перестало быть принятым довольно рано, так как еще в 692 г. уже упоминавшийся Трулльский собор был вынужден на нем особо настаивать⁹.

Одно трудное и не подчинившееся переводчику место трактата не относится к его основному содержанию, но зато принадлежит к литературным красотам и к естествознанию. Это пункт 47 греческих “неправд” (с. 588/589): *Nos mellilotum lac inter ethereas Grecorum consuetudines expressi, ut cum eo ipsi pectora irriguerint, tremularum cannatum bacculis se adhuc inviti recognoscant*¹⁰. Почти буквально это переводится так: “Я выдавил (отжал) сие озеро (из) медоносных лотосов (мелилотное озеро) посреди воздуха [подразумевается, испорченного, болезненного] греческих обычаев, чтобы, когда они (греки) будут орошены по грудь (метафора подразумевает ирригацию, наполнение водой ирригационных каналов. – В.Л.), они вынуждены были ощутить себя стеблями колеблемого тростника”. В конце фразы аллюзия на “трость, ветром колеблемую” (Мф. 11, 7). *Mellilotus* (или *mellilotus*, что этимологически более правильно), т.е. медоносный лотос (*μελίλωτος* – известное лекарственное растение, иначе называвшееся “трехлепестковым лотосом”, и от него происходит современное ботаническое название, по всей видимости, другого медоносного лекарственного растения, *Melilotus officinalis*), который в Средние века был весьма хорошо известен благодаря классическому трактату Диоскорида Педания “О лекарственных веществах” (*Περὶ ὕλης ἱατρικῆς, De materia medica*), написанному ок. 60 г. до н.э. и неоднократно переводившемуся на латынь¹¹.

⁷ Феодор Студит. Epistula 17, Иоанну Спафарию // *Fatouros G. Theodori Studitae Epistulae*. В., 1992. Vol. 1–2. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis, 31) (цит. по сетевой версии Thesaurus linguae graecae).

⁸ А не о “Пасхе”, т.е. не о первом дне Пасхи, вопреки тому, что пишет в примечании издатель (с. 569, примеч. 6). Обычай не причащать мирян в Пасху, по всей видимости, еще более поздний.

⁹ Правило 66: “От святого дня воскресения Христа Бога нашего до Недели новоя [= Неделя Антипасхи, или Фомина], во всю седмицу верные должны во святых церквах непрестанно упражняться во псалмах и пениях и песнях духовных, радуясь и торжествуя во Христе, и чтению Божественных писаний внимая, и святыми тайнами наслаждаясь. Ибо таким образом со Христом купно воскреснем, и вознесемся...”.

¹⁰ В переводе издателя: “[Я] изложил это обнаруженное среди эфирных обычаев греков омытое медом озеро, чтобы они, когда им омоют [sic!] груди, признали себя стеблями дрожащих камышей”.

¹¹ Древнейшая греческая рукопись (хранится в Вене) была создана около 515 г. для Юлии Анциллы, что, само по себе, свидетельствует о высоком социальном статусе произведения.

Но теперь, наконец, обратимся к собственно книге А.В. Бармина. Прежде всего нужно уяснить ее жанр, что старается сделать для читателя сам автор во Вступлении, честно предупреждая: “Книга не содержит в себе богословского разбора и оценки содержащихся в них [в памятниках полемической литературы] идей...” Вместо этого автор ставит себе другую задачу: рассмотреть “...все греко-латинские полемические сочинения IX–XII вв. в их взаимосвязи и в отношении к церковному и политическому развитию того времени” (с. 19). Это задача имеет большую самостоятельную ценность, а по отношению к богословскому анализу она является необходимым источниковедческим этапом. Именно поэтому будущим историкам богословия также не удастся миновать книгу А.В. Бармина.

Пока что мы касались лишь одной из ее глав, посвященной полемике 1112–1113 гг. Эта глава написана с привлечением значительного рукописного материала (не только Евстратия Никейского) и, несомненно, является на сегодня самой полной и самой надежной реконструкцией соответствующей полемики. Автор отмечает особое значение этого этапа для полемики в целом, так как количество появившихся тогда произведений превосходит количество полемических документов, порожденных дискуссиями 1053–1054 гг. Тогда же появились новые полемические идеи, в частности (на важность чего справедливо указывает Бармин – с. 313) о допустимости в качестве компромисса вместо *Filioque* формулы “через Сына” (видимо, впервые в антилатинской полемике – у Евстратия Никейского). Не будет преувеличением сказать, что эта глава является центральной в книге и представляет собой самостоятельную ценность.

Каждая глава книги соответствует одному из этапов оживления греко-латинской полемики. Естественно, что главы о менее изученных этапах полемики содержат больше новых сведений и новых интерпретаций уже известных фактов, но все главы одинаково важны в конструкции целого – ведь главная задача автора, повторим, состоит в воссоздании целостной картины периода от начала Великой Схизмы до взятия Константинополя крестоносцами.

Содержание книги естественным образом распадается на пять блоков, не считая Вступления и Заключения:

- 1) от начала полемики (эпоха VII Вселенского собора и “*Libri Carolini*”) до первой половины XI в. включительно (главы 1–3, с. 23–121);
- 2) конфликт 1053–1054 гг. и его ближайшие последствия в течение тридцатилетия (главы 4–6, с. 122–267);
- 3) споры при ранних Комнинах (главы 7–9, с. 268–380);
- 4) царствование Мануила Комнина (главы 10–11, с. 381–476);
- 5) “Полемика при последних Комнинах и Ангелах” (название главы 12, с. 477–492, являющейся историческим эпилогом исследования).

Начальный период полемики. Документы этого периода не особенно многочисленны, но их история достаточно запутана. Автор делает многое, чтобы в ней разобраться. Главный спорный вопрос, который применительно к этому периоду придется решать всем исследователям, имел ли место разрыв общения между Римом и Константинополем “при двух Сергиях”, т.е. при патриархе Сергии II (1001–1019) и папе Сергии IV (1009–1012), для которого (если он вообще имел место) *terminus post*

Актуальное до сих пор научное издание: *Sprengel C. Pedanii Dioscorides Anazarbei De materia medica libri quinque. Lipsiae, 1829 (Medicorum Graecorum Opera quae exstant. Vol. XXV). Меллоту посвящена специальная главка (кн. III, гл. 41, р. 388–389), но см. passim. Лекарственное действие ему приписывается самое широкое, в частности против “всех воспалительных процессов” и головных болей.*

quet 1009 г. (наиболее поздняя дата, для которой засвидетельствовано общение с латинянами в Константинополе).

В результате многоэтапного историко-литературного анализа автор приходит к выводу, что независимых источников об этом разрыве только два и оба, скорее всего, недостоверные. Первый из этих выводов представляется мне вероятнее второго, хотя тоже не бесспорного. Дело в том, что на каждом этапе исследования А.В. Бармина хочется согласиться с ним, что наиболее вероятная схема взаимоотношения очередной пары текстов – именно та, которую он предлагает. Но все рассуждение строится на том, что реализовалось подряд несколько именно таких “наиболее вероятных” сценариев. Для такого многостадийного рассуждения в целом вероятность справедливости конечного вывода стремительно снижается (она равна произведению вероятностей всех стадий). Поэтому можно согласиться с А.В. Барминым, что дошедших до нас в том или ином виде независимых источников о схизме начала XI в. имелось именно два, и это наиболее вероятно, но нужно помнить, что в данном контексте “наиболее” – это существенно ниже 50%.

Два источника, признанные А.В. Барминым независимыми, – это анонимный трактат, изданный А.С. Павловым (1878), и некий давно известный, но все еще неизданный “Синодик”, который автор датирует началом XII в. и атрибутирует патриарху Иоанну VIII Иерусалимскому¹². Первый памятник не говорит о причинах разрыва ничего определенного, а второй, напротив, излагает сразу множество причин, близко к тексту известного послания Михаила Кирулария к Петру Антиохийскому 1054 г. Об истинных причинах раскола, если он случился на самом деле, оба памятника не сообщают ничего достоверного, и в этом с А.В. Барминым необходимо согласиться. Тем не менее согласие даже и двух независимых источников заставляет думать, что какой-то раскол все-таки имел место. Если исследователь думает иначе, то, разумеется, вследствие наличия некоторых доводов “против”, а именно трех фактов, которые могут быть истолкованы как наличие евхаристического общения между Константинополем и Римом уже в 1020-е годы. Ближайшим его предшественником в столь радикальном выводе является П. Гемайнхардт, который, впрочем, не подкреплял его сколько-нибудь значительным исследованием источников (с. 109)¹³; другой исследователь, А. Байер (2002) предложил считать, что схизма к 1020-м годам уже завершилась.

По мнению автора этих строк, ни один из трех фактов не может доказывать наличия евхаристического общения между Константинополем и Римом¹⁴, причем са-

¹² Исследование последнего памятника изложено в монографии весьма кратко, с. 107–111. Хотелось бы увидеть об этом специальную статью, не говоря о публикации памятника.

¹³ Привожу полную ссылку на его работу, так как в книге А.В. Бармина она случайно выпала из библиографического списка: *Gemeinhardt P. Die filioque-kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*. B.; N.Y., 2002. S. 320–321. Заметим попутно, что недочетов и небрежностей в библиографическом аппарате книги, к сожалению, настолько много, что перечислять их по отдельности просто нет смысла. Перед нами типичный случай научной книги, изданной без участия редактора.

¹⁴ Один из этих фактов – упоминание папы римского среди православных патриархов в грузинской рукописи Григория Богослова 1029–1030 гг. По ее поводу А. Байер заметил, что ее достоверность сомнительна, так как она сохранилась лишь в копии 1739 г., когда в Грузии действовали католические миссионеры (цитирует Бармин: с. 109, примеч. 25). Но даже если бы упоминание папы было аутентичным, то это ничего бы не меняло, ибо для книжников Грузии пересмотреть привычную систему патриархатов – дело далеко не одного десятилетия. Еще один факт того же рода – теплый прием, оказанный в Константинополе в 1027 г. некоему аббату Рихарду (с. 109). Пока известен лишь один подобный случай, никаких конкретных предположений о его причинах делать невозможно: могла быть какая-то особенная ситуация либо просто нарушение церковной дисциплины (которая могла и применяться нестрого), и вообще в науке обычно *einmal ist einmal*.

мый важный факт из всех трех зачастую (в том числе у А.В. Бармина) интерпретируется без учета специфики источника. Речь идет о свидетельстве Радульфа Глабера († 1046/1047), согласно которому в 1025 г. византийское посольство к папе Иоанну XIX просило: “Да будет позволено константинопольской Церкви именоваться и быть в своей части света (in suo orbe) вселенской, подобно тому как римская [именуется так и является этим] во всем мире (in universo)”¹⁵. Михель (1930) усматривал в этом известии искаженный отклик какой-то примирительной попытки со стороны Византии, но А.В. Бармин воспринимает его гораздо серьезнее: “Очевидно, что подобный замысел мог появиться лишь при наличии церковного общения между латинской и греческой иерархиями...” (с. 109). На это можно возразить тем, что даже и при наличии церковного общения такой замысел с византийской стороны был бы невозможен: Константинопольский престол именовал сам себя вселенским самое позднее с начала VI в., не только обходясь без санкции Рима, но и не обращая внимания на возмущение римских пап.

Но тут важнее возразить более принципиально: здесь, как и еще в некоторых местах книги, автор подходит к источнику, интерпретирующему дипломатические документы, таким же образом, как если бы имел дело с летописью или хроникой, пусть даже весьма пристрастной. Между тем источники, интерпретирующие дипломатические процессы, устроены принципиально иначе, вплоть до того, что качественно отличаются по присущей им логической структуре. Легко понять, о чем речь, если вспомнить о византийско-армянских переговорах об унии, которые велись с переменным успехом (т.е. далеко не всегда безуспешно) с VII по XII в., т.е. как раз в рассматриваемый у А.В. Бармина период. Во многих случаях мы можем посмотреть на объяснения хода переговорного процесса с обеих сторон и неизменно увидеть, что каждая сторона интерпретирует все события исключительно как безусловную победу собственной церковной позиции и даже ни в коем случае не как компромисс. Поэтому было бы крайне наивно судить о содержании дипломатических документов одной из сторон по их пропагандистским интерпретациям с другой. И это отнюдь не особенность армяно-византийской полемики, а известная особенность форсированного толкования дипломатических документов в условиях информационной войны, хоть светской, хоть церковной. В такой войне пропаганда “для своих” могла состоять только из реляций, о безусловных и сокрушительных для противника победах. Отличие логической структуры подобных “политических” нарративов от логической структуры нарративов исторических сразу бросается в глаза, если рассмотреть его в семантике возможных миров¹⁶. Все эти соображения полностью применимы как к латинским, так и к греческим документам, расхвалившимся, как волны, от эпи-

¹⁵ PL. T. 142. Col. 670 (цит. по А.В. Бармину, с. 109).

¹⁶ Исторический нарратив, даже самый пристрастный, построен на приближении возможного мира нарратива к тому возможному миру, который воспринимается летописцем как реальность. Это средство наблюдения и анализа и лишь косвенно – средство воздействия на мир. Напротив, форсированные толкования дипломатических документов и вообще нарративы пропаганды – это нарративы отнюдь не наблюдения и анализа, а прямого воздействия (наподобие резца скульптора или, если угодно, удара лома) на возможный мир реальности, причем в общем случае, цель такого воздействия состоит не в замене одного мира другим, а в создании у целевой аудитории некоей третьей картины мира. О семантике возможных миров применительно к вымышленным нарративам см.: *Doležel L. Heterocosmica. Fiction and Possible Worlds*. Baltimore; London, 1998 (Parallax. Re-visions of Culture and Society). Применительно к историческим нарративам см.: *Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков* / Пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова. М., 2003 (оригинальное изд. 1983); *Он же. История и тропология: взлет и падение метафоры* / Пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Кашаева. М., 2003 (оригинальное изд. 1994).

центра греко-латинской полемики¹⁷. Если историк этого не понимает, то он сам оказывается захлопнутым внутри “целевой аудитории” такой пропаганды¹⁸. Говоря в терминах современной социальной психологии, историк становится членом неорганизованного и не уверенного в себе большинства перед лицом пусть и совершенно противоречащей здравому смыслу, но уверенно сформулированной информации организованного и авторитетного (письменный источник для историка авторитетен всегда) меньшинства. Большинство людей в такой ситуации, как показали эксперименты Сержа Московичи¹⁹, начинает полностью или частично переходить на точку зрения такого меньшинства, как бы она ни противоречила действительности и тому, что первоначально казалось очевидным. Здесь не место углубляться в подобные историографические проблемы, но сказанного достаточно, чтобы проиллюстрировать факт существования исторических источников, устроенных куда более “коварно”, чем даже самые пристрастные летописи.

Непонимание особенностей жанровой природы и логической структуры подобных полемических нарративов – это, конечно, ни в коем случае не личная ошибка А.В. Бармина, а разделяемое им убеждение многих историков, для которых жанровый характер источника, если он сильно отличается от летописи, часто становится труднопреодолимым препятствием; классическим примером тут могут служить памятники агиографии, методология анализа которых разрабатывалась в начале XX в.

¹⁷ А.В. Бармин затрагивает еще один малоизученный эпизод византийско-латинских церковных связей, о котором сообщает аббат римского монастыря св. Бонифация Лев в послании королям Гуго и Роберту (написано между 987 и 996 гг.). Согласно А.В. Бармину, “предстоятели” (в оригинале “архиепископы”) “Египта” (“по всей видимости, Александрии”, – замечает автор) Феодор и Иерусалима Орест спрашивали римского папу, в частности, о ситуации, когда они по страху перед сарацинами “не смогли освятить алтарь во вселенской (oecumenica) церкви и потому просили папу, чтобы тот позволил им освятить “полотно”: “...ut eis pannum consecrare liceret”. Как интерпретирует это А.В. Бармин, “Если в виду имеется не антиминс или на престольное облачение, то речь, возможно, идет о том, что два иерарха не смогли прибыть в Рим и получить от папы освященные для них паллии” (с. 106 и примеч. 15). (Здесь нужно сразу заметить, что если патриархом Иерусалима в указанный период и на самом деле был Орест (983–1005), то патриарха Александрии с именем Феодор ни в каких близких хронологических окрестностях не обретается (ни среди греческих, ни среди коптских патриархов). Вероятно, речь должна идти о каком-то другом епископе Александрийского патриархата, ошибочно принятом Робертом за “архиепископа”, т.е. за патриарха. По какой-то странной случайности А.В. Бармин цитирует искаженный текст. В издании, на которое он сам же ссылается, термина *oecumenica* нет, и смысл текста довольно прозрачен: “...et quoniam pro metu Sarracenorum in omni ecclesia altari minime consecrari poterant, ut eis pannum consecrare licere postulaverunt” (MGH. SS. 3. P. 689).) Освящать алтари стало затруднительно “во всех церквах”, а не в какой-то “вселенской церкви”. В такой ситуации естественно задуматься об освящении только антиминса. Термин “антиминс” (в византийской орфографии для него считались корректными две формы: ἀντίμι(ν)σιον) не прослеживается ранее IX в., т.е. и в X в. он был еще относительно новым, а за пределами византийского государства мог еще не употребляться вовсе. Вполне могло быть, что на территории Халифата для него использовался какой-то другой греческий термин, переданный по-латыни как *pannus* (“кусочек полотна”, “плат”). Никакие другие переводы не подходят по смыслу, в том числе с *pannus* в зафиксированном в источниках значении “(некая) часть церкви”. См.: *Maigne d'Arnis W.H. Lexicon manuale ad scriptores mediae et infimae latinitatis*. P., 1866 (repr.: Hildesheim; New York, 1977). Col. 1605.

¹⁸ Впрочем, А.В. Бармин интуитивно это понимает, когда имеет дело с аналогичными документами греков. Ср. его вполне критический анализ исторической достоверности собеседования императора Мануила I с кардиналами, описанного в предисловии к “Священному оружейохранилищу” Андроника Каматира (с. 444–445).

¹⁹ См.: Социальная психология / Под ред. С. Московичи, 7-е изд., пер. с франц. М.; СПб. и др., 2007 (Мастера психологии) (оригинальное изд. 1984).

И. Делез в постоянном противостоянии с “мейнстримом” исторической науки. В отношении раннего периода греческо-латинской полемики указанный методологический изъян сильнее всего сказывается при анализе обстоятельств *миссии кардинала Гумберта в Константинополь в 1054 г.*, которой посвящен второй из выделенных нами разделов книги А.В. Бармина.

Надо сразу сказать, что основное достоинство этого раздела совпадает с его основным содержанием. Автор взял на себя весьма неблагодарный труд заново рассмотреть сложнейшую историю дошедших до нас и утраченных документов данного этапа полемики. Этот вопрос был оставлен нашему времени в качестве дискуссионного исследователями 1930-х годов (прежде всего А. Михелем и К. Швайнбургом, позиции которых подробно пересматриваются А.В. Барминым), а в последние годы, когда тема стала модной вследствие внешних по отношению к науке обстоятельств, вокруг него вырос снежный ком интерпретаций, далеко не всегда в достаточной мере опирающихся на источники. Автор не побоялся войти в эти Авгиевы конюшни и, пожалуй, весьма преуспел в их очистке. Надо особо отметить, что автор учел неопубликованную диссертацию Д. Шленова (1998; готовится к публикации в настоящее время), посвященную изданию и истории текста пяти “Слов” Никиты Стифата против армян, содержание которых тесно переплетается с содержанием анти-латинской полемики Никиты.

Интерпретации А.В. Бармина не претендуют на истину в последней инстанции, но, как правило, представляются весьма обоснованными. Досадным исключением является упомянутый выше методологический просчет и его прямые последствия. Автор полностью принимает на веру “латинскую” версию событий лета 1054 г., согласно которой в итоге полемики с Гумбертом Никита Стифат отрекся от своих антилатинских писаний (с. 146–147, 157 и особ. с. 178–179), хотя вполне отдает себе отчет, что единственным источником всех этих сведений является сам Гумберт (с. 178–179 и примеч. 66). Рассказ Гумберта о покаянии Стифата написан настолько живо, с такими яркими подробностями и при этом с таким полным забвением византийских реалий, что для современных историков он представляет собой прекрасный пример эксперимента в духе Московичи, поставленного над ними самими.

Единогласно отмечаемая всеми исследователями поразительная агрессивность и грубость полемического тона Гумберта, которой “никак не заслуживал относительно умеренный тон писаний” Стифата²⁰, и которая едва ли способствовала взаимопониманию, также не укрылась от внимания А.В. Бармина (с. 178)²¹. Тем не менее автор склонен совершенно буквально принимать заявления Гумберта об анафематствовании Стифатом собственных сочинений и даже о последующей его близкой дружбе с легатами папы (с. 178–179). В этом отношении он идет еще дальше тех исследователей, которые удерживают из сообщения Гумберта только идею о том, что Стифат изменил свою позицию в ходе полемики, и затем учитывают это в собственных реконструкциях хронологии его полемических сочинений. А.В. Бармин опирается на Гумберта не только в реконструкции хронологии творений Стифата (с. 146–147), но даже в их атрибуции, позволяя себе *только на этом основании* отвергать прямое свидетельство рукописной традиции: «Поскольку после опровержения Гумбертом краткого “Слова об опресноках” Никиты Стифата последний признал свою неправоту и даже сдружился с папскими апокрисиариями, его дальнейшее обращение к

²⁰ Darrouzès J. Introduction // Nicétas Stéthatos. Opusculs et lettres / Introd., texte critique, trad. et notes par J. Darrouzès. P., 1961 (Sources chrétiennes, 81). P. 9.

²¹ Позиция Гумберта в споре со Стифатом и его характер как полемиста становятся яснее, если учитывать его роль в параллельном западном споре о Евхаристии против Беренгария Равеннского. См. важное исследование: Montclos J. de. Lanfranc et Béranger. La controverse eucharistique du XI^e siècle. Leuven, 1971 (Spicilegium sacrum Lovaniense, 37).

противолатинской полемике выглядит маловероятным²². Поэтому он вряд ли был автором сохранившегося под его именем кратчайшего произведения о том же вопросе, которое было составлено на основе краткого и отчасти пространного “Слова” студийского иеромонаха не позже конца XI в.» (речь идет о неопубликованном “Слове” в рук. Mosq. gr. 239, f. 105^v; с. 157, курсив мой. – В.Л.).

Уже из только что приведенного примера виден и без того хорошо известный факт, что версия Гумберта о покаянии Стифата никак не согласуется с последующей рукописной традицией его полемических произведений: ведь трудно объяснить широкое распространение полемических произведений Стифата, если оно происходило столь категорически против воли их автора.

Почему же А.В. Бармин не просто придерживается этой версии, а в отличие даже от большинства согласных с ним авторов настаивает на ней во всей ее буквальности, в частности вплоть до вывода о прекращении полемики со стороны Стифата? Он сам объясняет это так: “...подозревать в данном случае вымысел невозможно: в противном случае кардиналу пришлось бы вступать в сговор с другими легатами, в то время как никакие видимые причины не побуждали их изображать неизвестного на Западе иеромонаха своим союзником” (с. 178–179). На это можно сказать только одно: “видимое” отличается от “невидимого” в зависимости от способов и инструментов наблюдения. Конечно, причин представлять на Западе своим союзником какого-то неизвестного иеромонаха, быть не могло. Но зато не могло не иметься причин представлять результаты церковного диспута своей полной и безоговорочной победой. Повторим сказанное выше: в реальности для этого требовалось только одно основание – факт проведения диспута сам по себе. Всё остальное в таких случаях бывает “делом техники”, т.е. делом “форсированного толкования” фактов. Степень и методы “форсирования” тут всегда зависят от степени грубости или, наоборот, тонкости нравов в целевой аудитории. Относительно Гумберта и соответствующей его методу драм “грубости нравов” никаких сомнений не возникает: картины предопределенного с железной необходимостью торжества латинской позиции должны у такого автора достичь грани гротеска. Никакой “сговор” с другими легатами для этого не требовался: любая церковно-дипломатическая миссия того времени, будь то латинская или греческая, представила бы дело аналогичным образом, и все отличия тут могли бы сводиться только к стилистике. Но, судя по гумбертовой манере ведения спора, у него не имелось опасений за восприятие присущей ему гротескной стилистики другими членами латинской миссии.

Повторим, однако, что вся эта методологическая критика влияет лишь на отдельные “узелки” весьма развитой сети взаимоотношений различных полемических текстов, которую реконструирует для данного этапа полемики А.В. Бармин²³.

Автор не может не коснуться наиболее волнующего ученых вопроса – о непосредственных причинах раскола 1054 г. После длинного обзора существующих точек зрения (с. 205–208) он выдвигает свою собственную и весьма оригинальную (с. 209–211): папа Лев IX отправил свое посольство в Константинополь в рамках начатой им еще в 1049 г. кампании против симонии, которая в Византии, в отличие от Запада,

²² Тут (с. 157, примеч. 129) автор приводит в сноске пример противоположного мнения – о том, что Никита Стифат возобновил полемику после отъезда легатов. Сноска дана сокращенно и без указания автора, причем, в списке сокращений она не учитывается. Поэтому представляю ее в полном виде: *Fatouros G. Niketas Stethatos (Pectoratus) // Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. VI. Nordhausen, 1993. Sp. 830–831.*

²³ Справедливости ради отметим, что А.В. Бармин подходит достаточно критично к той части рассказа Гумберта, где тот выставляет императора Константина IX сочувствующим их миссии и именно за это, якобы, сместившим Кирулария (с. 197–199). Но роль византийского императора в рассказе Гумберта – это часть единого целого: она не существует отдельно от рассказа о покаянии Стифата.

была в то время узаконена не только *de facto*, но и *de jure* (действовали и продолжали развиваться нормы церковного законодательства относительно расценок на возведение в различные церковные степени – несмотря на никем формально не отмененные канонические запреты симонии и санкции для их нарушителей). Автор приводит достаточно аргументов, чтобы отнестись к его гипотезе всерьез, хотя пока что это звучит слишком свежо и ново, чтобы высказывать более определенное мнение.

К этой же эпохе относится один факт, значение которого выходит за пределы греко-латинской полемики. В этот ранний период споров довольно частым обвинением против латинян становится то, что они, якобы, не почитают трех святителей – Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. А.В. Бармин относит это обвинение к числу “ложных” и в качестве едва ли не самого раннего примера ссылается на Михаила Кирулария (с. 293, примеч. 101). Но обвинение сформулировано так, что заставляет задуматься об отсутствии у латинян вовсе не отдельного почитания этих святых, а именно их совместного праздника 30 января. Для Византии XI в. он являлся новым, и причины его установления до сих пор неясны. Из агиографической легенды и богослужебных текстов ясно лишь то, что он был введен для умирения каких-то внутривизантийских споров и ключевой фигурой при его учреждении стал митрополит Евхаитский Иоанн Мавропод, которому было видение трех святителей и который составил им до сих пор употребительную службу. Датировка события зависит от датировки епископства Иоанна Мавропода. Наиболее авторитетный биограф митрополита А. Карпозилос склоняется к началу 1050-х годов (вскоре после 1050 г.)²⁴. Эта дата прекрасно коррелирует с появлением соответствующего антилатинского обвинения именно у Кирулария в 1054 г. (в то время как более поздняя дата А.П. Каждана тут привела бы к трудностям). Возможно, когда-нибудь это приблизит нас к познанию таинственных причин учреждения праздника Трех Святителей. Так, изучение антилатинской полемики оказывается полезным для выяснения других проблем византийской церковной истории.

Особым достоинством этого же раздела книги и следующего раздела *о спорах при ранних Комнинах* является полная каталогизация всей дошедшей до нас полемической продукции обеих сторон, с установлением, по возможности, литературных связей. Работа А.В. Бармина, в отличие от большинства штудий византинистов, в полной мере учитывает русский материал – хорошо знакомый русистам, особенно историкам русской Церкви, но, как стало обычным для русистики XX в., без достаточно фундаментального знания материала византийского. В этом отношении А.В. Бармин становится достойным продолжателем русских ученых XIX в., особенно А.С. Павлова, которые умели сочетать византинистику и русистику.

В своих конкретных исторических реконструкциях А.В. Бармин не всегда одинаково убедителен, но всегда интересен. Впрочем, затруднительно говорить о полной убедительности в деле восстановления взаимосвязей между источниками, многие из которых существенно различаются даже от одной редакции к другой, причем каждая из редакций доходит в считанном количестве рукописей, а то и вообще уникальна. Едва ли дошедший до нас корпус рукописей является достаточно репрезентативным. Но можно высказать много интересных догадок. К их числу стоило бы отнести соображения, позволяющие считать антилатинское произведение Феодосия Печерского аутентичным (с. 222–236). Последующие соображения о его возможном влиянии на произведения византийской полемики (с. 235–247), пожалуй, менее основательны, но могут быть приняты в более общем смысле: антилатинская позиция Константи-

²⁴ Обосновано А. Карпозилосом вопреки А.П. Каждану (который датировал 1070-ми годами). См.: *Karpozilos A. The Biography of Ioannes Mauroπους Again* // *Ελληνικά*. 1994. Т. 44. Σ. 51–60. Ср.: *Kazhdan A. Problems in the Biography of John Mauroπους* // *JÖB*. 1993. Bd. 43. S. 87–111.

нопольского патриархата была сразу же воспринята киевскими митрополитами (об этом есть достаточно данных, особенно в связи с аутентичностью “Стихирания с латиною” современника Феодосия Печерского Киевского митрополита Георгия), и тогда совпадения между Феодосием Печерским и византийскими произведениями рубежа XI и XII вв. могли бы легче всего объясняться за счет общих источников в Константинополе 1050-х—1060-х годов.

Еще одна интересная находка А.В. Бармина – идентификация таинственного адресата антигреческого трактата Петра Дамиани, который обозначен одним только инициалом: “блаженнейший патриарх Л.” (с. 214–216). Согласно Петру Дамиани, этот патриарх обратился к папе римскому Александру II (1061–1073) за разъяснением *Filioque*. Почему-то в 1942 г. В. Грюмель не смог найти патриарха с подходящим именем, и поэтому построил весьма натянутую идентификацию “патриарха Л.” с Константином Лихудом, патриархом Константинопольским. Критикуя такую идентификацию, А.В. Бармин справедливо указывает на Иерусалимского патриарха Леонтия (ок. 1059 г. – не позднее 1062 г.), который, надо сказать, был известен и самому Грюмелю, по крайней мере, в пору написания им знаменитой “Хронологии” (1958). По какой-то досадной случайности Грюмель не идентифицировал адресата Петра Дамиани, но зато теперь, спустя 65 лет, А.В. Бармин исправил эту историческую несправедливость. Благодаря ему мы теперь знаем об интересном эпизоде, характеризующем первоначальную реакцию Иерусалимского патриархата на константинопольские постановления 1054 года. Добавим, что хронология правлений патриарха Леонтия и папы Александра заставляет датировать этот эпизод 1061 годом.

Как мы уже упоминали, именно в раздел об эпохе ранних Комнинов входит самая примечательная по количеству использованных рукописных источников глава о полемике 1112–1113 гг., вызванной визитом в Константинополь Петра Гроссолана.

Раздел об эпохе Мануила Комнина такой же насыщенный материалом, как и предыдущие. Одним из “главных героев” тут становится Николай Мефонский, крупнейший богослов всего периода, оставивший значительное количество антилатинских сочинений, разобраться в соотношении между которыми достаточно затруднительно. Ориентироваться в творениях Николая Мефонского должен абсолютно каждый исследователь византийского богословия и философии XI–XII вв., так как эта фигура масштабов Евстратия Никейского (уже отчасти оцененного новейшими исследователями), но, в отличие от Евстратия, не только не обвиненная в ереси, но почитаемая во святых. Книга А.В. Бармина, содержащая очень много сведений и о Николае, и о Евстратии должна стать очень востребованной уже по одной только этой причине, но, увы, тут нельзя не посетовать вновь на малодоступность для современной ученой аудитории русского языка.

В царствование Мануила Комнина греко-латинская полемика пересеклась, не смешиваясь, с центральной для Византии того времени полемикой христологической, причем не византино-армянской, а именно внутривизантийской. Продолжалась непрерывная череда споров, шедшая от начала XI в. (дискуссия между Симеоном Новым Богословом и Стефаном Никомидийским) через Михаила Пселла, Иоанна Итала, монаха Нила Калаврийского, Льва Халкидонского и Евстратия Никейского, Сотириха к соборам 1166 и 1170 гг. относительно смысла выражения *Отец Мой болий Мя есть* (Ин. 14: 28) и затем к спорам конца XII в. вокруг представлений Михаила Глики о Евхаристии. Эта непрерывная линия споров была насильственно прервана событиями 1204 г., после чего сформировалась новая “повестка дня”, в которой антилатинская полемика постепенно, наконец, стала одной из первоочередных задач византийского богословия.

В византийских спорах вокруг *Отец Мой болий Мя есть* латинские богословы принимали участие как прямо, так и косвенно. Этот материал систематизирует А.В. Бармин, с особой тщательностью разбирая обширное, но весьма проблематич-

ное литературное наследие Никиты Маронейца. Этот раздел его книги (с. 422–447) представляет безусловный интерес для историков богословия и безотносительно к греко-латинской полемике. Богословская позиция Никиты Маронейца здесь интерпретируется как пролатинская (так как Никита предлагает истолковать *Filioque* в смысле святоотеческого “через Сына”), причем сближается с позицией Евстратия Никейского, влияние которого на Никиту доказывается текстуально. Это важный ориентир для будущего подробного богословского анализа соответствующих произведений, который не входил в задачу А.В. Бармина. Сами по себе слова о том, что *Filioque* можно истолковать как-нибудь по-православному, разумеется, не говорят почти ничего о той богословской позиции, с которой они были высказаны. Прежде конца XIII в. (круг врагов патриарха Григория Кипрского) принципиальные противники подобного подхода в Византии неизвестны.

С обстановкой все того же спора о Ин. 14: 28 А.В. Бармин связал появление неизданного и даже малоизвестного антилатинского произведения Феодора Продрома, дошедшего лишь фрагментарно в одной плохо читаемой рукописи, что, в свою очередь, становится доводом в пользу выбора более поздней из двух обсуждаемых в литературе дат смерти этого весьма значительного литератора – около 1170, а не 1156–1158 гг. (с. 456).

Окончательный вывод автора представляется бесспорным: “...противолатинские споры возобновляются на греческом Востоке тогда, когда имеет место или кажется весьма вероятным непосредственное и деятельное участие римского папы в делах византийской Церкви” (с. 504). Добавим, что в остальное время, когда внешние обстоятельства не отвлекали византийцев ни на латинян, ни на армян, они предпочитали вступать в догматические споры друг с другом.

Как видно из этой рецензии, книга часто вызывает желание поспорить, но это ее достоинство, происходящее, главным образом, из богатства ее содержания. По-настоящему серьезных недостатков у нее, пожалуй что, только два: серьезное издание почти справочного характера оказалось выпущенным на мало кому доступном языке (и это доказывается едва ли не полным молчанием в научных изданиях о книге, изданной уже три года назад!), да еще и без каких бы то ни было указателей.

В.М. Лурье

Лурье В.М. при участии Баранова В.А. История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxiōta, 2006. XX + 553 с.

В своей книге В.М. Лурье исходит из положения, согласно которому “в Византии было сразу две философии – античная и собственно византийская”. Именно последняя из них, которую, по приписываемому Ц. Баронию выражению, можно было бы назвать “служанкой богословия”, и составляет предмет внимания автора (с. 11–12). Ее историю вплоть до начала XII в. исследователь стремится представить на основе самостоятельного изучения источников – не только греческих, но и сохранившихся на сирийском и армянском языках. Размахом поставленной в ней задачи книга В.М. Лурье сопоставима с трудом В.В. Болотова, который более века тому назад представил историю церкви и церковных споров вплоть до середины IX в. При исключительном множестве затронутых в исследовании вопросов уместно сосредоточиться в отзыве прежде всего на тех из них, которые выглядят спорными.

Вполне обоснованным представляется решение В.М. Лурье начать работу с рассмотрения “раннехристианского пролога” (с. 19–60). В самом деле, уже в первые века нашей эры для разъяснения христианской веры были использованы понятия ипостаси, сущности и лица, оказавшиеся предметом религиозных споров в