

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.: Ахиота, 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

Византии. В этом разделе неясным выглядит утверждение автора, согласно которому Юстин Философ различал в Боге “субъектное” и “бессубъектное” (с. 55), поскольку эти происходящие из латыни понятия не использовались раннехристианским автором, писавшим на греческом языке. По той же причине недоумение вызывают и дальнейшие рассуждения о проблеме “одно- или двухсубъектности воплощенного Логоса” в богословских спорах VI в. (с. 134, 177) – ведь если похожий вопрос тогда и ставился, то явно в других понятиях.

Неясным представляется и утверждение В.М. Лурье, согласно которому в VI в. несториане различали “две индивидуальности во Христе, человеческую и божественную” (с. 139). Во-первых, признание несторианами двух ипостасей (сир. *qnome*) в Иисусе сам исследователь с основанием относит лишь к 612 г., причем отмечает, что это учение вызвало тогда же “череду нестроений и расколов в несторианской церкви” (с. 518). Во-вторых, по наблюдению С. Брока, сирийское слово *qnoma* “обладает намного более широким смысловым диапазоном, чем [понятие] ипостаси”; как полагает британский исследователь, для отстаивавшего положение о двух *qnome* во Христе Бабая Великого это слово “наверняка не имело смысла самостоятельно существующей ипостаси”¹, т.е. индивидуальности. Возможно, автор книги не согласен с этим наблюдением, но и своих возражений против него он не приводит. К сожалению, без подтверждающих цитат остается его утверждение, согласно которому монофизиты (в лице Севира Антиохийского) “объявили человечество Иисуса индивидуальным” (с. 139).

Обращаясь к обсуждению “природы” и “ипостаси” в христианском богословии IV в., В.М. Лурье относит к итогам этого времени положение, согласно которому между ипостасями нет порядка “в отношении внутренней жизни” Троицы (с. 100). Этот вывод кажется недостаточно обоснованным, так как он сделан на основе единственного высказывания далеко не самого известного богослова этого времени – Севириана Гавальского (“Не имеет порядка божественная природа ... потому, что превосходит порядок” – с. 97). Свое утверждение о том, что Леонтий Византийский последовательно различал Христа и Логоса, автор подкрепляет соответствующей цитатой (с. 160). Однако стоит заметить, что слова *ἐν τῷ λόγῳ καὶ κατὰ τὸν λόγον* можно перевести и иначе, чем “в Логосе и согласно Логосу” – в параллельном латинском переводе в “Греческой патрологии” они переданы как “в Писании и согласно Писанию”². Неясным остается, в каком именно высказывании Леонтия историк усмотрел допущение того, что Христос “предсуществовал” по человечеству (с. 160, 343); в указанном в книге месте на самом деле обсуждается вопрос о тленности тел Адама и Спасителя³.

Очень интересны рассуждения В.М. Лурье о том, как, по всей видимости, решался вопрос о действиях и волях во Христе во время императора Юстиниана (с. 163–176). Не столь убедительными представляются слова исследователя об “очевидном противоречии” между эдиктом против агноитов и посланием к Зоилу Александрийскому императора Юстиниана I (с. 171) – в приведенном в книге отрывке эдикта говорится о присутствии в Иисусе “всей воли божества”, но при этом не оговаривается отсутствие в Нем человеческой воли. К сожалению, не подтвержденными цитатами остаются утверждения автора, согласно которым “Сефир возвел страдательную способность, тление ... в необходимый признак человеческой природы” (курсив автора,

¹ Brock S. The Christology of the Church of the East // Традиции и наследие Христианского Востока. М., 1996. С. 169, 173–174. Как отмечает С. Брок, первое вероучительное определение несторианской церкви, где слово *qnoma* использовалось в христологическом контексте, было принято лишь в 612 г., хотя мнение о двух *qnome* во Христе было уже высказано по крайней мере однажды в спорах середины VI в.: См.: Там же. С. 173–174.

² PG. T. 86. Col. 1301–1302.

³ Ibid. Col. 1348 B–D.

с. 183), а севириане исключали “из ипостаси Логоса только тело Христово, и только до воскресения” (с. 187).

Пытаясь провести различие между учением о спасении на Западе и Востоке, В.М. Лурье противопоставляет Августину Пелагия и Иоанна Кассиана, которые, по словам исследователя, признавали “необходимость участия свободной воли человека в его спасении” (курсив автора, с. 198). Однако в том же смысле высказывался и Августин⁴, который в отличие от Пелагия настаивал на первичности благодати по отношению к заслугам человека⁵. Автор называет представление о грехе и смерти как явлениях, чуждых человеческой природе, “общей для христианского Востока антропологией” (с. 199); при этом он упускает из виду приведенные им самим слова Афанасия Великого, согласно которому люди еще до грехопадения были тленны по природе (с. 183).

Положение “Христос в двух природах” в одном месте книги названо изобретением Иоанна Филопона (VI в.) и “последовательно монофизитским” (с. 217), а в другом – употреблявшимся уже папой Львом I (440–461 гг.) и отвергнутым монофизитами (с. 121). Согласно одной главе, Филопон не признавал реального бытия “вторых сущностей”, т.е. универсалий (с. 218), согласно другой, как раз в его школе за универсалиями признавалось реальное бытие даже вне “частных” [природ] (с. 511). К сожалению, не подкреплено ссылкой на источники утверждение о том, что Филопон учил о трех “природах” в Троице (с. 222). Неясно, почему В.М. Лурье считает, что Дамиан Александрийский взял определение для понятия “идиома” в сочинениях Василия Великого (с. 227), коль скоро страницей выше отмечено, что словоупотребление последнего было свойственно и прочим “великим каппадокийцам”. Неясным остается и то, о каком “определении” идиомы Дамианом вообще идет речь. Автор называет “образцом чистого дамианизма” утверждение Георгия из Саглы, согласно которому “Отец есть Святой Дух ... и Сын есть Святой Дух... и Святой Дух есть Святой Дух” (с. 235). Между тем так же высказывался и незнакомый с учением Дамиана Ансельм Кентерберийский, писавший о том, что Отец – и Дух, и святой, и что то же самое может быть сказано и о Сыне⁶.

Свои выводы о взглядах Евтихия Константинопольского на частное и общее исследователь делает на основе сочинения “О различии природы и ипостаси”, сохранившегося не в подлиннике, а в армянском переводе. Поскольку же авторская мысль может искажаться в переводе, уместно задать вопрос – не могло ли последнее предложение приведенной на с. 261 цитаты (“Христос не есть божественная природа целиком, и также Он не человеческая природа всецело”) изначально лишь утверждать две природы Христа? Такое предположение, применимое и к цитате на с. 265⁷, сделало бы излишним толкование В.М. Лурье, согласно которому патриарх отделял “всецелую природу” Бога от воплотившейся “природы” Христа (с. 261) и утверждал в Нем частную, а не общую человеческую природу (с. 333).

⁴ “Когда Бог говорит: “Обратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам”, – одно из этих [действий] представляется относящимся к нашей воле, т.е. чтобы [мы] обратились к Нему, другое же – к самой благодати, т.е. чтобы Он также обратился к нам” (PL. T. 44. Col. 887; см. также Col. 882–883, 886).

⁵ Ibid. Col. 888, 905–906. Согласно Августину, Бог по Своему тайному суду “склоняет” человеческую волю к добрым или злым поступкам: Ibid. Col. 907–909. О восприятии в западном христианстве учения Августина о первородном грехе см.: Делюмо Ж. Грех и страх. Формирование чувства вины в цивилизации Запады (XIII–XVIII вв.). Екатеринбург, 2003. С. 329–384.

⁶ Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia. Vol. 2. Roma, 1940. P. 178.

⁷ Как и во многих других случаях, В.М. Лурье не приводит данные об издании, в котором взяты обе цитаты.

Заключение автора, согласно которому Евтихий считал “вторые сущности” существующими лишь в нашем уме (с. 265, 267), противоречит приводимым в книге словам патриарха: “... общее находится в каждом в отдельности” (с. 263). Подобное высказывание позволяет считать философскую позицию Евтихия не номиналистской по сути, но основанной на умеренном реализме. Если патриарх назвал своих противников “фантазиастами” (т.е. “фантазерами”), это все же еще не означает, что они считали воплощение происшедшим не реально, но лишь в нашей фантазии, как полагает исследователь (с. 265). Наличие лишь армянского перевода сочинения “О различии природы и ипостаси” ставит под вопрос уверенность В.М. Лурье в том, что в приводимой исследователем на с. 266 цитате патриарх использовал именно слово *φωνή*, а не *λόγος* (там же). Ввиду всех указанных обстоятельств предлагаемая в книге “реконструкция” взглядов Евтихия (с. 275) мне кажется недостаточно обоснованной имеющимися данными.

Вряд ли можно согласиться с утверждением автора, согласно которому папа Гонорий I, отвечая в 638 г. патриарху Сергию, “ясно” исповедовал учение об одной энергии (с. 299). Ведь в первом из двух ответов папы вопрос об одном или двух действиях Спасителя оставлялся на усмотрение “книжников”, во втором же утверждалось, что для устранения соблазна не следует проповедовать ни одно, ни два действия Христа⁸. Исследователь считает, что анафема “Типоса” латеранским собором 649 г. означала объявление гражданской войны императору (с. 301), и что Максим Исповедник поддерживал сепаратизм “посредством создания для него подходящей идеологии” (с. 304–305). На мой взгляд, подобные утверждения были бы справедливы в том случае, если бы было известно, что собор и Максим принимали во внимание такие последствия своих действий. Однако доводов в защиту такого мнения в книге нет.

Рассуждая о понятии “частной природы” в богословии Иоанна Филопона, В.М. Лурье не приводит примеров высказываний этого автора с подобным выражением (с. 334–337). Между тем последний в своих толкованиях на “Физику” Аристотеля понимал под “частной природой” природу не отдельного существа, как явствует из слов исследователя, но отдельного вида (эйдоса)⁹. Со взглядами Филопона автор сближает воззрения Леонтия Византийского, который, согласно историку, также рассуждал о “частной природе” (с. 337–345, 511). Как и в предыдущем случае, досадным образом здесь отсутствуют цитаты, пояснившие бы смысл этого выражения для Леонтия, и лишь в приложении к книге выясняется, что тот на самом деле использовал словосочетание *φύσις ἰδική* (с. 523), т.е. “особая природа”. На с. 343 в одном и том же предложении сообщается, что Леонтий отрицал безипостасные сущности и признавал за ними какой-то особый способ существования.

Глава о богословии Максима Исповедника (с. 348–406) выделяется в работе широким использованием в ней источников. К сожалению, без убедительного подтверждения остается замечание В.М. Лурье и В.А. Баранова, согласно которому иконопочитатели вместе с Иоанном Дамаскиным “постоянно” черпали из богословия Максима Исповедника (с. 443). Недостаточно оправданной представляется и уверенность исследователей в том, что иконоборцы не считали обоженным тело

⁸ *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* / Ed. H. Denzinger, A. Schönmetzer. Editio 36 emendata. Friburgi Brisgoviae, 1973. P. 167 (N. 487–488). Оба письма датированы издателем 634 г.

⁹ *Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria* / Ed. H. Vitelli // *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Vol. 16. B., 1887. P. 201. При этом в своих толкованиях “Категорий” Аристотеля Филопон понимал под частичной сущностью “первую”, т.е. определенный предмет, а под всеобщей, или соответствующей видам (эйдосам) и родам – “вторую”: *Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis categorias commentarium* / Ed. A. Busse // *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Vol. 13, 1. B., 1898. P. 50.

умершего Христа (с. 450): во всем подразделе главы (с. 446–451) разве лишь вопрос Иоанна Грамматика Феофану Исповеднику (“Когда тело Христово лежало во гробе, где было Божество?”) однозначно свидетельствует в пользу этого мнения. Указанные же в книге места в “Антирритиках” Никифора Константинопольского (III. 39) и Феодора Студита (II. 46–47; с. 449) на самом деле не содержат это положение и его критику¹⁰.

Вывод авторов о том, что иконоборцы стали отрицать описуемость воскресшей плоти Господа, плохо согласуется с приведенным в книге определением иерийского собора, согласно которому Иисус во втором пришествии будет виден людям (с. 454–455). В другом положении того же собора историки усматривают признание тела Христова неопишваемым “как следствие Его воплощения” (с. 456), однако в приведенной цитате на самом деле отрицается причинная связь между воплощением и возможностью описать существо и ипостась Бога-Слова (там же)¹¹. Проводимая В.М. Лурье и В.А. Барановым параллель между учениями Евтихия Константинопольского и иконоборцев мне представляется слабой, поскольку Евтихий учил о неосязаемости лишь воскресшего тела Спасителя (с. 270–271), а иконоборцы, согласно Феодору Студиту, оспаривали осязаемость плоти Христовой от самого воплощения (см. с. 472). Из-за отсутствия в книге примеров того, как выражение “частная природа” использовалось тем же Евтихием и Леонтием Византийским (см. с. 261–267, 341–346), утверждаемое авторами тождество этого понятия с иконоборческим представлением о “человеке вообще” (с. 473–475) остается, на мой взгляд, недостаточно обоснованным.

В.М. Лурье относит разрыв между римской и константинопольской церквями к 1009 г. и объясняет его присылкой в Византию исповедания папы Сергия IV со словом *Filioque* (с. 489). Однако в источниках нет сообщений об отправлении тогда символа веры из Рима в Константинополь, как и нет данных о дате разрыва, сам факт которого остается под сомнением¹². Стараясь доказать, что и при Фотии, и при Михаиле Кируларии “конфликт с латинянами воспринимался, прежде всего, как христологический” (там же), историк допускает несколько ошибок. Так, ссылку на сошествие Св. Духа на Иисуса при крещении исследователь называет восходящим к Фотию “главным византийским аргументом” против *Filioque* (с. 490). На самом деле этот довод появился в противолатинской полемике лишь в начале XII в. и принадлежал Евстратию Никейскому, приведшему его в конце своего первого “Слова” об исхождении Св. Духа после других своих рассуждений¹³. Не стал этот довод главным и в последующих византийских сочинениях XII в. против *Filioque*. Неточно излагает исследователь и содержание указанного довода, поскольку использовавшие его Евстратий Никейский и Николай Мефонский не утверждали, будто “латиняне отделяют Христа от Сына в св. Троице” (там же)¹⁴. Вопреки словам автора, спор о хлебе для Евхаристии был начат не Фотием (с. 490–491), но Михаилом Кируларием и

¹⁰ PG. T. 100. Col. 440–445; PG. T. 99. Col. 385–388. Никифор лишь походя упоминает, что плоть Христа “не узнала глениа, хранимая ... силой Слова” (PG. T. 100. Col. 441).

¹¹ “Если кто-либо неопишваемое существо Бога-Слова и ипостась Его старается вследствие воплощения описывать ... и более уже не мыслит... что Он и по воплощении ... неопишваем, да будет анафема”.

¹² Подробнее см.: Бармин А.В. Полемика и схизма. История греко-латинских споров IX–XII вв. М., 2006. С. 107–121.

¹³ Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη ἐμπιερέχουσα Ἑλλήνων θεολόγων συγγράμματα, ἐκ χειρογράφων τῆς ἐν Μόσχᾳ βιβλιοθήκης νῦν πρῶτον ἐκδιδόμενα / Ἀ. Δημητρακόπουλος. Λειψία, 1886. Σ. 66.

¹⁴ Ibid.: Michel A. Humbert et Kerullarios. Paderborn, 1924. Bd. 1. S. 393–394 (“Другой свод” Николая Мефонского). В отличие от Евстратия Николай в данном случае говорил об угрозе признания двух лиц Сына.

Львом Охридским, а данное Никитой Стифатом объяснение обряда теплоты не было отвергнуто кардиналом Гумбертом (с. 191).

Отсутствие указаний на источники цитирования особенно ощутимо в рассуждениях В.М. Лурье об учении Льва Халкидонского. Так, перевод первой из приведенных в книге цитат этого византийского автора звучит противоречиво, поскольку в нем утверждается соединение характера Христа с божеством “по сущности” (κατ’ οὐσίας), но не “по природе” (οὐ τῆ φύσει – с. 501–502). Если можно допустить, что другая цитата Льва переведена правильно, то сложно избежать вопроса, не использовано ли в ней понятие “характер Христа” не в смысле “богоипостасный характер”, как понимает это место исследователь (с. 503), но в значении “характер плоти Христовой”. К такому предположению склоняет контекст словосочетания: “святая душа Его и святая плоть Его ... и святой характер Его”. Мне трудно согласиться с выводом историка, согласно которому из приведенных им высказываний Льва следует, будто тот видел в ипостасном единстве божества и человечества во Христе лишь «своего рода “сумму” божественной сущности и “богоипостасного характера”» (с. 504).

В.М. Лурье связывает идею Евстратия Никейского о поклонении человеческой природы Христа Его божественному естеству с представлениями о “частной природе” Иоанна Филопона и Леонтия Византийского (с. 511–512). В пользу этого мнения отчасти говорит то обстоятельство, что никейский митрополит использовал сочинение Филопона о дне тайной вечери в своей полемике по вопросу о литургическом хлебе¹⁵, как и комментарий того же автора (или общий для них обоих источник) в своем собственном комментарии на вторую книгу “Аналитики” Аристотеля¹⁶. Однако из-за отсутствия в книге примеров того, как Филопон и Леонтий Византийский использовали понятие “частной природы”, вывод исследователя сложно назвать убедительным. Соответственно, мне сложно принять и мнение историка о том, что “концептуальный конструкт” Евстратия был возможен только в той философской традиции, которая восходила к двум названным авторам (с. 514).

К неточностям можно отнести замечание исследователя, согласно которому Трулльский собор в 95-м правиле включил два послания Климента в состав новозаветных книг (с. 45). На самом деле в указанном месте об этом не идет речи, и названный собор лишь перечислил во втором каноне, наряду с правилами свв. апостолов, другие источники церковного права¹⁷. Греческое слово μορφή однажды переведено как “сущность” (с. 170); хотя оно действительно использовалось как синоним понятия οὐσία¹⁸, его первое и основное значение – “форма”. Автор пишет об обозначении севириан словом θανατολότροι (с. 178), в то время как их прозвище звучало как φαρτολότροι¹⁹. Августин называл находящееся под первородным грехом человечество не massa peccatum, как написано в книге (с. 196), а massa perditionis²⁰. Прозвание папы Григория I “Двоеслов” является все же не буквальным, как замечает исследователь (с. 253), а ошибочным переводом слова “диалог”, поскольку последнее состоит из греческих слов διά (“через”, “посредством”) и λόγος (“слово”). Город, куда был сослан папа Мартин I, в VII в. назывался уже не “Херсонес”, как написано

¹⁵ Бармин А.В. Указ. соч. с. 324.

¹⁶ Casouros M. Eustrate de Nicée // Dictionnaire des philosophes antiques. Vol. 3. P., 2000. P. 383. В обоих случаях Евстратий не называл Филопона.

¹⁷ Книга правил. СПб., 2000. С. 60–62, 98–99. При этом послания Климента не упоминались в тех названных на соборе памятниках, в которых содержались списки новозаветных книг. См. об этом: Мецгер Б.М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. М., 2008. С. 205–214.

¹⁸ См., например: PG. T. 94. Col. 589–596.

¹⁹ Ср.: Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 4. С. 348.

²⁰ См.: PL. T. 35. Col. 1918; PL. T. 38. Col. 177.

в книге (с. 304), а “Херсон”²¹. Полагая, что “Карловы книги” были написаны, “скорее всего”, коллективом под руководством Алкуина (с. 424), В.М. Лурье упускает из виду работы Э. Фрименн, убедительно доказавшей авторство Теодульфа Орлеанского²².

Стремясь показать “непрерывную преемственность идей в истории византийского богословия” (с. 313), не усмотрел ли автор эту преемственность преимущественно среди тех учений, которые были отвергнуты в Византии как еретические? Вне зависимости от ответа на этот вопрос, работа наверняка выиграла бы, если бы исследователь постарался подкрепить все случаи пересказа древнехристианских и византийских авторов цитатами или хотя бы ссылками на источники, порой отсутствующими при приводимых цитатах. Кроме того, не слишком ли много сил потратил историк на предположения о том, как выглядели воззрения тех или иных авторов, сочинения которых сохранились лишь частично? Люди бывают непостоянны в своих взглядах и словоупотреблении, как, например, не был постояен в своем использовании слова *ὑπόστασις* Феодорит Кирский²³. Поэтому, как по уцелевшим частям мозаики, фрески или иконы нельзя с уверенностью восстановить исчезнувшие фрагменты, так по отдельным сохранившимся произведениям или только цитатам древних авторов вряд ли можно додумать, что именно они писали в утерянных сочинениях.

Наконец, книга стала бы лучше, если бы В.М. Лурье снабдил каждую главу библиографическими указаниями – имеющиеся кажутся редкими и недостаточными. Отдельные ссылки на многотомное исследование А. Грильмайера и Т. Хайнталлер, предмет которого во многом совпадает с предметом книги, с трудом позволяют судить о том, в какой мере оно было использовано автором и как оно им оценивается.

Исследование В.М. Лурье занимает особое место среди обзорных работ по истории религиозной мысли в Византии. Оно отмечено стремлением к целостному и самобытному взгляду, обилием сведений, наблюдений и предположений, а его предмет изложен большей частью с редкими живостью и яркостью. Автор проявил немалую смелость в своих догадках, которые заслуживают внимательного рассмотрения.

А.В. Бармин

Discours annuels en l'honneur du patriarche Georges Xiphilin / Textes édités et commentés par M. Loukaki, traduits par C. Jouanno. Collège de France – CNRS. Centre de Recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 18. P., 2005.

Новая книга греческой исследовательницы М. Лукаки посвящена “рядовым” памятникам византийской риторической словесности XII в., не выделяющимся ни особой информативностью с точки зрения событийной истории, ни принадлежностью перу какого-либо знаменитого автора. Такого рода сочинения, во множестве сохранившиеся в средневековых рукописях, даже и в наше время нечасто становятся предметом внимания исследователей. Между тем, панегирики в честь патриархов заслуживают внимания уже потому, что при всей шаблонности, свойственной произведениям этого жанра, расцвет его связан со строго определенными

²¹ Храпунов Н.И. О средневековом названии города Херсона // Восток – Запад: межконфессиональный диалог. Севастополь, 2003. С. 46–48.

²² См., в частности, ее вступление к критическому изданию памятника: *Freemann A. Einleitung // MGH. Conc. 2. Sup. 1. Hannover, 1998. S. 1–93.*

²³ См.: *Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Freiburg; Basel; Wien, 1990/2004. S. 693–695.*